الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie

جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة ب:

السياسي والديني في الفكر الغربي المعاصر
يورغن هابرماس نموذجا

إعداد الطالب

باحمد أحمد

إشراف:

أ.د عطار أحمد

لجنة المناقشة

1 دليل محمد بوزيان	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	رئيسا
2 عطار أحمد	أستاذ	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
3 مالفي عبد القادر	أستاذ	جامعة مستغانم	مناقشا
4 بن عيسى خيرة	أستاذ	جامعة تلمسان	مناقشا
5 بن قلفاط رشيدة	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	مناقشا
6 بوزيد علي	أستاذ	جامعة أدرار	مناقشا

السنة الجامعية: 2020/ 2021

أتوجه بالشكر إلى الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور "**أحمد عطار**" على تتبعه لهذا العمل منذ أن كان فكرة وأشكره على العناية والمعاملة التي خصنا بها طيلة إشرافه علينا، كما لا يفوتني أن أشكر كل طاقم إدارة شعبة الفلسفة من أساتذة وإداريين فلهم مني كامل التقدير والاحترام.

إلى من سهرا على تربيتي صغيرا

إلى الإخوة والأصدقاء

مقدمة

تقوم الحياة البشرية على جوانب عدة ولعل أهمها الجانب الديني، هذا الأخير قد يتوارى برهة ويزدهر تارة أخرى، لكن يبقى في الأخير عاملا مؤثرا في حياة البشر، على الرغم من محاولات تحجيمه. هذا الاهتمام بالمسألة الدينية لم يأت صدفة، وإنما هناك عوامل ساهمت في هذا التنامي المطرد للظاهرة الدينية في الأوساط الاجتماعية، فكأنما الإنسانية اليوم أصبح يحزوها نوع من الميل والحنين للدين، حتى بالنسبة لتلك المجتمعات التي تتربع على قمة التحديث والعلمانية، نلتمس فيها هذا الدور المتزايد للدين سواء في الحياة الاجتماعية أو السياسية. فهل في الإنسان نواة دينية صلبة لا تتبدل ولا تتغير بتغير الأحوال والأفكار ولا بتقلبات الأنظمة وهل يمكن اعتبار الإنسان حيوان ديني قبل أن يكون سياسي؟.

وبما أن الاشتغال على الفلسفة هو اشتغال على "عناء حساب زمانها" والفيلسوف هو بحق الطبيب الذي يُشخِّص أمراض وعلل مجتمعه ساعيا من وراء ذلك إلى بعث الأمل والنور الذي يتوارى خلف القلق والظلمة. و"كانط" لما قال أن عصره ليس عصر تنويري وإنما به تنوير كان على دراية بما يقول، فأي عصر من العصور لا يخلو من جانب تنويري مهما بلغ في ذلك من جهل وفقر أو سفك للدماء.

هذا هو الأمل الذي نتمسك به مع هاته الافتتاحية المرعبة للقرن الواحد والعشرين(11 سبتمبر، غزو العراق. داعش. موجات الهجرة، صعود اليمين المتطرف ...الخ) وهذه

الافتتاحية تجعلنا نعيد التساؤل من جديد حول أنوار "كانط" هل هي تختفي أم تعود للظهور ولكي لا يطمس الظلام النور نحن مدعوون إلى مزيد من النباهة والرعاية والتثقيف.

وإن المتأمل في هذه الأحداث يرى أن هناك تغلغل للبعد الديني في تفسيرها، وتفسير مجمل الأحداث التي تحدث في الساحة الدولية، وهو ما جعل من الصعب التفريق بين ما هو موقف سياسي وبين ما هو موقف ديني، بل وتحولت النقاشات السياسية إلى نقاشات دينية؛ إذ أن السياسي اليوم يكتسب حضوره تحت مسميات وذرائع عدة: الذريعة الدينية والقومية، والعلمانية، استحضار الدين لتجييش العواطف، واستحضار القومية لتقوية الجبهة الداخلية، واستحضار العلمانية والقيم الحداثية لتبرير سياسة التهويل والتخويف من الآخر المختلف. وإن عودة مفهوم السياسي بشكله المركزي هذه الاحتمالية المزدوجة هي التي تشغل فكر العديد من الفلاسفة الغربيين نظرا لما فيها من تقويض للقيم التي بُنيت عليها المركزية الأوربية.

فأمام تغير العالم بسبب العولمة وثورة المعلومات، أصبح الإنسان يبحث عن مرتكزات يستند إليها عسى أن تخرجه من حالة الشك والقلق التي أدخلته فيها العولمة. إننا نعيش في عصر أصبحت فيه الإنسانية تحس وتشعر بأنها فقدت إنسانيتها، فأصبحت تبحث عن ذلك الملاذ الذي إن التجأت إليه فإنه سيعيد للإنسان جانبه الروحي، ووجدت في الدين الملاذ

الذي أصبح له دور بارز في التأثير على الرأي العام، بغض النظر عن المنطلقات التي ينطلق منها أكانت موضوعية وواقعية أم لا.

هذا التغلغل الديني في الحياة المعاصرة يتجلى في تلك المناقشات الإعلامية، فالصحف اليومية العالمية والقنوات التلفزيونية، تُطِلُّ علينا كل يوم بموضوع وحدث له علاقة وارتباط مباشر بالدين، وهو تغلغل لا يقتصر بدولة أو بمنطقة جغرافية ما بقدر ما هو عام، إنه عالم غريب تحولت فيه المساجد والكنائس والأديرة، التي كانت في الماضي القريب تبحث عن من ينْفُض عنها الغبار ولا تجده، منتشرة في كل مكان ومزخرفة بأحلى حلة ومرتادوها كثر.

إن هذه العودة للدين بات ينظر إليها على أنها تحرير للإنسان من البعد الواحد، هذا الفراغ الأخلاقي الروحي الذي تزامن مع التطور التقني وما صاحب ذلك من أزمات جعلت الإنسان يفتتن بالدين ويعلن عودته من جديد، وهذا قد لا يبدوا شيء غير طبيعي باعتبار أن الإنسان مفطور على اعتناق وإتباع ديانة ما بشكل من الأشكال باعتباره (الدين) _كما يذهب علي شريعتي_ الأساس الثقافي والفكري للمجتمعات على مر تاريخها.

إلا أن غير الطبيعي في هذه العودة هو تشبُّعِها في غالب الأحيان بفكر أصولي متطرف رافضا لقيم العصر، و هو ما جعل الجماعات الدينية (التي تحن إلى طرق الحياة التقليدية) تدخل في صراع ومواجهة مباشرة مع قيم العصر التي اتهمت باقتلاعها (طرق الحياة

التقليدية) والعمل على إقصاء الدين من الحياة السياسية. وبين الفعل ورد الفعل (التعصب الديني والتعصب ضد الدين) **نتساءل ما العلاقة التي ينبغي أن نؤسس لها حتى نتجاوز الصراع السياسي الديني؟ هل يكون ذلك عن طريق إزاحة الدين عن المشهد السياسي حتى تنعم البشرية بالحرية والأمن والسلام الكوني؟ أم يكون ذلك من خلال السماح للجماعات الدينية بالانخراط في الحياة السياسية, ثم متى تكون للآراء الدينية قبول في المجال السياسي؟ أو ما هي اللحظة التي يعبد فيها الطريق للآراء الدينية حتى تدخل المجال السياسي. وأخيرا كيف يمكن للمتدينين أن يروا ذاتهم انطلاقا من عيون الآخرين؟** هذا هو التحدي الذي يواجه الأديان حاليا، والمتمثل أساسا في الابتعاد عن العنف ومنطق فرض آرائهم الدينية بواسطة السلطة السياسية وإن السؤال الذي يشغل المشتغلين على الفضاء العام هو: **كيف لهاته البيوت الدينية المختلفة أن تتعايش داخل الفضاء العام؟**

هذا ما سنحاول الإجابة عليه وهذا من خلال البحث عن المقاربة الأكثر نجاعة التي لا تلغي أي طرف من هذه الأطراف وفي الوقت نفسه ترفض أن تأخذ بما لا يتماشى مع المكتسبات التي حققتها البشرية.

وهاته المقاربة نجدها مع منظر السياسة الأوربية والألمانية خصوصا، الفيلسوف "**يورغن هابرماس**" الذي بحث في صراع القوى الدينية مع المجتمعات العلمانية وكان أمله من هذا

هو البحث عن التشكُّلات والتشابكات والجسور التي تُسهِّل من عملية التلاقح والانسجام والاندماج، وهذا من خلال البحث عن الينابيع الحية المتواجدة في الدين والتي تتلاءم مع قيم العصر بغية الاستفادة منها، وفي الوقت آنه عودة إلى السياسة بشكل آخر غير شكلها الهوبسي الأمني. لذا كان عنوان الأطروحة هو: السياسي والديني في الفكر الغربي المعاصر "يورغن هابرماس" أنموذجا.

أهمية الموضوع:

قد يقول القائل أن جدلية السياسي والديني قديمة وقد طرحت في غير مرة وهو محق في ذلك, إلا أن الذي لاحظناه في كثير من هاته الدراسات هو تبنيها لموقف على حساب آخر وبالتالي فهي لم تساهم في تقريب وجهات النظر بقدر ما عملت على تكريس الهوة، كما أن هذه الدراسات ظلت بعيدة عن الواقع ولم تراعي الظروف والمستجدات التي تطرأ على الساحة الفكرية والسياسية. وهذا خلاف ما نطمح إليه، فهابرماس فيلسوف اجتماعي يطرح فكرة عملية قابلة للمناقشة والبحث والتجسيد، وهي فكرة لا تقصي طرف من الأطراف وإنما تعترف لكل منهما بمنزلته الابستمية.

أسباب اختيار الموضوع:

كثيرة هي الأسباب التي تدفع لاختيار هكذا موضوع، منها ما هو موضوعي ومنها ما ذاتي، فأما الموضوعي فيتمثل في مستجدات العصر الراهن (تنامي الظاهرة الدينية، انتشار

العنف، الهجرة ومشكل اندماج الأقليات الدينية والعرقية)، وأما الذاتي فهو الرغبة في فهم أعمق للمسألة الدينية، لكن ليس من باب الرجوع إلى الوراء وإنما من باب مواكبة حركة التاريخ، وباعتبار كذلك أن هذا الموضوع لم يتم الفصل فيه بشكل سلس؛ إذ أن جدلية السياسي والديني لازالت إلى يومنا هذا تمثل الإشكال الذي تعاني منه مجتمعاتنا التي تعمد (عن قصد أو غير قصد) إلى الخلط وعدم الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي.

كما أن المفاهيم السياسية التي يشتغل عليها "هابرماس" هي نفسها المفاهيم التي يشتغل عليها أي شخص آخر أكان مفكرا أو فيلسوفا أو حتى من عامة الناس لأنها مفاهيم ذات صبغة كونية لا تتعلق بمجتمع أو ثقافة بعينها. وهو ما جعل من فكر "هابرماس فكرا مرناً يستطيع أي فرد وفي أي مجتمع كان أن يستمد منه ويؤسس لنفسه مضامينه الخاصة.

وللإلمام بموضوع البحث من جوانب عدة فقد تم تقسيمه إلى أربعة فصول في كل فصل ثلاثة مباحث تعالج كل واحد منها جزء من البحث، ولقد بدأناه (البحث) بمقدمة عامة تطرقنا فيها إلى البحث بصفة عامة مع إبراز الإشكالية الرئيسة للبحث والأسئلة الجزئية المتفرعة عنها كما أننا تطرقنا فيها كذلك إلى أهمية الموضوع مع إبراز دوافع اختيار للبحث دون سواه.

وبعد المقدمة يأتي الفصل الأول المعنون ب: تطور الفكر السياسي الغربي، إذ كان لزاما علينا أن نشير إلى مراحل وأحداث تاريخية ساهمت في بلورة الوعي الغربي، وهذا ما عالجه

المبحث الأول من الفصل، في حين تطرقنا في المبحث الثاني من الفصل إلى مرحلة مهمة في تاريخ الغرب كانت بمثابة الانعطافة الفكرية التي تم من خلالها إحداث القطيعة بين ما هو ديني غيبي سماوي وبين ما هو عقلي بشري محض، وأما المبحث الثالث فقد تطرقنا فيه إلى فكرة راهنية ربما لم تلقى الاهتمام في الدوائر الفكرية لأنها مرتبطة بشخصية جدلية في حد ذاتها إلا أنها اليوم تحظى بالاهتمام والدراسة، نتحدث عن "كارل شميث" وفكرة إحياء اللاهوت السياسي ورفضه لتوجهات الأنظمة السياسية الحديثة ذات التوجه الليبرالي والمبحث هو عبارة عن سجال فكري إذ بينا كيف ناقش وعارض "هابرماس" فكرة إحياء اللاهوت السياسي.

أما الفصل الثاني فحمل عنوان: الدين في الفضاء العمومي المعاصر إذ كان لزاما أن نبحث في الأسباب التي جعلت المجتمعات المعاصرة تعيد الاهتمام بالظاهرة الدينية بالرغم مما وصلت إليه من أشكال التحديث ومظاهر الانفتاح والحريات الفردية، وهذا ما تناولناه بالضبط في المبحث الأول مع التركيز على معالجة مرحلتين فكريتيين مهمتين من حياة الفيلسوف "يورغن هابرماس": مرحلة اللاتشكل الديني للفضاء العام وهذا لما عمل على استبعاد أي دور للآراء الدينية في تشكل الفضاء العمومي، ومرحلة التشكل الديني إذ بينا كيف أن "هابرماس" قام بعملية مراجعة لأفكاره السابقة وذلك من خلال إعادته الاعتبار للظاهرة الدينية داخل الفضاء العمومي المعاصر. أما المبحثين الثاني والثالث فقد عالجا بعض الإشكالات التي ساهمت في بعث النقاش حول الدين، فقد عالجنا في المبحث الثاني

قضـايا الهجـرة واللجـوء والانـدماج، فـي حـين عالجنـا فـي المبحـث الثالـث ظـواهر العنـف والإرهاب، وتنامي الحركات الأصولية.

في حين عنونا الفصل الثالث بـ: النظرية السياسية عند "هابرماس" حيث وضحنا كيف ربط "هابرماس" نظريـة الفعل التواصـلي بالمجـال السياسـي، خصوصـا عنـدما يتعلـق الأمـر بمفـاهيم ايتيقـا المناقشـة، والديمقراطيـة التداوليـة، والدولـة الدسـتورية، وفكـرة مجتمعـات مابعـد العلمانية، وهي مفاهيم عالجناها كل على حدة على شكل عناصر ضمن مباحث الفصل ففي المبحث الأول الذي عنوناه تحت مسمى: نحو "عقلانية تواصلية" بينا فيه أهمية الانتقال من نموذج ذات موضوغ إلى نموذج ذات مقابل ذات، بحيث يصبح للفعل التواصلي أهمية بالغة وحتى لا يحيد عن المسار ينبغي أن تكون هناك اتيقا خاصة تحكمه. أما المبحث الثاني فعنونـاه بـــ: "نظريـة الفعل التواصـلي وامتـدادها علـى المجـال السياسـي" ولقد قسمناه إلـى عناصـر ثـلاث، حيث بينـا فـي الأول كيف يحضـر "كـانط" فـي فلسفة "هابرمـاس" وكيـف أن "هابرمـاس" كـان يفكر انطلاقا من "كـانط"، أمـا العنصـر الثاني فقد رأينا كيف أن "هابرمـاس" يعطـي بعـد آخـر للسـلطة غيـر بعـديها الإداري والقـانوني، فمقابـل هـذين البعـدين يؤسـس "هابرمـاس" للبعـد التواصـلي فـي السـلطة، ولقـد عالجنـا كعنصـر أخيـر مـن البحـث مفهـوم الديمقراطيـة التداوليـة باعتبـاره نمـوذج جديـد للديمقراطيـة عمـل "هابرمـاس" مـن خلالـه علـى تجـاوز نمـوذجين سياسـيين سـيطرا علـى الحيـاة السياسـية همـا: النمـوذج الجمهـوري والنمـوذج الليبرالي. ولقد خصصنا المبحث الثالث من الفصل لدراسة فكرة محوريـة هـي بمثابـة مراجعة

فكرية ورؤية "هابرماسية" يحاول من خلالها تجاوز ثنائية الدين والعلمانية نتحدث هنا عن فكرة "مجتمعات مابعد العلمانية" باعتبارها فكرة تمكننا من تجاوز الصراع الديني العلماني؛ لأنه وفي مجتمع تتسع فيه نطاق الأديان داخل الفضاء العمومي فإن أي محاولة من شأنها أن تهمش الآراء الدينية في تشكل الفضاء العمومي المعاصر ستؤدي إلى نتائج عكسية، لذا بينا كيف أن "هابرماس" يدعو إلى ضرورة انفتاح العقل العلماني على الدين.

أما يتعلق بالفصل الرابع فهو عبارة عن مقاربات وإسقاطات يراد من خلاله تقديم رؤى أخرى مختلفة تتعارض أحيانا وتقترب أحيانا أخرى من فلسفة "هابرماس"، هذا ما قمنا به في المبحث الأول من الفصل لما تطرقنا إلى مجمل الآراء النقدية التي واكبت مشروع "هابرماس" الفلسفي. أما المبحث الثاني فقد ارتأينا أن نتطرق إلى فكرة تقترب من فكرة "هابرماس" حول المجتمعات مابعد العلمانية إلا أن الذي يميزها أنها تعالج واقعنا الإسلامي نتحدث هنا عن فكرة مجتمعات مابعد الاسلاموية لصاحبها "آصف بيات". ولقد رأينا أن نعالج في المبحث الأخير فكرة المواطنة باعتبارها المخرج الذي يمكن من تجاوز المأزق الذي وقعت فيه مجتمعاتنا باعتبارها مجتمعات بانورامية من حيث الدين، واللغة، والثقافة.

ولقد انتهج في الدراسة المقاربة التحليلية النقدية كمنهج متبع حاولنا من خلاله الإلمام بموضوع البحث عن طريق تحليل الأفكار التي من شأنها أن تساهم في تقديم إحاطة شاملة

بموضوع البحث، دون إغفال الدراسات النقدية التي تنفتح على الإمكان الآخر وهو ما من شأنه أن لا يجعلنا حبيسي أفكار معينة بحد ذاتها.

وفي ما يخص الدراسات السابقة نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند "يورغن هابرماس" قراءة نقدية للأيديولوجيا الليبرالية المعاصرة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف محمدي رياحي رشيدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2010-2011م. تعالج الأطروحة مفهوم الحداثة ومخرجاتها، أو في كيفية إعادة قراءة هابرماس للمشروع الحداثي وإعادة بنائه وفق الآلية التواصلية، متجاوزا بذلك الأطروحات التي تدعو إلى تجاوز الحداثة بحجة أن هذا العقل الحداثي تحول إلى عقل أداتي استهلاكي ينشد السيطرة.

مالفي عبد القادر، الديمقراطية والتواصل (استعمال نظري وتطبيقي لمنطق هابرماس) أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف "الزاوي حسين"، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2009-2010م. تعالج الأطروحة موضوع "الديمقراطية والتواصل أو في كيفية البحث عن الآليات المستساغة لإيجاد فضاء عمومي حر، يحركه مجتمع مدني واع يحتكم لأخلاقيات المناقشة في حركيته.

الهادف الظاهري، العقل والعنف بين كانط وهابرماس، مذكرة دوكتوراه، اشراف محمد محجوب، جامعة تونس، 2009-2010م.

بلال موقاي، سؤال التواصل ومنطلقات الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر. يورغن هابرماس نموذجا، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف بشير خليفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، 2017- 2018م.

ولأن أي بحث لا يخلو من صعوبات فإنه وفي رحلة إنجاز هذا العمل واجهتنا مشكلات عدة لعل من أهمها صعوبة الإلمام بكل كتابات "هابرماس"، وكذا تشعُبِّها وتداخلها ضمن اختصاصات أخرى؛ ففكر "هابرماس" ليس فكرا جاهز ومقدم على طبق؛ فهو على سبيل المثال لم يقدم نظرية مغلقة في السياسة أو الدين؛ بقدر ما كان دائما يمارس المراجعة والقراءة النقدية لأفكاره تبعا للمتغيرات التي تحدث على الساحة الاجتماعية والثقافية والسياسية وهذا ما يجعل من الصعب الإمساك بخيط واحد موجه لكتاباته.

أما من ناحية الآفاق المرجوة من البحث فتتمثل بالأساس في الانتقال بالتفكير الفلسفي إلى مواضيع مستجدة تمس حياة الإنسان اليومية، وهذا من خلال كسر تلك الحواجز أو الطابوهات التي تمنع الخوض في مواضيع لأسباب أيديولوجية. فالذي نصبوا إليه هو الانتقال بالدرس الفلسفي إلى معالجة القضايا اليومية التي تهم حياة الأفراد والمجتمعات، وأن يكون الدرس الفلسفي بمثابة المنبه والموجه الذي يمتلك القدرة على الاستشراف وتقديم الحلول الإستباقية للقضايا المصيرية التي تهدد السلم العام، والأمن المجتمعي، ووحدة الأمم.

الفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي

المبحث الأول: تطور الفكر السياسي الغربي

4/1 النظرة الدينية إلى العالم

4/2 الكنيسة والعلم

4/3 الكنيسة والإصلاح الديني

4/4 من السلطة الدينية إلى السلطة السياسية

إنَّ المتتبع لتاريخ الغرب، يَجِدُ أنه نِتاج لتراكمات وتجارب ومخاض عسير؛ ذلك أن أوروبا ومن وراءها الفرد الأوروبي، عاش مرحلة حرجة، يكتنفها الغموض، الحيرة والقلق، نتيجة لصراعات دينية دينية، ودينية دنيوية.

لذا فإن أية محاولة جادة لفهم حركية الغرب في ازدهاره وتطوره ووصوله إلى ما وصل إليه اليوم، تَسْتدعي بالضرورة التفاتة إلى فترة زمنية بعينها، يراها الكثير من الدارسين بمثابة الانعطافة الحقيقية، التي اِنتقلت به من حال إلى حال، "فحضارة" الغرب لم تَتَشكَّل من فراغ، ولم تكن معجزة "سماوية"، بقدر ما هي فعل بشري محض.

4/1 النظرة الدينية إلى العالم

على مدى تاريخ البشرية اِرتبط الدين بالظاهرة السياسية، فكانت الصلة بينهما تترنَّحُ بين الاِنسجام والتبعية والتمرد، هذه السجالات –التي طبعت علاقة الدين بالسياسة أو السياسة بالدين– تجلت في النقاشات والتنظيرات التي أسَّس لها الفكر البشري على فتراته المتعددة والمتباينة. فإذا كان الدين* (Religion) بما يُمثِّلُه من معتقدات وطقوس وشرائع، يهدف إلى لفتِ نظر الإنسان إلى المعنى الحقيقي لوجوده والغرض منه، قصد تحقيقه الخلاص، فإنَّه

*– هناك فرق بين الدين والتدين. يتمثل الدين في النص الإلهي في حين أن التدين يتمثل في كيفية تعاطي الناس مع هذا النص (كيفية فهم النص وتأويله وكذا ممارسته)؛ فالتدين إذا هو منتوج بشري، والمغالطة التي وقع فيها الكثير هي اصباغ طابع القداسة على ما هو بشري. وإذا كان الفعل يتحدد من خلال الممارسة، فإن التدين هو ممارسة للدين إلا أن هاته الممارسة التي تكتسب صفة العمومية تختلف من فرد لآخر، وبالتالي فإن الممارسة الصحيحة هي التي تستجيب لمعايير اجتماعية واضحة، وتلقى رضى من قبل الجماعة الاجتماعية التي ينتمي لها الفرد.

كذلك وانطلاقا من جاذبيته اِستطاع أن يَضْطلِع بأدوار كبيرة تمس حياة الفرد اليومية، بما تحمله من قيم فردية وجماعية، تؤثر في الحياة السياسية للأفراد والمجتمعات.

فالنَّظرة الدينية إلى العالم هي خاصية بشرية، تشترك فيها جميع الشعوب*، ولنأخذ هنا الفكرة التي تشير إلى وجود موجود كُلِّي ومطلق يُسَيِّر العالم، وهذا الموجود هو "الله" أو ما يطلق عليه البعض العقل الكلي، أو المحرك الذي لا يتحرك، أو الروح**.

هذه الإمكانية أو لنقل الجاذبية التي يمتلكها الدين تجعل منه «ظاهرة إنسانية عامة ومشتركة لا يخلوا منها مجتمع إنساني في كل زمان ومكان»[1]. فبالإضافة إلى كون الإنسان كائن عاقل، اِجتماعي، سياسي، هو أيضا بالضرورة كائن ديني بامتياز، ينْسُج من خلال

* – إن الدين مثلا عند "دوركايم" هو ليس فقط ما يرتبط باله غيبي أو ديانة سماوية فحتى المذاهب الفكرية ترتقي في نظره إلى مصاف الديانات مادام لها أتباع ومناصرين، (التسوية بين الأديان والمذاهب الفكرية) وإذا ما تتبعنا "دوركايم" نجد أن الماركسية دين والشيوعية دين والرأسمالية دين والعلمانية دين. وهنا يطرح السؤال التالي: هل يوجد إنسان بلا دين؟ أم أن هنالك فقط الدين الإلهي في مقابل الدين الوضعي، وبالتالي فإن الصراع كما يذهب "علي شريعتي" ليس صراع دين ضد لا دين وإنما هو صراع دين ضد دين آخر.

** – أكثر ما تتجسد هذه التجربة الدينية المشتركة في التجربة الصوفية التي تتقاسم فيما بينها نقاط جوهرية بالرغم من إختلاف الديانة (البوذية اليهودية المسيحية الإسلام) نجد هذا الحديث عن الوحدة الكلية عن الصفاء الروحي والاتحاد غياب الثائية لتحل محلها الوحدة.

[1]– عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور**، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية لبنان، الطبعة الاولى 2015، ص320.

قناعاته الدينية مجموعة من القواعد السلوكية التي تحدد علاقته بذاته وبالآخر على مستوييه الفردي والجماعي.

وبعودتنا إلى الوراء قليلا، نجد أنَّ الفكر الإغريقي لم يعزل الآلهة عن البشر، بل نستطيع القول أن جُلَّ الأحداث حين ذاك، هي عبارة عن علاقة تراجيدية مِحورُها البشر الفانون والآلهة الخالدة، وأن العلاقة هي علاقة جذب وشد، "فهوميروس"(Homer) يروي لنا في أشعاره كيف تتدخل الآلهة في إشعال النزاعات وفي إحلال السلام، في الوقوف تارة مع شخص ما، والانقلاب عليه تارة أخرى. وكيف أنَّ البشر يتهافتون لتقديم القرابين والهدايا للآلهة قصد اِستعطافها والوقوف بجانبهم على حساب الآخر الذي يُنافسهم، فإن كان النصر حليفُهم تأتي القرابين كعِرفان بالجميل الذي تفضَّلت به عليهم، وإن كان الإخفاق، فإن التشبُّث بالآلهة يأتي كخوف منها، وبالتالي اِستعطافها لأجل قلب موازين القوى لصالحهم.

وما جريمة "سقراط" 470-399 ق م (Socrates) التي لقي بها حتفه؟ أُتِّهِم "سقراط" بالدنس الديني؛ أي الضلال والزيغ، فهو يقُصُّ علينا طبيعة التهم الموجهة إليه بقوله:«يقولون أن سقراط يُشكِّلُ دَنَسا عظيما وإنه يفسد الشباب..... البحث في الأمور السماوية وما تحت الأرض ومثل عدم الاعتقاد في الالهة»[1].

[1]- أفلاطون، **محاكمة سقراط**، محاورة الدفاع، ترجمة: عزت قرنى، دار قباء للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية2001، ص111.

إنَّ هذا الحضور المتزامن للدين والسياسة داخل البناء الاجتماعي الواحد، هو الذي يَفْرضُ وجود هذه العلاقة التفاعلية التبادلية بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، علاقة تبادلية تقوم على التأثير والتأثر. والدارس لتاريخ الغرب في فترته الوسيطية يَكتشِف وجود ثلاثة عوامل أساسية ساهمت في بلورة خصائص ومقومات المجتمعات الأوروبية الوسيطية، وهذه العوامل أو البنى تتمثل في:

أ/ الإقتصاد: النظام الإقطاعي يمثل أساس الحياة الإقتصادية والإجتماعية.

ب/ الدين: المناخ الديني والفكري كان مسيحيا.

ج/ السياسة: صراع الكنيسة والدولة.

لكن بالرغم من ترابط العناصر الثلاث فيما بينها إلا أننا هنا سنركز على العامل الثالث المتمثل في صراع الكنيسة والدولة؛ ففي القرون الوسطى كان هناك نوع من المزج بين الجانب الديني والجانب السياسي... وفي الفترة الحديثة حدث انفصال بينهما، وهذا راجع بالأساس إلى المتغيرات والأدوار التي أداها الدين في كل مرحلة من مراحله التطورية، فقبل ميلاد مفهوم الدولة الحديثة لعب الدين دور الإِحتواء، بحيث لم يُحصر الدين في الجانب الفردي بقدر ما كان الحديث حديثا عن الجماعة الدينية المتراصة والمتماسكة (الكاثوليكية البروتستانتية ...الخ). في حين أن الدين مع ميلاد الدولة الحديثة ذات التوجه الليبرالي

(Liberalism) أصبح مسألة فردية تهُم الفرد وحده، مما أفقده الكثير من الأدوار والقدرة على التعبئة وممارسة الضغط.

4/2الكنيسة والعلم (الإعتزاز والمراقبة)

ظهر الصراع الديني العلمي عندما "تجرأ" العلم على دحض بعض الأفكار التي كانت تُعتبَرُ في نظر رجال الدين والكنيسة على أنها مُسلمات ينبغي التسليم بها، باعتبار أن الكتاب المقدس قال قولته فيها، وأي رأي آخر مخالف لما جاء به، هو من قبيل الهرطقة والزندقة، ينبغي التصدي له بكل الوسائل.

منطلقات متباعدة يرتَكِزُ عليها كل طرف: العلم ينطلق من مبادئ فردية ليصل عن طريق التجربة إلى مبادئ شبه عامة، أما الدين فمن البدء ينطلق من مبادئ عامة؛ إذ أن «العقيدة الدينية تختلف عن النظرية العلمية في أنها تزعم أنها تجسد الحقيقة الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، في حين أن العلم غير نهائي على الدوام ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية إن عاجلا أم آجلا»[1].

ولعل من أهم وأشرس المعارك التي اُحتدمت بين العلم والدين، هي معركة الفلك (مركزية الارض ...الكنيسة نظرية بطليموس، مقابل مركزية الشمس نظرية كوبرنيكس) وإذا كان "كوبرنيكس" 1473_1543م (Copernicus) قد أهدى كتابه إلى البابا أنذاك وقد جاء في

[1]– برتراند راسل، **الدين والعلم**، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، (د ط)، ص10.

تصدير الكتاب «أن نظرية دوران الأرض هي مجرد اِفتراض وغير مؤكدة كحقيقة إيجابية، وهذه حيلة ظلت كافية لتحاشي المشاكل، حتى أظهر "جاليليو"1564-1642م (Galilee Galileo) تحديا وجرأة أكبر، قامت الكنيسة على إثرهما بتوجيه إدانة رسمية بأثر رجعي إلى كوبرنيكس»[1].

لقد أحدث "جاليليو جاليلي"* مُنعطفا جِذريا في تاريخ عصره، وهذا لا باعتباره فقط كأكبر شخصية فلكية في عصره، وإنما لكونه دخل في صراع مع السلطة القائمة انذاك (سلطة الكنيسة) محاكم التفتيش، فالاكتشافات الجديدة التي قدمها "جاليليو" اِستنادا إلى أعمال "كوبرنيكس"، حول مركزية الشمس، وأن الأرض هي جزء بسيط من الكون، وهي كغيرِها من الكواكب تدور حول الشمس.

و باكتشافه هذا يكون "جاليليو" قد جنى على نفسه جناية كبيرة، وهي معارضة ما جاء به الكتاب المقدس*(Holy Bible The)، وهو ما استدعى منه الوقوف أمام محاكم

[1]- المرجع السابق، ص17.

*- جاليليو جاليلي عالم فلك وفيزيائي ليس هناك شك في أنه أحد ابرز المساهمين في تطور النظريات العلمية الفيزيائية والفلكية، دخل في سجالات فكرية وعلمية وفلسفية قصد دحض بعض النظريات المتوارثة عن الكنيسة والفلسفة الأرسطية.

*- الكتاب المقدس هو إسم يطلق على مجوعة من الكتب وهي تنقسم إلى قسمين: العهد القديم ويشتمل على الأسفار التي أتى بها نبي الله "موسى" والتي احتوتها التوراة. أما العهد الجديد فيتمثل في الإنجيل الذي أتى به نبي الله "عيسى" أو الأناجيل الأربعة المعتمدة لدى الديانة المسيحية، ونحن عندما نشير إلى مصطلح الكتاب المقدس فإننا نتحدث عن الإنجيل باعتباره يمثل مرجعية الكنيسة المسيحية بتنوعاتها.

التفتيش(Inquisition)، وهناك طُلب منه التراجع عن أقواله* وتحت وطأة التعذيب والتهديد أُرغِم "جاليليو" على التراجع عن آرائه الفلكية، فجاء على لسانه وهو يقرأ وثيقة أعدتها محاكم التفتيش: «إني أنبذ وألعن وأمقت الأخطاء والهرطقات المنسوبة إلي ...وأُقسم أنني في المستقبل لن أقول أو أؤكد أبدا شفاهة أو كتابة أي شيء قد يدعوا إلى إثارة الشكوك حول شخصي....واقتناعا من جانب محاكم التفتيش بأنها أدت خدمة جليلة للحفاظ على الدين والأخلاق بإرغام أعظم رجل في عصره على النطق بشهادة زور .سمحت له هذه المحاكم بقضاء بقية حياته في عزلة وسكون. ورغم أنها لم تُلقِ به في غياهب السجن فإنها راقبت كل تحركاته ومنعته من زيارة أهله واصدقائه»[1]. وطوال فترة من الزمن عُدَّت نظرية "كوبرنيكس"، هرطقة والتسليم بها خروج عن الملة، وعملت الكنيسة الكاثوليكية (Catholicism) على منع تدريسها في المعاهد والمؤسسات التعليمية.

لقد استطاعت الكنيسة (The Church) في العصور الوسطى (Middle Ages) أن تبسط نفوذها على الإنسان الأوروبي ويظهر ذلك في التفاسير الغائية الغرضية – كل ظاهرة إلا وتؤدي غرض معين– لجل الظواهر، أما في العصر الحديث (القرن 17) مع "كيبلر" 1571–1630م (Kepler Johannes) و"جاليلو" و"نيوتن" 1642–1727م (Newton)، فقد

* – ينبغي الإشارة هنا كذلك إلا أن "جاليلو" لم يواجه علماء الدين فقط فاكتشافاته هاته هي في الحقيقة أيضا ضربة موجعة للآراء الفلسفية السائدة انذاك والتي ترتكز على أفكار ارسطو، وهي الأفكار التي تعتبر الأرض هي المركز. فجاليلو دخل في مواجهة على جبهتي اللاهوت والفلسفة على حد سواء.

[1]– برتراند راسل، الدين والعلم، المرجع السابق، ص35.

تحول التفكير من بعده الغائي إلى البعد الآلي، –تفسير الظواهر تفسيرا علميا– البحث في الأسباب التي تؤدي إلى قيام ظاهرة ما. «ولهذا قيل أن السبب يدفع الحدث في الماضي في حين أن الغرض يجر الحدث نحو المستقبل»[1] الغاية النهائية لعمل ما.*

إنَّ كل موقف جديد للعلم، كل اكتشاف أو بحث إلا ويشكل حافزا على بعث موقف ديني منه، وهو في الغالب يأتي ليتصدى لهذا الانجاز العلمي ولكبح طموحات العلماء الرامية الى تحدي السماء، والاستغناء عن الله، لأنَّ العلم بات بمقدوره الآن أن يلعب هذا الدور (الإجهاض، التلقيح الاصطناعي، الموت الرحيم، الهندسة الوراثية). لكن سرعان ما يتنازل رجل الدين عن بعض مواقفه نظرا للنتائج الملموسة لهذا الاكتشاف.

هما سُلطتان متباعدتان تَدَّعِي كل واحدة منهما الأحقية، رجل الدين يرى هاته السلطة متمثلة في الكنيسة والكتاب المقدس، العالِم يرى هاته السلطة متمثلة في التجربة والملاحظة وعندما أثبتت الملاحظة فعاليتها تنازل رجل الدين عن بعض مواقفه، وراح يحاول أن يخْطُوَ بدوره خُطوة إلى الأمام، لَمَّا عمِل على تقديم تفاسير وتأويلات جديدة للكتاب المقدس، حيث

[1]– ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، (ط) الأولى 1998، ص 34.

*– هذا التفكير الغائي لم يكن وليد الديانة المسيحية بل نجد له جذور في التراث الإغريقي: سقراط أفلاطون، أرسطو. ينظر ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص43.

ظهرت "البروتستانتية"* (Protestant) كحركة إصلاحية لتقوم «بنقل مركز السلطة الدينية من الكنيسة إلى الكتاب المقدس وحده، ثم إلى التركيز على روح الفرد بعد ذلك»[1].

4/3 الكنيسة والإصلاح الديني

مع منتصف القرن الخامس عشر بدأت سلطة الكنيسة تتراجع لصالح الملك، الذي أصبح يتحكم في كل شيء، مما جعل الكنيسة في حد ذاتها _القرن 16 عشر_ فريسة سهلة للحكم الملكي، بعدما كانت بيدها زمام الحكم والمبادرة والتشريع؛ إذ أنه «وفي كل مكان زاد بإطراد إخضاع الحكام الكنسيين لسيطرة الملوك، وفي النهاية اِختفى سلطان الكنيسة القانوني. زال حكم الكنيسة كقوة وأصبحت الكنيسة إما رابطة اِختيارية وإما شريكة للحكم الوطني، وهو مال يكن له أبدا وجود من قبل»[2]. فلفترة زمنية معتبرة كان ينظر إلى الكنيسة على أنها الحارس للحقيقة الوحيدة، وأنها الإطار الوحيد للشرعية.

---

*– «البروتستانتية: هي مجموعة العقائد الدينية والكنسية المنبثقة عن حركة الاصلاح الديني في أوروبا التي رافقت ظهور وتطور الثورة الصناعية فيها. وهي لغويا مشتقة من كلمة لاتينية الأصل تعني الاحتجاج أو الاعتراض. والبروتستانتية بخلاف الكاثوليكية، وإلى حد ما الأرثوذكسية، لا تشكل كنيسة واحدة ذات سلطة مركزية هرمية بالرغم من وجود العديد من القواسم المشتركة التي توحد بين معظم اطرافها. ومن أبرز مؤسسيها: "لوثر" و "كالفن". أما أهم طوائفها فهي: اللوثريون، الاصلاحيون، الانكليكان، المنهجيون، المعمدانيون، الإنجيليون، ولعل القاسم المشترك الأساسي بين كل هذه الطوائف هو ايمانها المطلق بأولوية الكتاب المقدس على التقليد الكنسي كمصدر للوحي وكتعاليم للعقيدة والسلوك». عبد الوهاب الكيالي **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول ص ص 527–528.

[1]– برتراند راسل، العلم والدين، مرجع سابق، ص12.

[2]– جورج سبالين، **تطور الفكر السياسي الأوربي**، الكتاب الثالث، تر: راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(د ط) ص28.

هذا الإهتزاز من مكانة الكنيسة ودورها في الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات لم يأتي من الخارج بل من صُلب الكنيسة ذاتِها. إصلاح داخلي أتى ضد اِستئثار رجال الدين بالحكم والنفوذ والسلطة، ولكي يُفنِّد "نظرية الغفران" (Forgiveness theory)، باعتبارها مجرد وسيلة اِستلهمتها البابوية لبسط نفوذها. محاولة جريئة قُوبِلت بالرفض القاطع، لتتحول فيما بعد إلى أعنف الحروب الدينية التي شهدتها أوروبا؛ إذ دخلت الكنيسة الجامعة (الكاثوليك) في صراع مع الطوائف الدينية الأخرى التي شقت عصا الطاعة عنها.

والبروتستانتية واحدة من هذه الحركات الإصلاحية (Reformation) بل أهمها؛ إذ تميزت عن غيرها (الكاثوليكية) بالدعوة إلى اِستبدال سلطة رجال الدين، بعصمة الكتاب المقدس، مما فتح المجال لاحقا لإعادة فهم الكتاب المقدس وتأويله؛ كما أنها أعطت دفعة قوية للسلطة الزمنية، فقد تم خلال هذه الفترة القضاء على مفهوم الكنيسة الجامعة فاسحة المجال لظهور السلطة الدنيوية، لكن الشيء الثابت هو أنه لم تكن هناك في هاته الفترة أي مظاهر للتسامح الديني، فكان هناك اِعتقاد راسخا «من جانب رجال الكنيسة بأن على السلطة العامة أن تحافظ على المذهب الخالص، وكان من جانب رجال الدولة أن وِحدة الدين شرط لا غنى عنه للنظام العام، ومتى تحطمت حكومة الكنيسة الرومانية، أصبحت المحافظة على العقيدة عبئا على السلطات المدنية»[1].

[1]– المرجع السابق، ص58.

هذا ما فهمته "البروتستانتية" والفرق الدينية الأخرى واستثمرت فيه. هو أنه ولتحقيق أي إصلاح ديني أو سياسي، يستلزم وجود عنصرين إثنين: رجال مصلحون، وسلطة عليا تتبنى هذا التوجه، وتعطيه الشرعية، ففي "أوروبا" كل "أوروبا" كان النجاح من «نصيب الحزب الديني الذي تصادف أن كان متحالفا مع سياسة داخلية قوية»[1]، ففي "المانيا" و"إنجلترا" تحالفت البروتستانتية مع الأمراء فكانتا بروتستانت المذهب، فيما تحالفت الكاثوليكية في "فرنسا" و"اسبانيا" مع النظام الملكي فكانتا كاثوليكية المذهب.

وإذا كان السؤال الذي يطرح في الفلسفة السياسية يتمثل في أحقية الرعايا في مخالفة السلطة، فإن الإصلاح الديني في هاته الفترة_وإن كان هناك توجه يقول بجواز الخروج عن الملك_ كان في توجهه الغالب، يعتبر الخروج عن طاعة الملك هو من قبيل الزندقة والكفر لأن الملك كان يمثل السلطة الإلهية التي تختلف عن السلطة الزمنية، والغريب في الأمر أن أب الإصلاح الديني الغربي "مارتن لوثر"* 1483-1546م(Martin Luther)، كان يتبنى هذا التوجه المطلقي للحكم، القائم على الحق الإلهي، والذي يجسد في الوقت آنه وحدة الأمة وتماسكها.

---

[1]- المرجع السابق، ص58.

*- يعتبر من الشخصيات المفصلية في فهم تطور الحركة الكنيسة في الغرب، إذ يعرف عنه أنه من أبرز رجال الدين الذين عارضوا السياسيات المتبعة من طرف الكنيسة الكاثوليكية، نشر في سنة 1517م رسالته الشهيرة المؤلفة من خمسة وتسعين نقطة تمثل مجمل الاعتراضات والحلول التي قدمها لإصلاح الكنيسة، ومن أهم هذه النقاط: الاعتراض على صكوك الغفران، تفسير الكتاب المقدس ليس منوط فقط بالبابا إذ يحق لكل مسيحي أن يفسره.

لكن هذا لم يمنع من ظهور توجه ثوري داخل الإصلاح الديني يرفض فكرة الحق الإلهي المطلق للملك، لينادي بحق الشعوب؛ فإذا كان الإصلاح البروتستانتي "اللوثري" قائم على العبادة الداخلية _حضور الجانب الصوفي_ فإن الإصلاح البروتستانتي "الكالفيني" هو إصلاح ثوري عملي نضالي قائم على تحقيق العبادة الخارجية لله.

صراع مرير إستمر على مدى قرنين من الزمن، _حيث قوبل الإصلاح بإصلاح مضاد_ ذاق خلالها الفرد الأوربي ويلات الحروب الأهلية، والتي تجلت قوتها وبشاعتها في حرب الثلاثين عاما(1618-1648م)، حين دُمِّرت "المانيا" وقتل الكثير من أبنائها، وقتها سارعت الأطراف المتنازعة إلى البحث عن الآلية التي بموجبها يمكن وضع حد للحرب فكانت معاهدة و"ستفاليا*" (Peace of Westphalia) الوثيقة القانوية التي أنهت الحرب بنصِّها على استقلال كل دولة، وبتقسيم الكنيسة المسيحية إلى ثلاثة كنائس دينية(الكاثوليكية، اللوثرية، الكالفينية).

وإذا كانت معاهدة "وستفاليا" قد وضعت حد للحرب بين المقاطعات الدينية وأسست لمفهوم الدولة ذات السيادة، فإن الإضطهاد الديني ضد الأقليات داخل الدولة إستمر على

*- معاهدة وستفاليا أو صلح وستفاليا، هي اتفاقية تاريخية أنهت ما يعرف بحرب الثلاثين عاما والذي كان في البدء صراع بين الطوائف الدينية المسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية) ثم تحول فيما بعد إلى صراع على الحكم بين العائلات الحاكمة، تم توقيع هذه الاتفاقية في مدينة "مونستر" الالمانية سنة 1648، وشارك فيها جل الأمراء والملوك بدءا بالإمبراطور الروماني المقدس، فرديناند الثالث، وممالك كل من "اسبانيا" و"فرنسا" وإمبراطورية "السويد" وجمهورية "هولندا" وأمراء وملوك المدن الحرة، كانت الاتفاقية هي عبارة عن معاهدات للسلام تم من خلالها رسم معالم الدول الحديثة في أوروبا، مع تكريس مفهوم التسامح الديني بين الطوائف المسيحية.

حاله بالرغم من المعاهدات والاتفاقيات التي تدعوا إلى التسامح، ففي "فرنسا" في عهد الملك "لويس الرابع عشر" أعيد التنكيل بالأقلية البروتستانتية ولم ينتهي الأمر إلا مع ميلاد توجه ثوري جديد*، حيث هناك بدأت تتشكل ملامح الحياة السياسية الجديدة للغرب.

4/4 من السلطة الدينية إلى السلطة السياسية

إن حالة التمزق والتشتت التي سادت المجتمعات الأوروبية نتيجة الحروب الدينية ساهمت في بلورة وعي سياسي جديد قائم على فكرتين متباينتين تتبنى إحداهما فكرة أن الإنسان كائن شرير بطبعه، يحب ذاته، ويُعادي ما سواها من الذوات الأخرى، وفي مجتمع تسوده ذوات تحمل إمكانية العنف والاقتتال، كان لابد من التأسيس لوعي جديد، تختزل فيه صلاحية اِستعمال القوة (Power) والعنف (Violence) حصرا بيد شخص واحد، اِستمدها عن طريق القوة والغلبة، أو بواسطة الجماعة التي خولت له تدبير شؤون حياتها.

ولعل "ميكيافيلي"* 1469 _ 1527م (Machiavelli) و "توماس هوبز" 1588_1679م (Thomas Hobbes) هما الوحيدان اللذان جسد لنا هذه الفترة واستطاعا أن يُنظِّرا لها سياسيا

* – نتحدث هنا عن الثورة الفرنسية التي ابتدأت من سنة 1789 إلى غاية 1799 لحظة وصول نابليون بونابرت إلى الحكم عبر انقلاب عسكري. يراها الكثير من المؤرخين على أنها حدث مفصلي في تاريخ البشرية، قامت الثورة الفرنسية بعد سلسلة من الأحداث التي شهدتها "فرنسا" متمثلة في فرض المزيد من الضرائب على العمال نتيجة للديون التي كانت تعاني منها الحكومات الفرنسية انذاك، ورفضا للامتيازات التي كان يحظى بها رجال الدين والساسة من الطبقة الارستقراطية. قامت الثورة الفرنسية عن طريق تحالف بين الطبقة البورجوازية والعمال، فتم الاعلان عن قيام الجمهورية في سبتمبر من سنة 1792، وفي سنة 1793، تم إعدام الملك لويس السادس عشر. تكمن أهمية الثورة الفرنسية في أنها نادت بالحرية والمساواة وبحقوق الإنسان.

وأن يرسُما لنا ملامح هذا النظام السياسي الجديد الذي بدأ يتشكل في أوروبا، والذي كان الغرض منه «هو المحافظة على القوة السياسية نفسها وزيادتها والمعيار الذي يحكم به هو نجاحها في تحقيق ذلك»[1]، بغض النظر عن التبعات الأخلاقية؛ لأن هاته الأخيرة تغيب وتُوضع على الهامش أثناء ممارسة السياسة.

ولعل هذا التوجه، هو الذي أصبغ على شخصيهما كل ما هو شرير. و"ميكيافلي" حاضر في زماننا روحيا وجسديا، وكتاب "الأمير" لا زال يحظى بالقداسة لدى بعض الحكام ذوي التوجه التسلُّطي، ولو أن "ميكيافلي" عاش في زمن آخر أو بيئة أخرى، لكانت نظرته للدولة غير هاته النظرة، كذلك الأمر بالنسبة لفلسفة "هوبز" السياسية التي أتت بعد نهاية الحروب الأهلية التي شهدتها أوربا _فرنسا، انجلترا_ لذلك كانت فلسفته السياسية راديكالية تُمجِّد حكم الفرد الواحد، الذي يحصر جميع السلطات في شخصه هو.

إنَّ الحديث عن "ميكيافليي" و "هوبز" هو حديث عن القطيعة مع اللاهوت، والتأسيس لمنطق القوة السياسية التي يغيب فيها الجانب الأخلاقي، ويُغلب فيها الجانب الأناني الفردي

*– يعد كتاب "الأمير" لمكيافيللي «من أشهر الكتب السياسية في التاريخ، وهو عبارة عن بحث وجيز مؤلف من 26 فصلا كتبه مكيافيللي في صيف عام 1513 وأهداه إلى جوليان الثاني ابن شقيق البابا ليون العاشر ... كان الهدف من هذا الكتاب هو دراسة طبيعة الدولة الأميرية (أي التي يحكمها أمير) وأشكالها، وكيف يمكن الوصول إلى حكمها والمحافظة عليها، وكيف تنهار وتزول. وقد اعتبر "الأمير" أول كتاب يعالج بشكل علمي وتقني وبأسلوب دقيق ومناسب فن الحكم وفن الاحتفاظ به لأطول مدة». عبد الوهاب الكيالي موسوعة السياسة، مرجع سابق، ص ص332–333.

[1]– جورج سبالين، تطور الفكر السياسي الأوربي، مرجع سابق، ص 35.

بحيث تصبح الكنيسة مؤسسة كسائر المؤسسات المتواجدة داخل الدولة خاضعة لسلطة الدولة والقانون.

تحول محوري تم فيه دحض الصلاحية الدينية في الحكم، لصالح السلطة السياسية التي تتأسس على حكم الفرد الواحد، سواء أكان ذلك بواسطة القوة والسلاح والدهاء والمكر _كما هو الأمر عند "ميكيافيلي"_ أو بواسطة عقد اِجتماعي يُبرمه الأفراد فيما بينهم كما هو الأمر عند "هوبز"، لكن الشيء الثابت في كلتا الحالتين كما هو الأمر بالنسبة إلى الحكم الديني أن الحاكم يتمتع بالصلاحية المطلقة في كل الأحوال.

في مقابل هذا التوجه الراديكالي، كانت هناك رؤية أخرى ترى في الحكم المطلق الذي تُحتَكرُ فيه جميع الصلاحيات في يد شخص واحد هو حكم مرفوض، كونه يُلغي فكرة "المجتمع المدني" (Civil Society) التي تقتضي وجود جماعة أفراد في بقعة أرضية ما فوضت صلاحياتها لسلطة تنفيذية بغية الحفاظ على الصالح العام، وذلك عن طريق التعاقد مع هاته السلطة لصيانة حقوقهم الطبيعية*، «ولكي نفهم السلطة السياسية على وجه الصحيح _بعد الرجوع إلى نشأتها_ يجب أن نراعي الحال التي عليها الناس بالفعل: وهي الحرية المطلقة في تسيير دَفَّة أعمالهم، والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم حسب ما يرونه

*– على نقيض "هوبز" يذهب "جون لوك" إلى القول: أن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة خيرة، وأن الجميع في حالة الطبيعة متساوون وأحرار ومستقلين، أما الشقاق فظهر لما رغب الإنسان في التملك، لذا كان من مهام التعاقد(الدولة) تنظيم الملكية والحفاظ عليها.

موافقا لهم _في نطاق قانون الطبيعية_ دون مطالبته بالتخلي عن شيء، أو الاعتماد على إرادة أي شخص آخر»[1].

ولكي لا ينتهك قانون الطبيعة، ينبغي أن يكون هناك جهاز مهمته منع الخروقات التي قد تُعطِّله، كفيل بإيقاع العقاب بكل من تُسوِّل له نفسه خرقه وتجاوزه، وهذا الجهاز هو الدولة، أو الحاكم الذي أوكلت إليه مهمة الحفاظ على مكتسبات الإنسان الطبيعية.

وإذا كان في حالة الطبيعة يحق للإفراد إنزال العقاب بكل من تُخوِّلُ له نفسه خرق قانون من قوانين الطبيعة، فإنه ولكي لا تتدخل هنا الحسابات الشخصية والمصلحية الناجمة عن الانتقام أو المحابات «تظهر حكمة وجود الحكومة التي تضع الأمور في نصابها، وهذا ما يجعلني _يقول جون لوك_ أعتبر الحكومة المدنية علاجا ناجعا للمشاكل التي تَجْلِبُها الطبيعة حينما يفصل الناس في قضاياهم بأنفسهم، إذ لا يمكن تصور إنسان يُدين نفسه من أجل ذنب طاوعَهُ ضميره على اِقترافه في حق أخيه»[2].

هذا المجتمع السياسي لا يقوم في نظر "جون لوك" إلا إذا كانت «لديه القوة على المحافظة على الملكيات ومعاقبة المعتدين عليها، فهذا وحده هو دعامة المجتمع السياسي، حيث يتنازل كل عضو فيه عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة، فتتولى هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملا و وافيا لحاجة الجميع، فتعين الجماعة أفرادا

[1]– جون لوك، **الحكومة المدنية**، تر: محمود شوقى الكيال، مطابع شركة الاعلانات الشرقية، (د ط)، ص18.

[2]– المرجع نفسه، ص20.

يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون»[1]. هذا الإجماع والتفويض لسلطة معينة لتُسَيِّر شؤون الجماعة، هو ما ينشأ عنه مفهوم المجتمع المدني الذي هو نقيض حالة الطبيعة حيث لكل فرد حرية التصرف طبقا لقوانين الطبيعة.

والمجتمع الذي يكتسب صفة المدنية هو فقط الذي لا يخضع لحكم مُطْلق تَسْتأثر فيه ثُلَّة قليلة من الناس بالحكم، عن طريق القوة وفرض الأمر الواقع؛ لأن الغرض من حالة التعاقد هي فضُّ النزاع، والاحتكام في حالة وجوده إلى سلطة شرعية متفق عليها من قِبل الجماعة السياسية. يستأنس بها الجميع ولا تَفْرضُ عليهم الطاعة العمياء.

والمجتمع المدني ينشأ عن اِتحاد أفراد أحرار متساوون فيما بينهم «اِختاروا حكامهم بأنفسهم وحدَّدُوا أشكال حكوماتهم»[2] بإرادتهم. مجتمع يفرق بين سيادة الدولة وسيادة الحاكم إذ أن الدولة هي التي تتمتع بالسيادة لا الحاكم، وأن هناك سلطة أخرى _هي سلطة الشعب _تراقب أعماله ومنجزاته، وهي مخولة بنزع صلاحية الحكم منه، متى اِستدعت الضرورة*.

[1] – المرجع السابق، ص55.

[2] – المرجع نفسه، ص88.

* – إذا كنا إكتشفنا الآلية الديمقراطية مع "هوبز" فإننا مع "جون لوك" سنكتشف كيفية التأسيس والتقعيد لها.

المبحث الثاني: الغرب وسؤال الحداثة

4/1 الحداثة وفعل الغياب

4/2 مقولات الحداثة

4/3 الغرب والحداثة السياسية

4/4 ماكس فيبر ومعنى السياسة

شهدت أوربا خلال القرون الأربعة الأخيرة عدت "إنعطافات" ساهمت في تَشَكُّل الوعي الأوروبي المعاصر فكان البدء باللاهوت (Theology) ثم استبدل اللاهوت بالميتافيزيقا (Metaphysic)، والميتافيزيقا بالأخلاق(Moral)، والأخلاق بالإقتصاد (Economic). هي حقول مركزية تدَّرج من خلالها الوعي الأوربي، وفي كل مرحلة من هاته المراحل كان الهدف يتمثل في البحث عن الحقل الحيادي الذي يحُل جميع مشاكل الحقول الأخرى، فالإِنتقال من حقل إلى آخر هو تجاوز وحل لمعضلات الحقل السالف.

فمن القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر، حدثت اِنعطافة تاريخية في تاريخ الفكر الأوربي، من اللاهوت، من تعاليم الكنيسة وتفاسيرها إلى رحاب العلم والعقلانية (Rationality)، لقد ضاق الإنسان الأوربي من حالة الاِحتقان والاِصطفاف، وراح يبحث عن الإمكان الذي يوفر له الاِستقرار والحياد ويطمس الخلاف.

اِنعطافة جذرية هجر خلالها الفرد الأوربي اللاهوت الذي كان يمثل بالنسبة إليه الحقل المركزي لِيحُط الرحال في حقل جديد أساسه الميتافيزيقا والعلم. رحلة البحث عن الحقل الحيادي الذي يوفر «الحد الأدنى من التوافقات والمقدمات المشتركة، الحد الأدنى الذي يضمن الأمن واليقين والتفاهم والسلم»[1] هو تاريخ أوربا الروحي طيلة القرون الأربعة الأخيرة.

[1]– كارل شميث: **اللاهوت السياسي**، تر: رانيا الساحلي – ياسر الصاروط المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، الطبعة الأولى، يناير 2018، ص 148.

فبعد أن وقف الدين عاجزا عن مجارات المتغيرات سواء على صعيد العلم أو السياسة، فقد هذا الأخير سلطته الزمنية والروحية؛ لأنه اكتفى في حجاجاته لسهام النقد الموجهة إليه بلغته القديمة، التي تفتقد إلى أدنى الشروط الموضوعية العقلية.

4/1 الحداثة وفعل الغياب

فيما مضى كان الإنسان يستأنس بمقولة ينبغي عليك، إستأناسا بسلطة عُليا تبين للإنسان ما الذي ينبغي عليه فعله؛ ولكن مع مرور الزمن، أُستبدلت هذه السلطة بسلطة الذات، هنا استطاع الإنسان أن يفتك حريته وأن يستبدل مقولة: "ينبغي عليك" بمقولة: "ما الذي ينبغي علي فعله"؛ إنها لحظة التحرر والإنعتاق، لحظة النظر إلى الذات، «لا تدكوا رؤوسكم في رمل الأشياء السماوية بعد الآن، بل ارفعوها رؤوسا أرضية تبتدع معنى الأرض»[1].

هكذا إفتتح "نيتشه" 1844-1900م (Nietzche) مرحلة جديدة في تاريخ الغرب تقوم على فكرة "موت الإله"*، والإله هنا هو الإله المسيحي أو بالأحرى التعاليم الكنسية التي ما فتأت

[1]- فريديريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصيرة الاسكندرية، 1938، ص71.

*- إذا كان الغرض من مقولة موت الإله هو فسح المجال للإنسان الأعلى لكي يحيا، فإنه وللأسف الشديد لئن مات الإله فالذي حل محله ليس الإنسان المرح المحب للأرض والحياة، إنه إنسان من نوع آخر ليته كان مفرط في إنسانيته، إنسان لئن استطاع أن يتحرر من سلطته الروحية، فإنه ومن حيث لا يدري ارتهن لسلطته الزمنية، إنسان ليس في أبعاده المتعددة وإنما في بعده الأحادي. لئن كان طموح نيتشه هو "تجاوز" الإنسان فإنه ينبغي علينا اليوم –أمام هذا النمو المتسارع للتقنية– أن نخفض الطموح، إلى البحث عن جواب لسؤال كيف نحافظ على الإنسان؟.

تَستغِلُّ فكرة الإله المفارق لأغراض ذاتية (الكنيسة أصبحت مقبرة للإله)، فبعدما كانت الكنيسة_في القرن السادس عشر وما قبله_ تتدخل في حياة الفرد الأوربي اليومية باسم الإله فإن "الله" مع الحداثة (Modernity) والأنوار، أصبح عنصرا حياديا مفارقا خارج العالم، ولا دخل له في حياة الفرد، بما يَكْتنفُها من صراع أو وئام. فتحول الإيمان من الإيمان بالله، إلى الإيمان بالذات البشرية، بالعقل والعلم، «فالعقل هو سيد الموقف، وهو الإله الجديد الذي سيحُلُ حتما محل الإله المسيحي القديم»[1]، فالإله الحاضر في كل خطابات العصور السابقة عن الحداثة غُيِّب وأُزيح ولم يعد يتدخل في مجرى التاريخ.

هكذا أصبح نقْدُ الدين هو السمة الأساسية للحداثة، وهو "الشرط الممهد لأي نقد"؛ لأنه وعي وهمي «يحجب الحقيقي والصادق حول القوى البشرية والوجود الانساني»[2]. فبالنسبة إلى "كارل ماركس" 1818-1883م (Karl Marx) (نقيض\ ما فعله الهيغليون الشباب) لا يتحقَقُ الوجود الفعلي للإنسان اِنطلاقا من حجب الوهم فقط، إنما يستلزم ذلك أيضا نقد الظروف التي ساهمت في بلورة الوعي الديني، الظروف التي جعلت الإنسان يتمسك بهذا الوهم ويرى فيه خلاصه. وتتجلى هذه الظروف في انعدام الحرية والمساواة.

[1]– هاشم صالح، **معارك التنويريين والأصوليين في إوروبا**، الساقي، بيروت، لندن، (ط01) 2010، ص52.

[2]– طلال أسد، وآخرون، **هل النقد علماني**، تر: ابراهيم بن عبد الرحمن الفريح، جداول، (الطبعة الأولى) 2017، ص 18.

والنقد (Critic) كما يفهمه "ماركس" هو إجراء نابع من كون «أن هناك شيء ما في الوعي الإنساني تم قلبه وعلينا أن نقلِبَ هذا القلب»[1]، يُحيلنا هذا إلى أن المسار المفترض للوعي الإنساني أن يسْلُكه تم تحويره واستبداله، وعن طريق الممارسة النقدية نعيد للوعي الإنساني مساره الصحيح.

ذلك أن الإنسان –عند ماركس– صانع للدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان «الإنسان صانع عالم الإنسان، الدولة المجتمع، وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين الوعي المقلوب للعالم، لأنهما بالذات عالم مقلوب»[2]. يفهم من هذا أن الدين _عند "ماركس"_ بشكل أو بآخر ساهم في هذا القلب للوعي الإنساني، وبما أنه نتاج بشري ساهمت الدولة بحيز كبير في تكوينه؛ فإننا نجده (ماركس) ينتقل من نقد الدين إلى نقد القانون والسياسة، يقول "ماركس": «إنه وقبل كل شيء واجب الفلسفة التي تخدم التاريخ في إماطة اللثام عن الاغتراب الذاتي الإنساني في أشكاله الدنيوية ما إن تتم إماطة اللثام عن شكله المقدس، لذلك فإن نقد السماء تحول إلى نقد للأرض ونقد الدين إلى نقد القانون ونقد القانون إلى نقد السياسة»[3]، فقد ذهب "جون ديوي"* 1859– 1952م (John Dewey)

---

[1]– بول ريكور، **محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم: جورج هـ. تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت– لبنان، (الطبعة الاولى) 2002، ص73.

[2]– المرجع نفسه، ص33.

[3]– المرجع نفسه، ص 75.

*– فيلسوف وعالم نفس أمريكي، يعتبر من أبرز مؤسسي المذهب البراغماتي وأحد أعمدته.

إلى القول: بأن النضج السياسي «يتحقق فقط في تلك اللحظة التي ننجح فيها بالمضي دون أي ثقافة ميتافيزيقية، دون ثقافة الإيمان بالقوى والدوافع غير بشرية»[1].

هذا الذي دعا إليه أيضا "ماكس فيبر" 1864-1920م (Max Weber) الذي يرى الدين على أنه نظرة سحرية للعالم عملت الحداثة على زعزعتها من خلال تقديم رؤية علمية موضوعية.«وتعبير فك السحر عن العالم هو تعبير قصد منه "فيبر" الانتقال من مرحلة تفسير العالم بطريقة سحرية أو لاهوتية، إلى مرحلة تفسيره بشكل عقلاني، ما يقوده إلى عدم القبول بقوى لا يمكن تفسيرها بشكل سببي، وإلى القبول بفكرة التقدم، أي تخليصه من التفسيرات الغيبية، ومن المؤثرين في هذه التفسيرات، كالساحر أو الكاهن أو العراف»[2].

وبالنسبة إلى "سيغموند فريد" 1856-1939م (Sigmund Freud) فإن الدين «ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه. وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية ولا يجد مفر من كبتها أو التحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى»[3] مواجهة العواطف بعاطفة أخرى مضادة، هذا هو الوهم* (Illusion)

---

[1]- طلال أسد وآخرون، هل النقد علماني، مرجع سابق، ص 39.

[2]- ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، تر: جورج كتورة، مراجعة: رضوان رشيد، المنظمة العربية للترجمة، ص395.

[3]- إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، ص16.

*- الوهم «هو كل خطأ في الادراك أو الحكم أو التفكير أو الاستدلال بشرط أن يكون خطأ طبيعيا. لأن الذي يقع فيه إنما تخدعه الظواهر. فالوهم هو أن يتمثل المرء في ذهنه صورا كاذبة أو ظواهر غير حقيقية يعتقد أنها موجودة حقا مثلما=

الذي يتحدث عنه فريد؛ بحيث يصبح الدين تكرار لتجربة الطفل الذي ينظر إلى أباه على أنه الراعي والحامي الذي يستوجب منه محبته وطاعته وإتباع أوامره والابتعاد عن ما ينهاه عنه. هكذا يغدو الدين بالنسبة ل"فريد" وهم يكرس تبعية الإنسان لسلطة معينة هي كفيلة بأن تجعله حبيس دائرة معرفية معينة تمنعه من التعرف على ذاته، على التحرر، على التفكير النقدي على إعمال العقل.

4/2 مقولات الحداثة

أ/الذاتية (Subjectivity): مع الحداثة أصبحت الذات مِحور الأحداث. الذات تُعبِّر عن نفسها بنفسها بعيدا عن أية إحالات قبلية ميتافيزيقية، «اِعرف نفسك بنفسك»، «أنا أفكر إذن أنا موجود» «تشجع على اِستعمال عقلك»، مقولات فلسفية اِخترقت شتى مجالات الحياة في الفترة الحديثة، هنا أصبح الإنسان محور الحدث، صانع للتاريخ والثقافة، انطلاقا من قدراته الخاصة.

لقد رسخت الحداثة لمنطق قدرة الفعل البشري على التأسيس لذاته اِنطلاقا من ذاته بحيث لم تعد الضمانات المتعلقة بوجوده ومستقبله وماهيته يَستمِدُّها من جهة خارجية مفارقة؛ فالفردية، واستقلال العمل، وحق النقد، _حيث أصبح الفرد لا يقبل إلا بما هو مبرر عقليا_ مبادئ ودلالات أساسية يحيلنا إليها مبدأ الذاتية.

يتعقلها في حين أنها غير موجودة على النحو الذي يتمثلها مثال ذلك: رؤية العصا في الماء منكسرة في حين أنها مستقيمة». جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر والتوزيع تونس، ص489.

وبالنسبة إلى "هابرماس" هناك ثلاثة أحداث ساهمت في تَشَكُّلِ مفهوم الذاتية هي: الإصلاح الديني، الأنوار، والثورة الفرنسية. «لقد صار الإيمان الديني عند "لوثر" تفكريا وفي عزلته الذاتية تحول العالم الإلهي إلى واقع نضعه نحن بأنفسنا، وعلى نقيض الإيمان بسلطة الموعظة والتقليد تؤكد البروتستانتية بسيادة الذات بقدرتها على التمييز... وفي زمان لاحق فرض إعلان حقوق الإنسان وقانون نابليون مبدأ حرية الإِختيار في وجه الحق التاريخي بوصفه الأساس الجوهري للدولة»[1]، هكذا حررت الذاتية الذات العارفة التي كانت فيما مضى مرهونة لتصورات ميتافيزيقية، تُحددُ له معالم حياته وعلاقته بالعالم؛ فإذا كانت مضامين الحق والأخلاق تحدد سابقا اِنطلاقا من تعاليم كَنَسِية، فهما اليوم قائمين على إرادة الإنسان باعتباره ذات فاعلة قادرة على التشريع.

اِنعطافة جذرية للمجتمع الغربي _ تحققت أكثر مع الثورة الفرنسية_ الذي تحرر من القيود التي كَبَّلته، ليمهد شيئا فشيئا لمنطق جديد يتأسس على الإيمان بالذات البشرية، بما هي ذات عاقلة مستقلة قادرة على الفعل بمعزل عن "تراثها"، فمع الحداثة أصبحت «الحياة الدينية والدولة والمجتمع وكذا العلم والأخلاق والفن تبدو جميعا كتجسيد لمبدأ الذاتية، هذا

[1]– يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،سورية دمشق، (د ط.)، ص31.

المبدأ الذي يظهر كذاتية مجردة في الكوجيتو الديكارتي أو الوعي الذاتي المطلق لدى كانط»[1] .

ولعل مصطلح "فك السحر عن العالم" هو ما ميز الحداثة الغربية والذي يحيل إلى «تفكك التصورات الدينية للعالم تفككا أوجد في أوروبا ثقافة لا دينية هو عملية عقلانية»[2] بحيث أصبحت الذاتية هو ما يميز هذه الفترة الزمنية، ذاتية خولت للإنسان نفسه «أن يَملِك بوضوح الموهبة الخارقة لصناعة المعجزات هذه الموهبة نسميها في اللغة المتداولة والمبتذلة الفعل»[3] أي قدرة الإنسان على الفعل والحركة، لأن كل فعل يأخذنا نحو بداية جديدة وتدشين صيرورة جديدة ينشأ عنها شيء جديد.

ربما توصل الإنسان إلى اختراق أبعد الأشياء التي كانت مستعصية عليه وهو في هذا الاختراق مندهش من سرعة التطور، فلم يكن بالإمكان منذ فترة ليست بالقصيرة أن يخطر على الإنسان أنه سيأتي يوم يصبح فيه سيد نفسه وعالم بأدق تفاصيل صيرورته التطورية، وقادر على اتخاذ موقف من الحياة.

---

[1]– يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، نقلا عن: محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء المغرب، (الطبعة الثانية) 2007، ص19.

[2]– يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص07.

[3]– حنة أرندت، **ما السياسة**، تر: زهير الخويلدي، سلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف– منشورات الاختلاف، ط الأولى 2014، ص31.

ب/ العقلانية (Rationality): الايمان المطلق بقدرة العقل البشري على رسم طريق الحياة من دون الاستناد على أية مقولات ميتافيزيقية تراثية أبوية، "تشجع على استعمال عقلك" تجسدت في التطور التقني وفي عقلنة الفعل الاجتماعي، فهي تعني « بداية اتساع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير العقل»[1]، بحيث تُسْتَبدل التصورات القديمة عن العالم بتصورات أخرى منطلقها العقل والعلم والتقنية، فتغدو هذه المعايير الجديدة هي المرجع الذي ينبغي الإِستناد عليه في جميع مجالات الحياة، بهذا المعنى تحولت العقلانية من فعل يُمكن أن يُساهم في إعلاء الحياة وازدهارها وتطورها إلى أداة ووسيلة للسيطرة السياسية والتي هي عبارة عن أيديولوجيا* (Ideology) تتحكم في مصير الإنسان عن طريق مزيد من الضبط والرقابة، إنها « سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة»[2] تقوم على أساس مادي تقني كانت مُحصِّلتها أن أَصبح الإنسان رهين لأشياء هي من صنعه، إذ لم يعد بإمكانه الإِنفلات من قَبضتها أو التفكير بمعزل عنها، فاغترب (Alienation) عن إنسانيته و تحول إلى شيء وإلى مجرد رقم حسابي يضاف لأرقام الحساب الأخرى.

---

[1]– يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كايديولوجيا**، تر:حسن صقر،منشورات الجمل،الطبعة الأولى كولونيا–المانيا 2003، ص43.

*– تعرف الايدولوجيا على أنها "علم الأفكار وكما أن هنالك"هناك إذن أيديولوجيا بروليتالية وأيديولوجيا بورجوازية وسواهما فإنها في كل حالة هي نسق الأفكار الملائم لتلك الطبقة". ريموند ويليامز، **الكلمات المفاتيح**، تر: نعيمان عثمان، تقديم: طلال أسد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى 2007، ص ص 159–160.

[2]– المصدر السابق، ص45.

وإذا كان "هابرماس" لم يُبق من مقومات الحداثة سوى العقلانية في حين رفض الذاتية والعِلموية؛ إلا أن العقلانية التي يُرافع لأجلها «ليست بمعنى العقلانية كمذهب بل كممارسة للعقلنة (Rationalization) وهي تعطي معنى البحث في موجبات الأشياء فلا يوجد شيء في العالم غير عقلي لأنه مسوغ بعلة وبنحو من التنظيم السببي والغائي الانساني»[1] فمقابل العقلانية التطبيقية مع كل من: "باشلار"، "ليبنز"، "ديكارت"، يؤسس "هابرماس" ومن قبله "ماكس فيبر" للعقلانية الاجتماعية.

العلموية: يفهم "هابرماس" العلموية على أنها «إيمان العِلم بذاته»[2] أي أنه يمتلك القدرة والمصداقية على تحسين وتسير حياة الفرد، كونه المفتاح الذي تُحَل به جميع عقد المجتمع، وقد انتشر هذا التوجه الفكري القائم على تمجيد العلم والتقنية (Technicality) في القرن العشرين، بحيث أصبح ينظر إلى التقنية على أنها الملاذ والأمل الذي طالما نشده الإنسان منذ أزمنة عديدة، إذ وجد في العلم أجوبة لأسئلة طالما كانت تشغل فكره، فاستطاع الإنسان من خلاله أن يفهم قوانين الطبيعة ومن ثم السيطرة عليها، «هكذا تتحول التقنية والعلم إلى قوة إنتاج أولى»[3] ومن نتائج هذا التحول أن تم «سحب بديهية المجتمع من نسق مرجعية

---

[1]– اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر:خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، (الطبعة الثانية) 2001، الجزء الثالث، ص1172.

[2]– يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، تر:حسن صقر، مر:ابراهيم الحيدري، منشورات الجمل بالتعاون مع المجلس الاعلى للثقافة مصر،ط الاولى كولونيا –المانيا 2001، ص12.

[3]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجية، مصدر سابق، ص 72.

الفعل التواصلي ومن مفاهيم الفعل المتوسط رمزيا وتعويضها من خلال نموذج علمي»[1] أحادي قائم على الأداتية (Instrumental)، كانت محصلته أن تحول عالم الحياة إلى عالم الأشياء. التشيؤ (Reification) الذاتي للإنسان واغترابه عن ماهيته الأصلية عن إنسانيته.

حتى السياسة أصبحت تابعة لما هو تقني علمي، إذ أصبح السياسي مجرد أداة في يد التقني، سياسة قائمة على العلم إذ باتت الشركات الكبرى تلعب دورا مهما في التشريع، من أجل إيجاد « نخب مدعوة للسيطرة كبديل لا غنى عنه. يمكن أن تشرعن السيطرة المبتكرة في جوهرها اللاعقلاني بهذه الطريقة، دون أن تكون عقلنتها ممكنة كما هي»[2]، فوسائل الإعلام اليوم هي التي تحدد توجهاتنا السياسية، والحملات الإنتخابية ذات التمويل العالي هي التي تُحدد من يحكُمُنا، كما أن السياسات الاقتصادية توضع وفقا لشروط وإملاءات البنوك والشركات الكبرى. هنا مكْمن الخديعة حيث أصبح الإنسان يملك كل شيء إلا أنه لا يملك أي شيء، إنسان فاقد للإرادة والحرية، هو مجرد رقم في حسابات الشركات الكبرى وصناع القرار الفعليين.

فالتِّقانة التي كان ينظر إليها على أنها خلاص للبشرية _باعتبارها خادمة للجميع بما توفره من مزايا وإمكانات للتواصل وتقريب وجهات النظر ومن ثم الاتفاق_ أضحت اليوم

[1]– المصدر السابق، ص74.

[2]– المصدر نفسه، ص119.

سلاح ذو حدين؛ فبوسع الجميع اليوم استخدامها لمصلحته الشخصية، وبما يخدم آرائه الثقافية والعقائدية.

التقنية لم تعد أداة حياد؛ بقدر ما هي طريق معبد للهيمنة والسيادة على الآخر، وهي من هذا المنظور أعقد من الحقول المركزية الأخرى، وذلك راجع لغياب الجانب الروحي، فلا هي قدمت لنا «مفهوم القائد الثقافي، ولا مفهوم الكاهن أو القائد الروحي، ولا نظام سياسي معين...فبعد أن تجرد المرء من الدين واللاهوت، ثم من الميتافيزيقا والدولة، بات يتجرد الآن، على ما يبدو، من كل ما هو ثقافي ويبلغ بذلك حيادية الموت الثقافي»[1].

4/3 الغرب والحداثة السياسية

في كتابها المعنون "ما السياسة" تطرح "حنة أرندت" 1906-1975م (Hannah Arendt) مجموعة من التساؤلات من قبيل ماهية السياسة؟ وهل القرارات التي تُتَّخذ في دوائر الحكم هي قرارات سياسية أم لا سياسية مهمتها الدجل واللعب على العقول؟ هل السياسة مرادفة للحرية أم اللاحرية؟

إن الأنظمة التوليتارية عندما سَيَّسَت الوجود الكلي للبشر قامت في حقيقة الأمر على تقليص هامش الحريات إن لم نقل أعدمتها، وتذهب "أرندت" إلى أنه طوال فترة العصور القديمة والحديثة، لم يفكر أحد في معنى السياسة باعتبارها حرية، إنما كان ينظر إليها

[1]- كارل شميث، **مفهوم السياسي**، تر: سومر المير محمود، مدارات للأبحاث والنشر، 2017، ص ص150-153.

«سواء على المستوى النظري كما هو على المستوى العملي كوسيلة لضمان تحقيق الحاجيات الحياتية للمجتمع»[1] فهي إذا فعل مستقل عن الإنسان _ ليس بالضرورة جزء من ماهيته_ ينشأ خارجا عنه، مهمته الربط بين الأفراد والمجتمعات، إنها علاقة تنشأ ما بين البشر مهمتها تكمن في تقريب وجهاتهم وتنظيم شؤونهم وتحقيق حاجياتهم اليومية.

في مقابل هذا الطرح هناك طرح آخر يُعرِّف الإنسان بأنه كائن عاقل إجتماعي بطبعه، سياسي بماهيته، هذا ما قال به "أرسطو" إذ اِعتبر السياسة «نظام لسكان الدولة»[2] وأنها أسمى العلوم. ذلك أن غاية كل اِجتماع هو تشكيل الدولة التي هي بالنسبة إليه « من الأمور الطبيعية وأن الإنسان من طبعه حيوان مدني، وإن لم يكن مدنيا لا اتفاقا ولكن بالطبع»[3] فحيثما وجد تجمع بشري وجدت معه السياسة، إلا أن السياسة –عند أرسطو– كتجربة وفكر وتنظير وجدت مع اليونان، مع المدينة الأثينية التي تمثل الشكل «الأمثل للمجتمع الإنساني: فهي إنسانية بمعنى خاص، وهي بعيدة كلها عما هو إلهي»[4].

لماذا السياسة وجدت مع اليونان؟ إذا عدنا إلى تعريف "حنة أرندت" للسياسة باعتبارها الحرية، فإننا نكتشف أن الحرية جسدتها المدينة الأثينية (البوليس) فلكي «يمكن العيش في البوليس يجب أن يكون الإنسان حرا بصفة مسبقة في أن تكون لديه وجهة نظر مختلفة، فهو

[1]– حنة أرندت، ما السياسة، مرجع سابق، ص28.

[2]– أرسطو، **في السياسة**، تر: الأب أوغسطينس، مراجعة: هيثم غالب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، بيروت 2012، ص104.

[3]– المرجع نفسه، ص104.

[4]– حنة أرندت، ما السياسة، مرجع سابق، ص 35.

لا يمكن أن يكون عبدا متلقيا لإكراهات إنسان آخر، ولا عاملا يدويا خاضعا لضرورة كسب خبزه اليومي»[1]. هكذا تفهم الحرية عند اليونان على أنها تُسْتَمد عن طريق التحرر من الأعمال اليدوية قصد التفرغ لإعمال الفكر الحر، فطبيعة النظام السياسي* الذي نظَّر له فلاسفة اليونان (أفلاطون، أرسطو...الخ) يقوم على التفريق بين فئات المجتمع إذ أنه يُكرِّس للطبقية وحكم الأقلية، فالحرية بالنسبة لهم قائمة على إقصاء حرية الآخر وممارسة وسائل الإكراه والهيمنة، إذ ليست الحرية هنا حرية البشر كل البشر، إنما حرية الأسياد والطبقة الأرستقراطية، فهي تُفهم بطريقة سلبية وإيجابية في الآن ذاته، « تفهم بطريقة سلبية كحقيقة أن لا تحكم وأن لا تكون محكوما، وإيجابيا كفضاء يجب بناؤه كل فرد يتحرك بين شبيهه»[2]، هكذا نظر فلاسفة اليونان للدولة باعتبارها نظام طبقي يفصل بين فئات المجتمع ويحصر كل واحدة منها في أداء وظيفة معينة بحد ذاتها.

هذا الفهم اليوناني للسياسة سيشهد تغيير مع الإمبراطورية الرومانية التي لم تكتف بحدودها الجغرافية المرسومة للمدينة (روما) نتيجة لسياسة التوسع التي انتهجتها وهو ما جعلها تحتك وتجاور شعوبا وأمما أخرى (لحظة اللقاء بين الشعوب). مما جعل الفضاء السياسي الروماني فضاء واسع متعدد الأجناس، نتج عنه تحول في مفهوم السياسة حيث

---

[1]– المرجع السابق، ص36.

*– السياسة عند اليونان كانت تمارس في "الأغوار" وهو المكان الذي يجتمع فيه الأحرار لمناقشة المستجدات واتخاذ القرارات على شاكلة الحروب.

[2]– حنة أرندت، ما السياسة، مرجع سابق، ص37.

نظر إليها على أنها عبارة عن معاهدات وتحالفات بين شعوب مختلفة، هي قوانين تسن لكي تشرع للعلاقة بين الشعوب.والأمم*.

4/3 ماكس فيبر والسياسة

يذهب "فيبر" في كتابه "العلم والسياسة باعتبارهما حرفة" إلى القول: «السياسة بالنسبة إلينا تعني السعي من أجل المشاركة بالسلطة أو من أجل التأثير في توزيع السلطة، سواء أكان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدولة التي تضمهم»[1] إنها نقاش عمومي يتنافس فيه الأفراد والجماعات داخل المجال العام للوصول إلى سدة الحكم عن طريق طرح مجموعة من الأفكار والبرامج للرأي العام والدفع نحو تحقيقها.

فبالنسبة ل"فيبر" الاشتغال بالسياسة إما هو: "عيش لأجل السياسة" أو "عيش من السياسة" « والتعارض هذا لا يعني إقصاء بحال من الأحوال. ففي العادة غالبا ما يفعل الأمران معا، فكري على الأقل، ولكن في غالب الأحيان ماديا أيضا»[2]، ففي حين أن الذي يعيش لأجل السياسة فهذا إما لأجل الدفاع عن قضية ما وبالتالي تكريس جل وقته في الدعوة لتبني وجهة نظره هذه، وإما لوجود هوس بالسياسة والزعامة، في حين أن الذي يعيش

*– إذا كانت علاقة المنهزم بالمنتصر قبل الرومان هي علاقة إبادة إذ أن المنتصر لا يترك للمهزوم شيء، فمع الرومان المهزوم لا يباد إنما تسري عليه مجموعة من المعاهدات والإتفاقيات الكفيلة بتحقيق "السلام".

[1]– ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، مرجع سابق، ص263.

[2]– المرجع نفسه، ص175.

من السياسة إنما يشتغل بالسياسة باعتبارها مصدر رزق دائم (عيش من السياسة) الاشتغال على الجانب الاقتصادي (المادي) من السياسة*.

ولكي لا تسقط السياسة في اللامعنى يحدد لنا "فيبر" ثلاثة صفات يجب أن تتوفر مجتمعة في السياسي الناجح وانتفاء أحدهما يؤدي إلى خلل في العمل السياسي هي: الشغف و المسؤولية وبعد النظر. فالشغف وحده من دون وجود قضية يؤمن بها ويحمل على عاتقه مسؤولية الدفاع عنها وفق رؤية مستقبلية واضحة تضع الخطوط العريضة لتجسيدها واقعيا لهو أمر من قبيل "الإثارة العقيمة"** . لأن «السياسة هي من عمل الرأس (العقل) وليست عملا تقوم به أعضاء الجسد أو النفس الأخرى»[1]، فالسياسي قد يكون في «خدمة غايات قومية أو إنسانية، أو غايات اجتماعية أو أخلاقية أو ثقافية دنيوية أو دينية. قد يكون مستندا بقوة أيضا إلى الإيمان "بالتقدم" _ ولا يهم هنا أي معنى من معاني التقدم_ كما بإمكانه أن يعلن رغبته في أن يكون في خدمة فكرة ما، وأن يرفض لأسباب مبدئية قيمة هذه الأفكار رغبة منه في خدمة أهداف الحياة المادية فقط_ ثمة إيمان يجب أن يكون موجودا في كل الحالات. وإلا_ ولا أحد يستطيع أن ينكر صحة ذلك_ فإن لعنة عدم الخلق ستلحق السياسي

*– هنا يطرح السؤال لمن نوكل أمورنا السياسية هل لمن يعيشون من أجل السياسة (بالضرورة تكون أحوالهم المعيشية ميسورة الحال (الطبقة بلوتقراطية ميسورة الحال).... وهذا لا يعني أنهم لا ينتفعون من السياسة أم لمن يعيشون من السياسة لا ثروة لهم؟

** السياسة التي لا تقوم على المسؤولية والدفاع عن قضية ما سياسة فاشلة.

[1]– ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، المرجع السابق، ص342.

الذي يبدو ظاهريا أنه الأقوى»[1] وفي هذا الصدد يذهب فيبر إلى وجود ثلاثة عوامل أساسية تسخرها الدولة لتبرير سلطتها ومشروعيتها هي على النحو التالي:

أ/ العامل الأزلي: ويتمثل في الماضي المقدس السلطة الروحية (دين عادات، تقاليد،) وهذا الذي كانت تستغله الإمبراطوريات حيث كان ينظر إلى العائلة المالكة نظرة قداسة (الله يتجلى في الحاكم) وهو ما استثمرت فيه العائلة الحاكمة من خلال دمج السياسة بالدين عن طريق إضفاء الهالة الدينية على التشريعات، باعتبار أن المطلب هنا مطلب جماعاتي ترى فيه الجماعة السياسية طريق نحو تماسكها وفي الوقت آنه تنظر إلى الحاكم السياسي باعتباره صورة الجماعة التي تسعى من خلاله إلى تحقيق التماسك والتضامن الاجتماعي عن طريق ممارسة القوة السياسية والهيمنة التقليدية التي تستند في مشروعيتها إلى كل ما هو قديم باعتباره شيء مقدس، والسلطة هنا تستمد مشروعيتها انطلاقا من احترامها للتقاليد والأعراف وتنتفى عنها الشرعية كلما ابتعدت عن الماضي المقدس.

ب/ الكاريزما: وتعني وجود شخص ذو مؤهلات تسمح له بلفت انتباه الناس والتأثير فيهم، واستقطابهم نحو خطاب معين، «بسبب ما أوتي من وحي أو لما يتمتع به من بطولة أو صفات قيادية أخرى»[2]، هيمنة كاريزماتية: تقوم على قداسة الشخص نظرا للصفات التي

[1]– المرجع السابق، ص344.

[2]– المرجع نفسه، ص264.

تتوفر فيه مقارنة بأقرانه، كالزعامة و الخطابة، وغالبا ما يكون هذا النوع من المشروعية بعيدا عن المنطق إذ أن هذه الخصائص تبتعد كل البعد عن الخصائص العقلية.

ج/ السيطرة الشرعية: وهي تلك التي تحتكم إلى سلطة القانون الوضعي المتفق عليه من قبل الجماعة السياسية، وصلاحية القانون مستمدة من طاعة الدستور الذي وضع باتفاق الجميع* وإذا كان العامل الأول هو عامل مشترك بين جميع الشعوب والأمم؛ أي الاستناد إلى العامل الأزلي في إثبات الشرعية، فإن العاملين الأخرويين لم يبرزا إلا على أرض الغرب مع ميلاد الدول المستقلة التي تطورت فيما بعد لتتحول إلى دول دستورية.

*– تجسدت مع الثورة الفرنسية 1789، حيث تم الانتقال من الشرعية الكاريزماتية إلى الشرعية القانونية.

المبحث الثالث: اللاهوت السياسي بين الاحياء والتحجيم

3/1 كارل شميث وفكرة إحياء اللاهوت السياسي

أ) السياسي وعلاقته بالدولة

ب) السياسي بما هو قدرة على التمييز بين الصديق والعدو

3/2 كارل شميث وطعن التعددانية داخل الدولة

3/3 هابرماس ونقد فكرة اللاهوت السياسي

لقد ساهمت الحداثة في جانبها السياسي (الليبرالية) في تهميش دور الدولة، وذلك عن طريق إخضاع السياسي للاقتصادي والأخلاقي(الأخلاق الفردية)، فلم تعد الدولة تمتلك القدرة على القفز على الحدود التي سطرت لها، والمتمثلة في خدمة الفرد والمجتمع الذي يمتلك سلطة الضبط باعتباره خير في ذاته، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يصطف ضد إرادته. هذا التحول في طبيعة التفكير وتحديد الأولويات ساهم في تضييق مجال التحرك والتفاعل بالنسبة للمجتمعات الحديثة، التي وجدت نفسها تتحرك ضمن ميادين خاصة تبتعد شيئا فشيئا عن النقاشات العمومية السياسية.

3/1 كارل شميث وفكرة إحياء اللاهوت السياسي

ينتقد "شميث" (Carl Schmitt) في كتابه "مفهوم السياسي" مخرجات التنوير التي ما فتأت تعمل على دمج الإنسان داخل التقنية بحيث أصبح العامل الاقتصادي هو المحرك والموجه للسلوك البشري. فمع بروز مفهوم الدولة الحديثة ذات التوجه الليبرالي فقد السياسي المتشبع بالفكر الديني طاقته وقدرته على الحشد والتعبئة.

ذلك أن هذا الحضور المكثف للسياسي المتشبع بالفكر الديني سيشهد تراجع مع بروز مفهوم الدولة الحديثة ذات التوجه الليبرالي*، ففي هاته الفترة وإن لم يكن هناك طلاق

*– اشتق لفظ liberal المتطابق في اللغتين الفرنسية والانجليزية من اللفظ اللاتيني liberalis، الذي يدل على ما يتعلق بشخص في مرتبة الأحرار (في اختلاف العبيد)، وما يليق به جسديا ومعنويا(مثل كونه "نبيلا، لطيفا، شريف، مجسنا، سخي")...لفظ liberal الذي كان يحيل قديما على فضيلة الكرم والسخاء، لفظ حديث الاستعمال في مدلوله السياسي.=

بالمعنى الدلالي للكلمة بين السياسة* والدين(Religion)، فإن الذي حدث هو التسليم بوجود الدين باعتباره شأن خاص بالأفراد، فيما تجلت استخدامات السياسة في«حماية الحرية الإنتاجية للمجتمع وضمان أمن الفرد في مجاله الخاص مهما كانت العلاقة بين المواطن والدولة»[1] مما ساهم أيضا في تحييد السياسي عن المجال العام (نزع الصفة السياسية عن المجتمع) نتيجة تفجر النشاط الاقتصادي وبروز الأسواق الاقتصادية والرأسمالية الصاعدة فكان الشغل الشاغل هو البحث في كيفية تنظيم الأسواق المالية وتحقيق القدر الأكبر من الرفاهية والاستقلالية المالية. حيث ساهمت الليبرالية من خلال عملية تحرر المجتمع في تقويض دور السياسة في عملية تشكيل المجتمعات.

يطلق لفظ ليبراليون منذ القرن التاسع عشر، على التيارات الفلسفية التي تدافع عن إرث الثورتين الانجليزية والأمريكية؛ أي تدافع عن إرث الحد من سلطات الدولة باسم حقوق الأفراد. ينظر: علي بنمخلوف محمد الصغير جنجار، **مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية**، ترجمة: الحسين سحبان، مراجعة الحسين سحبان، (الطبعة الأولى) 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ص209.

*– يشير الاسم الموصوف سياسة la politiqua في اللغة الفرنسية، دون تمييز، إلى مستويين من الواقع، تشير إليهما اللغة الإنجليزية بلفظين مختلفين هما policy (السياسة) وpolitics (السياسيات)، يتحدث في اللغة الفرنسية في معنى أول لكلمة سياسة، وهو معنى الكلمة الإنجليزية policy عن سياسة politique للدلالة على تصور أو برنامج عمل، أو على الفعل نفسه الذي يقوم به فرد أو جماعة أو حكومة...وفي معنى آخر مما تعبر عنه كلمة politics، فإنها تدل على كل ما يتعلق بالنقاش العمومي، وبالتنافس من أجل الوصول إلى السلطة.ينظر: علي بنمخلوف، محمد الصغير جنجار، مفردات الفلسفة الأوروبية، مرجع سابق، ص67.

[1]– حنة أرندت، ما السياسة، مرجع سابق، ص64.

وبالنسبة إلى "شميث" فإن الحرية الليبرالية* ما هي إلا حرية "قابيل" تجاه أخيه "هابيل" حرية شيوع الشر (Evil) والرذيلة الدفينة في النفس البشرية، وهو يستند في انتقاده هذا الموجه للديمقراطية الليبرالية إلى ثلاثة عوامل تقوم عليها هي: اللاسياسة (Not politics)، اللإنسانية(Inhumanity)، والفردانية (Individuality)، ففي عالم المادة والتقنية القائم على منطق الربح والمنفعة _أي الإنسان في بعده الأحادي (On Dimensional Man)_ تختفي السياسة إذ أن المسائل المتعلقة مثلا بالتعدي على الخصوصية الوراثية للأفراد واستنزاف الطبيعة والإنبعاثات الغازية، توحي بأن القرارات التي تتخذ في دوائر الحكم هي قرارات لا سياسية ولا إنسانية.

ففي زمن الحداثة بات لدينا الوسائل الفنية الكافية لإحداث الموت العنيف، «لقد تم إنتاج الوسائل الحديثة للإبادة من خلال استثمارات هائلة لرأس المال و الاستخبارات ومن المؤكد أنها ستستخدم إذا لزم الأمر»[1]؛ لذا فإن القلق اليوم بات شرعيا؛ لأنه اِنبثق من المشاعر المظلمة حول عواقب عملية التحييد التي اِنتهت للتو جنبا إلى جنب مع التكنولوجيا، كان الحياد الفكري لا معنى له فكريا، بمجرد أن تم استخلاص كل شيء من الدين واللاهوت،

* – الليبرالية هي لفظ يصف تقليدا ثقافيا يؤكد على استقلالية الأفراد، وعلى روح المبادرة لديهم، وعلى قدرتهم على تدبير شؤونهم الخاصة، أو على تدبير شؤونهم بأنفسهم self-government، دون الرجوع إلى سلطة مركزية في شأن هذا التدبير. ص220. علي بنمخلوف محمد الصغير جنجار، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص134.

[1]_ Schmitt. Carl, **The Concept of the Political**, trans. George Schwab Chicago: University of Chicago Press, 1996, P 79.

أكثر مما كان من الميتافيزيقا والدولة، يبدو أن كل شيء قد تم تجريده من الثقافة، منتهيا حيادية الموت الثقافي[1].

فقد عملت التقنية على تقويض مفهوم السياسي وجعلته يختفي ويذوب ضمن المجال الاقتصادي والتقني وضمن المناقشات العادية، «ويبدو أن الدولة الحديثة فعلا ما تصورها "ماكس فيبر"، أي محطة صناعية ضخمة يجري التعرف إلى الأفكار السياسية عموما عندما يكون ممكنا فحسب تحديد المجموعات التي لديها مصلحة اقتصادية معقولة في تحويلها إلى مصلحتها»[2]. وفي محاولة منه لاسترجاع هيبة الدولة التي فقدتها بسبب الأفكار الليبرالية التي عملت على دمَقْرطة الحياة السياسية يُرافع "كارل شميث" لصالح مفهوم جديد للسياسي يقوم على خاصية فريدة تقوم على التفريق بين الصديق والعدو.

أ) السياسي وعلاقته بالدولة

يستهل "شميث" كتابه "مفهوم السياسي" بعبارة: «مفهوم الدولة يستلزم مفهوم السياسي»[3] ما يعني أن الحديث عن السياسي هو حديث عن الدولة عن الثابت لا المتحول إذ لا يمكن إبادة الدولة والسياسة؛ لأنها غاية الوجود الإنساني، من خلالها يتحقق للإنسان معناه

[1]_ Schmitt. Carl, The Concept of the Political, Op. cit. P. 93.

[2]– كارل شميث، اللاهوت السياسي، مرجع سابق، ص73.

[3]– Schmitt. Carl, The Concept of the Political, Op. cit. P. 19.

الوجودي، فهي «النقطة النهائية التي يستند إليها كل شيء ولا تستند هي إلى أي شيء فهي مبررة بذاتها ولذاتها»[1].

والدولة من منظور "شميث"* «تتكون من مجموعة مفاهيم وهي: السياسي، الشرعية السيادة، اللاهوت والدولة باعتبارها الفضاء الذي تجتمع فيه هذه المفاهيم»[2]، وعندما يعالج "شميث" الدولة يعالجها انطلاقا من مفهوم السيادة (Sovereignty)، هذا الذي كان حاضرا في الفترة الكلاسيكية لكنه سرعان ما عمد إلى تمييعه مع التيارات الليبرالية الحديثة التي ما فتئت تعمل على تعطيل وظائف الدولة السيادية من خلال عملية دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية حيث تم إخضاع الدولة لمجموعة من القوانين الوضعية.

ينتقد "شميث" هذا التوجه خصوصا إذا ما تعلق الأمر بما يُسميه "حالة الإِستثناء" (Exception case)، وهي الحالة التي يتعطل بها العمل بالقانون نتيجة لأمر طارئ جدي وحاسم يمس وحدة الدولة ووجودها، كأن يتعلق الأمر مثلا بتهديد خارجي يتهدد الدولة، هنا يَحقُّ لصاحب السيادة من يمتلك القرار أن يتدخل بمعزل عن القانون، ليس فقط لصد التهديد الخارجي إنما كذلك التهديد الداخلي والقضاء عليه.

---

[1]– عبد الرحمن عادل، **العدو في المرآة كارل سميث مسائلا الحداثة**، مركز نماء للبحوث والدراسات، أوراق نماء العدد 65 ، ص08.

*– مفكر ومنظر سياسي ألماني وزميل "هيدغر"، يعتبر من المفكرين السياسيين الأكثر إثارة للجدل في القرن العشرين، قدم رؤية مغايرة للدولة ومفهوم جديد للسياسة هو أقرب ما يكون إلى الراديكالية ومغاير تماما للتوجه الليبرالي، كان "شميث" من مؤيدي النظام النازي في المانيا وهو ما جعل كتاباته محل جدل في الأوساط الأكاديمية.

[2]– المرجع السابق، ص05.

مع "شميث" الدولة بمقدورها متى اِستدعت الظروف أن تنْحلَّ من العقد الذي أبرمته مع مواطنيها، فهو يميز بين«السياسة كوقائع، والسياسي بوصفه جوهر السياسة والأساس الوجودي الذي يقرر سيادة الدولة الحديثة وهويتها»[1]، التمييز بين الفهم الإداري والتشريعي وبين القدرة على اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحماية الدولة، ما يعطي للسياسي منزلة رفيعة تعلي من شأنه مقارنة بالآخرين (الاقتصادي، الجمالي، الأخلاقي، ...).

لذلك عندما يقدم "شميث" نظريته في الدولة يقدمها اِنطلاقا من مفهوم السياسي الذي يأتي بالنسبة إليه في المرتبة الأولى، إذ يتقدمُ على كل ما عداه من المفاهيم الأخرى، فهو فوق الحق والقانون، ويحوز كل الصلاحيات التنفيذية التي تُمكِّنُه من الحفاظ على النظام السياسي بما في ذلك اِستئصال كل ما يهدد وحدة الدولة ووجودها.

ب) السياسي بما هو قدرة على التمييز بين الصديق والعدو

في تعريفه للسياسي ينطلق "شميث" من فكرة التمييز بين العدو والصديق (and friend Enemy) باعتبارها نقطة البدء والنهاية، المقياس البسيط والمقنع الذي من خلاله تُقاس «شدة اِتصال أو اِنفصال ما تلاق أو تفارق ما»[2]، إنَّ من أهم تجليات السياسة (Political) في فكر "شميث" هو القدرة على التمييز بين الصديق والعدو، هذا التميز ليس قائم على أساس

[1]– يورغن هابرماس، وآخرون، **قوة الدين في المجال العام**، تر: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، الطبعة الأولى 2013، ص15.

[2]– كارل سميث، مفهوم السياسي، مرجع سابق، ص 76.

أخلاقي، أو اقتصادي، أو جمالي، فالعدو ليس هو بالضرورة الشرير أو الضار اقتصاديا، أو قبيح المنظر، والصديق ليس هو الخير أو النافع اقتصاديا أو الجميل. إنَّه لا يرتبط بهذه التمييزات، العدو هو ذلك الآخر الغريب الذي يُهدِد وحدة الحياة النوعية الخاصة بنا، ذاك الذي «تغدو النزاعات معه في الحالات القصوى ممكنة»[1]. لحظة الصراعِ (Conflict) التي تنتهي بالضرورة إلى الاقتتال بين الجماعات، مع ما تحمله من إمكانية القتل(The Kill) كعمل فيزيائي. عداء وحرب يبتغى من ورائه «النفي الوجودي لوجود مغاير»[2].

وعندما يحيلنا "شميث" إلى مفهوم السياسي باعتباره القدرة على التمييز بين العدو والصديق ليس معناه أن "السياسي" يشير بالضرورة إلى مفهوم الصراع العسكري باعتبار الآخر في كل الحالات والأزمنة عدو (صراع وحرب لا تنتهي). إن السياسي بالنسبة إلى "شميث" «لا هو لا حَرباني ولا عَسكراني ولا هو إمبريالي ولا سِلماني، كما أنه ليس محاولة لتصوير الحرب الرابحة أو الثورة المظفرة»[3]، فإذا كان الجندي في ساحة المعركة هو في تقابل مباشر مع العدو ويفني حياته كلها في ساحات المعركة، فإن السياسي يُعدُّ في الواقع أكثر خبرة من الجندي كونه يدخل غمار الحرب في الحالات الاستثنائية فقط، لأنَّ الحرب بالنسبة إليه ليست الغاية الوحيدة والنهائية بقدر ما هي إمكانية واقعية جدية ينبغي وضعها في الحسبان.

---

[1]– المرجع السابق، ص 76.

[2]– المرجع نفسه، ص 83.

[3]– المرجع نفسه، ص 83.

3/2 شميث وطعن التعددانية داخل الدولة

يستلزم الحديث عن السياسي الحديث عن الجماعة التي يتشكل بواسطتها فضاء للحرية والنقاش، إذ لا يمكن أن يوجد أو يتصور إلا من خلال الدولة العام في إطار الوحدة الدينية فالسياسي له إرتباط باللاهوتي، وبالنسبة إلى "شميث" تعد الكيانات البشرية القائمة على إتحاد ديني أو إقتصادي كيانا سياسيا في اللحظة التي تَمْتلكُ فيها القدرة على التأثير على أتباعها، وهذا من خلال تَجْيِيش هذه الفرقة الدينية أو الطبقة الاقتصادية على التي هي مخالفة لها؛ أي أن تُعامِلها معاملة العدو وتدخل معها في صراع، بهذا المعنى تغدو كل جماعة تمتلك القدرة على التأثير في مُجْريات الحياة الحاسمة، كأن يتعلق الأمر مثلا بإشعال فتيل حرب أو إخمادها كيانا سياسيا بامتياز.

يقول "شميث" في هذه النقطة: «الكيان السياسي من حيث ماهيته هو الكيان الحاسم أيا يكن مصدر الطاقة التي يستمد منها دوافعه النفسية الأخيرة. إما أن يكون موجودا أو لا وفي حالة وجوده يكون الأعلى، أي صاحب القول بشان الحالة الحاسمة»[1]، هذا ما جعل "شميث" يطعن في النماذج الديمقراطية الحديثة القائمة على التعددانية والتشاركية، كونها تجعل من الدولة ليست كيانا سياسيا سيدا بالمطلق، فهي على سبيل المثال لا الحصر غير قادرة على سحب البساط من التنظيمات النقابية عندما يتعلق الأمر بالدعوة إلى الدخول في سلسلة من الاحتجاجات ما يعني غياب المركز (الدولة) و تهميشه لصالح الحقول الأخرى.

[1]– المرجع السابق، ص 94 .

وإذ يُرافع "شميث" عن وحدة الكيان السياسي ومركزيته داخل الدولة الواحدة، فإنه في المقابل يُرافع لأجل تعدد الكيانات السياسية؛ فالعالم بالنسبة إليه ليس كيانا سياسيا واحد بقدر ما هو كون سياسي متعدد، وكل المحاولات التي تبتغي وحدة العالم السياسي سواء تعلق الأمر بمصطلحات من قبيل الإنسانية العالمية أو دولة المواطنة العالمية التي تستوعب البشرية جمعاء بأديانها وثقافاتها المتعددة والتي تَسِيرُ بالبشرية إلى السلام الدائم، بحيث يختفي الاِصطفاف ويَسْقُط التمييز بين العدو والصديق ولا يبقى للحرب مجال، لهو نوع من الخيال الخادع الذي يجعل العالم بلا رؤية سياسية.

إنَّ إمكانية الحرب (The war) عند "شميث" قائمة ولا يمكن بحال من الأحوال إنكارها، حتى عندما يتعلق الأمر بفكرة وجود "مجتمع كوني يستوعب البشرية جمعاء"، وهي بالنسبة إليه فكرة إمبريالية في جوهرها تبتغي الهيمنة*، ولا تلغي بحال من الأحوال فكرة الاِصطفاف، فباسم البشرية والسلم العالمي تُخاض حروب ظاهرها حفظ السلم والأمن العالمي، وباطنها تكريس لهيمنة كيانات سياسية عظمى؛ «فعندما تحارب دولة عدوها السياسي باسم البشرية، فإن هذا لا يعني أنها حرب البشرية، بل هي حرب تحاول دولة طرف فيها أن تستحوذ لنفسها على مفهوم كوني تتماهى به على حساب عدوها المحارب»[1]. إن مفاهيم من قبيل

*– تدل الهيمنة على أسلوب فيه سيطرة سياسية أو يرمي إليها وهي تستعمل اليوم لوصف سياسة قوة عظمى تنوي السيطرة على آخرين. ينظر: ريموند ويليامز، الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص148.

[1]– كارل سميث، مفهوم السياسي، مرجع سابق، ص107.

الإرهاب* (Terrorism) والديمقراطية (Democracy)، وحماية الأقليات، والعدالة، مفاهيم كثير ما يساء اِستخدامها بغية نزع الصفة الإنسانية**عن الكيانات السياسية الأخرى واستباحتها بصفتها "خارج القانون (Law) والإنسانية".

هذا التوجه القائم على الاصطفاف والعداء هو ما يعطي لكل من اللاهوت والسياسة معنى حقيقي لوجودهما واستمراريتهما، ففي عالم يسوده السلم والوئام قائم على المحبة والخَيْرِية تختفي فيه كل حاجة إلى مفاهيم العدو والخطيئة التي يتحرك من خلالهما كل من السياسي واللاهوتي.

لكن بالنسبة إلى "شميث" حتى وإن كانت مفاهيم الحق والشرع والقانون، التي تؤطر السلم والأمن تظهر على أنها مفاهيم خيرة، إلا أنها تحيل هي الأخرى لمفهوم السياسي الذي تدَّعِي أنها تعمل على تحجيمه؛ «فالحال دوما هو أن تقاتل جماعات بشرية متعينة –باسم "الشرع" أو "الانسانية" أو "النظام " أو "السلام"– جماعات بشرية متعينة أخرى»[1] بحجة أنها خارجة عن القانون والنظام، والقانون هنا هو قانون الجماعة أو الدولة القوية ذات النفوذ التي

* – الإرهاب: استخدام العنف _غير القانوني_ (أو التهديد به) بأشكاله المختلفة كالاغتيال والتشويه والتعذيب والتخريب والنسف، بغية تحقيق هدف سياسي معين مثل كسر روح المقاومة والالتزام عند الأفراد وهدم المعنويات عند الهيئات والمؤسسات أو كوسيلة من وسائل الحصول على معلومات أو مال وبشكل عام استخدام الإكراه لإخضاع طرف مناوئ لمشيئة الجهة الإرهابية. عبد الوهاب الكيالي موسوعة السياسة، موسوعة سابقة، ص153.

**– الانسانيةHumanity هي ترتبط بمجموع الكلمات الحديثة تهذيب رعاية ثقافة حضارة وهي الاسم العام لتلك الفضائل التي تظهر المحبة والوئام المتبادل كجزء من طبيعة الانسان. ينظر: ريموند ويليامز، الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص 152.

[1]– كارل سميث، مفهوم السياسي، مرجع سابق، ص121.

تبتغي السيطرة (Domination) وفرض نمطها الاقتصادي والثقافي على من هو أدنى منها في منظورها.

هذا ما يجعلنا نقول: أن "شميث" يعد من المفكرين القلائل الذين وضعوا نظرية في السياسة تقوم على تمجيد الدولة من خلال وحدتها الدينية والسياسية، وهو يتبنى فكرة الديمقراطية الذاتية ذات المنشأ الخاص (الديمقراطية ديمقراطيات) التي ترسخ لمبدأ المساواة (Egalitarianism) بين مواطني الدولة دون سواهم، في حين ينظر إلى الديكتاتورية باعتبارها حل مؤقت وضروري يلجأ إليه في حالة وجود تهديد يقوض سلطة* الدولة، وذلك بغرض عودة الأمور إلى حالتها الطبيعية المتمثلة في تطبيق القوانين.

إن "شميث"يحمل على كاهله فكرة إحياء اللاهوت السياسي الذي أُريد له أن يتوارى عن الأنظار تحت مسمى أسطورة الإنهاء اللاهوتي السياسي، فإذا كانت مقولة: "الملك يسود لكن لا يحكم" هي الفكرة التي تبنتها البورجوازية الليبرالية والتي من خلالها تم نزع جميع الصلاحيات التنفيذية من الملك لصالح البرلمان والحكومة، فإنه مع "شميث" وفي إطار اللاهوت السياسي ينبغي الإنتقال من فكرة "إله واحد ملك واحد" إلى "إله واحد شعب واحد " الوحدة السياسية، هنا لم يعد «توجه الجانب السياسي للاهوت السياسي باتجاه الملك

*– السلطة: «هي القوة التي بها نأمر بشيء ما ونفرضه. وقد تكون السلطة مبنية على القوة والعنف أو على الحق والقانون أو على العرف والعادة (كسلطة الأب على أبنائه أو سلطة الشيوخ على افراد القبيلة...الخ) والسلطة السياسية هي الهيئة السياسية المباشرة للسيادة والحكم أي أنها سلطة الدولة التي تمارس من خلال مختلف المؤسسات الاجتماعية (كالوزارات والولايات والبلديات والمحاكم ومراكز الشرطة...الخ)». جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، معجم سابق، ص242.

المنفرد بل باتجاه الشعب عندئذ نتحول إلى الديمقراطية»[1] في إطار الوحدة الدينية، دولة القانون لكن بصبغة مسيحية محضة _على سبيل المثال_ أي للمسيحين فقط.

وهنا نرى كيف أن "شميث" بالرغم من اِنتقاده للفكر الليبرالي إلا أنه ينطلق منه في سعيه لإحياء فكرة اللاهوت السياسي الذي أصبح من العسير تجاهل منجزاته أو القفز فوقها و "شميث" يعي ذلك «جيدا بالرغم من ميوله الخاصة، صعوبة إلغاء الفكرة الديمقراطية الخاصة بالسيادة الشعبية»[2]– مع احتفاظه بشكلها التسلطي وشرعيتها الدينية.

فالديمقراطية الجماهيرية التي يؤسس لها هي ديمقراطية جماهيرية تسلطية ذات هوية* واحدة متجانسة تحت قيادة كاريزماتية ترفض الآخر المختلف دينيا، وتجعل الأمة (Nation) في حالة اِستعداد دائم لمواجهة التحديات والنضال لتحقيق الوعد الموعود. فبالنسبة إليه «يتواصل النضال ضد قوة المسيح الدجال عبر كامل الدهر الممتد من بين ظهور الرب في زمن القيصر الروماني أغسطس وعودة الرب في نهاية الزمان»[3]، وهذا ما نشاهده على سبيل المثال في الولايات المتحدة إذ نلاحظ صعود مثل هذا النوع من التوجه والاعتقاد لدى الانجيليين الجدد الذين أصبح لهم دور محوري في العملية الديمقراطية السياسية الامريكية

[1]– كارل سميث، اللاهوت السياسي، مرجع سابق، ص118.

[2]– هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، ص52.

*– «لفظة الهوية مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان وهوية الشيء هي عينيته وتشخصه وخصوصيته التي ندركها بالجواب عن السؤال ما هو؟» جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، معجم سابق، ص494.

[3]– نقلا عن المصدر السابق، ص54.

من خلال التأثير على الناخب الامريكي وترشيح كفة مترشح على حساب الآخر*، إنَّنا نتحدث اليوم عن إمكانية وجود نوع من الحراسة الشعبية المفعمة بالروح الدينية للديمقراطية.

3/3 هابرماس ونقد مفهوم اللاهوت السياسي

يُبدي "هابرماس" اِهتمام كبير بمفهوم السياسي كما طرحه "كارل شميث" (1888-1985م) وهذا الاهتمام نابع من تلك الالتباسات التي تثار حول طبيعة هذا المفهوم والرؤية التي يقدمها "شميث"، وهي رؤية كهنوتية يختلط فيها الجانب السياسي بالجانب الديني السياسي الذي يحتكر جميع السلطات الزمانية منها والروحية.(السياسي الفاشي.) باعتباره مصدر الإلهام لكل سلطة.

يقف "هابرماس" ضد أي محاولة من شأنها إحياء اللاهوت السياسي «وهو يجادل بدلا من ذلك "بأن المفهوم المحمل بنزعة دينية" للسياسي لا بد من أرخنته، كونه يستجيب لمتطلبات مرحلة سابقة في تطور المجتمع البشري، الزمان الذي كانت فيه قوة الدولة مضمونة بنظرة أسطورية دينية للعالم»[1] في حين يرى "هابرماس" أن هاته النظرة الكلية للسياسي المحملة بالأفكار الرمزية الكلية قد أفل عليها، فالنظام السياسي اليوم خاضع

*- كذلك نلمس هذا الحضور في التأثير على السياسة الخارجية الأمريكية، ونقدم مثال على ذلك المساهمة والدفع نحو نقل السفارة الأمريكية لمدينة القدس، وهذا من منطلق ديني يتمثل في التعجيل بظهور المسيح المخلص والمنقذ.

[1]- المصدر السابق، ص23.

للمتغيرات الاجتماعية الجديدة التي طرأت عليه والتي أفقدت المجال العام صفة الكلية والوحدة الثقافية واللغوية والدينية.

إلا أنَّ "هابرماس" وكعادته فهو يشخص هذه العودة نحو اللاهوت السياسي إلى هذه القوى الاقتصادية التي غدت تتحكم في قدرات البشر ومصيرهم والتي قَوَّضَت الفعل البشري الذي أصبح عاجز عن التحكم فيها بحيث لا يستطيع تقرير مصيره، فأصبح اللاهوت السياسي في نظر الكثير يمثل الأمل «في سياسة حقيقية تقف على الضد من الرأي المسيطر على الأذهان على نطاق واسع، رأي يرى أن المواطنين مجرد زبائن أو بيادق يتحكم بها مجتمع تجرد من القدرة على ممارسة تقرير المصير سياسيا»[1]

فإذا كانت سياسة دولة الرفاهية في أواخر القرن العشرين ذات التوجه القومي استطاعت أن تَحُدَّ من الإنحلال الاجتماعي نظرا لتبعية الإقتصادي للسياسي _ وهو ما يطلق عليه هابرماس بمصطلح الرأسمالية المطمورة_ فإن «اليوم وتحت ظروف الرأسمالية المعولمة صارت القدرات السياسية على الحماية من الانحلال الاجتماعي محدودة على نحو خطر»[2] ذلك أن إهمال جانب الفاعل الاجتماعي في مقابل التركيز على الجانب الوظيفي الاداري ساهم في إيجاد قطيعة بين هاته الأنظمة الفرعية الوظيفية ذات النسق الأحادي وبين

[1]– المصدر السابق، ص24.

[2]– المصدر نفسه، ص39.

«الشبكات الاجتماعية المعقدة التحتية الخاصة بعوالم الحياة المتنوعة للسكان»[1]. هذا الذي يخشاه "هابرماس" أن ينحرف السياسي عن المسار الطبيعي الذي وجد لأجله، فيكون همه ليس ترسيخ قيم الديمقراطية والتداول، بقدر ما يصبو إلى الإستدامة في الزمان والمكان فالضغوطات الاقتصادية تجعل من الفاعل الاجتماعي يصبو إلى تحقيق مصالحه الذاتية مما يُفقد المجتمع حسه التضامني التشاركي، وهنا يظهر الخطر الداهم «من أن تصبح الديمقراطية "نموذجا عفا عليه الزمن" ... هو التحدي الذي يمنح مفهوم السياسي العتيق راهنية جديدة»[2]، تُفْرغ بموجبه الديمقراطيات من تأثيرها الفعلي، لتصبح مجرد شعار للتسويق داخل فضاء هو بالأساس منزوع الإرادة.

وبالنسبة ل"هابرماس" فإن السياسي من الناحية التجريبية «يمثل ذلك الحقل التجريبي الذي شكَّلت فيه الحضارات الأولى صورة لأنفسها»[3]. أما من الناحية التاريخية فهو يعيدنا إلى «أصول المجتمعات التي تنظمها الدولة»[4] وذلك من خلال دراسة التحولات الاجتماعية التي مكنت المجتمعات من الانتقال «من بنية القرابة إلى الشكل الهرمي للبيروقراطيات الملكية»[5]. البحث عن الشرعية (Legitimacy) السياسية التي تُمكِّن النظام السياسي من فرض سيطرته عن طريق التحكم في إصدار القرارات والأوامر الملزمة للجميع، ولا يكون

---

[1]– المصدر السابق، ص40.

[2]– المصدر نفسه، ص41.

[3]– المصدر نفسه، ص42.

[4]– المصدر نفسه، ص ص42–43.

[5]– المصدر نفسه، ص43.

ذلك إلا من خلال البحث عن الصلاة الممكنة بين «بين القانون والقوة السياسية من جهة وبين القانون والمعتقدات الدينية من جهة أخرى أمكن للحكام بها ضمان أن يتبع الناس أوامرهم»[1] باعتبار أن أسهل طريقة للدعاية السياسية واستمالة الأفراد والمجتمعات هي اللعب على أوتار المشاعر الدينية.

ففي الإمبراطوريات القديمة كان ينظر إلى العائلة المالكة نظرة قداسة (الله يتجلى في الحاكم) وهو ما استثمرت فيه العائلة الحاكمة من خلال دمج السياسي بالديني عن طريق إضفاء الهالة الدينية على التشريعات، باعتبار أن المطلب هنا مطلب جماعاتي ترى فيه الجماعة السياسية طريق نحو تماسكها وفي الوقت آنه تنظر إلى الحاكم السياسي باعتباره صورة الجماعة التي تسعى من خلاله إلى تحقيق التماسك والتضامن الاجتماعي عن طريق ممارسة القوة السياسية. «لذا فإن "السياسي" يعني التمثيل الرمزي والفهم الذاتي الجماعي لجماعة تختلف عن المجتمعات القبلية من خلال التفات إلى شكل واع وليس تلقائيا من أشكال الاندماج الاجتماعي»[2]؛ إنه وعي جماعي بأهمية الاندماج والتوحد تحت نظام واحد يُلبي متطلبات الجميع ويحافظ على القيم الجوهرية المشتركة التي اكتسبت الصفة الرسمية باعتبارها من مكونات ورموز النظام الاجتماعي الجديد*، إلا أن هذا النوع من النظام

[1]– المصدر السابق، ص43.

[2]– المصدر نفسه، ص44.

*– يمكن أن نتحدث هنا عن عقد إجتماعي بمفهوم فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز، ميكيافيلي، جون لوك، روس) مع مراعاة الاختلافات عند كل واحد منهم.

السياسي لا يُعد في نظر "هابرماس" نظام قائم على الإجماع (Consensus) والتواصل والخطاب العقلاني لأن الخطاب الأسطوري واللاهوتي هو الغالب في تَشكُّله وتَمْثِيليته.

ويذهب "هابرماس" إلى أن أولى المفاهيم التي فصلت السياسي تفصيلا واقعيا تعود «إلى الرؤى الميتافيزيقية والدينية للعالم التي كانت تتبلور في ذلك الزمن»[1] (يتحدث هنا هابرماس عن الفترة الممتدة بين (800 إلى 200 ق م) وهي الفترة التي سادت فيها أفكار محورية جديدة عن العالم اليهودية، الحضارة الصينية، اليونان)، ففي هاته الفترة أهمل الجانب السياسي واعتبر آخر ما يمكن الالتفات إليه من طرف الأنبياء والحكماء والوعاظ نظرا لهذا التعالي والاستقلالية التامة التي مارسوها، منذ هذه اللحظة فقد السياسي صفة القداسة وأصبح قابل للطعن والنقد فهو لم يعد كما كان "تجلي الإله" بل مجرد خليفة للإله" الله خارج العالم وعلى الإنسان أن يبحث عن خلاصه في هذا الكون بمفرده، هنا تغيرت النظرة إلى السياسي الذي أصبح بدوره بشريا خاضع للناموس المشترك «الذي يجب أن يقاس به كل فعل بشري»[2] ، بحيث أصبحت الشرعية (Legitimacy) ونقد السلطة فعل بشري محض.

وإذا كان "شميث" يعزو تحييد السياسي (الذي يعني عنده تحييد اللحمة بين الدين والسياسة) إلى هذا النوع من الأنظمة التي ظهرت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين والتي تتسم بالليبرالية (Liberalism)، «إلى الزمن الذي صادقت فيه الثورات

[1]– المصدر السابق، ص45.

[2]– المصدر نفسه، ص 45.

الدستورية لأواخر القرن الثامن عشر على علمنة سلطة الدولة»[1] فإنه بالنسبة ل"هابرماس" يكون "شميث" قد جانب الصواب في رؤيته هذه، إذ أن علمنة سلطة الدولة لم يكن من نتاجاته المركزية فقط تقليل الصراعات الدينية وفتح مجال التعددية، بقدر ما كانت تنشد مبتغاها الأساس المتمثل في قدرة الفعل البشري على الفاعلية الاجتماعية في المجال العام بعيد عن أي سلطة متعالية. اِنتقال من نموذج إلى آخر، من شرعية القانون الإلهي، إلى القانون الانساني، إلى الفاعل الاجتماعي الذي يحدد مصيره انطلاقا من قناعاته الشخصية بعيدا عن أي إملاءات تصدر بواسطة سلطة فوقية متعالية تدعي امتلاك واحتكار سلطة القرار.

هذا التحول في مفهوم الشرعية هو ما يجعل "هابرماس" يتساءل إن كان بالإمكان أن نعلن عن نهاية السياسي بالمفهوم الديني، أم أن هذا المفهوم "عرف" كيف يتأقلم مع المستجدات بحيث انتقل من مستوى الدولة كجهاز (الحكومة) إلى مجال التداول العام للمواطنين، وبالتالي الاِبتعاد عن الدائرة الضيقة المتمثلة في التجسيد الشخصي لمفهوم السياسي –كما طرحه شميث– لينتقل إلى البعد المعياري المتجسد في الدستور الديمقراطي.

إن عودة السياسي مربك لدرجة أنه يحمل وجهين مختلفين جدا: وجه نقليدي، وهو وجه دولة السيطرة والهيمنة، ووجه جديد، وجه دولة التنظيم، الحماية، والنظام. والسياسي من هذا المنطلق انتقل من السيطرة التي تلغي أي دور للفاعل الاجتماعي إلى عملية الضبط

[1]– المصدر السابق، ص 49.

والرقابة، والحماية*، وإن هذا الظهور المتجدد للسياسي الذي ما فتأت الليبرالية على تفكيكه يكون قد ظهر «من داخل الكون الليبرالي. انبثق من داخل العلاقات الاقتصادية للمجتمع التجاري، كما انبثق من داخل العلاقة التمثيلية بين الحكومة والمجتمع»[1] من الوصاية إلى الحمائية تطور مفهوم السياسي، فإن كانت الليبرالية استطاعت أن تتخلص من وصاية السياسي على المجتمع التي تجلت في الهيمنة والسيطرة وإشعال فتيل الحروب بين الأمم فإن السياسة الليبرالية حولت الصراع إلى صراع اقتصادي عن طريق التحكم في الأسواق المالية والمنافذ البحرية **.

كما أن السياسي اليوم يظهر من خلال الاستثمار في ما كان سابقا سببا في إزاحته، في هاته الجماهير التي تمارس سياسة الضغط وتطالب بالاستماع إليها، وبدلا من أن تفقد قوتها (الدولة) من خلال الخضوع إلى هاته الأصوات المناوئة لها، فإنها «تستمد منها حيويتها المضاعفة. إنها من خلال خسارتها، تظهر سلطتها القديمة الرائعة لصالح تنفيذ خدمات عامة متنوعة، قدرات وظيفية لم تكن مرئية»[2]. وإن الذي يربك في عودة السياسي كما يرى "مارسيل غوشيه" 1946م (Marcel Gauchet) «هو غموضه، تبقى مشكلة تفسيره. إنه

* – نشاهد هذه السياسة الحمائية في الاجراءات الاحترازية التي تتخذها بعض الدول الرأسمالية التي من المفروض أن سياستها الاقتصادية قائمة على تحرير الاقتصاد والسوق،

[1] – مارسيل غوشيه، **نشأة الديمقراطية**، تر: جهيدة لاوند، دراسات عراقية، الطبعة الأولى 2011، ص 153.

[2] – المرجع السابق، ص 175.

يخلط مركبات متناقضة فيما بينها بطريقة معقدة. يرجع إلى الواجهة دولة الحرب القديمة، ويولد في الوقت نفسه دولة السلام التي تتمتع بصلاحيات جديدة»[1]

[1] – المرجع نفسه، ص 178.

وكخاتمة للفصل يمكن أن نوجز المراحل الفكرية لتطور الفكر الغربي في النقاط التالية:

1/ القرن السادس عشر سيادة اللاهوت حيث كان التعامل يرتكز على الأسئلة اللاهوتية باعتبارها السؤال المركزي الذي إن حل فستحل معه جميع الأسئلة الأخرى.

2/ القرن السابع عشر(قرن مفصلي بالنسبة لأوربا) الميتافيزيقا والعقلانية، والعلم (ديكارت، غاليليه، كبلر، هوبز، سبينوزا، نيوتن) كل هؤلاء وغيرهم ينتمون إلى هذا القرن المحوري في تاريخ أوربا.

3/القرن الثامن عشر هو في جانب منه استمرارية للقرن السابع عشر لكن الجديد هو الاهتمام بالأخلاق على حساب الميتافيزيقا التنوير التربية (روسو، كانط)

5/القرن التاسع عشر قرن التِّقانة دين التقانة الذي أصبحت فيه جميع المشكلات –بغض النظر عن طبيعتها اخلاقية إجتماعية، ثقافية– تحل عن طريق الإقتصاد والمال.

لكن بالنسبة إلى "شميث" فإن هذا الإنتقال من حقل إلى آخر لم يساهم في تحقيق الأمل المنشود؛ إذ سرعان ما يتحول الحقل المركزي الجديد إلى حقل صراع، فبعد الحروب الدينية انتقلنا إلى تمجيد التوجهات القومية، ثم سرعان ما تحول الأمر إلى صراع ونزاعات اقتصادية.

إن هذه الخاصية المرنة التي بات يتمتع بها السياسي استطاع من خلالها أن ينتقل من شكله الأفقي القائم على الهيمنة وفرض الأمر الواقع إلى شكل آخر يستمد من الفاعلية

الجماهيرية وجوده، انبعاث بثوب جديد أكثر ليونة يتخلى بموجبه عن شكله القديم ليكتسب حضوره وشرعيته انطلاقا من الأسفل من المجتمع الذي يمثل واجهته الخفية ظله الانعكاسي.

الفصل الثاني

الدين في الفضاء العمومي المعاصر

المبحث الأول: عودة الدين

3/1 الدين بين التحييد والإحياء

3/2 هابرماس ونشأة الفضاء العام (التشكل اللادينـي)

3/3 تحولات هابرماس الفكرية (إعادة الاعتبار للدين)

إن حالة الزهو والفرح التي سادت الخطاب الحداثي العلماني لفترة زمنية نتيجة تهميشه للدين وإقصائه من الفضاء العام تقابلها اليوم رعشة وخوف مما يعرف بعودة الديني، وهو ما استدعى فهو الواقع من جديد؛ لأن القناعات الشبه يقينية التي بنى عليها هذا الخطاب أفكاره بدأت تتصدع أمام هذه العودة القوية للدين، الذي بات يُشكِّل اليوم السؤال المحوري للبشرية كما كان سابقا، لكن هذه المرة ليس من موقع ضعف وازدراء ونفور وإنما من موقع قوة، وهو يشكل الآن عامل جذب ويحظى باهتمام بالغ. فكيف نفسر هذا الاهتمام المتزايد بالروحانيات ونحن نعيش ذروة التقدم العلمي والتكنولوجي وهل غاب الدين أصلا حتى نتحدث عن عودته؟

3/1 الدين بين التحييد والإحياء

لأن أعلن "نيتشه" عن موت الاله و"فيبر" عن نزع السحر عن العالم منذ أمد ليس ببعيد فإن العصر الراهن بدأ يفتتن بهذا السحر ويعلن عودته من جديد، فالقاموس الديني لا يزال حاضرا ومستعملا بقوة ليس داخل الفضاء العام وحسب إنما داخل الدوائر السياسية أيضا.

فإذا كانت العلمنة* (Secularization) عملت على تحرير الدولة والاقتصاد والعلم من البعد الديني من خلال معالجتها المسألة الدينية وفق ثلاثة منظورات هي: **الأفول** أي اِعتبار

*– «العلمنة تدل على الشرعية (القانونية) التي يترك بموجبها الشخص "الديني" الدير من أجل العودة إلى "الدنيا" وإغراءاتها فيصبح بالتالي شخص زمنيا... واستعمل مصطلح علمنة للمرة الأولى للدلالة على قيام الدولة العادة، وعلى نطاق واسع بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة واستملاكها». خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث=**

العلمنة سيرورة تفضي إلى الأفول التدريجي للمرجعية الدينية ضمن النطاق العام، **والتمايز** الذي يقوم على الفصل التدريجي بين الكنيسة والدولة بين السلطة الروحية والزمانية، عن طريق حصر النطاق الديني ضمن مجاله الخاص إذ تم تجريده من الوظائف «الغير الدينية الأخرى التي راكمها ولم يعد قادرا على الإضطلاع بها». هذا التمايز والاستقلالية اِنتقل إلى النطاق الزمني في إطار ثنائيتي الاقتصاد والدولة، وأخيرا **الخصخصة** بحيث يُهمَّش الدين ويتحول إلى المستوى الشخصي للأفراد.

وإن هذا المنحى التمايزي الذي سلكته العلمنة يعود إلى تطورات أربع متداخلة تتمثل في: الإصلاح البروتستانتي، نشأة الدولة الحديثة، نمو الرأسمالية والثورة العلمية الحديثة[1] من هذا المنطلق يمكننا الذهاب إلى القول بأن نظرية الحداثة والعلمنة، وفكرة الفضاء العام، لم تكن وليدة لحظة زمنية بعينها تمثل قطيعة مع التراثيات السابقة؛ ذلك أن الإصلاح الديني لعب الدور المحوري في هذه النقلة النوعية في مسار الفكر الغربي، فبالنسبة إلى "فيبر" «فإن ما يدعوه بالبروتستانتية الزهدية لم تسهم فحسب في إضفاء الصفة الشرعية الدينية على صيرورات متقدمة أصلا بل أفادت هي نفسها، من خلال اِقتراح مبادئ دينية جديدة وأخلاقيات علمانية جديدة... ومن هذا المنظور لا تكون البروتستانتية مجرد قوة معلمنة بل

تر: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2005ص27.

[1]– ينظر، كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، مرجع سابق، ص36.

هي شكل من العلمنة الدينية الداخلية، والوسيلة التي سوف تتخذ المضامين الدينية بواسطتها شكلا علمانيا ممأسسا»[1].

فالمسيحية لم تغب يوما عن تاريخ الغرب الحديث منه و المعاصر، بل إن «العلمنة ليست ناتجة عن الماضي المسيحي فحسب، وإنما هي أيضا دليل على وجود دائم للمسيحية في صيغتها ما بعد المسيحية (الحضارة الأوروبية)»[2]، الذي حدث أن العلمانية الغربية عملت على دمج المسيحية في خطابها، بل إن العلمانية* (Secularism) في حد ذاتها ليست إلا تطورا للمسيحية الأوروبية فمفاهيم الدولة الديمقراطية، القانون، الحرية، حقوق الانسان، هي مفاهيم تراثية تتعلق بثقافة معينة بحد ذاتها (الثقافة الاوربية المسيحية).

فعلى النقيض من "هابرماس" الذي يعتبر الفضاء العام الحديث باعتباره قطيعة مع التراث الديني يذهب "أرماندو سلفاتورى"** (Armando Salvatore) إلى أن فكرة الفضاء العام لم تكن وليدة التراث الأنواري الحداثوي الغربي، إنما تعود جذوره إلى زمن أبعد من ذلك

---

[1]– نقلا عن كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، مرجع سابق، ص37.

[2]– طلال أسد وآخرون، هل النقد علماني، مرجع سابق، ص ص34–35.

*– اشتق لفظ sécularisation عَلْمانية (بفتح العين وسكون اللام) من اللفظ اللاتيني saecularis، وهو صفة مأخوذة من seculum بمعنى (عَالَم) أو (حياة دنيوية). وهناك ما يشهد على أن دخوله إلى اللغة الفرنسية كان في 1567. وهو ينتمي إلى معجم القانون الكنسي. يعبر لفظ sécularisation، علمانية بسبب ارتكازه على التقابل بين الزمني séculier وبين الكنسي régulier، وكذا أصله الاشتقاقي، عن التناقض والتنازع بين العالم الديني والعالم الدنيوي. علي بنمخلوف محمد الصغير جنجار، **مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية**، ترجمة: الحسين سحبان، مراجعة الحسين سحبان، (الطبعة الأولى) 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ص134.

**– أكاديمي وعالم اجتماع ايطالي مهتم بالكتابات الدينية والثقافية، من أهم كتبه "سوسيولجيا الاسلام: المعرفة والسلطة والمدنية. ترجمه إلى العربية ربيع وهبة عن دار النشر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

بكثير إلى البدايات الأولى لظهور الأديان السماوية، هي دعوة إذا للالتفات إلى التراثات السابقة عن الحداثة والتي تعطينا فكرة شاملة لا عن نشأة فكرة الفضاء العام فحسب، إنما كذلك عن ميلاد الحداثة.

هذه العودة لها ما يبررها نظرا لكون تقاليد الأنوار "عاجزة" اليوم عن إيجاد حوافز تُجسِّد محتويات الحداثة المعيارية اِنطلاقا من منظورها الخاص، ولأن جميع هاته المعايير التي اِنتهجتها العلمنة في معالجة الدين لم تُحقق مُبتغاها أمام هذه الطفرة الغير متوقعة للأديان في الفضاء العام، فسواء كنا في الشرق أو الغرب، في الشمال أو الجنوب، فإن الدين* هو الذي يتصدر عناوين الصحف والمجلات والقنوات التلفزية، حتى النقاشات السياسية تحولت إلى نقاشات دينية، فلم تعد السياسة موضوع للدين بقدر ما أصبح الدين موضوعا للسياسة أصبح السياسيون ناطقين باسم الدين تأييدا ودحضا، مع الإجهاض والموت الرحيم أو ضد مع الإيمان بالمحرقة أو ضد، مع الأقلام الدينية التي تجسد صور الرسل أو ضد، كلها نقاشات سياسية ذات صبغة دينية.

هكذا أصبحت وسائل الإعلام العامة والخاصة ودوائر القرار تُعير للدين اهتمام متزايد «ويأتي هذا الاهتمام غير المتوقع من كون الدين إذا فارق موقعه المحدد في النطاق

*– الدين: في اللغة العربية يأخذ عدة معاني فقد يأتي بمعنى الملة والشريعة وهو الشائع والمتعارف عليه لقوله تعالى في الآية 19 من سورة آل عمران: {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلاَمَ} وقد يأتي بمعنى الطاعة والحكم لقوله تعالى في الآية 76 من سورة يوسف {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ} أي في حكم الملك وطاعته، وقد يأتي ليأخذ معنى المقايضة والرهن لقوله تعالى في الآية 282 من سورة البقرة: {يَأَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْن فَاكْتُبُوهُ} وقد يأتي بمعنى «الجزاء والمكافأة ويوم الدين هو يوم الجزاء وفي المثل كما تدين تدان أي كم تفعل يفعل بك» ينظر ابن منظور لسان العرب، ص1468.

الخاص، قد أقحم نفسه في المضمار العام للمنازعة الأخلاقية والسياسية»[1]، وبحسب "كازانوفا*"(1951م_)(Jose Casanova) هناك عدة أسباب ساهمت في هذا الرواج الكبير للدين على المستوى العالمي لعل من أبرزها نجاح الثورة الإسلامية في إيران وصعود «الأصولية البروتستانتية إلى الواجهة كقوة ضاغطة في السياسة الأمريكية»[2]

فإذا كان سقوط جدار "برلين" سَرَّع بانهيار النظام الإشتراكي، فإن هذا الحدث التاريخي ساهم في بلورة رؤية وشرعية جديدة للعالم تسعى وراء السيطرة على المجال الحيوي، مما بات يتراءى للأذهان «أن اللاهوت التحرري هو كل ما تبقى من "الأممية" الوحيدة الباقية»[3] فانتقل النشاط التبشيري الدعوي إلى الإعلام من خلال قنوات تلفزيونية مُمَوَّلة تعمل على إعادة الدور للتقاليد الدينية في الفضاء العام، هذا الدور الذي أُعتقد للوهلة الأولى أنه توارى واختفى وانزاح إلى الهامش بفضل عملية التحديث والعلمنة.

لقد باتت التقاليد الدينية «ترفض بالدور الهامشي والمخصص الذي حددته لها نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة»[4]، فانتقل الدين من المجال الخاص إلى المجال العام. لم يعد الدين سلوك فردي تأملي ينشد الخلاص الذاتي، بقدر ما أصبح معمما ينشد الخلاص

---

[1]– كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، مرجع سابق، ص13.

*– عالم اجتماع اسباني وأستاذ بجامعة شيكاغو، ترتكز كتاباته وأبحاثه على ميادين العولمة والدين، من أبرز مؤلفاته، "خوف أوروبا من الدين"، والأديان العامة في العالم الحديث.

[2]– المرجع نفسه، ص13.

[3]– المرجع نفسه، ص 14.

[4]– المرجع نفسه، ص16.

والتماسك الجماعي للطائفة الدينية، وينخرط في النقاشات العامة المتعلقة بالاقتصاد والسياسة.

ولقد بات الكثيرون اليوم « يطلبون العون والإغناء من الحق الطبيعي اللاهوتي- الأخلاقي، أو حتى من معايير قانونية عامة تصدر عن فلسفة القيمة»[1]، هذا العون الذي كان ينظر إليه سابقا _خصوصا مع بدايات تشكل الدولة الحديثة_ على أنه درب من الجنون نظرا لهذا النوع من الزَّهْو بكل ما هو تقني وضعي. إن نظرياتنا الأخلاقية تتبع تراث ديني* ما إذ لا يمكن بحال من الأحوال أن يَنْوَجِد تفكير بمعزل عن تراث ما، والدين جانب من الجوانب التي لا يمكن أن تختفي من حياة البشر، إذ لا يمكن أن يوجد شعب من دون الاِستناد إلى دين معين سواء كان دين سماوي أو وضعي.

وإذا كان الإدعاء الفلسفي القائم « على التميز والتعريف بين ما هو حقيقي أو متقلب في محتويات التقاليد الدينية بالإضافة إلى المعرفة العلمية المؤسسة اجتماعيا»[2] فإننا نلتمس هذا الحضور للتراث الديني والدفاع عنه داخل التيارات الفلسفية؛ إذ «لدى الفلسفة أسباب وجيهة

---

[1]– كارل شميث، مفهوم السياسي، مرجع سابق، ص60.

*– يذهب "علي شريعتي" إلى القول: أن الدين «كان الأساس الفكري والثقافي لكل المجتمعات في طول التاريخ. بحيث لو أردنا إعداد تحقيق عن التاريخ الحضاري والثقافي لمجتمع ما نجد أن تحقيقنا قد تبدل بشكل عفوي إلى تحقيق عن الحضارة الدينية أو الثقافة الدينية لذلك المجتمع» . فهذا "ماكس فيبر" يتحدث عن البروتستانتية وعلاقتها بظهور الرأسمالية، ما يعني أنه يتعذر الحديث عن فترة زمنية ما بمعزل عن طبيعة المعتقد الديني السائد فيها. ينظر: علي شريعتي، **دين ضد الدين**، ترجمة: حيدر مجيد، مؤسسة العطار الثقافية، الطبعة الأولى، 2007، ص57.

[2] –Habermas, **Between Naturalism and Religion**: Philosophical Essays, Cambridge, UK: Polity Press. 2008, p.109

للإنفتاح على التعلم من الدين»[1]، هذا الحضور نلاحظه في هذا "الصراع" بين الفلاسفة ذوي الأصول المسيحية مع الفلاسفة اليهود، وقد عالج "هابرماس" هذه النقطة في كتابه "الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي" والذي أراد من خلاله إعادة الإعتبار للتراث اليهودي وتبيان ماله من فضل على الفلسفة الألمانية *.

فالدين لم يغب عن الفضاء العام على مر تاريخ البشرية**؛ إذ أن العلاقة كانت تقوم على المد والجزر، فقبل بدايات العصر الحديث كان الفضاء العام خاضعا للسلطة الدينية (الكنيسة)، لكن مع بدايات القرن السابع عشر شهد الغرب المسيحي نوع من الرِدَّة على كل ماهو ديني، محاولة جدية لاسترجاع الفضاء العام من قبضة الكنيسة والملك، إنخرط فيها أهم مفكري ذلك العصر، تناقش قضايا مهمة من طبيعة علاقة البشر بالرب، وتحرير العلم من قبضة الدين، وطبيعة النظام السياسي والأخلاقي ومن أين تستمد شرعيته.

[1] – Habermas, Between Naturalism and Religion, op. cit. p.109.

*– هابرماس لا يتنكر لجذوره اليهودية، فقد ساهمت الحرب العالمية الثانية وما تعرض له أتباع الديانة اليهودية من مجازر علي يد النازية في بلورة وعي هابرماس السياسي، لذلك نجده دائما ما يدعوا إلى ضرورة عدم مجاوزة التاريخ= والأحداث والتنكر للمآسي التي تعرض لها اليهود خلال فترة حكم النازية. إن النازية تمثل بالنسبة لهابرماس تاريخ أسود في جبين المانيا وفي جبين الفكر الأنواري الذي إنحرف عن مساره الطبيعي المتمثل في نشر قيم الحرية والمساواة والسلام الكوني ليتجه نحو معاداة الآخر وتمجيد الخطاب القومي.

**– إذا كان التاريخ «ضم بين دفتيه مجتمعات عاشت وانقرضت ولكن هذه المجتمعات كانت ذات نظم ديني بشكل عام» ينظر: علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 24.

هذا التحول لا يفهم منه على أنه غياب للدين إنما حدوث تمظهرات جديدة للظاهرة الدينية من أجل مواجهة بعض التحديات، إعادة الإنتاج والبناء، اِنطلاقا من مسلمات تساعد على التأقلم وإعادة التشكيل وفق السياقات الثقافية لكل عصر.

إن هذه العودة القوية للأديان على مستوى العالم تحيلنا إلى نقطتين هامتين أولها: «أن الأديان موجودة لتبقى (وثانيها وهو الأهم) أن الأديان سوف تظل على الأرجح تضطلع بأدوار عامة بارزة في البناء المتواصل للعالم الحديث»[1]، فالمستجدات الجديدة تؤكد عجز كل من العلم والقوانين البشرية عن تقديم تفسيرات لبعض المسائل وهو ما ينفي عنهما صفة الثبات ويضفي عليهما صبغة التطور والاستكشاف، فبدلا من التركيز على إقصاء الدين ومحاربته داخل المجال العام ينبغي التركيز على القيم الجوهرية للأديان والأدوار المحورية المُحْتملة التي قد يؤديها الدين في عالمنا.

3/2 هابرماس ونشأة الفضاء العام (التشكل اللاديني)

لم يكن "هابرماس" في كتاباته الأولى يعطي أهمية للدين فكتابه "التحول البنيوي للمجال العام" والذي قدم فيه قراءة جينيالوجية لمفهوم الفضاء العام، والذي عالج فيه تطور الفضاء العام البورجوازي الأوروبي عوامل صعوده واضمحلاله، نلتمس فيه هذا الغياب الشبه كلي لعامل الدين على الفضاء العام.

[1]– كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، مرجع سابق، ص17.

فبالنسبة ل"هابرماس" يُعدُّ ظهور الفضاء العام نتاج فترة زمنية محددة، إلى الزمن الذي شهد صعود الطبقة البورجوازية (Bourgeoisie) في الغرب المسيحي ذلك أن«الفاعلين في المجال العام الحديث ينتمون إلى الطبقات الوسطى المتعلمة وإلى البورجوازية»[1]، هو فضاء بورجوازي اِقترن «بالدعاية التمثيلية التي كان مصدرها ثقافة نبل الرأسمالية المبكرة لإيطاليا التي اِندلعت أولا في فلورنسا وفي باريس ولندن»[2].

إن "هابرماس" يعزو ظهور الفضاء العام المُعَقْلن إلى هاته الفترة الزمنية الحرجة أواخر القرن السابع عشر في "إنجلترا" وبداية القرن الثامن عشر في "فرنسا"، إنه نتاج ذلك الوعي المتراكم الذي تشكَّل من خلال هؤلاء الأفراد الذين كانوا يتلاقون في المقاهي لبحث قضايا دنيوية تتعلق بحركة رؤوس الأموال والسلع والبضائع القادمة من المستعمرات، إلا أن هذه النقاشات سرعان ما تطورت لتتخذ منحى آخر، عبارة عن نقاشات سياسية من قبيل طبيعة النظام السياسي وكيفية حماية مصالحهم من تدخلات الدولة فكانت «أول علامة واضحة على هذا الاِستقطاب هي فصل الميزانية العامة عن حاكم الإقليم»[3].

---

[1]– أرماندو سلفاتوى، **المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**، تر: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط: الأولى 2013، ص15.

[2]– Habermas, Jurgen ,**The Structural Transformation of the public sphere**: Translated: Thomas Burger, the MIT Press, Cambridg , 1991, P. 09.

[3] – Ibid.P.12.

وبالنسبة لهابرماس فإن الفضاء العام* بوصفه فضاء اِجتماعي يتميز عن الدولة والإقتصاد والأسرة في كونه فضاء للنقاش الحر، يمنح للمواطنيين حرية التواصل والنقاش في الصالح العام باعتبارهم مواطنيين مستقلين. هو مجال ثالث يتوسطهما ينْشُد التماسك الإجتماعي والمصلحة المشتركة عن طريق فتح قنوات التواصل والنقاش وتكريس قيم الحوار والتسامح.

وإذ يُقِرُّ "هابرماس" أن المجال العام يعتمد في بدايات تشكله على المجال الخاص باعتبار أن «المجال العام البورجوازي أولا وقبل كل شيء كمجال للأفراد في حياتهم الخاصة يظهرون سويا كجمهور عام أو كنطاق عام»[1]، فهذا لا يُحيل إلى أن المجال العام هو المجال الخاص، فهو يبحث عن الخير العام والمشترك الإنساني، إنه قوة أخلاقية تسعى للبناء واستبعاد الصراع، في حين أن المجال الخاص هو مجال المصلحة والعاطفة، ما يستلزم ضرورة اِستقلال المجال العام عن المجال الخاص*، حتى لا يعاد «تشكل الروح

*– «يشير الفضاء العمومي عند "هابرماس" إلى مجالات التواصل القائمة في المجتمع، أي إلى المجالات التي تسمح بتبادل الأخبار والأفكار والآراء وتداولها وتمحيصها من أجل تكوين ما يسمى بالإرادة العامة أو صوغ ما يسمى أيضا بالرأي العمومي» (مصطفى حداد، **الماركسية الغربية وما بعدها**، كتاب جماعي، اشراف، علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف والاختلاف، الطبعة الاولى 2014، ص 282.). تعريف عام لا يربط الفضاء العمومي بمكان معين بقدر ما يربطه بالفاعلية الاجتماعية للأفراد في حركيتهم وتواصلهم، فهو بهذا فضاء مفتوح يلجه الجميع ليعبروا من خلاله عن افكارهم في جو من النقاش الحر غير المقيد يبتغي البحث عن المشترك الجمعي؛ أي الخوض في القضايا العامة بهدف تحقيق المصلحة العامة.

[1]– هابرماس، نقلا عن سلفاتوى، المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، مرجع سابق، ص371.

*– يتحدد كذلك الفرق بين الاستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي.في أن «كل فرد باعتباره مواطنا يتموقع بين فاعل في الفضاء العمومي وفي نفس الوقت فهو قادر على التعليق وإبداء الرأي. فالاستعمال الخاص للعقل يتجلى في المهام=

العامة من خلال سيطرة إهتمامات خاصة، ويتحول المواطن في هذه الحالة إلى شخص تابع وليس مواطن... حتى لا يتحول المجال العام كمهر قدمه المواطنون لزواج يقوم على الاتفاق مع الدولة»[1]، وهذا ما تفطن إليه "هابرماس" عندما ذهب إلى أن دولة الرفاهية قامت بتقويض الفضاء العام وأفرغته من محتواه من خلال نزع الصفة السياسية عن الجماهير وممارسة الدولة نوع من التواصل المشوه تجاه مواطنيها، وهي مؤشرات وميول «تشير إلى اِنهيار الفضاء العام لأنه في الوقت الذي كبر نطاقه بشكل غير متوقع أصبحت وظيفته غير ذي أهمية تدريجا»[2].

3/3 تحولات هابرماس الفكرية (إعادة الاعتبار للدين)

لا ينكر "هابرماس" أن ظهور الفضاء العام هو اِستجابة أيضا للصراعات المتشكلة دينيا في أوربا إلَّا أنه ينظر إليه على أنه قطيعة مع التراث الديني، «مع هيكل السلطة القديم أو

المدنية وبعيد كل البعد عن التأملات العمومية كما نستشهد بنموذج الضابط الذي يتكلم حول مدى ملائمة أو نفعية أمر ما فالفرق واضح بين دائرة الآراء ودائرة الأفعال. لا بد من التذكير بأن التنوير يتأسس على التفكير الذاتي أي بكل استقلالية مع غائية اكتشاف الحقائق بالاضافة على ما يستلزم الاستعمال العمومي للعقل من تعدد الاراء وتبادلها في الفضاء العمومي»، ففي حين يشتغل المجال الخاص على البناء الذاتي والاستعمال الخاص، يشتغل المجال العام على الاستعمال العمومي للعقل والنقاش العقلاني الحر. ينظر: نور الدين علوش، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، (الطبعة الأولى) 1013، ص58.

[1]– أرماندو سالفاتوي، المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، مرجع سابق، ص ص 373–372.

[2] – Habermas, Jurgen ,The Structural Transformation of the public sphere, op. cit. P. 04.

الثقافة المتحجرة التي عملت البورجوازية على التخلص منها تدريجيا»[1]، فالفضاء العام الحديث عمل على استبعاد الدين من الحياة العامة من خلال حصره داخل المجال الخاص للأفراد مما أفقده الكثير من الأدوار التي كان يؤديها من قبل والسؤال، الذي يطرح هل بقي "هابرماس" متشبثا برأيه هذا؟

بعد عقود من الإِشتغال على الفضاء العام من منظور علماني بحث هاهو "هابرماس" شأنه شأن العديد من المفكرين العلمانيين ينتابهم اليوم "فزع" من الدين، هذا الذي كان ينظر إليه باعتباره ظاهرة انتهت مع بدايات التنوير والحداثة*. هذا الاهتمام المتزايد بالدين إِبتدأ مع سبعينيات القرن الماضي مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران وظهور الإنجيليون الجدد في الغرب (و م أ) وتنامي الهجرة وتمدد الأديان خصوصا المسيحية والإسلام.

هذه المؤشرات هي ما جعلت "هابرماس" يدرك أنَّ الفضاء العام لم يَعُد اليوم كما كان يتصوره باعتباره فضاء عام بورجوازي نُخبوي، بقدر ما أصبح اليوم فضاء شعبيا مستقلا يحتوي جميع الأفراد باختلافاتهم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، هو فضاء مفتوح على مكونات المجتمع بأسره وليس فضاء مغلق أو مؤسساتي.

[1]– Habermas, Jurgen ,The Structural Transformation of the public sphere, op. cit. p.14.

*– الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الفعل حدث و«الحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدمة حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة» ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، المجلد الثاني، ص796.

وبما أن حياة "هابرماس" الفلسفية هي عبارة عن تحولات فكرية و وعي تراكمي فإننا نلاحظ هذا التحول من التأثير الماركسي إلى السياسة والدين إبتداء من سنة 1971 فكيف نفسر هذا التحول في فكره هل يتعلق الأمر بمسألة ظرفية أم يتعلق بما يسمى عودة الديني؟

لقد تعامل "هابرماس" مع السؤال الديني وفق منظورين وحقبتين مختلفتين، الحقبة الأولى: نظر فيها إلى الدين من منظور التطور البشري والذي قسمه إلى ثلاثة مراحل هي: **أ)** مرحلة الرؤى الكونية الأسطورية. **ب)** مرحلة الرؤى الكونية الدينية الميتافيزيقية. **ج)** مرحلة الرؤى الكونية الحداثوية[1] التي يتبناها ويدافع من خلالها عن فكرة تنحي الدين عن الفضاء العام فاسحا المكان للعقل الإنساني، باعتباره عقل قادر على التشريع والسير بالبشرية بعيدا عن أية رؤى ميتافيزيقة دينية، أما الحقبة الثانية فقد عمل فيها على إعادة النظر في أفكاره السابقة حول الدين إذ يعيد فيها للدين اِعتباره ويعترف بمكانته داخل الفضاء العام.

فمن الوصف، إلى النقد، ثم التبني فالدفاع، يُفْهَم تحول فكر "هابرماس" الفلسفي تجاه الدين، هذا التحول ظهر جليا مع الألفية الجديدة وما صاحبها من أحداث محورية غيرت الكثير من الأفكار والقناعات، ووجهت الأنظار نحو ما يُسمى بعودة الديني. وبالنسبة "لهابرماس" «تتلاقى ثلاثة ظواهر متداخلة أكثر من أي شيء آخر لخلق فكرة عن عودة الديني في جميع أنحاء العالم هي: التوسع التبشيري لأديان العالم الكبرى، التطرف

[1]– حسين غفاري، معصومة بهرام، **دور الدين في الفضاء العمومي دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية**، تر: محمد حسن زراقط، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية بيروت، العدد الثامن صيف 2017. ص93.

الأصولي، العنف الديني»[1]. و"هابرماس" انخرط في هذا التوجه فهو يقدم أربع تصورات لفهم الدين تقوم على:

أ) الدين بوصفه مؤسسة تاريخية اجتماعية

ب) الدين باعتباره أداة للعمل النقدي

ج) الدين باعتباره رؤية كونية

د) الدين بما هو لغة مشتركة للتفاهم بين الأذهان[2]

ويظهر هذا الاشتغال والتركيز على المسالة الدينية أكثر في كتاباته المتأخرة، إذ أن كتاباته الفلسفية منذ بداية الألفية إلى يومنا هذا هي كتابات تعالج السؤال الديني من حيث البحث عن الآليات التي من خلالها يمكن دمج الجماعات الدينية في الفضاء العام ونوجز هذه الدراسات على النحو التالي:

أ) في سنة 2002 كانت ل"هابرماس" زيارة إلى "إيران" هذا البلد الذي وجهت له أنظار العالم كله في سبعينيات القرن الماضي من خلال نجاح الثورة الإسلامية التي أطاحت بحكم الشاه،_هنا نفهم لماذا إختار "هابرماس" هذا البلد الإسلامي دون سواه_ وهناك قدم سلسلة من المحاضرات حول التحول الديني وعلاقته داخل بيئة العلمنة، وفي نفس السنة نشر كتاب

[1] Habermas, Jurgen ,The Structural Transformation of the public sphere,. op. cit. P.61.

[2]– حسين غفاري، معصومة بهرام، دور الدين في الفضاء العمومي دراسة في تطور رؤية هابرماس، مجلة الاستغراب، العدد الثامن، مجلة سابقة، ص92.

"**الدين والعقلانية**" الذي هو عبارة عن سلسلة مقالات تعالج مواضيع من قبيل: الله، الحداثة، العقل.

ب) في سنة 2003 نشر كتاب "**مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبرالية**" اختتمه بمقال بعنوان: "**العلم والإيمان**"، وفي نفس السنة صدر كتاب "**الفلسفة في زمن الإرهاب**" الذي هو حوار بين بينه وبين "جاك دريدا" أجرته "جيوفانا بورادوي" عالجا فيه أحداث الحادي عشر من سبتمر من خلال ربطها بظاهرة الأصولية الدينية وكيفية معالجتها.

ج) في سنة 2006 نشر مقالة بعنوان: "**الدين في الفضاء العمومي**" وهي عبارة عن محاضرة ألقاها في مؤتمر جائزة "هولبرغ" سنة 2005، وفي نفس السنة(2006) نشر له كتاب "**جدلية العلمنة العقل والدين**" الذي هو عبارة عن حوار دار بينه وبين الكاردينال "جوزف راستنغ" سنة 2004.

د) في سنة 2008 نشر كتاب مهم يظهر فيه بكل جلاء هذا التحول نحو الدين حمل عنوان "**بين الطبيعانية والدين**".

إن "هابرماس" وبعد جداله لصالح التفكير "المابعد ميتافيزيقي" (Post metaphysic) والمنبر العلماني، وبعد فقدانه الأمل في التوجه التقني المعولم للكون، بات ينظر إلى «التقاليد الدينية القديمة المستبطنة في السريرة حتى بعد الانقطاع عن الكنيسة لازال ينبعث منها شعاع الأمل... لذلك يعد التخلي الكلي عن مبادئ الدين اليقينية المنقذة يؤدي إلى

ارتسام هيلينية جديدة، أي إلى نكوص إلى مادون المستوى الذي بلغته الديانات التوحيدية الكبرى حيث تتشكل الهوية في إطار الحوار مع الله الأحد»[1]. وإذ يُقر "هابرماس" بهاته المكانة الحيوية لأديان العالم، ولا يعترض على القول الذي يرى «بأن أي مجتمع سياسي ينسى أساسه الديني إنما يسعى تحت وهم محايثة الذات المحض»[2]، إلا أن هذا لا يعني بأن "هابرماس" يدعوا إلى ضرورة اِرتباط وتبعية السياسي للديني، بقدر ما يُحيل ذلك إلى اِعترافه باستحالة إقصاء الدين من الفضاء العام، فهو الذي (الدين) «يعطي أفراد المجتمعات الحديثة المضمون الحيوي الذي يتجادلون حوله. وبدون الدين ليس هناك من قيم ولا نماذج للحياة التي يختلف حولها»[3]. والفضاء العام الذي يتحدث عنه "هابرماس" ويخصه بالدراسة هو فضاء أوروبي مسيحي خالص تشكل في فترة زمنية معينة، لكن هل بقي الفضاء العام مجالا أوروبيا خالصا، أم أننا اليوم بصدد الحديث عن فضاءات عامة متعددة؟

إنه وبداخل الفضاء الأوروبي هناك فضاءات عامة اِخترقته تختلف عنه تراثيا وثقافيا وايديولوجيا، فالفضاء العام الذي نتحدَّث عنه اليوم تتداخل فيه الرؤى الكونية المتباينة مع بعضها البعض، باعتبارها رؤى تنافسية تقدم كل واحدة منها طرق للعيش والحياة ذات ميول دينية في غالب الأحيان.

---

[1]– هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص 46-47.

[2]– هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، ص43.

[3]– نيكولاس آدامز، **هابرماس واللاهوت**، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، جداول – مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى2016، ص08.

وإذا كان "هابرماس" يُقدِّر الدين بما يحمله من حياة ثقافية، فإنه في الآن ذاته يبتعد عن الدين وينأى بنفسه عنه باعتباره فكر تراثي ميتافيزيقي يُقوِّض حرية الإنسان واستقلاليته، إنَّه يحترم حضور الدين في الفضاء العام بل ويدعو إلى حضوره؛ إلا أنه في المقابل يرفض فكرة اِحتكار الفضاء العام من طرف تراث ديني بعينه على حساب الديانات الأخرى، إنَّ السؤال الذي يشتغل عليه هو كيف تتوحد الرؤى في ظل فضاء عام متعدد الثقافات والأيديولوجيات؟

المبحث الثاني: الغرب وأزمة الهوية

5/1 الهجرة، اللجوء، الاندماج

5/2 اليمين المتطرف

5/3 الأحزاب اليمينية

5/4 إرهاب اليمين المتطرف

5/5 اليمين وتبني الخطاب القومي

إنَّ الأحداث التي يشهدها العالم تحيل إلى أننا متجهون لا محالة إلا شكل من أشكال الاصطفاف بين ما هو قومي، ديني، لغوي، عرقي، وبين ما هو علماني رأسمالي. لقد باتت القيم العلمانية التي بنى عليها الغرب كينونته تتصدع. الغرب وأمام موجات النزوح واللجوء بات أكثر عرضة لهزات إرتدادية عكسية، نتيجة الشعور بأن قيم الحرية مهددة بسبب المتغيرات الجديدة القائمة على غياب اللحمة. تغيير النسيج الاجتماعي في المجتمعات الغربية نتيجة اختلاط الثقافات والأديان، والذي بات ينظر إليه على أنه تهديد للنمط المعيشي والثقافي. ما ولد شعور بأهمية الاصطفاف والتقوقع على الذات.

5/1 الهجرة، اللجوء، الاندماج

إن الفضاء العام الغربي لم يعد فضاء أحادي بقدر ما هو فضاء متعدد، ليس بيت ديني واحد بقدر ما هو بيوت دينية متعددة، قد تشترك في المنطلقات (الأصل الواحد) وقد تختلف وهو ما ولد تحديات للطبقة السياسية الحاكمة، التي واجهت مشكلة الاندماج الاجتماعي* خصوصا بالنسبة لأولئك الذين ينحدرون من بيئات ثقافية ودينية مختلفة. أولئك الذين ينظر

*– الاندماج Integration "هو حالة من التوافق والانسجام والاعتماد المتبادل بين أجزاء وأطراف تشكل في مجموعها وحدة أو نظاما بحيث تكون خصائص الوحدة أو النظام ككل غائبة في أي عنصر من العناصر المكونة وحدها. ينظر: عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول ص779.

إليهم باعتبارهم « لا إنسانويين كاملين لكونهم ليسوا مستقلين أخلاقيا ولا منضبطين سياسيا بعد»[1].

إن مشكل الإندماج هو أكبر عائق يواجهه الإتحاد الأوروبي وهو يفتح حدوده للمهاجرين؛ عندما يتوافد عليك أفراد من عوالم دينية وثقافية ولغوية مختلفة، فإن هناك تحد كبير يواجهه أولا الوافدون الجدد، وثانيا البلدان المستقبلة لهم، فالوافدين الجدد الذين هم غالبا ما ينحدرون من بيئات ثقافية مختلفة، يأتون وهم يحملون هذه الخصوصية التي تختلف تماما عن المجتمعات التي ينوون الاستقرار فيها، وغالبا ما تجدهم متمسكين بهذه الثقافة(Culture)، يظهر ذلك في اللباس، في ممارسة الشعائر الدينية، في التعليم، وفي الأكل...الخ، وهنا تظهر العقبة المتمثلة في صعوبة التكيف والاندماج (Integration) داخل الفضاء العام الجديد (الثقافة الجديدة)، فالبلدان المستقبلة تنتظر من هؤلاء أن يتخلوا عن ثقافتهم أو جزء منها لصالح الثقافة الجديدة حتى تَسْهُل عملية الاندماج والانصهار داخل الفضاء العام الجديد، في حين يَتمسَّكُ هؤلاء المهاجرين بثقافتهم ويقاومون الإغراءات الموجودة، رفضا للذوبان داخل الثقافة الجديدة.

فقد ساهمت الأوضاع المتأزمة في الشرق الأوسط في إزدياد مطرد في عدد المهاجرين الفارين من الحروب التي تعيشها أوطانهم نحو البلدان الغربية، وهو ما خلق أزمة سياسية داخل المجتمعات الغربية، بين رافض لهذه الهجرة ومُتقبِل لها، بين داع إلى التحمل المشترك

[1]– طلال أسد وآخرون، هل النقد علماني، مرجع سابق، ص78.

لتَبِعاتها وبين رافض، بين البلدان الحدودية التي يتدفق عليها اللاجئون والتي تدعوا إلى التوزيع العادل للمهاجرين، وبين البلدان الشمالية الرافضة لاستقبالهم*.

هكذا ساهمت أزمة اللاجئين في إحداث شرخ داخل الاتحاد الأوروبي، وهو ما يُهدد بتآكل القيم (Values) التي بنى عليها وجوده، بل إن ذلك قد يهدد مستقبل الاتحاد الأوروبي ككيان، هذه الكتلة الموحدة التي قدمت نموذج فريد للوحدة والإندماج بدأت بوادر التفكك تظهر فيها نتيجة الأزمات الداخلية التي تعاني منها** ؛ فالإتحاد الأوربي يشهد اليوم_على سبيل المثال لا الحصر_ تفاوت في التنمية بين دول الشمال الغنية وبين دول الجنوب التي تطالب بالمسؤولية المشتركة في إدارة بعض الأزمات كالهجرة مثلا. وقد زادت جائحة "كورونا" من تعميق الهوة بين دول الشمال الغنية ودول الجنوب المثقلة بالديون ما ينذر بمزيد من التصدع والتفكك لدول الاتحاد نتيجة لتنامي مشاعر الاستياء، إذ بات ينظر إلى المهاجرين على أنهم عبئ كبير على الدول التي يتوافدون عليها، وهو ما تبلور في حالة التقليل من قيمتهم وعدم تقدير وتثمين المجهودات التي يبذلونها في سبيل الاندماج والتأقلم مع معايير الدول المستضيفة لهم.

*– هنا نذكر على سبيل المثال رفض البرلمان المجري استقبال الحصة التي حددها الاتحاد الاوروبي من المهاجرين لكل دولة من دول الاتحاد.

** – يعد انفصال "المملكة المتحدة" أكبر دليل على هذه الأزمة التي يعاني منها الاتحاد الأوروبي، ويعود سبب هذا الانفصال إلى رفض سياسة التوسع والهجرة التي اِنتهجها الإتحاد الأوروبي خصوصا إدماج بعض الدول الأوروبية الشرقية، وهو ما رأت فيه المملكة المتحدة تهديدا للهوية البريطانية.

يتضح من هذا أن الخوف من المهاجرين ليس راجعا في جوهره إلى التهديدات التي قد تأتي منهم المتعلقة باللجوء إلى العنف (Violence)، فالدولة هنا بما تملكه من آليات قادرة على اِحتواء هذا العنف ومجابهته، الخوف يكْمن في اللجوء إلى الآليات الليبرالية ذاتها لنزع الاعتراف والتَّقْعيد لمعتقداتهم (Spiritual) الدينية*، وهو ما من شأنه أن «يُحدث خللا مكانيا وزمانيا في الوحدة الأيديولوجية للدولة القومية»[1].

لذلك كان المهاجر المنبوذ ليس الفرد الأبيض الذي ينتقل من دولة غربية إلى أخرى المهاجر ذلك الآخر المختلف لونا وثقافة، ذاك الذي يُطالب بدفن موتاه وفق طريقة معينة يأكل طعام معين، يلبس لباس معين. هذا الحافز الديني الموجود لدى الأقليات المهاجرة ولد حافز لدى الفرد العلماني لممارسة الدين من منطلق الحفاظ على الهوية فالكنائس التبشيرية بدأت تضطلع بهذا الدور التفسيري داخل الفضاء العام.

فإذا ما نظرنا إلى استطلاعات الرأي داخل الفضاء الغربي نستشِفُّ هذه النظرة السلبية_ على سبيل المثال_ تجاه المجتمعات الإسلامية، فالفرد الغربي يعتقد بنسبة مئوية كبيرة أن الإسلام مرتبط بالعنف وأنه يحتقر المرأة لأن هذا ما تصوره له وسائل الإعلام، وبالتالي

*– إذا كانت الفكرة الشائعة ترى الصراع الديني يتجلى في صراع الدين ضد اللادين؛ فإن "الحقائق التاريخية تؤيد عكس التصور الآنف الذكر وأن الدين لم يكن يواجه إلا بالدين. خلافا للتصور الساذج الذي نحمله اليوم" ينظر: علي شريعتي، دين ضد الدين، مرجع سابق، ص23.

[1]– طلال أسد، جينيالوجيا الدين أسباب الضبط في اليهودية والمسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص333.

نتحدث اليوم عن ظاهرة معاداة الأجانب والتوجس منهم باعتبارها ظاهرة اجتماعية عمومية اِستطاعت أحزاب اليمين أن تَسْتثْمِر فيها لتحقيق مكاسب سياسية وهو ما تحقق لها بالفعل.

كما أن السياسة المتبعة عندما يتعلق الأمر بالمهاجرين تأخذ المعالجة الأمنية بحيث «تعطى الأفضلية للشرطة، والخدمات السرية والعسكر»[1]، فهو دائما ما ينظر إليه(المهاجر) كمجرم لا ضحية. إنَّ سياسة الدمج التي اِتَّبعها الغرب تجاه الأقليات* المهاجرة تأتي من منطلق «أن وجود مهاجرين غير مندمجين يشكل خطرا على الاندماج الاجتماعي»[2] هنا وجد المهاجر نفسه بين موقفين لاثالث لهما، الاِندماج التام داخل الثقافة المُهيمنة أو الوصم بالاِحْتقار، هذا هو التوجه اليوم في الغرب. «لقد أصبح التعبير عن التشدد ضد الآخر في أوروبا ذا لهجة أحد من السابق»[3] وهو ما يظهر في صعود أحزاب اليمين المتطرف التي تكن العداء للمهاجرين.

---

[1]– هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 125.

*– أقليات Minorities مجموعة من سكان قطر أو إقليم أو دولة ما تخالف الأغلبية في الانتماء العرقي أو اللغوي أو الديني دون أن يعي ذلك موقفا سياسيا وطبقيا متميزا. ينظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء الأول، مرجع سابق ص، 244.

[2]– طلا أسد، جينيالوجيا الدين أسباب الضبط في اليهودية والمسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص332.

[3]– المرجع نفسه، ص379.

5/2 اليمين المتطرف

لقد واجه الغرب مع بداية الألفية الجديد عدة أزمات سياسية واقتصادية وأمنية لم تستطع الأحزاب التقليدية أن تضطلع بالدور المحوري المنوط بها في معالجتها وهو ما جعلها تفقد الزخم والحاضنة الشعبية التي حولت أنظارها نحو أحزاب جديدة تقدم أفكار شعوبية تدغدغ مشاعرهم وعواطفهم؛ فأثناء الأزمة الاقتصادية التي عاشتها أوروبا في سنة 2008 أُتهِمت الأحزاب التقليدية بالعجز عن مواجهة الرُّكود الإقتصادي، الذي من نتائجه أن لجأ أربابُ الأعمال إلى البحث عن اليد العاملة الغير مُكْلفة، وهو ما جعل الفرد الغربي يجد نفسه خارج دائرة الشغل مما ولد لديه نقمة تجاه المهاجرين باعتبارهم منافسين له في الشغل، وهو ما استثمر فيه اليمين المتطرف من خلال تَسْيِيس قضية اللاجئين والهجرة (Immigration) والتركيز في خطاباته السياسية على هذه القضية باعتبارها تهديد للنمط المعيشي وللهوية المتجذرة.

كما أن أحداث العنف التي شهدها الغرب ساهمت في زيادة التوتر والتوجس من الإسلام ولعل من أهمها حادثة "شارل ايبدو" في فرنسا، حيث تم مهاجمة مقر الصحيفة الساخرة التي رسمت صورا ساخرة لنبي الإسلام، هنا أصبحت جميع أحداث العنف التي تحدث في أوروبا إلَّا ويكون المسلمون هم المتهم الأول. بل إن كل الأزمات (البطالة، الأمن ...الخ)

التي يعاني منها الغرب في اعتقاد اليمين المتطرف سببها الزيادة في عدد المهاجرين الذين يُتَّهمون بأنهم غير منضبطين سياسيا وأخلاقيا وثقافيا.

لذلك كان من أهم أسباب تنامي اليمين المتطرف في الغرب هو الإحساس بفقدان الهوية (Identity)، أي أن هنالك خطر مُحْدق يُهدد التركيبة الاجتماعية للفضاء الغربي وهذا التهديد يأتي بالأساس من مهاجرين يحملون قناعات دينية مختلفة، فالمهاجرون الذين يحملون ثقافة الوطن الأم ويرفضون التخلي عنها ويمارسونها في الوطن المستقبل لهم، هي من بين التحديات التي تواجه المهاجرين وهو الشيء ذاته الذي تستغله أحزاب اليمين المتطرف باعتبار أن هؤلاء الوافدين يرفضون الاندماج في ثقافة البلدان المستقبلة لهم. بل إنهم يجتهدون في غرس هذه الثقافة في أبنائهم المولودون في الوطن الجديد.

وإذا كان الرِّهان في الغرب على أبناء المهاجرين أو الأجيال القادمة من أبناء المهاجرين حتى يكونوا مواطنين لا يربطهم أيُّ اِنتماء بوطن الآباء، فإنه في نظر اليمين المتطرف مشروع لا يمكن الرهان عليه. هكذا نفهم لماذا واجهت وزيرة العدل الفرنسية من أصول مغربية رشيدة داتي (Rachida Dati) حملة شعواء من اليمين واتهامها بأنها أقل فرنسية لا لشيء سوى لأنها سمت اِبنتها بسم "زهرة" وكأن وزيرة العدل تقول هنا على لسان اليمين المتطرف: أريد أن أقول لإبنتي إن أصولك وجذورك تعود لثقافة أخرى وإني أفتخر بها.

إنَّ الخوف الذي ينتاب الكثير اليوم في الأوساط الغربية هو أن يأتي زمن وعن طريق الممارسة الديمقراطية يحكم الغرب أشخاص غير غربيين، فأفكار «شعبوية اليمين التي تدعوا في كل أنحاء الاتجاه الأوروبي إلى التَّمَتْرُس خلف الحدود القومية، تنعكس في المقام الأول في أمرين : الغضب الناجم عن حقيقة أن الدول القومية فقدت قدرتها على الفعل السياسي ونوع من رد الفعل الدفاعي الحدسي في مواجهة التحدي السياسي الحقيقي»[1]. إن القلق من الإِنمحاء الديموغرافي بسبب معدلات الولادة والخصوبة المرتفعة لدى المهاجرين مقارنة بالسكان الأصليين لهو أكبر تحد يواجهه الغرب اليوم وهو يراقب هذه القدرة على التكاثر في أوساط المهاجرين مقارنة بالمواطن الغربي الذي يميل إلى تحديد النسل(Birth control)، لذلك نشاهد اليوم كيف أن معدلات الشيخوخة مرتفعة في المجتمعات الغربية فألمانيا على سبيل المثال تحتاج سنويا إلى أياد عاملة للسير بعجلة النمو وهو ما جعلها تتبنى سياسة مرنة تجاه الهجرة.

يشير ذلك إلى أن هناك مقاربتين اِثْنَتَين في التعامل مع الأقليات المهاجرة هما في كلتيهما أسلوبين غير أخلاقيين: تتمثل المقاربة الأولى في التعامل مع الأقليات (Minorities) «بوصفها جسما غريبا مكونا من هامشيين (فارين- عابرين- أغراب- وافدين...الخ) يمكنهم

[1]- يورغن هابرماس، **يتعين علينا أن نتصرف واضعين نصب أعيننا حدود معرفتنا**، لوموند الفرنسية عدد 23407، 11 أفريل 2020، تر: نوفل الحاج لطيف، مجلة حكمة، 2020/04/14.

أن يصيروا منشقين أو متمردين»[1]، وهذا التوجه يمثله اليمين المحافظ والمتطرف الذي يرفض ويعادي سياسة الهجرة واللجوء، بحيث تصبح الأقليات «كبش فداء أمام إحباط الأفراد المنتمين إلى الأغلبية نتيجة لإفتقادهم المكانة أو الموارد وهو الأمر الذي يُلاحظ في التوجهات العدوانية تجاه الأقليات»[2] في حين تتعامل المقاربة الثانية مع الأقليات من وجهة نظر إنتقائية بوصفها «"ملح الأرض"، أقليات مضطهدة ومظلومة الآن لكنها تحمل في معاناتها مستقبلا أفضل»[3] لأنها عبارة عن كفاءات علمية، ويد عاملة بمقدورها أن تعطي دفعة للإقتصاد.

5/3 الأحزاب اليمينية في الغرب

لقد استطاع اليمين المتطرف أن يفرض وجوده كعنصر فاعل في المجتمعات الغربية سواء على المستوى الشعبي أو المؤسساتي وهو اليوم «فاعلا سياسيا يتزايد تأثيره في صياغة الرأي العام الأوروبي خاصة بعد تفشي ظاهرة الهجرة غير الشرعية وموجات الإرهاب التي ضربت المدن الأوروبية»[4]، بهذه الكيفية إنتقل العداء للمهاجرين من الدائرة الشعبية إلى الحاضنة السياسية فلفترة زمنية قريبة لم يكن لأحزاب اليمين المتطرف حضور يذكر في

---

[1]– خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، دار الحداثة للنشر والتوزيع، (الطبعة الأولى)، 1984، ص29.

[2]– مروة ديب، **صعود اليمين المتطرف في أوروبا**، المركز الإستشاري للدراسات والتوثيق، سلسلة البحث الراجع، العدد الخامس والثلاثون، ص10.

[3]– المرجع نفسه، ص29.

[4]– المرجع نفسه، ص05.

الساحة السياسية أما اليوم فلا يوجد برلمان أوروبي إلا وأحزاب اليمين متواجدة بداخله، ففي إيطاليا إستطاع تحالف من أحزاب اليمين(حركة النجوم الخمس حركة رابطة الشمال بزعامة ماتيو سالفيني) أن يشكل حكومة وهو الحال ذاته في "بولندا"* "النمسا"، "المجر"، "الدنمارك"**، وهولندا، أما في "فرنسا" استطاع حزب الجبهة الوطنية*** بزعامة "ماريان لوبان" أن يكتسب حضورا متزايد داخل البرلمان الفرنسي، بل إستطاعت أن تتصدر السباق نحو الإليزيه في جولته الأولى عام 2017. إن هذا الحضور المتزايد لليمين راجع إلى تخبط الاحزاب التقليدية وفشلها في تقديم الحلول الجذرية لإنشغالات المواطن الغربي التي هي ليست بالضرورة متعلقة بالشق الاقتصادي إنما تعدى ذلك إلى الشق الهوياتي.

وقد أعطى انتخاب "دونالد ترامب"**** رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية دفعة قوية لليمين في المجتمعات الغربية لأن الشعارات التي روج لها في حملته الإنتخابية "أمريكا أولا" "التشدد

*– حزب العدالة والقانون يميني متطرف بزعامة "أندريه دودا" الذي يتقلد منصب رئيس الدولة لفترة ثانية يتبنى سياسات معادية للانفتاح ومشككا في أهمية الاتحاد الأوروبي متحالف بشكل وثيق مع الكنيسة الكاثوليكية.

**– حزب الشعب بزعامة "خيرت فلدرس" ثاني الأحزاب من حيث التمثيل في البرلمان مشارك في الحكومة وله أربعة مقاعد من أصل 13 للدنمارك في البرلمان الأوروبي حزب يميني متطرف يرفض سياسة الهجرة خصوصا تلك التي تأتي من ثقافات غير أوروبية.

***– الجبهة الوطنية: (فرنسا)حزب يميني متطرف بزعامة "ماريان لوبان" يتبنى سياسة معادية للأجانب خصوصا العرب المسلمين منهم، مناهض للإتحاد الأوروبي ويدعوا إلى الإنفصال عنه كما انفصلت بريطانيا.

**** – قامت حملته الانتخابية على شعار أمريكا أولا. وهو ما جعله يتبنى سياسة مشددة في ما يتعلق بالهجرة، تجلى ذلك في منع مواطني سبع دول معظمها إسلامية من دخول الولايات المتحدة كما عمل على بناء جدار حدودي مع المكسيك لمنع تدفق المهاجرين.

تجاه سياسات الهجرة" وإيقاظ النزعة القومية هي نقاط مشتركة لليمين في جميع دول الغرب تحاول الترويج لها من خلال جماعات الضغط التي تتغذى منها.

لقد بات اليمين المتطرف سم ينخر المجتمعات الغربية ويهدد وحدتها وتماسكها، من خلال الشك في التقاليد التي بنى عليها الغرب وجوده (الديمقراطية، التعدد، الحرية) فالمخاوف المتعلقة «بالتحول التكنولوجي والرقمنة التي يشهدها مجال العمل، وظاهرة الهجرة، والتزايد المستمر لتنوع أنماط الحياة... إلخ ترتبط هذه المخاوف من جهة بالخشية الواقعية تماما من فقدان المرء وضعه الاجتماعي، ومن ناحية أخرى، بتجربة العجز السياسي»[1] في مواجهة هذه التحديات، والذي تحول إلى تبني – وهو المشترك لدى أحزاب اليمين– : سياسة العداء للهجرة والأجانب*، رفض الأقليات والتعدد، وتبني المشروع القومي.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية لا زال خطاب الكراهية الموجه ضد الآخر المختلف عرقيا ينتشر بسرعة كبيرة وما حادثة مقتل "جورج فريد" المواطن الأمريكي على يد رجل الشرطة إلا جزء بسيط من عنف يومي يتعرض له السود على يد أجهزة الأمن، كما أن السود لا زالوا يعانون إقتصاديا وصحيا، إذ أثبتت الدراسات أنَّ معدل الفقر منتشر بين السود

[1]– يورغن هابرماس، يتعين علينا أن نتصرف واضعين نصب أعيننا حدود معرفتنا، مجلة سابقة.

*– الأجانب estrangers هم المختلفون جنسية ووطنا. ولكي تحافظ الدولة على مصالحها العامة تخضع قبول الأجانب لبعض الشروط والمعاملات. ويخضع الأجانب للقوانيين المرعية في البلاد التي يستوطنونها ولا يستثنى من هذه القاعدة إلا الهيئات الدبلوماسية. ينظر: عبد الوهاب الكيالي موسوعة السياسة، الجزء الأول. ص71.

الأمريكيين أكثر من البيض، كما أثبت الدراسات أن معدل الوفيات بين السود بسبب جائحة كورونا هو الأعلى مقارنة بنظرائهم البيض.

فسياسة النقاء الأوروبي والأمريكي هي الفكرة المحورية التي يروج لها خطاب اليمين، إذ «تكاد تشكيلات أحزاب اليمين المتشددة في الغرب يكون لها نفس المواصفات، فهي أحزاب محافظة، تدعوا لنقاء الهوية الأوروبية، وتعتبر الأجانب خطرا على الأمم الغربية، كما تعتبر النخب الأوروبية نخب مُفَرّطة، وتعتبر هذه الأحزاب نفسها تدافع عن القيم الغربية في مواجهة خطر الإسلام»[1] ويشترك اليمين المتطرف أينما وجد في ثلاثة مبادئ أساسية هي:

السلطوية: التأكيد على أهمية النظام والسلطة والعقاب الشديد لمن يخرج عنهما

الشعوبية: البسطاء يحددون مضمون السياسة حتى تكون معبرة عن الإرادة العامة للشعب.

العداء للأجانب الذي تجسد فيما بعد في الإسلاموفوبيا.[2]

فلقد كان لأحداث الحادي عشر من سبتمبر والهجوم على مقر صحيفة "شارل ايبدوا" الأثر البالغ في نمو ظاهرة الاسلاموفوبيا* أو رُهاب الإسلام في الغرب، والذي هو ليس شيء

[1]– سيد أحمد ولد الامير، **صعود التيارات اليمينية والشعبوية الغرب: مأزق نظام ام أزمة مجتمعات**، مركز الجزيرة للدراسات، ص 03.

[2]– مروة ديب، صعود اليمين المتطرف في أوروبا، مرجع سابق، ص06.

آخر سوى تصور الإسلام على أنه دين عنف يهدد التركيبة الثقافية للغرب، فقاعدة كل مسلم متهم هذه الصورة الاختزالية والنمطية للإسلام والمسلمين بدأت تَتَكرَّسُ في المجتمعات الغربية، وهي صورة ساهم فيها الإعلام الغربي بنسبة كبيرة من خلال نشر دعايات (Propaganda) وأفكار سلبية تجاه الإسلام والمسلمين، تجلت بشكل جلي في رفض المظاهر الإسلامية كارتداء الحجاب والنقاب في الأماكن العامة، الحد من بناء المساجد والمآذن، ورفض لباس البحر الإسلامي.

5/4 إرهاب اليمين المتطرف

هناك فرق بين اليمين التقليدي واليمين المتطرف فاليمين التقليدي لم يغب يوما عن الساحة السياسية الغربية بل يمكن الذهاب إلى القول أن الأحزاب اليمينية التقليدية هي المسيطرة على الساحة السياسية الغربية إذ أن معظم الساسة الغربيين هم من اليمين التقليدي، والأحزاب اليمينية المحافظة هي تلك التي تتمسك بالتقاليد والأعراف وترفض السياسات المتعلقة بالإجهاض والموت الرحيم والمثلية الجنسية على سبيل المثال لا الحصر، في حين أن اليمين المتطرف وهو يشترك في توجهات اليمين التقليدي إلاَّ أنه يتبنى سياسة

* – الإسلاموفوبيا: يطلق هذا المصطلح في الدوائر الغربية للتعبير عن ظاهرة جديدة تحيل إلى المناخ السلبي الذي بات يتشكل في الغرب عن الإسلام والمسلمين، وفي الغرب تبرز في الغرب ثلاثة أطياف تروج لفكرة الاسلاموفوبيا: اليمين المتطرف، بعض الاطراف الكنسية، وطائفة من المثقفين. ينظر عز الدين عناية، **صناعة الاسلاموفوبيا في أوروبا**، الملتقى الفكري للابداع، بحوث ودراسات، ص05.

الردع واستعمال القوة والعنف للحفاظ على الهوية المشتركة للأمة؛ فخلال السنوات الأخيرة قام اليمين المتطرف بعدة أعمال إرهابية تستهدف المهاجرين «فوفقا لتقرير مؤشر الارهاب العالمي الذي نشر في العام 2018. أفاد التقرير بأن 66 شخصا قتلوا في هجمات نفذها أشخاص وجماعات يمينية بين عامي 2013 و 2017 بالإضافة إلى 47 هجوما في العام 2017»[1]، وفي السنوات الخمس الأخيرة ارتفعت «عمليات اليمين المتطرف بنسبة هائلة بلغت 320% خلال السنوات الخمس الماضية ، وقد بلغ عدد قتلى العمليات الإرهابية التي تُنْسب لليمين المتطرف 77 قتيل حتى أيلول 2019م»[2] ولعل من أبرز الهجمات الإرهابية التي نفذها اليمين المتطرف ما يلي:

أ) الهجوم على مسجد في "كيبيك" الكندية في يوم 29 يناير 2017 قام مسلح يدعى "الكسندر" يحمل أفكار يمينية متطرفة تعادي المهاجرين بالهجوم على مسجد وقتل 06 أشخاص .

ب) هجوم نيوزيلاندا: في يوم 15 مارس2019 قام يميني متطرف أسترالي يدعى "برينتون تارانت" بمذبحة حيث هاجم مسجدين وقتل 50 شخصا وجرح العشرات وهو يؤدون صلاة الجمعة تحت مبرر التفوق العرقي ومعاداة الأجانب الذين بات ينظر إليهم على أنهم

[1]– مروة ديب، صعود اليمين المتطرف في أوروبا، مرجع سابق، ص27.

[2]– مركز شرفات لدراسات وبحوث العولمة والارهاب(2020)، مؤشر واتجاهات الارهاب العالمي 2019 م، http ://www.shorufatcenter.com/4126/ مؤشر – واتجاهات– الارهاب العالمي–2019م

غزاة محتلين، هذا ما جاء على لسان منفذ هجوم نيوزيلاندا: «سيظل هذا الوطن للرجال البيض ولن يستطيعوا يوما اِستبدال شعبنا»[1] منفذ اعتداء "نيوزيلاندا" مقتنع بنظرية الاستبدال العظيم الفكرة التي روجت لها "ماريان لوبان" زعيمة الجبهة الوطنية والتي «طورها الكاتب الفرنسي المناهض للهجرة، رينو كامو، في كتابه "البديل العظيم".»[2] والذي يحذر فيه من خطر تواجد المهاجرين المسلمين منهم على وجه الخصوص على الثقافة المسيحية الأوروبية ومن التحول الديمغرافي بحيث يصبح المهاجرون بعد أن كانوا قلّة هم الأكثرية نتيجة معدلات الاِنجاب المرتفعة بين المهاجرين

ج) 19فيفري2020، أقدم يميني متطرف بدافع كره الأجانب بمهاجمة مقهيين اثنين يقصده مواطنين ألمان من أصول أجنبية (غالبيته أتراك) وقتل إحدى عشر فردا.

فقد ساهمت كتابات "فوكوياما" 1952م (Francis Fukuyama) حول نهاية التاريخ و"صمويل هنتغتون" 1927-2008م (Samuel Phillips Huntington) حول صراع الحضارات إلى زيادة التوتر والخوف في الفضاء الغربي، ففكرة نهاية التاريخ القائمة على معتقد أن النموذج الغربي هو الشكل المثالي والنهائي الذي يمكن للبشرية أن تصل إليه، تُجسِّدُ التفوق والعلو الثقافي والحضاري للمجتمعات الغربية التي ترى في الثقافات الأخرى باعتبارها رجعية ينبغي أن تذوب في الثقافة النهائية. أما "هنتغتون" وفكرة صراع الحضارات

[1]- رشمي روشان لال، **القومية البيضاء مشكلة عالمية**، العرب، 2019/03/27.

[2]- المرجع نفسه.

فقد رسخت لمبدأ أنَّ التهديد الممْكن للحضارة الغربية إنما يأتي من حضارتين هما الحضارة الكونفوشيوسية* والحضارة الإسلامية، وهو ما ساهم في بعث القلق والخوف من كل ما هو إسلامي في الفضاء الغربي.

5/5 اليمين وتبني الخطاب القومي

إذا كان المشترك بين أحزاب اليمين المتطرف هو معاداة الهجرة والمهاجرين فهذا لا يعني عدم وجود اختلافات بينها فإذا كان اليمين المتطرف الفرنسي هو قوة سياسية متجزرة يحمل خلفية أيديولوجية فهو « ليس نزعة قومية عرقية بقدر ما هو كيان مؤسساتي قائم في صلب الدولة»[1]، وهو ما لا نجده عندما يتعلق بأحزاب اليمين المتواجدة في ألمانيا** وإيطاليا والتي تحن إلى زمن النازية والفاشية والعرق النظيف.

فالنزعة القومية التي «تزرع الكراهية تجاه كل مل يعتبر أجنبيا؛ سواء أكان أمة أخرى، أو مهاجرا، أو شخصا يدين بديانة أخرى أو يتحدث لغة مختلفة»[2] هي لغة أحزاب اليمين

*– نلاحظ اليوم الصراع الذي ظهر للعلن بين "الصين" و"الو م ا" حيث تَتَّهِم الأخيرة الصين بممارسة التضليل والجوسسة لتحطيم الإقتصاد الأمريكي.

[1]– يورغن هابرماس، يتعين علينا أن نتصرف واضعين نصب أعيننا حدود معرفتنا، مجلة سابقة.

**– حزب البديل من أجل المانيا، حزب يميني متطرف يتبنى أفكار نازية ويدعوا إلى النقاء الألماني.

[2]– ستيفن جروزبي، **القومية مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة: محمد عبد الرحمن اسماعيل ومحمد ابراهيم الجندي، مؤسسة هنداوي، 2015، ص12,

المتطرف التي ترى مثلا في الإتحاد الأوروبي على أنه يعمل على تهميش بعض الثقافات واللغات والهويات لصالح أخرى.

والقومية (Nationalism) بما هي مجموعة من المعتقدات والمبادئ والسلوكيات التي ينبغي أن تتواجد في الأمة وتسير عليها. نتحدث اليوم مثلا عن القومية الهندية فبدل الحديث عن الأمة الهندية التي تستوعب الهندوس والسيخ والمسلمين والمسيحين، يتم الحديث عن القومية الهندية التي تدعو إلى فرض المعتقدات الهندوسية ورفض الأقليات الدينية الأخرى بالرغم من أنهم هنود مثلهم، إنها تقوم على فكرة معاداة الآخر المختلف والنظر إليه باعتباره تهديد للحمة وانسجام الأمة، فأن تكون "يونانيا" بحق يستلزم بالضرورة أن تكون معاديا للأتراك والعكس كذلك.

إن النادي المسيحي يرفض الانفتاح، هذا ما نلاحظه فيما يتعلق برفض أو تجميد طلب تركيا الإِنضمام إلى الإِتحاد الأوروبي، وهو رفض ليس نابع من أنَّ "تركيا" لم تَسْتجب للمعايير التي وضعها الاتحاد، بقدر ما يعود ذلك إلى الخوف من اختراق الثقافة الأوروبية، وإلا كيف نُفسر قبول إِنضمام بعض دول أوروبا الشرقية بالرغم من أنها لم تبلغ ما بلغته "تركيا" سواء على صعيد الاقتصاد أو الحريات الفردية والديمقراطية.

إن الخوف من وجود متطرفين عنيفين محلين يتواجدون في الغرب سواء ما تعلق بالفروع النائمة لتنظيمات القاعدة وداعش، والقادرة على الانتقال إلى العنف في أية لحظة أو ما تعلق

بالأفكار الراديكالية لليمين المتطرف، هو ما جعل البلدان الغربية اليوم ترفض استقبال مواطنيها الذين قاتلوا في صفوف تنظيم "الدولة الاسلامية" ويُطالب بمحاكمتهم في البلدان التي تم فيها إلقاء القبض عليهم بالرغم من أنهم مواطنون يحملون جنسيات غربية، بل إنهم يرفضون حتى استقبال أبناء هؤلاء المقاتلين.

لقد لعبت الهجرة دور الحَافز في تَغْيِير وعي المجتمعات الغربية، فالوافدين الجدد الذين هم غالبا ما يأتون من بيئات ثقافية تقليدية مختلفة ساهموا في تَشَكُّل وَعْي مُضاد ينشد الحفاظ على الهوية. «حين تسعى المجتمعات التركية في برلين أو في كولونيا أو فرانكفورت إلى إخراج صلاتهم من الباحات الخلفية ليبنوا مساجد مرئية من على مسافات بعيدة»[1] فإنَّه وإِنْ كان الأمر في إطار الدولة الديمقراطية الدستورية التي تحترم الخصوصيات الثقافية للأفراد بما في ذلك حق ممارسة الشعائر الدينية، فإن ذلك يُوَلِّدُ حساسية مفرطة في أوساط بعض الأفراد الغير منتمين لهذه الطائفة الدينية. وهو ما يطرح مشكلة سياسية أخرى ينبغي معالجتها في إطار النقاش الحر بين الحق في ممارسة الأقليات للشعائر الدينية وإظهارها، وبين مطالبة المجتمعات المسْتَقبِلة في عدم السماح لهذه الجماعات بممارسة شعائرها الدينية في الأماكن العامة وأمام مرأى الجميع.

[1]– يورغن هابرماس، **المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة**، تر: ريم اليوسف، الاستغراب، شتاء 2016، ص 56.

فاليمين (أحزاب اليمين) الذي يصف نفسه بأنه علماني يَحْتَمي بالمرجعية المسيحية ويُوظِّفُها في خطاباته لتحقيق مكاسب سياسية وهو ما تحقق في كثير من بلدان الغرب التي نلاحظ فيها هذا الصعود المطرد للأحزاب ذات التوجه القومي الشعبوي اليميني في إيطاليا وفرنسا والمجر والنمسا، فالدين بات عاملا محفزا للنقاشات السياسية المعاصرة. «بل أصبحت الحركات الدينية معبأة بقوى سياسية»[1] ولها دور بارز في تشكيل المشهد السياسي* وهو ما استثمرت فيه الأحزاب السياسية اليمينية والمحافظة من خلال تبني سياسات مناهضة للإجهاض والمثلية لأجل اِستقطاب هذه الشريحة الانتخابية المهمة. فقد«يكون لشعبوية اليمين "الفكري" إدعاءات فكرية، ولا تعدوا أن تكون إلا كذلك. فالأمر يتعلق ببساطة بتفكير واه. ومن ناحية أخرى فإن شعبوية اليمين "العادي" التي تمتد إلى ما هو أبعد من الطبقات الفقيرة والمهمشة من السكان، حقيقة يجب أن تؤخذ على محمل الجد، ففي الثقافات الفرعية الهشة، تؤثر العديد من العوامل المحفزة وبالتالي المقلقة على تجارب العالم المعاصر »[2]

[1] – نعوم تشوممسكي، **الدين والسياسة**، حاورته، أمينة شودري، اسلاميكا ماغازين، العدد19، نيسان–ايار2007، ص107.

*– إن كان ظاهريا أن الولاءات الدينية والثقافية والقومية واللغوية هي التي تجسد القلق الحضاري لمجتمعاتنا المعاصرة؛ فإن القلق من إساءة استخدام القوة من قبل الأقوى هو ما ينبغي معالجته والحد منه. فاللعبة السياسية تدار من قبل الكيانات التي تتمتع بالقوة (اقتصادية، عسكرية،) هذا ما فهمه "نعوم تشومسكي" لما ذهب إلى أن الذي يلعب دورا مهم في السياسة ليس الدين وإنما القوة.وبما أن القوة بكماء فإنه ينبغي وضع الأسس التي بموجبها تحدد آليات اللجوء إلى استعمال القوة.

[2]– يورغن هابرماس، يتعين علينا أن نتصرف واضعين نصب أعيننا حدود معرفتنا، مجلة سابقة.

لذا فإن مطلب المساواة لم يعد مقتصر اليوم في التوزيع العادل للثروة فقط بقدر ما تطور المفهوم لِيَدُلَّ كذلك على ضرورة «احترام الاختلافات وهويات الأقليات ومكافحة التمييز»[1]، فإذا كان الحل فيما يخص اِنعدام المساواة الاجتماعية يتمثل في تبني سياسة التوزيع العادل للثروة، فإنه وفيما يتعلق «بانعدام المساواة الثقافية فلا تكمن معالجته سوى من خلال التغيير الثقافي أو الرمزي: إعادة القيمة إلى الهويات المُنتقَصَة، الاعتراف بالتنوع الثقافي وتثمينه، أو بشكل أشمل إجراء نفْضة شاملة في نماذج تمثيل الذات الاجتماعية بما يجعل كل فرد يُعدِّل النظرة التي يرى فيها ذاته»[2].

لقد بات للهويات الجماعية دور محوري في عملية التجنيد السياسي، هذا الأخير الذي كان فيما مضى متعلق بالشق الاقتصادي؛ إن عملية « تسييس الهويات وتكاثر المجموعات الناشطة تحت الرايات القومية والإثنية والعرقية... من أجل فرض الاعتراف بالاختلاف»[3]، فالظلم لا يقتصر فقط على «الاستغلال الاقتصادي، بل الهيمنة الثقافية»[4] التي تتجلى في ثقافة الازدراء والاحتقار بأن ينظر إلى ثقافة ومعتقد الآخر المختلف على أنها رجعية راديكالية مُنغلقة ترفُض الاِنفتاح على الثقافة العالمية المهيمنة.

---

[1]– نانسي فرايزر، **المساواة والهوية والعدالة الاجتماعية**، لوموند ديبلوماتيك شهرية توزع مع القبس، عدد 06، يونيو 2012، ص26.

[2]– المرجع نفسه، ص26.

[3]– المرجع نفسه، ص26.

[4]– نالمرجع نفسه، ص26.

المبحث الثالث:العنف الإرهاب والأصولية

3/1 العنف

3/2 الإرهاب

3/3 الأصولية

يعتبر العنف ظاهرة اجتماعية قديمة قدم الإنسان وهو يشير «إلى كل إيذاء أو تدمير للجسد أو العلاقة يقوم به شخص ضد آخر أو جماعة ضد أخرى»[1]. فالعنف لا يَتَّخذُ شكل واحد إنما أشكال متعددة، فهناك عنف مادي جسدي، عنف لفظي، وعنف نفسي (روحي)، فكل ما من شأنه أن يسلُب المرء شخصيته، حريته، كرامته، يندرج في خانة العنف.

فالتعدي على الآخر ثقافيا من خلال اِنتهاك الخصوصية الثقافية له، هو فعل يصنف في دائرة العنف، وربما كان التعسف الثقافي سواء كان داخل بِنية اجتماعية معينة أو بين بِنيات اِجتماعية مختلفة هو أصل ومنشأ كل عنف مادي، فبالنسبة ل"بير بورديو"* 1930-2002م (Pierre Bourdieu) القوة لا تشمل فقط القوة الفيزيائية الأمبريقية المتجسدة بالآلة والتقنية، إنما هناك في البدء قوة ثقافية تسعى للهيمنة عن طريق اِستخدام القوة الفيزيائية لذلك يمكن القول: «أن علاقات القوة ليست إلا نوعا من التعسف الثقافي»[2] تجاه الآخر المختلف ثقافيا.

فقبل أن يكون هناك عنف مادي هناك في البدء عنف رمزي، يتجسَّدُ في المرجعيات الثقافية، والتي كثيرا ما تدخل في صراع لكسب الشرعية وانتزاع الاعتراف (Confession)_

---

[1]- باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافية للعنف**، تر:ممدوح يوسف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عالم المعرفة، عدد337، مارس2007، ص33.

*- عالم اجتماع وأحد أهم السوسيولوجيين الفرنسيين، درس الظاهرة الاجتماعية من منظور الصراع والتنافس والهيمنة، وهو في هذا يكون قد سلك منحى ماركسيا، فكانت المقاربة الماركسية حاضرة في كتاباته خصوصا عندما يتعلق الأمر بكشف أو تعرية الواقع الاجتماعي.

[2]- بير بورديو، **العنف الرمزي**، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط الأولى 1994، ص13.

وغالبا ما تتمثل هذه المرجعيات في المرجعيات السياسية والثقافية والدينية_ وتسخر لذلك جميع الوسائل بما فيها الإعلام والإعلانات، لتحقيق مكاسب وإنجازات.

يتضِح من هذا أن العنف (Violence) لا يتخِذُ تعريف أو مقاربة واحدة إنما يتخذ تعريفات* عدة، تِبَعا لاستخداماتها ومقارباتها وكيفية تشخيص هذه الظاهرة، ومن هاته المقاربات أن يتحدد « العنف في اِستخدام وسائل الضغط التي تَحُدُّ أو تعدُم إمكانية الغير في الاِختيار، وبل وتعدم حتى إمكانيته في الهروب أو الإنعتاق، أو في رفضه الوضعية التي تفرض عليه. ويصل هذا العنف أحيانا درجته القصوى عندما لا يَعْدُم فقط إمكانية الإنسان في الرد ولكنه يعدم الإنسان نفسه»[1]، وهذه المقاربة تقوم على الإكراه واستعمال القوة وتسخير ما أنتجته التقنية (Technicality) من آلات وأسلحة لغرض طمس الآخر وإخضاعه وإذلاله، ليس فقط عن طريق القوة الآلية المادية التي تفعل فِعلتَها، إنما أيضا التِّرسانة القانونية الزجرية التي تُلزم الأفراد بالإنصياغ.

نتحدث هنا على سبيل المثال عن ثنائية القوي والفقير (الديمقراطي والديكتاتوري) فالأول يفتعِل الاِضْطِرابات عن طريق تصدير الأزمات الداخلية وصناعة الخوف والقلق، وافتعال الأزمات للمحافظة على المكانة الاقتصادية وتحقيق أرباح مالية بواسطة إيجاد أسواق جديدة

*– يتحدد العنف بوصفه: الاستعمال غير المشروع أو على الاقل غير القانوني للقوة ". ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1554.

[1]– عبد الله حمدي، العنف إضاءة انتربولوجية، مجلة فكر ونقد، القسم الأول، العدد 55، يناير 2004، ص32.

لبيع الأسلحة بغية الاستمرارية في الحكم والصدارة واحتكار القرار وبسط النفوذ، بينما الثاني قصد الاستمرارية في الحكم وشرعنة ممارساته القهرية تجاه مواطنيه.

فالحروب الحديثة كما ذهب "جون بودريال"* 1929-2007م (Jean Baudrillard) هي بهدف «التضليل أو تضليلا بهدف الحرب»[1]، إمَّا للتغْطِية على حدث داخلي أو التَّمْهِيد للدخول في حرب (War) خارجية، فسياسة الرقابة الإعلامية هي التي تَفْعلُ فِعْلتها من خلال توجيه الرأي العام (Public Opinion) نحو خطاب ومشهد واحد بعينه.

صورة واحدة مصطنعة، تتلقَّفُها وسائل الإعلام، وتُروج لها لإيهام الناس وإلهائِهم. فالواقع محجوب وكل ما هنالك لا يَغْدو سوى إصطناعات مُزيفة تَبْتعِد عن الحقيقة المتوارية.«فالتلاعب الإعلامي بالوقائع والمعطيات وبراعة الإِخراج باختلاق الروايات... تجعل المشاهد يرى بأن الحرب هي السلم»[2] فالمشهد الذي تروج له الدوائر السياسية عن طريق الإعلام تجعل المُشاهد يَعْتقِدُ أن الحقيقة (Reality) هو ما تُظْهِرُه الشاشة؛ أي ما يُرِيد غيرُك أن يُقْنِعُك بأنه الحقيقة، ولو تمعنا قليلا لرأينا أن الحقيقة تبتعد كثيرا أو قليلا عما يُراد لنا أن نعتقد أنه الحقيقة، إن الصورة (Image) لتلعب دورا هاما في تكوين سلوكيات الأفراد وشخصياتهم وميولاتهم.

---

*- فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، ينتمي إلى المدرسة مابعد البنيوية ومن فلاسفة مابعد الحداثة.

[1]- جان بودريال، **الفكر الجذري، اطروحة موت الواقع**، تر: منير الحجوجي أحمد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط 01، 2006، ص 43.

[2]- جان بودريال، **المصطنع والاصطناع**، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى 2008، ص31.

فالأحداث التي كثير ما نتفاعل معها شَجْبا أو تأييدا ليست شيء آخر غير ما يُراد لنا أن نشاهده عن طريق نشرات الأخبار، وبالتالي هل كل ما يقال لنا هي الحقيقة ذاتها؟، إنَّ الصورة لا تنقل لنا الحدث في صورته الحقيقية فهي «الملاذ الخيالي في وجه الحدث، إنَّها شَكْل من أشكال الفرار، مؤامرة الحدث، إنها عنف خُلق للحدث»[1] عنف رمزي ينشد السيطرة عن طريق توجيه الجماهير نحو خطاب (Discourse) أيديولوجي بعينه.

إنه عنف سياسي "مشرعن" تحت طائلة القانون* والدولة، نتحدث هنا عن علاقة الحق بالقوة أو متى تكون القوة (العنف) مشروعة. إنَّ الحق هو قوة الجماعة أو عنف الجماعة(عنف مشروع)، في مقابل قوة الفرد، والفرق بين هذين النموذجين هو أن الحق ولكي لا يَتحَوَّل إلى عنف، فإنه يقوم على اِتحاد الجماعة وتماسُكِها وثبَاتِها وذلك عن طريق سن القوانين التي تُسَيِّر وتحكم الأفراد، وفي الوقت ذاته تُعزِّزُ الوحدة بين أطياف الجماعة، وربما كان هذا الذي ذهب إليه "جان جاك روسو" 1712-1778م (Jean Jacques Rousseau) عندما اِعتبر العنف الشرعي هو عنف الدولة باعتبارها قوة مشروعة اِستمدتها

[1]- جان بودريال، ادغار موران، **عنف العالم**، تر: عزيز توما، تقديم: ابراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2005، ص 55.

*- القوانيين: ما تصوغه وتقره السلطة ذات السيادة في مجتمع ما، بألفاظ صحيحة. لا يكفي أن يعالج الأمير أو القاضي الأعلى الحالات الطارئة حسب المناسبة بل ... ينبغي وضع قواعد مسلكية عامة، لكي يكون الحكم ثابتا ومتجانسا وهذا ما يسمى قوانيين. تسمى القوانين من هذا الصنف قوانين وضعية، في مقابل القوانين الأخلاقية أو الإلهية. اندريه لالاند موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص751.

من العقد (Contract) الذي أقامه المواطنون فيما بينهم وتنازلهم عن بعض حقوقهم لصالح الدولة بغية الحفاظ على وجودهم.

إلا أن العنف السياسي يبقى في اِعتقاد الكثير بأنه عنف، لأن الدولة لم تحترم الآليات الديمقراطية المتعارف عليها في التعامل مع انشغالات مواطنيها في «المقابل يجادل آخرون بأنه ممكن ولكن ضد دول غير ديمقراطية»[1] وهو التوجه الذي سلكته الدول ذات النفوذ الإقتصادي والسياسي والعسكري تجاه دول أخرى تتهم بالرجعية والراديكالية ومحور الشر (Axis Of Evil) أو ما يطلق عليها بالدول المارقة.

أما المقاربة الثانية فتتجلى في تقليص هامش الحريات، وتهميش الخطابات الأخرى التي تُقدِّم رؤى وإمكانات بديلة لتحرير عالم المعيش «ويعني العنف في هذه النظريات سجن الإنسان من طرف الخطاب السائد في رؤية واحدة وصورة واحدة»[2] شمولية تتغذى من أفكار وقناعات أيديولوجية.

إنه وعندما تتضارب المصالح يتم اللجوء إلى القوة (Power) والعنف لِكسْب الرِّهان، وهذا ما نُشاهده اليوم فالكل يُسخِّر ترسانته العسكرية لتحقيق مكاسب جيوسياسية واقتصادية، وكأن "بآلهة" الأولمب التي عُبدت في العصر الإغريقي تتصارع فيما بينها اليوم وهي التي تؤجج الصراع والبغض بين بني البشر وتضاعف أحزان البشرية.

---

[1]– تد هوندرتش، **دليل أكسفورد**، تر: نجيب الحصادي، مر: عبد القادر الطلحي، الجزء الأول، ص374.

[2]– عبد الله حمودي، العنف إضاءة انتربولوجية، مجلة سابقة، ص34.

ولا نعلم أيُّ من الإنسان كان يتحلى بالإحساس الأخلاقي، هل الإنسان البدائي الذي عندما يعود من الحرب منتصرا «قد لا تطأ قدماه قريته وقد لا يمس زوجته إلا أن يكون قد كفر عن الجرائم التي اِرتكبها في الحرب بكفارات هي في الغالب طويلة وشاقة.....ووراء هذه الخرافة تلوح غلالة من الحساسية الأخلاقية فقدناها نحن الأناس المتمدنون»[1] الذي غالبا ما يَتشفَّى المنتَصِر بعدوه ويعْملُ على تَشْويه صورته والانتقاصِ من قيمته، وتُقام الحفلات الصاخبة تَشَفِيا به. ما أحوجنا اليوم إلى ثقافة التكفير عن الدم، فالدم اليوم يَنغَزِرُ من رقاب البشر أكثر من أي كائن آخر.

هُنا يتبادر إلى الذهن سؤال يتعلق بالجذور البيولوجية لأشكال العنف والحالة النفسية للمتطرفين، فهل نتحدث اليوم عن حالة فيزيولوجية تتحكم في بعض الظواهر الإجتماعية وإلاَّ كيف نفهم هذا التناقض الوجداني للإحساس عند الإنسان الذي يجمع بين صِفتي الملاك والشيطان، «فالحب المتأجج والكراهية الشديدة غالبا ما يتواجدان معا في شخص واحد»[2] كيف نُفسر الذي يَقدُم على بتر أعضاء الجسد الإنساني ويتلذَّذُ بهذا الفعل، أننظُر إليه باعتباره شخص متحرر من أي سلطة عقلية، أم ننظر إليه باعتباره إنسان غير سوي يُعاني من اِضطرابات نفسية وحبيس لفكرة (دينية، قومية، عرقية، فاشية) لا تتسامح مع من يخالف نهجها ومعتقدها.

---

[1]– سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط 03 1981، ص36.

[2]– المرجع نفسه، ص17.

إنَّ ثقافة التَّهْميش وإلصاق التُّهم الجاهزة، دائما ما تؤدي إلى نتائج عكسية، فمعاداة فكرة ما ولنأخذ هنا فكرة الدين، هي التي تعطي دفعة للأديان، فكلما ألصقنا صفة بشخص أو جماعة ما كلما تولد له الدافع لإثبات الذات، وفي غالب الأحيان يكون القصد من وراء الفعل مُسْتهدَفا يقوم على تشويه صورة الشخص أو الجماعة، بأن يقال أن هذه السمات الغير مُسْتَحْسنة تمثل السمات الوحيدة لهوية الشخص والجماعة التي ينتمي إليها.

فإذا كان «التحريض على العنف يحدث بفرض هويات مفردة اِنعزالية وعدوانية يناصرها ويؤيدها محترفون بارعون للإرهاب، على أناس بسطاء وساذجين»[1] هم أول وآخر ضحاياه، فإنه كذلك يَتَشكَّل «حينما نعمق إحساسا بالحتمية حول هوية يزعم أنها فريدة»[2]، في حين أن ثقافة العنف لا ترتبط بهوية قومية (Nationalism) أو ثقافية أو دينية معينة بحد ذاتها بقدر ما تتحكم فيها الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأفراد.

3/2 الإرهاب

لقد كانت تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر بمثابة الحدث التاريخي الذي قسَّمَ العالم إلى شطرين متباعدين ومتناقضين، فما بعد الحادي عشر من سبتمبر ليس هو ما قبله حدث جلل يمُس نبض الاقتصاد العالمي، إخفاق أمني ومن قبله إستخباراتي، من يقف ورائه!

[1]– امارتيا صن، **الهوية والعنف**، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 2008، ص18.

[2]– المرجع نفسه، ص09.

أحجية عجزت الأجهزة الأمنية عن الفصل فيها فكانت رَدَّةُ الفعل المتهورة المشحونة بالخطاب الديني القومي؛ لأن الذي تم تدميره ليس البرجين في أصلهما المادي، إنما في جوهرهما الرمزي، رمز القوة المالية والليبرالية العالمية، «الجسم المعماري تحطم، غير أن الموضوع الرمزي هو الذي كان مستهدفا وأريد تدميره»[1].

أول ضحايا هذا الاعتداء الإرهابي* أناس أبرياء، وآخره أناس أبرياء، معادلة غريبة الضحية في كلتاهما أفراد لا سلطة لهم ولا قوة، هم «قرابين تقدم لآلهة السياسة ووقود لآلات النزاع»[2] بحيث أصبح منطق القوة هو المسيطر إما معي أو ضدي، حقيقة واحدة لا مجال للشك فيها، تُفْرضُ فرضا، أن للإرهاب منبع واحد ينبغي اِجتثاثه من جذوره.

في كتابها المعنون ب: "الفلسفة في زمن الإرهاب والذي هو عبارة عن حوار أجرته "جيوفانا بورادوي" (Giovanna Borradori) بين "هابرماس" و "دريدا" 1930- 2004م (Jacques Derrida) حول أحداث الحادي عشر من سبتمبر يقدم "هابرماس" رؤيته لهذا

---

[1]- بودريال، ادغار موران، عنف العالم، مرجع سابق، ص 49.

*- يعتبر مصطلح الإرهاب من المفاهيم التي يصعب الإمساك بها أو ضبطها لأنه ملتبس ومراوغ والكل يستعمله وفقا للسياقات والأهداف التي تسطر، والغريب أن الكل يتذرع بمكافحة الارهاب وفي الوقت ذاته كل طرف يقدم رؤية وصورة مغايرة للإرهاب عن الطرف الآخر، بل إن الغريب في الأمر أن تلتصق صفة الارهاب بطائفة معينة بعينها، (إرهاب قائم على الوجه لا الفعل) مجازر ترتكب بحق أبرياء (لاس فيغاس 52 قتيل ...الخ) وبما أن الشخص لا يعتنق ديانة بعينها، فإنه في هذه الحالة يعاني من اضطرابات نفسية وعائلية!

[2]- جيوفان بورادوي، **الفلسفة في زمن الإرهاب**، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، تر: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (د ط)، ص08.

الحدث من خلال التمييز بين نوعين من الإرهاب، (Terrorism) الإرهاب ذو المضمون السياسي، والإرهاب الذي يبتعِدُ عن الفكرة السياسية* ، وبالنسبة إليه فإن مُنفذي أحداث الحادي عشر من سبتمبر لم يكونوا يحملون مضامين سياسية، وبالتالي لم يكن يستدعي ردة الفعل هذه المشحونة بالخطاب الأيديولوجي، فما الجدوى من اللجوء إلى أعتا الأسلحة عندما يكون الهدف هو تتبُع فرد أو أفراد مجهولي الهوية، أو بتعبير "بودريال" كيف يكون اللجوء إلى وسائل الردع والدمار فعالا «ضد عدو سبق له أن جعل موته سلاحا هجوميا مضادا»[1].

في حين أن الإرهاب السياسي يتمثل في نظر "هابرماس" في "الإرهاب الفلسطيني" وفي الإرهاب الشبه عسكري الذي جسدته حركات التحرر في منتصف القرن العشرين**، وهناك في المقابل الإرهاب العالمي (الغير سياسي) المتواجد في كل مكان والقادر على المرور إلى الفعل (Action) في أي وقت، وهو يمتاز بغياب أهداف واقعية واستغلال هشاشة الأنظمة

* – هابرماس يرفض الربط بين الإرهاب والبعد السياسي فمنفذي تفجيرات منهاتن لا تدفعهم أهداف سياسية عملية وواقعية بعينها (المضمون السياسي يختفي هنا) يميز هابرماس بين الكيانات السياسية كمفهوم وبين أفراد وجماعات متناثرة .

[1]– بودريال، المصطنع والاصطناع، مرجع سابق، ص32.

** – يفهم من هذا أن "هابرماس" يخرج النضال الفلسطيني من دائرة حركات التحرر. مشكلة "هابرماس" أنه لم يستوعب بعد ما حدث لليهود على يد النازية وهذا جعله يتغافل ويتجاهل ويتحفظ على تقديم أي قراءة نقدية للسياسات "اليهودية" تجاه الفلسطينيين، إن هابرماس في هاته النقطة يرفض أن يرى بكلتا عينيه، فهو يصنف الفلسطينيين على أنهم إرهابيون، في حين أنه لا يبدي أي رد فعل تجاه المجازر التي ترتكب تجاههم. بل إنه يفصل ما يسميه "الإرهاب الفلسطيني" عن حركات التحرر التي حدث في القرن العشرين والتي تسعى إلى الإستقلال إذ أن النضال الفلسطيني لا يعد في نظره نضالا من أجل التحرر بقدر ما هي أفعال تخريبية «تتمحور حول القتل وإبادة الأعداء، ولا يستثني النساء والأطفال». إن "هابرماس" على عكس "حنة أرندت" و "جاك دريدا" و "نعوم تشومسكي" لم يمتلك الجرأة على نقد الممارسات "الإسرائيلية".

المعقدة، فمنفذي هذه التفجيرات لم يكن هدفهم الوصول إلى السلطة (Authority) و استبدال نظام الحكم، بقدر ما كان الهدف هو بعث الرعب والذعر وإحداث الصدمة.

فالإرهاب عنف لكنه ليس العنف الذي نعرفه فهو ليس «عنفا واقعيا، محددا، تاريخيا، العنف الذي له سبب وغاية، إنه ظاهرة متطرفة، أي أنه موجود في ما وراء غايته بطريقة ما»[1] إنه عنف يتجاوز العنف المتعارف عليه بكثير، وهو ليس شيئا آخر سوى رفض للسيطرة والانتشار، إنه رفض للنظام العالمي الجديد، «ولو كان الإسلام يسيطر على العالم لوقف الإرهاب ضد الإسلام. ذلك لأن العالم نفسه هو الذي يقاوم العولمة»[2]، فالثقافة المهيمنة والمسيطرة دائما ما تثير الشكوك والريبة. إنَّ الخير والشر يسيران جنبا إلى جنبا وانتصار أحدهما لا يعني اختفاء الآخر بقدر ما هو فعل مُحفز لإعادة التَّمَوقُع وردِّ الاعتبار.

3/3 الأصولية

إذا كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد قرعت طبول الحرب ضد التكفيريين الأصوليين، فإنه في المقابل فتحت المجال لميلاد أصوليات أخرى اِستثمرت الحادثة قصد ترهيب الشارع الغربي من كل ما هو غير مسيحي. فالتفكير في الفكر الأصولي المتطرف*

---

[1]– بودريال، ادغار موران، عنف العالم، مرجع سابق، ص64.

[2]– بودريال، **روح الإرهاب**، تر: بدر الدين عروكدي، المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، الطبعة الأولى 2005، ص17.

*– من هذا المنظور يفهم التطرف الديني على أنه رد فعل لتطرف أيديولوجي آخر ساهمت الحداثة في بلورته وسخرت له جميع الوسائل (العولمة) لبلوغ مرامه المتمثل في الهيمنة الثقافية والانتشار على حساب الآخر, فهي بهذا تكون قد تخلت=

لا ينبغي أن يقتصر على ثقافة واحدة بعينها باعتبارها الثقافة أو الفكر الوحيد الذي يحمل الشر وإغماض العين وغضِّ الطرف عن باقي الثقافات.

تعرف الأصولية (Fundamentalism) بأنها «إدعاء الأصولي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وأنه يمتلك من ثم لا الحق فحسب بل الواجب أيضا في فرض تلك الحقيقة على الجميع ولو بالحديد والنار»[1]؛ إنها تقوم على تفكير مُغلق يقوم على أساس نبذ المخالف وتصفيته، وإلا فما معنى أن يحاكم المرء ويقتل لا لشيء سوى لأنه يعتقد بهذا المعتقد (Spiritual) أو ذاك. فكل حركة سواء كانت دينية أو سياسية تدَّعِي امتلاكها الحقيقة وحدها دون سواها وأن أفكارها ومنطلقاتها هي ثابتة ويقينية(Certitude)، وكل ما عدا ذلك من أفكار الآخر وثقافته لا قيمة لها مما يستدعي إلغائها وممارسة الإرهاب تجاهها هي حركة أصولية.

ويذهب "علي حرب" 1941م إلى أن الأصولي «هو كل ما يتوقف عند حدث ما أو زمن ما أو شخص ما أو نص ما، لكي يتخذ منه المرجع أو النموذج أو المعيار فيما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله، وبهذا المعنى ليست الأصولية حكرا على أتباع الديانات القديمة بل هي تطال أصحاب العقائد والأيديولوجيات الحديثة»[2] إنها لا تقتصر على الجانب الديني فقط، فقد ذهب "هابرماس" إلى أن هناك، «ارثوذكسيات متحجرة ما زالت موجودة في الغرب كما

عن مبدأها الأساس الرامي إلى تأطير الاختلاف والتعدد داخل المجتمعات. فالحس التضامني الذي ترافع لأجله الدولة العلمانية بين مواطنيها قد فقد مع تنامي النزعات العنصرية والمعادية للأجنبي.

[1]– روجي غارودي، **نحو حرب دينية؟ جدل العصر**، مقدمة: ليوناردو بوف، ترجمة: صياح الجهيم، دار الفارابي، الجزائر، الطبعة الثالثة 2001، ص 37.

[2]– علي حرب، **الفكر والحدث حوارات ومحاور**، دار كنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط 01، 1997، ص 226.

في الشرق الأدنى، بين المسيحيين واليهود، كما بين المسلمين»[1]، فهي ظاهرة لا تَخْتصُ بأمة دون غيرها من الأمم بل لكل أمة أصولياتها وأصولييها.

فالأصولية بهذا المعنى ليست مرتبطة بالدين فقط، فكما أن هناك أصوليات دينية، هناك كذلك أصوليات سياسية أيديولوجية وثقافية، إنها تشمل كل تطرف فكري وثقافي، وكل أيديولوجية شمولية تسعى للهيمنة وفرض أفكارها،«سواء تعلق الأمر بأدلوجة دينية، أو قومية أو علموية»[2].

في معالجته لأحداث الحادي عشر من سبتمبر يذهب "هابرماس" إلى أن الفكر الأصولي المتطرف يصبوا إلى إحياء طرق الحياة التقليدية التي عملت الحداثة على حَلْحَلتها، فهو يفسر هذا التنامي المطرد للأصولية الإسلامية بأنه نتيجة الخوف الذي ينتاب هؤلاء الأفراد من سياسات الإِقتلاع الثقافي الذي يمارس ضدهم، مما يولد رد فعل دفاعي نفسي ومادي، والفعل الإنساني هنا «يمكن أن يكون مدفوعا بثأر لهجوم ماض أو تصد لهجوم حاضر أو إجراءات دفاعية ضد هجوم مستقبلي»[3]وما سياسة الحروب الإستباقية المتبعة إلا نوع من الهجوم المضاد الذي يتم من خلاله نقل المعركة إلى أرض الخصم من أجل تطويقه داخل بيئته ومنعه من الإنتشار.

[1]– هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص 124.

[2]– علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، مرجع سابق، ص 229.

[3]– بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع سابق، ص265.

إلا أن اللّجوء إلى القوة العسكرية وحدها يؤدي إلى نتائج عكسية لأنها «غير قادرة على استئصال تهديد الأصولية القتالية في أي دين من هذه الأديان، بل ربما لن يؤدي اِستخدام هذه القوة سوى إلى زيادة النيران تأججا»[1]، فالتفجيرات الانتحارية هي الملاذ الأخير للضعيف تجاه القوي، كما أن مرارة المعانات هي الخيط الذي تسْتثمِر فيه هذه الجماعات للترويج لأفكارها والعمل «على تجنيد أجيال من الشباب وربما الشابات الراغبين بالمخاطرة وحتى بالتضحية بحيواتهم في سبيل مثل هذه الرؤيا القوية»[2]، فأن يَقْدم شخص على عمل اِنتحاري يعني أن السُّبل الأخرى لإثبات الذات موصدة أمامه، لذلك يستخدم "هابرماس" الأصولية «لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلب تصر على فرض قناعاتها وأسبابها ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليا، وهذا ينطبق بوجه خاص على القناعات الدينية»[3].

إن تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر كانت بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس لظاهرة التطرف الديني والتي ولدت ردود فعل ما كان لها أن تأتي خصوصا عندما تصدر من دول تعْتبِر نفسها حامية الديمقراطية والسلام في العالم، فلغة الثأر التي حملها الرئيس الأمريكي

---

[1]– ميشل مار، **العولمة والحادي عشر من سبتمبر**، تر:حسين بحري، مجلة الثقافة العالمية، العدد119، يوليو – أغسطس 2003، ص78.

[2]– المجلة نفسها، ص78.

[3]– جيوفانا بورادوي، الفلسفة في زمن الإرهاب، مصدر سابق، ص73.

(بوش الابن) ردة فعله على الحدث اللامعقول أصداء تهديدات عسكرية ما كان لها أن تأتي خصوصا إذا كنا نتعامل هنا مع شبكات عالمية تمثل أفراد مشتتين لا هوية لهم ولا وطن.

لذا فإن التَّطرُّفَ الحقيقي هو أن تخْتصِر نظرتك لديانة ما اِنطلاقا من حادثة معينة، وتعمل من ثم على الاستثمار في هاته الحادثة لإلصاق التهمة بهذا الدين* ومعتنقيه، صورة واحدة وخطاب واحد هذا ما جسده التحالف الإعلامي السياسي الذي استطاع أن يتلاعب بمشاعر جماهير غفيرة من الناس، وأن يهيئ الأرضية المناسبة لما هو آت.

فحين يعتقد المرء أن « رأيا ما هو باطل بالضرورة بالنظر إلى معتنقيه، أو أن دعوى معينة هي كاذبة لا لشيء إلا لأن أناس يبغضهم يقبلونها ويأخذون بها فيعمد إلى رفض الدعوى لأنها مرتبطة في ذهنه بما لا يحب»[1] فهذا دليل على أن هناك أفكار مسبقة جاهزة يُصْبِغُها الإنسان على الآخر المختلف عنه، تكمن تداعياتها في رفضه أن يَقتَرِنَ أو يتشبَّه به. هنا يَظْهر أن العامل النفسي هو المحرك بِغض النظر أكانت منطلقات الآخر صادقة أم كاذبة. وهذا الذي نشاهده اليوم في كثير من الدوائر السياسية والثقافية، فهذه الفكرة مرفوضة لأن منطلقها مسيحي أو يهودي أو إسلامي، مرفوضة لأن أساسها ديني لا علماني أو علماني لا ديني، وهذه مغالطة منطقية خاطئة ينبغي مجاوزتها.

*– على سبيل المثال بات ينظر إلى الاسلام على أنه مشكلة لا ضحية لذلك يتم التغاضي عن التجاوزات والمضايقات التي تحدث للمسلمين داخل المجتمعات الأوروبية التي انتقلت من معاداة السامية إلى الإسلاموفوبيا.

[1]– عادل مصطفى، **المغالطات المنطقية**، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص227.

والأصولية هي كذلك تجسيد لذلك الخطاب المشوه الذي يصدر من هنا وهناك والقائم على رفض الاعتراف بوجود الآخر والعمل على إقصائه وتشويه صورته، وبالمقابل إظهار نفسه وثقافته على أنها الثقافة الوحيدة والنهائية التي يمكن أن تسير عليها الإنسانية، وكل ما عدا ذلك هو تخلُّف ونكوص إلى الوراء، _ماذا ننتظر عندما يتلاقى فقر الجنوب مع إمبريالية الشمال_ إنَّ التوجه إلى الآخر من منطلق العُلو الثقافي والحضاري يُوَلِّدُ رد فعل دفاعي يبتغي الحفاظ على الهوية عبر الزمن ورفض الاِقتلاع الثقافي والديني.

لذلك يعتبر الفكر الأصولي فكر سياسي يحمل مبادئ ومطالب سياسية جاهزة لا تخضع لتوافق ديمقراطي يسعى لتنفيذها ولو باستعمال القوة، فهي (الأصولية)تتخذ جميع الوسائل بما في ذلك العنف لتأكيد «صفة الالزام الكونية لمذهبهم وضرورة الإعتراف السياسي به»[1]، فالأفكار الدينية التي تسعى إلى فرض منطقها على المجتمع من خلال الدعوة إلى تبني فكرة الدولة الدينية* والحكومة الدينية هي أفكار أصولية ينبغي التصدي لها بغض النظر أكانت الصراعات هنا هي صراعات دينية في جوهرها أم لا؛ لأنه كثير ما « يتمُّ تعريف الصراعات السياسيَّة على أنها دينيَّة. الأصوليَّة الدينيَّة هي رد فعلٍ على ظواهر الاقتلاع، التي جاءت

[1]– جيوفانا بورادوي، الفلسفة في زمن الإرهاب، مصدر سابق، ص 73.

*– إذا كان هذا التوجه قد تبنته جماعات متطرفة حاولت فرض منطقها على غالبية أفراد المجتمع داخل المجال الإسلامي، فإننا نشاهد كيف أن هذا التوجه هو المنطق المعتمد داخل ما يعرف ب:"الكيان الإسرائيلي" من خلال تبني فكرة الدولة الدينية اليهودية التي تستوعب فقط أصحاب الديانة اليهودية وتشجعهم على الهجرة إليها.

عمومًا مع الحداثة من خلال سياسات الاستعمار وما بعد الاستعمار. وبالتالي فإنه من السذاجة بعض الشيء أنْ نقول إنَّ هذه صراعاتٌ دينيَّةٌ»[1].

[1] – يورغن هابرماس، **حق اللجوء حق من حقوق الإنسان**، حاوره شتيفان ريكيوس، تر: محمد حجازي، دويتشه فيله/ قنطرة 2015 ar qantara de

الفصل الثالث

النظرية السياسية عند يورغن هابرماس

المبحث الأول: نحو عقلانية تواصلية

4/1 الذات بين التموضع والتأمل

4/2 أَهمية التواصل

4/3 اللغة والتواصل

4/4 إيتيقا المناقشة

إن عصرنا ليثير الدهشة والاستغراب، الإنسان يمتلك فيه كل شيء، وفي الوقت نفسه لا يملك أي شيء، مما جعله يعيش في دوامة من التشنُج والقلق، وهذا راجع إلى «انقطاع الهُوَّة الكائنة بين الاكتمال التقني للأجهزة والأدوات والانتقاص الروحي لدى الإنسان. أي العلاقة العكسية بين التكاثر الكمي للأشياء والتناقص الكيفي للقيم البشرية»[1]، فعالم الأشياء يشهد وتيرة نمو مُتسارعة مقارنة بالعالم المعيش* الذي يفقَد يوما بعد يوم بريقه وجوهره، وهذا ما ينذر بوجود «قطيعة مروعة في المسار الثقافي تجعل من عالم الأشياء في تفنن دائم ومن عالم الأشخاص في انحدار مستمر»[2].

ويعد "هابرماس" من بين الفلاسفة الذين عالجوا هذا الإشكال انطلاقا من مقومات الحداثة ذاتها، إذ كان دفاعه عن الحداثة العقلية نابعا من إيمانه بقدرة العقل البشري على إيجاد صنائع تساهم في الرُقي الإنساني، وحتى لا تنحرف الحداثة العقلية عن المسار يسعى "هابرماس" لبناء علاقة طردية بين التقدم التقني والتقدم الأخلاقي.

---

[1]– محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، منشورات: الإختلاف الجزائر، ط الأولى 2014. ص652.

*– مفهوم استعاره "هابرماس" من" دلتاي" و"هوسرل" لكن ينبغي أن نشير أن دلالة المصطلح تختلف من فيلسوف لآخر خصوصا بين ما يقصده "هوسرل" و"هابرماس" فالعالم المعيش عند "هوسرل" هو مفهوم ذاتاني ينفتح على الأنا الديكارتي بينما عند هابرماس هو مفهوم بينذاتي أي إنفتاح على الآخر قصد التواصل والتحاور مع، و «العالم المعيش هو ذالك الجزء أو الجانب من العالم الذي شكل بلا علم من نفس المتكلم (او المتحدث) على المدة من سياق الكلام أو المناقشات، والعالم المعيش هو عالم حياتنا اليومية، وأحيانا ترجم أيضا بعالم الحياة مع غموض حيوية الرؤية البيولوجية».

Christian Bouhindhomme, Le Vocabulaire de Habermas, Elipses Edition Marketing S.A, Paris, 2002, Pag 56.

[2]– المرجع نفسه، ص652.

4/1 الذات بين التموضع والتأمل

يذهب "هابرماس" إلى أن الذي نحتاجه اليوم هو مزيد من الحداثة تتعلم من حدودها كيف تصبح أكثر تأملية، فإذا كان العقل البشري هو الذي أوصل الإنسان إلى حافة الهاوية فهو الوحيد القادر على أن يخرج البشرية إلى بَرِّ الأمان، شريطة استغلال هاته الملكة المشتركة لدى الإنسان في نمو الحس المشترك والشعور الجمعي. وهذا لا يكون إلا من خلال التمييز بين نوعين من الفعل؛ فعل مرتبط بكل ما هو مادي تقني وهو ذو طابع نسقي يبتغي المنفعة والمصلحة الذاتية، نتحدث هنا «عن النشاط الاستراتيجي عندما يتعلق الأمر بأطراف في حالة تنافس، وباعتبار أن كلا منها مرتبط بهدف التأثير في قرارات الآخر بمعنى في نمط المعقولية الوحيدة بالنسبة إلى غاية معينة، بمعنى أن إتجاهها لا يكون إلا حسب نجاحاتها الخاصة»[1]، وهذا النوع من الفعل يرفضه "هابرماس" لأنه فعل هادف يطمح لتحقيق مصلحة خاصة ولو على حساب مصالح الآخرين، حيث يغدو الآخر مجرد أداة ووسيلة يمكن التلاعب به أو طمسه وهو ينقسم إلى قسمين:

أ) فعل استراتيجي صريح: حيث جميع الأطراف تكون على علم بأنها في عملية تنافسية.

[1]– يورغن هابرماس، **بعد ماركس**، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية سورية، (الطبعة الأولى)، 2002، ص45.

ب) فعل استراتيجي مُضْمر: ينقسم بدوره إلى قسمين: فعل ينطوي على خداع شعوري: مثال ذلك التلاعب والإغواء، حيث طرف واحد يدري بالخداع. وفعل ينطوي على خداع لا شعوري: مثال ذلك التحري الأيديولوجي حيث جميع الأطراف لا تدري بالخداع[1]. وفي المقابل هناك فعل تواصلي –يرافع لأجله "هابرماس"– ذو طبيعة أخلاقية مرتبط بالعالم المعيش يبحث في طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الأفراد والهياكل السياسية.

فالذي يسعى إليه "هابرماس" هو عقلنة الفعل البشري بحيث لا تطبق هذه العقلنة «على القوى المنتجة فحسب، بل كذلك على البنى المعيارية بصورة مستقلة»[2] من خلال إعطائه للفعل (Action) بعدا آخر غير بعده الأداتي الضيق الذي حصر به وهذا من خلال «إعادة تعريف مفهوم "العقل" اِنطلاقا من تشخيص جديد يعتبر المجتمع في نفس الآن نسقا وعالما معيشا»[3]، ما يفتح المجال لوجود نوعين من "العقل" عقل أداتي استراتيجي موجه لغاية ما وعقل تواصلي يهدف لتطوير المجتمع وتماسكه، فالحل يكمن في فتح نقاش مشترك قصد الوصول إلى قيم مشتركة تجد تبريراتها لدى الجميع، فما أحوجنا اليوم _يقول هابرماس_ :إلى قيم كونية نكون فيها«جماعة تذاوت غير مكرهة ولا تبحث عن التمثل، جماعة تأخذ بعين الاعتبار تنوع المصالح المبررة ومنظورات التأويل، جماعة يكون فيها أصوات الغيرية

[1] – عامر عبد زيد الوائلي، إتيقا التواصل مع الآخر، ضمن كتاب، **التعددية الدينية وآليات الحوار**، مجموعة مؤلفين، إشراف: عامر عبد زيد الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، (ط) الأولى، 2016، ص248.

[2]– يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص45.

[3]– عادل البلواني، **النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية**، إفريقيا الشرق، 2014، ص 46.

-غربـاء – منشـقون – ودون سـلطة- لا أصـوات مخفوضـة ولا منقوصـة ولا مهمشـة ولا مستبعدة أيضا»[1].

فهابرماس يستثمر فيما يسميه "العقل الكلي" أو الموحد الذي يجعل من الاختلاف والتنوع أمر بديهي لا يمكن بحال من الأحوال نُكرانه، وفي الوقت ذاته يُقدم لنا مجموعة من القواعد وظيفتها تكمن من خلال تقريب وجهات النظر المختلفة. قواعد هي بالنسبة إليه ليست ميتافيزيقية إنما مابعد ميتافيزيقية، بشرية بامتياز، اِستطاع الفكر الما بعد ميتافيزيقي أن يُوجِدها.

وإذ يأخذ "هابرماس" بمبدأ الكلية فإنه في المقابل يرفض مبدأ الفردية ويؤسس لمبدأ الجماعة الأخلاقية* التي تتأسَّسُ على النقاش والتفاعل والتحاور. وهي إشكالية مستعصية بين أن تكون حرا وتطالب بالمساواة والتضامن(Solidarity)، وبين أن تكون حرا متهورا غير مسئول تنظر للقرارات التي تَتَّخِذُها من منظور فردي أناني لا تراعي بها مصلحة الجماعة**. لذا كان من الضروري أن «يقدم أولئك الذين يساهمون في العمل التواصلي... كل منهم

---

[1] – يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص71.

* – يذهب "كانط" إلا أن الأخلاق تتأسس انطلاقا من الفرد، إلا أن الصفة الأخلاقية لا تكون إلا إذا كانت صحيحة بالنسبة لكل الأفراد.

**– هنا كان لزاما تدخل الدولة باعتبارها حارسة الحريات الفردية والجماعية، فهي المُشرِّع الذي يحتكر جميع الصلاحيات بما فيها إمكانية اللجوء إلى استعمال العنف لفرض النظام والقانون، إلا أن هذا التدخل من شأنه أن يجعل الفضاء العمومي بما هو فضاء للنقاش السياسي الحر بين الأفراد يفقد بريقه لصالح المجتمع والدولة ...فعندما قامت معظم دول العالم بالإغلاق وفرض الحجر الصحي نتيجة جائحة "كورونا" كان التخوف يكمن في إمكانية استغلال الدول لبعض الكوارث في تقليص هامش الحريات بالنسبة للأفراد.

بالنسبة إلى الآخر الافتراض بأن "تمايزهم" عن الآخرين معترف به من الآخرين»[1] فالإشكال لا يكمن في وجود تمييزيات ذاتية تعبر عن هوية الأفراد والجماعات، بقدر ما هو يكمن في إظهارها والتعرف عليها من الذات والآخر، مع الاعتراف (Recognition) والقبول بها من طرف الذوات الأخرى.

وإنَّ الغرض من هذا الإظهار هو البحث عن المشترك الإنساني، بحيث تتم عملية الانتقال من الهوية الخاصة، إلى الهوية الجماعية، إلى الهوية المجردة ذات المبادئ الكلية والمشتركة. الهوية التي تُثَمِّن التعدد وتحميه، وتنتظر من الهويات المُشكَّلة لها الالتزام بالمبادئ الكلية المشتركة، فبدلا «من أفرض على جميع الآخرين مبدأ أريده أن يكون قانونا عالميا، يجب أن أقدم مقولتي إلى جميع الآخرين لكي أفحص من خلال المناقشة مطالبتَها ب "العالمية"، وبالتالي إحداث تحول. لم يعد مركز الثقل يكمن في ما قد يرغب كل شخص في تأكيده دون المساومة على أنه قانون عالمي، ولكن في ما يمكن للجميع الاعتراف به بالإجماع كمعيار عالمي[2]، وبالنسبة ل"هابرماس" فالفرصة مواتية لإظهار تقدم البشرية في الشعور الجمعي، من خلال التركيز على عقلانية غير العقلانية الأداتية، هي: العقلانية التواصلية.

[1]– يورغن هابرماس هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص34.

[2]– Habermas. J, **Morale et Communication**. Conscience moral et activité communicationnelle , trad. et introd. par C. Bouchindhomme, Pars, Cerf, 1986, p p. 88-89.

4/2 أهمية التواصل

تكمن أهمية التواصل* (Communication) في أنه يتيح إمكانية وجود جماعة تذاوت غير مُكرهة تبحث عن أرضية مشتركة تتفق عليها؛ لأن مجرد التواصل مع الآخر يعني مباشرة أن لا ننظر إليه على أنه شيء، وإنما باعتباره شخص مثلنا، فالتواصل في حد ذاته وبغض النظر عن النتائج المترتبة عنه، يُعبِّر عن قيمة أخلاقية، فهو من حيث الدلالة اللفظية يدل على: **الوصل** الذي هو الجمع بين طرفين أو أكثر، ويدل أيضا على **الإيصال** أي نقل الخبر، كما أنه يدل على **الاتصال** والتفاعل بين الذوات[1]، ويقوم التواصل على أربعة ركائز أساسية هي:

أ-**المرسل** (Emetteur): وهو الذي يصدر منه فعل الكلام.

ب- **المستقبل** (Récepteur): وهو المستمع الذي يتلقى الكلام.

ج- **الرسالة** (Message): وهي تمثل محتوى الكلام ومضمونه.

د- **القناة** (Canal): أي الوسيلة التي نقلنا بها الكلام إلى المستقبل وهي اللغة.

*- التواصل في اللغة العربية معناه الاقتران والاتصال وهو مشتق من الوصل الذي هو خلاف الفصل "والوصل هو ضد الهجران والتواصل ضد التصارم" ينظر ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص4851.

[1]- انظر طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (الطبعة الأولى) 1998، ص254.

4/3 اللغة والتواصل

من بين جميع الركائز التي يقوم عليها الفعل التواصلي نجد أن للغة حضور جوهري في النشاط التواصلي، وهو ما جعل "هابرماس" في "التفكير ما بعد ميتافيزيقي*" ينعطف لدراسة المسائل اللغوية بحيث يَغْدُو العقل عقلا عمليا لغويا، يتشكل عبر ألعاب اللغة. فقد ساهم المنعطف اللغوي (الفلسفة التحليلية) في الإنتقال من نموذج "ذات موضوع" الذي سيطر على الفكر الفلسفي الحديث، إلى نموذج جديد يقوم على التذاوت** (ذات مقابل ذات) ويرجع الفضل في ذلك إلى إسهامات كل من "ميد" و"دوركايم"، فقد ساهم إكتشاف علم النفس السلوكي مع "ميد"1863- 1931م (George Herbert Mead) وسوسيولوجيا الحداثة مع "دوركايم"1858-1917م (Emile Durkheim) في هذه النقلة النوعية التي غيرت مسار التفكير من جهة فلسفة الوعي إلى البينذاتية.

فاللغة مع "هابرماس" تمثل أرقى أنواع الخطاب والتواصل، إذ لا يمكن أن نتخيل وجود نشاط تواصلي إذا انعدمت اللغة(Language)، كما وأنه وفقط عندما «يفشل الاتصال ندرك

* – التفكير المابعد ميتافيزيقي هو ذو طبيعة جينيالوجية ناتج عن سلسلة من الأحداث التي ساهمت في تقويض الكثير من الادعاءات الميتافيزيقة التي بات ينظر إليها على أنها جوفاء ينبغي تجاوزها باعتبارها جزء من الماضي.

** – إذا كانت الذاتية مذهب فلسفي، فإن البينذاتية عند "هابرماس" «لم تعرف لا بالزيادة (الجمع) ولا بنقطة تقاطع الذاتية... لقد عرفت مثل تأسيس الذاتية في نفس الوقت تلجا إلى اللغة في التعبير وتشكل من نفس الفرضية التي نستمعها (نتلقاها) من طرف ذاتية أخرى من أشخاص ذاتيين آخرين».

Christian Bouhindhomme, Le Vocabulaire de Habermas ,. Op. cit. P. 48 .

وسيط التواصل اللغوي كطبقة مشتركة يكون الوجود الفردي بدونها مستحيلا»[1]، فنحن وإذْ نتكلم اللغة فإنَّما نتكلم لإيصال رسالة إلى الآخر الذي يسمعنا، هنا يظهر جوهر وروح اللغة، في هاته العلاقة التي يُقِيمها الفرد مع فرد آخر؛ أي في هاته الوظيفة الثنائية المتبادلة، ثنائية الإرسال والاستقبال، أو المتكلم والمتلقي.

فحيثما كانت هناك علاقة بالآخر، كان هناك بالأساس وفي البدء لغة ساهمت في إيجاد هاته العلاقة، حتى علاقة الإنسان بالعالم هي في الأصل «لغوية بامتياز، لأنَه يُعبِّرُ عن الصور التي يحيكها في الخيال أو يجمعها في العقل بالكلمات والأصوات»[2]، وهذا ليس معناه حصر وظيفة اللغة في الوظيفة التعبيرية بل هي أكبر من ذلك بكثير، فهي «لا تعلمنا شيء نعرفه بل تفتحنا على الإمكان وتعلمنا شيء نجهله عبر الاكتشاف والاستطلاع»[3] فحينما نتكلم فإننا ننجز شيء لم يكن حاصل بعد «فالعبارات الإنشائية .... لا نقصد بها قول شيء ما بل يقصد بها إنجاز هذا الشيء»[4]

فقيمة اللغة تكْمنُ في أنها سلطة غير مطلقة، وغير قابلة للفرادة، فهي تدور بين الأفراد وهي الشيء المشترك بين الذوات؛ إنها الوسيط الذي من خلاله تَتَجسَّدُ سلطة المابين ذاتية، ولذلك يقول "هابرماس:" «فنحن وعبر أشكال التواصل التي نتفاهم بها بعضنا مع بعض

---

[1] –Habermas, Between Naturalism and Religion. ,. Op. cit. P.15.

[2] – محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، مرجع سابق، ص438.

[3] – المرجع نفسه، ص442.

[4] – جون اوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات**، تر:عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، ص40.

وعلى الأشياء الموجودة في العالم والتي من خلالها نتفاهم مع أنفسنا فإننا نصادف سلطة متعالية، فاللغة ليست ملكية خاصة فلا أحد يملك منفذا حصريا مع وسيلة التفاهم المشتركة التي علينا تقاسمها بطريقة بينذاتية»[1] – فلولاها ما امتلكت الذوات القدرة على الكلام والفعل– فهي الوسيط الذي من خلاله يستطيع الواحد منا أن يتواصل ويتفاعل ويتفاهم مع الآخر، فعبر بنية اللغة «يكون الاستقلال والمسؤولية مهيئين لنا، وأول جملة لنا إنما تعبر بجلاء عن نية التوصل إلى توافق كلي بلا قيود»[2]، فللغة دور في عملية الاندماج الاجتماعي فهي تسهل عملية الوصول إلى اِتفاق مشترك، فهي عند "غادامير" 1900–2002م (Hans Georg Gadamer)« الشيء الذي تقوم عليه الكينونة، أو الواقع. فأن تكون لديك لغة في عرف "غادامير" أن يكون لديك عالم»[3]، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد عالم بدون لغة، فحتى ونحن في حالة الصمت وعدم الكلام فإننا نتحدث لغة صامتة مع ذاتنا، لغة جُوانية تبعث فينا فعل التفكر والتأمل. فاللغة «التي تشكل الأرضية المشتركة لفهمنا المتبادل وتتميز بأنها حوارية في طابعها إنما تمكننا بذلك أن نقيم من خلالها مزيدا من الارضية المشتركة»[4]، فهي ليست ما نقوله بل ما نفعله في الواقع، إنها «أداة ينقل بها المرء فكرة

[1]– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص 18.

[2]– يورغن هابرماس، نقلا عن: آلان هاون، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورة** ،ت: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، دار العين القاهرة، (الطبعة الأولى) 2010، ص175.

[3]– المرجع نفسه، ص 180.

[4]– المرجع نفسه، ص 182.

للآخر عن العالم»[1] وإن غاية الكلام تكمن في تجاوز سوء الفهم (Understanding) والوصول إلى مرحلة التفاهم والاتفاق بين الذوات المتحاورة.

4/4 إيتيقا المناقشة

بما أننا أثناء عملية التواصل نقوم بإرسال رسائل إلى الطرف الآخر، وهاته الرسائل ليست بالضرورة بريئة غايتها التفاهم والتحاور، فإن هذه العملية واجتنابا للصراع بحاجة إلى ضوابط، لأن التواصل بحد ذاته قد يكون لا تواصل، إذ أنَّ الرسالة التي يتلفظها المخاطِب ويَتلقَّفُها المخاطَب قد لا تكون بريئة، هنا يصبح التواصل الذي هو في الأصل وسيلة للنقاش والحوار*(Dialogue) والتفاهم عامل للتشتت والصراع، وإذا كان "غادامير" يرى أن كل حوار هو صادق (حوار الذوات) فإن "هابرماس" يرفض ذلك فكثير من الأحيان وعندما نكون في حوار نكتشف أنه حوار قائم على الخِداع والمراوغة والكذب، وأن الذي نحن بِصدد الحوار معه نجده يتبنى أفكار معينة يرفض الافصاح عنها أو مناقشتها، ما يجعل الحوار الذي من المفروض أن يكون قائم على التبادل والاحترام يتحول إلى حوار مقيد بالأيديولوجية.

---

[1]– جيمس جوردن فينليسون، **يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا**، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (الطبعة الأولى) 2015، ص 49.

*– الحوار من الحور وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء... والحوار من المحاورة تقول: سمعت حوِيرَهما وحِوارَهُما. والمحاورة المجاوبة، والتحاور التجاوب. ينظر ابن منظور لسان العرب، مرجع سابق، ص ص1042 – 1043.

لذا فإن التواصل السليم يستدعي النِّدية، فعندما يكون هناك طرف قوي وآخر ضعيف فإن النتائج المُترتّبة عن النقاش، لا تستند على منطق الحجة الأقوى، بل على التهديدات المُبَطَّنة للطرف القوي، وهو ما يجعل فعل التواصل مجرد شعار شكلي وقناع يخفي من ورائه منطق القوة والغلبة، في حين أنه في الفضاء العام المفتوح يلتقي المواطنون بقناعاتهم وميولاتهم كأنداد ولا يمكن للفكرة أن تنتشر فيه عن طريق الضغط إنما بواسطة الجدال* والحجاج.

هذا ما جعل "هابرماس" يفترض مسبقا وقبل الدخول في أي نقاش عقلاني وجود وضع مثالي للنقاش يتمثل في الندية، بحيث يكون المُنخرطون في النقاش شركاء ينظرون إلى بعضهم باعتبارهم ذوات فاعلة حرة مستقلة، لا يخضعون لأي إملاءات مسبقة، فلكي ينجح التواصل ينبغي «إقناع الآخرين أن يسلكوا طريق استخدام الحجج التي يمكن أن يقبلها الآخر أو يرفضها بحرية واستقلالية»[1]، فالفرق بين الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي يكمن في هذه النقطة المتمثلة في حرية القبول أو الرفض، وهو ما لا يتوفر في الفعل الاستراتيجي الذي يصبو لتحقيق غاية ما ويسعى من أجلها بواسطة مجموعة من الأقنعة التي تخفي من ورائها عنف مبطن يرفض كل شكل من أشكال الندية والنقاش العقلاني القائم على الحجة

*– الجدال من الجدل وهو شدة الفتل نقول :حبل مفتول جدا، والجدل الُّلدَدُ في الخصومة والقدرة عليها ... ويقال جادلت الرجل فجدلتُه جدلا أي غلبته، والجدل كثير ما يقترن بالخصومة فهو فعل سلبي ينبغي اجتنابه، وإن كان ولا بد ولغرض إظهار الحق، فينبغي أن يكون بالتي هي أحسن كما ورد في الآية الكريمة 125 من سورة النحل {وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} ينظر إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص ص569–571.

[1]– نيكولاس آدم، هابرماس واللاهوت، مرجع سابق، ص 38.

*(Argument) الأفضل، حيث «لا يمكن لجماعة البحث (مثلا) أن تصدق نفسها من حيث أنها ذات متأملة؛ إذ يُلزِمُها موقفها العَلْمَوِي الأساسي بالتموضع الذاتي»[1] فهي تهتم بما هو قابل للتحقق تجريبيا وبالمنجزات التي تبتكرها لكنها لا تتأمل فيها أو في نتائجها، إذ أن ما يهمها هو الأرباح التي تُحققُها من خلال هذا المنجز. وبما أن «الحقيقة من حيث أنها تصحيح تتطلب صلاحية متضمنة في تأكيد ما، لا تتجلى مثل موضوعية التجربة في فعل محكوم بالنجاح، وإنما فقط في المحاججة الناجحة، التي من خلالها يتم الإيفاء بمطلب الصلاحية الذي أضيفت له الاشكالية»[2]؛ فالتواصل بما هو حق مكفول لكل الأفراد ينبغي أن يُمارَسَ في إطار من الوعي والمسؤولية المشروطة بالبحث عن المصلحة الجماعية للأفراد والابتعاد عن المصالح الذاتية، ولا يكون هذا إلا من خلال:

أ) أن يكون كل واحد قد فهم ما يقوله الآخر

ب) أن يكون المتخاطبين جميعهم قد اتفقوا على مضمون معين قابل للأشكلة

---

* – يقول ابن منظور: "والحجة البرهان؛ وقيل: الحجة ما دوفع به الخصم، وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة...وحاجه مُحَاجَّة وحِجَاجا: نازعه الحجة". ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص779. والحجة هي الإستدلال على صدق الدعوة أو كذبها، وهي مرادفة للدليل. أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، الجزء الأول، ص 445.

[1]– يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، تر:حسن صقر، مر: ابراهيم الحيدري، منشورات الجمل بالتعاون مع المجلس الاعلى للثقافة مصر، (الطبعة الأولى) كولونيا –المانيا 2001.، ص354.

[2]– المصدر نفسه، ص367.

ج) أن يساهم فعل التواصل في توجيه الفاعلين المؤثرين إلى السير في طريق إجرائي مؤداه أن الحجج تستمد قوتها فحسب من الصلاحية التي يسند إليها[1]، وحتى تتأسس الحالة المثالية للخطاب فإنه ينبغي أن توجد أربعة شروط رئيسية كفيلة بإنجاح الفعل التواصلي هي:

أ) لدى كافة الأطراف الممكنة تكافؤ في الفرص لبدء النقاش أو مواصلته

ب) لدى جميع المشاركين فرصة متساوية لتقديم اللآراء واختبارها وتوضيحها، والدفاع عنها وهلم جرا.

ج) يجب أن يكون لجميع المشاركين مواقف ومشاعر ونوايا شفافة تجاه بعضهم البعض.

د) يجب أن يكون لكل المشاركين فرصة متساوية لإنجاز ما يطلق عليه "أوستن" أفعال الكلام فعل "قوة التلفظ" Illocutionary وفعل "اثر التلفظ" Perlocutionary: الطلب والتمنع، السماح أو المنع، تقيم الوعود، تقديم التفسيرات أو المطالبة بها...الخ[2].

وبالنسبة "لهابرماس" فإن «أي فعل كلام مخلص يطرح ثلاثة إدعاءات مختلفة لصحته: إدعاء صحة حقيقته، وادعاء صحة صوابه، وادعاء صحة صدقه»[3] أي القدرة على التبرير وإثبات صدق إدعاءاته عن طريق سياقة مجموعة من الأسباب الداعمة لادعاءاته، لذا فإن

---

[1]– جون مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، (الطبعة الأولى) 2006، ص64.

[2]– نيكولاس آدم، هابرماس واللاهوت، مرجع سابق، ص 40.

[3]– جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 51.

«المقتضيات الشمولية للصلاحية...التي يطالب بها المنخرطون في فعل تواصلي ضمنيا على الأقل، ويعترفون بها بصورة متبادلة، تجعل التوافق الذي يعتمد عليه الفعل الجماعي ممكنا»[1] وهو ما لا يتوفر في الفعل الاستراتيجي الهادف الذي يُغيَّبُ فيه الجانب الأخلاقي لصالح المنفعة الذاتية لأنه لا يقوم على فكرة التوافق بل ينطلق من قناعات راسخة وأفكار مسبقة لا تخضع للتعليل مرتبطة بمصالح ينبغي تحقيقها. في المقابل يبرز العامل الأخلاقي في الفعل التواصلي؛ لأن العقلانية التواصلية تقوم على صدق المقاصد وصحة المعايير، وهي تبتغي « تجاوز أشكال التواصل المشوه بشكل منظم»[2].

وهنا ينقلنا "هابرماس" من مستوى الكلام إلى مستوى الخطاب* (The speech) ذلك الموقف الذي يطلب فيه المُستمِع من المُتكلِم تبرير موقفه الذي يُرافع لأجله، وحتى لا يكون هناك أي مظهر من مظاهر تحريف الخطاب عن غايته النهائية المتمثلة في تحقيق الاجماع واستبعاد الصراع يقترح "هابرماس" قواعد لضبط عملية التخاطب هي:

أ) كل شخص لديه القدرة على الكلام والفعل ويسمح له بالمشاركة في الخطاب.

ب) يسمح لأي شخص بالتشكيك في أي تأكيد أيا كان.

---

[1]– يورغن هابرماس، بعد ماركس،مصدر سابق، ص46.

[2]– المصدر نفسه، ص48.

*– يقول ابن منظور: "والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص1194.

ج) لا يجوز منع أي متكلم سواء بإرغامه بقوة داخلية أو خارجية من ممارسة حقوقه المنصوص عليها في البندين 1 و 2 أعلاه[1]

ولكي لا يَسقط النقاش في هكذا ممارسات فإنه بحاجة إلى إتيقا خاصة تضبط النقاش وتنشد الحقيقة التي لا يتم بلوغها إلا «في خضم المواجهة الحجاجية التي تجبر كل واحد منا أن يأخذ وجهات نظر الأشخاص الآخرين بعين الاعتبار»[2]. فإذا كان الفعل التواصلي يعمل على «الربط بين مختلف الفاعلين باستعمال القوة المحفزة عقلانيا التي تستلزمها أفعال اللغة الإنجازية، زد على ذلك أن الفعل التواصلي لا يقبل أن يعوض بممارسات من جنس آخر مهما يكن السياق»[3]، فإن أول ما ينبغي فعله هو التخلص من الفعل التواصلي للحوار الذي همه السيطرة والدحض حوار قائم على منطق الوعي والإقصاء، بغية التأسيس للحالة المثالية للتواصل.

ولكي تتحقق هذه الحالة فإنه وبمجرد ما «نقبل الانخراط في الكلام وقبل الدخول في أي صورة من صور الحجاج، يتعين علينا أن نفترض بصورة متبادلة أننا مسؤولون»[4]، وتتجلى

---

[1]– جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 58.

[2]– يورغن هابرماس، **اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، (ط) الأولى 2010، ص28.

[3]– يورغن هابرماس، **الحداثة والتواصل والديمقراطية**، حوار مع المفكر "هابرماس"، تر: مصطفى الحداد، أوراق فلسفية، العدد 27، ص313.

[4]– المجلة نفسها، العدد 27، ص312.

هاته المسؤولية* (Responsibility) بالأساس في القواعد التي ينبغي الالتزام بها أثناء عملية التواصل والتي يحددها "هابرماس" في: الصدق، والمصداقية، والصراحة، والأحقية، «فصحة المبدأ المقدم كحجة ومناسبته للظرف الإشكالي وصلاحيته الأخلاقية وصدق المتدخل وبحثه الجدي عن الحقيقة»[1] هي الشروط الضرورية لوجود تواصل هادف، غرضه البحث عن أرضية مشتركة نتفق عليها.

وبما أن كل شيء أثناء عملية التواصل مُعَرَّض للتساؤل، يؤكد "هابرماس" «على أنه ومن خلال اللغة فقط وبشرط الجدال والحجاج العقلاني يمكن للفاعلين الاجتماعيين أن يربطوا أفعالهم ويسيروها باتجاه الفهم المتبادل»[2] فمع "هابرماس" نكتشف أن الحقيقة ليست شيئا ثابتا وإنما هي شيء نحاجج عليه، «فالمناقشة الصحيحة تراض وهي لا تتعلق إلا بأسباب وليس بالتهديد إنها تستند إلى القوة الخالية من عنف الخطاب البرهاني»[3]، لذلك فالموقف الذي يستند إلى حجة أقوى ويصمد أمام الحجج الأخرى هو الحقيقة ريثما يأتي موقف آخر يدحضه.

---

*– المسؤولية «هي موقف من يمكن أن يطالب بتبرير فعل من أفعاله والمسؤولية أنواع: مسؤولية جنائية، مسؤولية مدنية مسؤولية أخلاقية و هي مسؤولية المرء إزاء ضميره، كما أنها أهلية الكائن العاقل للجزاء على أفعاله الإختيارية، وتفترض= المسؤولية الأخلاقية، العقل والروية... وهي تفترض أيضا الحرية؛ لأن الحر فقط يمكن أن يعتبر مسؤولا وأن يحاسب على أفعاله». جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر تونس، د ط، ص 425.

[1]– رجاة العتيري، **من كانط إلى كارل أوتو آبل**، أوراق فلسفية، العدد23، ص114.

[2]– علي عبود المحمداوي، **التفكير مع غادمير وهابرماس وضدهما**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 159 158، مركز الإنماء القومي بيروت/باريس، ص40.

[3]– جاكلين روس، تطور الفكر الاخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 76.

فإذا ما اعتبرنا المجتمع «وأخذ بمعنى واسع أو شامل مثل عالم معاش مركب رمزيا، ذاك هو بالتأكيد يتكون ويعيد الإنتاج ثانية من خلال التعامل الإتصالي»[1]، فالتواصل هو مخرج ومنقذ الإنسانية وما على المجتمعات الحديثة سوى إعادة هيكلة نفسها من جديد «بما في ذلك القوى الأخلاقية التي تشكل لحمتها ... انطلاقا من المصادر التواصلية الموجودة في العوالم المعيشة التي صارت تعي ذاتية بناءها الخاص»[2]، فالحل لا يكمن في مزيد من العلمنة أو عن طريق العودة إلى الإرث الديني، وإنما عن طريق التواصل الهادف الخالي من أي وسيلة من وسائل الإكراه، لأن العالم المعيش «يوفر السياق الذي يتوصل فيه الفاعلون إلى معرفة أنفسهم، حيث يطرحون أسئلة تتعلق بإطلاق بعضهم إزاء بعض مزاعم تتعلق بالصحة أو الشرعية بشأن ماهو حقيقي وما هو زائف، وما هو صحيح وما هو خاطئ، ما ينبغي أن يحدث وما لا ينبغي»[3] هو عالم التفاعلات الاجتماعية والممارسات الثقافية المكان الذي تتجسد فيه الممارسة التواصلية التي تصبو لتحقيق الاندماج الاجتماعي.

فالأخلاق مع "هابرماس" «لن يكون مصدرها الدين أو الميتافيزيقا، بل هي نتاج لحوار مؤسس على افتراضات تواصلية مسبقة تضفي عليها صفة الشرعية»[4] ففي عالم التفاعلات

---

[1]– Habermas,J. La Pensée Post métaphysique, Armond Colin,Paris, 1993 .P. 97.

[2]– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص36.

[3]– يورغن هابرماس، نقلا عن: آلان هاون، النظرية النقيدية، مرجع سابق، ص 188.

[4]– محمد عبد السلام الأشهب، **فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي**، ضمن كتاب،"الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، كتاب جماعي، تحرير: علي عبود المحمداوي، مراجعة: اسماعيل مهنانة، محمد شوقي الزين، دار ابن النديم، دار الروافد الثقافية، ط:الاولى 2012، ص239.

الاجتماعية تمنح لنا إمكانية تطوير هويتنا الثقافية والحفاظ عليها، هاته الثقافة (Culture) التي يصفها "هابرماس" «بمال أو رأسمال المعرفة، أين يستخرج مشاركي الاتصالات تفسيراتهم عندما يجتهدون في التبليغ أو التسميع على شيء ما»[1]، فهو إذا (التواصل) نشاط يساهم في تفاعل الذات مع بعضها، تفاعل الذوات فيما بينها، تفاعل العقل مع الواقع، فالذي يصبوا إليه "هابرماس" ليس عقلا ترنسندتاليا يعيش خارج التاريخ، وإنما عقل إجتماعي عملي يساهم في تقريب وجهات النظر عبر الإقناع والإجماع* (Consensus)؛ لأنه وأثناء عملية التواصل تغيب الذاتية الترنسندتالية (Transcendental) لتفتح المجال للتفاعلية الاجتماعية القائمة على التذاوت والاعتراف المتبادل.

إن "هابرماس" يرافع لصالح المبادئ الأخلاقية القابلة للتعميم التي تستسيغها العقول في اختلافها وفي ظل مجتمع تخترقه تعددية ثقافية تكون المحاججة هي الآلية التي من خلالها تتم عملية التعرف أو الفصل بين الادعاءات المطروحة للنقاش، فلا « يمكن للمعيار أن يدعي صحته إلا إذا تم الاتفاق أو أن يكون جميع الأشخاص المعنيين كمشاركين في مناقشة عملية حول صحة هذا المعيار»[2]؛ لأن غاية التواصل تكمن في فهمٍ أفضل للعلاقات الإجتماعية داخل المجتمع، فهو يتميز عن غيره من الأفعال الأخرى بأنه لا يسعى للبحث

---

[1]– Jürgen Habermas, La Pensée Post métaphysique ,. Op. cit .P. 97.

*– «الإجماع في اللغة هو العزم والاتفاق وله في الإصطلاح القديم معنيان : أحدهما عزم أهل الحل والعقد على أمر معين، والآخر اتفاق المجتهدين في عصر على أمر ديني، وهو أحد الحجج الشرعية » جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص40.

[2] – Habermas, J. Morale et Communication,. Op. cit. p. 87.

عن الوسائل التي تُمَكِّنُه من التأثير في الغير، بل يبحث عن كيفية التوصل إلى تفاهم وتوافق معه، دونما إكراه أو قسر.

لقد رافع "هابرماس" عن إمكانية انعطافة العقل البشري نحو غاية أسمى بحيث يغدو عقلا اجتماعيا منفتحا على الفضاء العام الذي تترجم فيها الذوات انشغالاتها واهتماماتها ضمن نقاش عام مفتوح، تعبر فيه الذوات عن انشغالاتها بما هي ذات حرة مستقلة لها القدرة على ممارسة الاعتراض على موقف ما أو الدفاع عنه، وهي في ذلك لا تبحث عن مصلحة ذاتية فردية، إنما تبتغي المشترك الجمعي، عن اتفاق عقلاني يكون مقبولا من طرف "جميع" الذوات المنضوية في النقاش.

المبحث الثاني: نظرية الفعل التواصلي وامتداداتها على المجال السياسي

3/1 الحضور الكانطي

3/2 السلطة التواصلية

3/3 الديمقراطية التداولية

في كتابه مستقبل الطبيعة الانسانية يذهب "هابرماس" إلى تبني فكرة "**تهذيب الطبيعة ألإنسانية (Moralizer la nature humane)** وتهذيب الطبيعة الإنسانية كمصطلح لا ينبغي أن يُفهم منه على أنه مقاومة صماء للحداثة، لأن "هابرماس" يذهب إلى أنه«يجب الحفاظ على الشروط التي يمكن للفهم الذاتي العملي للحداثة أن يستمر»[1] ومحاولة من هذا القبيل «ستكون بدورها عملا سياسيا يخضع لنشاط أخلاقي ذاتي المرجع»[2].

وبما أن الأخلاق تتعدد بتعدد الشعوب والثقافات، فإن "تهذيب الطبيعة الإنسانية"«ليس الدعوة إلى أخلاق بعينها بعد أن أزال عصر الأنوار التهويمات السحرية للعالم، وعالم الحقيقة الواحدة والمطلقة، بقدر ما يريد أن ننزع صفة التقديس والإعجاب والانبهار المفرط أيضا عن الأسس البيولوجية والتقانيات الإيحائية والنزعة العلموية، بعد أن أُسقِطت التهويمات الغيبية وسلطة الميتافيزيقا أو الحقائق المطلقة»[3]؛ فإذا كان "هابرماس"يرفض الميتافيزيقا ويعمل على زعزعت قِيَمِها، فإنه أيضا يرفض هاته الهالة من التقديس والإعجاب التي أصبح يتمتع بها العلم؛ لذلك فتهذيب الطبيعة الإنسانية، ليست دعوة للارتكاز على مرجعية ثابتة، إذ لا يخفى على فيلسوف التواصلية والحجاج أن الأخلاق تتعدد مرجعياتها وَتَتَبَايَنُ رُؤاها تبعا لمعتقدات الشعوب وثقافاتها، إنما المقصود منها حاجة البشرية «لأقلمة

[1]– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 36.

[2]– المصدر نفسه، ص 36.

[3]– حسن مصدق، **يورغن هابرماس ورهانات مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ضمن كتاب: البيواتيقا ومهمة الفلسفة، مرجع سابق، ص261.

تقدم التقنية البيولوجية مع البنى التواصلية للعالم المعيش* التي تظهر بكل شفافيتها.إن نظرة من هذا النوع لا تدفع باتجاه إعادة سحر جديد، بل من أجل قوة حداثة تتعلم من حدودها الخاصة أن تصبح تأملية»[1]، فالذي يدعوا إليه "هابرماس" هو ضرورة أن تُواكب الحداثة التقنية حداثة خُلقية، تستمد شرعيتها من العقل.

3/1 الحضور الكانطي

في هاته النقطة يعيد "هابرماس" إحياء الآمر الكانطي، فمن المعروف عن "إيمانويل كانط 1724- 1804م (Emmanuel Kant) تأسيسه للأخلاق على ثلاثة قواعد أساسية، هي في اِعتقاده أساس كل بناء أخلاقي يتمتع بالعقلانية، ويغدوا من ثم قانونا عالميا لا يختلف عليه إثنان، وتتمثل هاته القواعد في:

أ)قاعدة التعميم: ويصوغها "كانط" على الشكل الآتي:«افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصبح دائما وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عاما»[2] فالأفعال البشرية لا تكتسب الصفة الأخلاقية إلا إذا كانت قابلة لأن تصبح قانونا عاما، فكل ما هو نابع من مصلحة فردية لا تُراعى فيه المصالح المشتركة، لا يمكن أن ننظر إليه مع "كانط" على أنه عمل أخلاقي.

---

*-«العالم المعيش هو ذالك الجزء أو الجانب من العالم الذي شكل بلا علم من نفس المتكلم (او المتحدث) على المدة من سياق الكلام أو المناقشات، والعالم المعيش هو عالم حياتنا اليومية، وأحيانا ترجم أيضا بعالم الحياة مع غموض حيوية الرؤية البيولوجية» Christian Bouhindhomme, Le Vocabulaire de Habermas ,. Op. cit. P. 56.

[1]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 37.

[2]- ايمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، تر:غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، (الطبعةالأولى)، بيروت، أكتوبر 2008، ص70.

ب) قاعدة الغائية: يقول "كانط":«افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة»[1] فالإنسانية بعبارة أخرى هي القاسم المشترك بين بني الإنسان، لذلك ليس من باب القيمة الخُلقية أن ننظر إلى الإنسان على أنه شيء، حتى نستغله أو نتلاعب به، «فإذا كانت الأشياء تكمن قيمتها في نفعيتها واستخدامها لأغراض ومصالح معينة، بالإضافة إلى أنها تقوَّم بسعر ومن ثم قابليتها للبيع والشراء فإن الإنسان ليس بالشيء فهو لا يمكن استغلاله لمصالح خاصة، لأن الإنسانية تجثم في جوفه، فهو كائن لديه الكرامة والعزة والحرمة، وهي أمور تجعله لا يقبل ولا يرضى لنفسه الاستخدام والاستغلال»[2].

ولنأخذ هنا على سبيل المثال التدخلات التقنية على الجسد الإنساني، حيث نرى كيف أن الحجج التي يُقدِّمها المدافعون عن هكذا تدخلات، لهي حُجَج تَستخِفُّ بالإنسان، فعندما يذهب الأب مثلا إلى الاعتقاد أن تدخله في خصوصية ابنه الوراثية قصد تعديلها، لغرض الارتقاء بالطفل واكتساب أحسن الملكات يعتبر عملا أخلاقيا، إلا أن البحث العميق يثبت

[1]– ايمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل،ط1– كولونيا،المانيا 2002، ص27.

[2]– محسن المحمدي، **الاخلاق اولا الدين ثانيا: كانط نموذجا**، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد01، 2014، ص99.

أنه كان يخدم مصلحته لا أقل ولا أكثر، «فكم من مرة نخدع أنفسنا ونبرر لها سلوكها»[1] دون أن ندري أننا غارقون في وحل المادة.

فالوعود التي يُرافع لأجلها مناصروا النسالة الليبرالية لهي وعود تستخف بالإنسان الذي سيأتي، ولا تترك له أي مساحة لإبداء رأيه، ولو مُنحت له حرية إبداء الرأي أو الموافقة على هكذا تدخلات، فإنه «من المستحيل على من أريد أن أستخدمه بمثل هذا الوعد الكاذب، وسيلة لتحقيق أهدافي أن يوافقني على الطريقة التي أعامله بها»[2]، لأنها تحجم حريته واستقلاليته وتجعله رهين أعمال لم يستشر فيها.

لذا فإن الممارسات النسالية الليبرالية تخترق قاعدة الغائية، فكثيرا ما تُسَخَّر على سبيل المثال الأبحاث المتعلقة بالأجنة، لأغراض تجارية نفعية (متاجرة بالأعضاء البشرية، متاجرة بالأجنة، الاستنساخ)،كما أن الهندسة الوراثية تُحيلنا إلى مستقبل يكون فيه اِختيار الأبناء وفق مقاسات وطلبات معينة، مما ينذر بوجود مشاريع أبوية تحركها نزعات تطورية.

ولكي لا تسقط الممارسات النسالية في هكذا فخ، يعيد "هابرماس" إحياء الآمر الكانطي في قاعدته الغائية فبالنسبة "لهابرماس" يَكْمُن الحل في التعامل مع الشخص من منطلق الغاية لا الوسيلة، فحتى وإن كان الأشخاص في وضع صراعي، عليهم «أن يتابعوا تفاعلهم من خلال موقف النشاط التواصلي، وعلى كل واحد انطلاقا من منظور المشارك لشخص

[1] – المجلة السابقة، ص95.

[2] – كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص109.

أول أن يتواصل مع الآخر كشخص ثان بهدف التفاهم معه، بدل من أن يعامله كغرض واستخدامه أداتيا لغايات شخصية»[1]، فأي ممارسة تستخف بالكائن البشري في أي وقت ومكان إنما هي ممارسة لا تحترم الذات، التي هي بذاتها الغاية التي علينا احترامها في الغير.

لكن ما طبيعة هاته الغاية أو الغايات التي يرافع لأجلها "هابرماس"؟ ويأتي الجواب بأنها غايات ينبغي أن تتجسد كقيم كونية، وهذا من خلال تجاوز الضمير المفرد، قصد الانتقال إلى الضمير الجمعي، من الذات المنغلقة على نفسها إلى الذات المنفتحة على الآخر، من الأنا إلى النحن «والذي من خلاله يمكن للجميع التوصل معا إلى توجهات أخلاقية قابلة لتكون كونية»[2] وتصلح لأن تكون قانون* عام يحترمه الجميع.

فالفكرة «القائلة بأنه على المعايير الصحيحة أن تتمكن من أن تجد توافقا كونيا تجد مخططها في هذا النص الواضح الذي بموجبه وحين نتعامل معه كغاية في ذاته أي كان الضمير المستخدم، فإننا علينا أن نحترم الإنسانية ككل»[3]، واحترام الإنسانية يتطلب الإبتعاد

---

[1]– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص69.

[2]– المصدر نفسه، ص70.

*– القانون Loi : النظام، الشريعة، والأصل، والناموس، «هو مجموع القواعد العامة المفروضة على الإنسان من خارج لتنظيم شؤونه » والقانون الذي نتحدث عليه:هو ذلك الذي يوضع بتشريع صريح من السلطات الاجتماعية لمصلحة العامة. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 180.

[3]– المصدر السابق، ص70.

عن معاملة الآخر على أنهم مجرد وسائل لتحقيق مآرب شخصية، وإنما معاملته كغاية في حد ذاته باعتباره إنسان.

ج) قاعدة الحرية: إذا كانت قاعدة التعميم تدعوا إلى أن تكون أفعالنا أفعالا تصلح لأن تكون قانون عام، فإن السؤال الذي يطرح يتمثل في طبيعة هذا القانون وكذا واضعه، ويأتي الجواب من "كانط" على الشكل التالي:«افعل بحيث تكون أنت مشرع نفسك» فما دام العقل البشري هو «اعدل قسمة بين الناس» فإن الإنسان بعقله قادر على التمييز بين الخير والشر، الحسن والقبيح، فكما أن العقل دفع الإنسان إلى العمل بمقدوره كذلك أن يدفعه إلى الفعل(Action)، إن العقل وشريطة الإستعمال الحر له، قادر على تنظيم الحياة، وهذا من دون الرجوع إلى أي مرجعية أخرى؛ ذلك أن "هابرماس" يدافع عن قيم الأنوار عن العقل وحرية الإنسان واستقلاله الذاتي، وهو يستند في بلورة أفكاره هذه إلى المفاهيم الكانطية التالية:

أ) الفكرة الكونية لوحدة العالم والافتراض العملي لعالم موضوعي مشترك

ب) فكرة الحرية كمسلمة للعقل العملي والافتراض البراغماتي لعقلانية الفاعلين المحسوبين

ج) الحركة الكلية للعقل بصفتها "فلسفة فكرة" تتجاوز كل ما هو مشروط نحو المطالب غير المشروطة لادعاءات الصحة في الفعل التواصلي

د) أخيرا العقل باعتباره "كلي المبادئ" الذي يأخذ دور أعلى محكمة استئناف لجميع الحقوق والمطالبات، والخطاب العقلاني باعتباره المنتدى الذي لا مفر منه للتبرير المحتمل[1].

فالإنسان مدعو مع "كانط" إلى فعل التشريع الذاتي للقانون، لأنه «إذا أكتفى بالخضوع للقانون دون أن يكون هو واضعه، فسيكون مجرد أداة وليس غاية في ذاته، وما دام أن العقل هو من يضع القانون، فإن الأمر ذاتي، مما سيجعل المرء يطيع نفسه وطاعة الذات قمة الحرية، فعندما تضع القانون بنفسك فإنك تكون أمام إكراه حر تتحمل فيه المسؤولية كاملة»[2]، فالقانون لا ينبغي أن يُفرض من سلطة عليا، أو أن تَحتَكِر صياغته فئة قليلة، وحتى لا يُصاغ على مقاسات وطلبات معينة، ينبغي أن تشترك في صياغته جميع الذوات الحرة القادرة على التشريع الذاتي.

3/2 السلطة التواصلية

يعد "هابرماس" من بين العديد من الفلاسفة الذين دائما ما كانوا يتوجسون من السلطة وينتقدونها باعتبار أنها تمارس الإكراه والخداع وتنحو نحو فرض شروطها من منطلق التعالي، وتسخر جميع إمكانياتها من مال وإعلام لفرض شرعيتها، إلا أنَّ حِدَّت النقد هذه ستشهد انخفاض تدريجي وذلك عندما يشتغل على الابتعاد بهذا المفهوم عن ربطه بالجانب

[1] –Habermas, J. Between Naturalism and Religion,. Op. cit. PP.28-29.

[2] – محسن المحمدي، (الأخلاق أولا الدين ثانيا)، مجلة سابقة، ص100.

البيروقراطي وربطه بالجانب التواصلي، فمقابل السلطة الإدارية يؤسس "هابرماس" للسلطة التواصلية التي تجعل من الممارسة الديمقراطية عملية تتجسد انطلاقا من الفضاء العام* المفتوح الذي يسمح للآراء السياسية أن تَتَجسَّد على شكل مدونة قانونية نابعة من الفعل الجماعي للمواطنين انطلاقا من نقاش عقلاني حر.

فبالنسبة "لهابرماس" تعد السلطة التواصلية سلطة موازية تسير جنب إلى جنب مع السلطة الإدارية، لا تكمن مهمتها في تجاوز السلطة الإدارية إنما مراقبتها باعتبارها سلطة المجتمع المتماسك الذي لا يبحث فيه الأفراد عن طموحات شخصية بقدر ما يحركهم الحس المشترك والتضامن الجمعي.

إن ما قام به "هابرماس" هو إضافة بعد ثالث للسلطة هو البعد التواصلي؛ إذ لم تعد السلطة معه مرتبطة بالجهاز الإداري والقانوني فقط، وبهذا «يكون "هابرماس" قد ابتعد عن التصور السلبي للسلطة، لأنها تحولت إلى سلطة ممأسسة، ما دامت تساهم في التنظيم الذاتي للمجتمع، وهو تنظيم يشارك فيه الفاعلون المعنيون في الفضاء العمومي»[1] حيث

*– لا يزال الفضاء العمومي في كثير من الدول فضاء مراقب وموجه ولم يستطع بعد أن يتحول إلى فضاء للنقد والنقاش الحر. إن الاستعمال العمومي للعقل هو ما تحتاجه الكثير من المجتمعات اليوم بحيث يتقاسم المواطنون مسؤولية مشتركة في ما يتعلق بالبحث عن الامكان الذي يسمح بممارسة المجتمع المدني لدوره المحوري في جو من الحرية والنقاش العقلاني، بحيث يغدو عنصرا فعالا يمتلك الشرعية القاعدية. في هاته الحالة فقط تنعكس المعادلة بحيث يصبح المواطنون هم من يؤثر في توجهات الدولة لا العكس.

[1]– محمد عبد السلام الأشهب، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، كتاب جماعي، مرجع سابق، ص 256.

يصبح المجتمع المدني الفاعل المحوري في ترسيخ قيم الديمقراطية، ويعتبر القانون وليد السلطة التواصلية حيث تسن القوانين عن طريق اشراك الرأي العام في النقاشات مع الأخذ بعين الاعتبار الاقتراحات التي يقدمها المواطنون الذين يشكلون هذا الرأي العام.

ولكي لا تكون العلاقة بين السلطتين علاقة شد وجذب فإنه ينبغي أن تكون هناك سلطة أخرى تتوسطهما تحول العلاقة من التجاذب إلى التكامل. هنا يظهر القانون ويتموضع باعتباره العامل الرابط بين السلطتين، والذي هو عبارة عن تشريعات تنظم الحياة السياسية والاجتماعية للأفراد.

لكن وبما أن السلطة التواصلية هي تجسيد للرأي العام يصبح القانون كذلك «هو تلك الصياغة العامة لإرادة الرأي العام، وبالتالي لا يجب أن يكون القانون في دولة الحق والقانون والديمقراطية مجرد أداة لخدمة مصالح الدولة بمختلف أنساقها، بل المطلوب في القانون أن يكون في خدمة المصلحة العامة الصادرة عن الرأي العام»[1] ولكي يقوم بهذه المهمة ينبغي أن يكون القانون تجسيدا للإرادة الشعبية باعتبارها الشرعية الوحيدة التي تَسْتمدُّ منها القوانين شرعيتها، بعيدا عن أي تصور نخبوي أبوي متعال، وكأن "هابرماس" يميز لنا بين نوعين من السياسة، سياسة رسمية متجسدة في المؤسسات الإدارية للدولة، وسياسة غير رسمية متجسدة في النقاشات الدائرة في الفضاء العمومي يحركها وعي جماعي مشترك، متجسد في مجتمع مدني يؤمن بالحوار ويحترم آليات الممارسة الديمقراطية.

[1]– المرجع السابق، ص258.

فإذا كان "هابرماس" يؤسس للأخلاق انطلاقا من أرضية تواصلية، فإن أي موقف أخلاقي يتعلق بأي قضية من القضايا لن يكون له مفعول إلا إذا ترجم إلى مدونة قانونية، هذا هو المفهوم الجديد للتواصل عند "هابرماس" مفهوم «يتولد عبر ثنائية متجادلة، الأنا الفردي والجماعي السياسي»[1] وهذا من خلال فتح نقاش جماعي يهدف للوصول إلى فهم أعمق لقضايا المجتمع ومعالجتها، ولا يتأتى ذلك إلا في وجود نظام دستوري يفتح المجال للحريات والنضال لحقوق متساوية.

فبالنسبة "لهابرماس" «يعد المواطن الحر والمشارك ... الرقم الصعب في المعادلة الديمقراطية، حيث لا يمكن تصور ديمقراطية في غيابه، فالديمقراطية عنده مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتنظيم الذاتي القانوني للمواطنين أنفسهم بأنفسهم»[2]، فأي سلطة على الرعايا هي سلطة تتغذى من مادة قانونية، وهذا القانون يكون مُؤَسس على سلطة تواصلية تشرع لممارسات أخلاقية، تحمي الإنسان وتحافظ على وجوده الطبيعي كذات حرة فاعلة.

3/3 الديمقراطية التداولية

في معالجته لمسألة الشرعية يذهب "فيبر" إلى أن هناك نوعين من الضمانات التي تحدد مشروعية نظام ما: الضمانات التي ترتكز على أساس عاطفي حميمي (القومية،

---

[1]– مونيس بخضرة، **تاريخ الوعي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، (الطبعة الأولى) 2009، ص 106.

[2]– محمد عبد السلام الاشهب، **فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ل هابرماس**، ضمن كتاب: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، كتاب جماعي، مرجع سابق، ص 238.

الدين،...الخ) وتلك التي تقوم على تحقيق انجازات معينة كتوفير الحماية والرعاية والتعليم والشغل.

وبالنسبة إلى "فيبر" فإن الحديث عن الشرعية يحيل إلى الحديث عن الهيمنة والتي يستند إليها الحاكم أو النظام في تبرير مشروعيته، وهي تتخذ ثلاثة أشكال تطرقنا إليها ضمن المبحث الثالث من الفصل الأول، وما يهمنا هنا هو الشكل الثالث من أشكال الهيمنة* المتمثل في الهيمنة الشرعية، وهي التي لا تقوم على الولاء للشخص إنما على القانون الذي هو عبارة عن ضوابط عقلية موضوعية تسهر السلطة على تطبيقها، حيث تنتقل الطاعة من طاعة الشخص إلى طاعة القانون، فيغدو القانون هو الحكم والرقيب حتى على أولئك الذين خول لهم تطبيق القانون، فلا يصبح القانون هنا أداة في يد من يمتلك السيادة «بل نلاحظ العكس فمن يملك السيادة يصبح عبدا لهذا القانون ما دام أمام خيار وحيد و واحد هو تطبيق القانون»[1]

ما ينتقده "هابرماس" في مفهوم الهيمنة الشرعية لدى "فيبر" هو اختزاله الشرعية في الجانب القانوني مهملا الجانب الأخلاقي في السياسة والذي تتفرع منها أبعاد أخرى تتعلق

*– تدل الهيمنة على أسلوب فيه سيطرة سياسية أو يرمي إليها وهي تستعمل اليوم لوصف سياسة قوة عظمى تنوي السيطرة على آخرين. ريموند ويليامز، الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص148.

[1]– عادل البلواني، النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية، أفريقيا الشرق 2014، ص 98.

بآليات الحوار والنقاش التي من خلالها تتأسس القوانين، «تلك الضمانات التي تتيح للجميع الإدلاء بالحجج التي تملك وحدها قوة إضفاء المشروعية»[1]

لذلك فإن الأنظمة السياسية الحديثة تستمد مشروعيتها من الممارسة الديمقراطية التي تقوم على الشرعية الانتخابية*، وهي شرعية غير دائمة باعتبار أن الأفراد المشكلين للدولة قد ينأون بأنفسهم في أي وقت عن السلطة الحاكمة وبالتالي تفقد مشروعيتها وهذا لعدم قدرتها على الحماية الاجتماعية وعلى التبرير والدفاع عن سياستها. إننا نتحدث هنا عن الديمقراطية الجماهيرية التي تحيل إلى خاصيتين إثنتين:

أ)إلى مبدأ المنافسة المنظمة بين الأحزاب السياسية مما ساهم ب:

1)مأسسة أدوار المعارضة

2)تقعيد سيرورة الشرعنة وتركيزها في المدى الطويل

3)إنشاء دورى تعاقبات للشرعنة بتوجيه إنحسار الشرعنة في حدود تغييرات الحكومات

4)بتركيز مشاركة كل المواطنين في سيرورات الشرعنة بجعلهم منتخبين[2]

[1]– المرجع السابق، ص 97.

*– لا زال هنالك مجتمعات كثيرة تعاني أزمة شرعية، نلاحظها في الفجوة المتزايدة بين السلطة السياسية وأفراد المجتمع، نتج عنه أزمة ثقة متبادلة.

[2]– يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 203.

ب) أما الخاصية الثانية فتتمثل في قدرة الدولة على إظهار نفسها على أنها محل للثقة من طرف مواطنيها بأن تقدم الضمانات اللازمة على المستويات الاقتصادية والتعلمية والأمنية وممارسة الحماية الاجتماعية، وهو ما يجعل المشروعية تقاس بدرجة المصداقية التي تتمتع بها السلطة من طرف مواطنيها الذين تحكمهم فالنظام الشرعي هو الذي يمتلك قوة التبرير العقلي، في حين أن «المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به»[1] وتكمن أهمية هذا الاعتراف في سعي النظام السياسي المعترف به نحو مزيد من الاندماج الاجتماعي للهويات لتشكيل هوية سياسية موحدة قابلة للتعميم وتمنع التفكك.

في هاته النقطة يعالج "هابرماس" نظامين سياسيين محاولا تجاوزهما نحو نموذج جديد للسياسة قائم على الديمقراطية التشاركية (التداولية) يستعرض النموذج الليبرالي والجمهوري مع تبيان منطلقات كل منهما: فالنظام الليبرالي قائم على منطق الحماية الاجتماعية والحرية الفردية، حيث يصبح الفضاء العمومي فضاء للتنافس الحر بين الأفراد خاضع للضبط من طرف مؤسسات الدولة، كما أن الانشغالات هي مسائل متعلقة باقتصاد السوق والتبادل التجاري والربحية... البناء الفوقي للقرار حيث تتخذ الدولة دور الوساطة والحامية للملكية الخاصة للأفراد، وللحريات الفردية والجماعية، وهو ما يجعل التصور الليبرالي «يختزل السياسة بالأساس في صراع من أجل اِحتلال المواقع التي تسمح في ما بعد بالتصرف في

[1]– المصدر السابق السابق، ص185.

السلطة السياسية»[1] وبالتالي يكون الغرض من ممارسة السياسة هو تحقيق مكاسب اقتصادية خاصة مرتبطة بفئة قليلة من المجتمع تتحكم في تدفق رؤوس الأموال، ما يجعله نظام تراتبي يتداخل فيه عامل الاقتصاد مع السياسة، تبرز فيه جماعات الضغط باعتبارها جماعات تبتغي تحقيق مصالحها الخاصة. وبالنسبة لهابرماس فإن الفضاء العام بوصفه فضاء اجتماعي يتميز عن الدولة والاقتصاد والأسرة في كونه فضاء للنقاش الحر يمنح للمواطنين حرية التواصل والنقاش في الصالح العام باعتبارهم مواطنين مستقلين.

في المقابل يرفض التصور الجمهوري ارتباط السياسة بالمال والاقتصاد لأن ذلك من شأنه أن يهمش شريحة واسعة من المجتمع تمثل الغالبية العظمى ويجعلها فريسة سهلة بيد فئة قليلة تتحكم بالسوق والمال، لذلك كان من الضروري أن تبتعد السياسة عن لعبة المال لتتحول إلى شكل من أشكال النقاش والخطاب لتحقيق التضامن الجماعي والاعتراف المتبادل، لذا فهو يركز على المسائل الايتيقية المتمثلة بهوية الأمة، هنا يصبح الفرد مواطن ضمن جماعة المواطنين المستقلين الذين يبحثون عن التضامن والمساواة عن طريق التواصل والنقاش والاعتراف المتبادل في ما بينهم مما يولد مجتمع مدني متماسك يمارس حقوقه المدنية المتمثلة في الرقابة والتعبير والمشاركة في صياغة القرارات، مجتمع هو بمثابة أداة ضغط على السلطة، ينشد المصلحة الجمعية المشتركة، ويعمل على توجيهها نحو تبني

[1]– محمد عبد السلام الأشهب، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص 246.

أفكار بذاتها. إلا أن السياسة اليوم لا تبحث في الهوية الجمعية الايتيقية للجماعة السياسية، إذ نحن اليوم امام هويات متعددة داخل الكيان السياسي الواحد، وهو ما يجعل الفضائل الأخلاقية للمواطنين متشعبة وربما متنافرة.

هكذا ينظر "هابرماس" إلى النظامين الجمهوري والليبرالي على أنهما امتداد لفلسفة الوعي التي طالما دعا إلى تجاوزها، لأنها ترتكز على الذات سواء كانت ذاتية (فردية) أو جماعية؛ إلا أنه وهو ينتقد التوجهين لم يغفل الجانب الايجابي فيهما وهو ما استثمر فيه للتأسيس لنموذجه الجديد، فهو يأخذ من النظام الليبرالي الاستقلالية التي يتميز بها الأفراد والتي تمنعهم من الذوبان داخل الجماعة السياسية، ويأخذ من النظام الجمهوري خاصية التفاعل والتواصل والتضامن التي تمكن الأفراد من التنظيم الذاتي لشؤونهم الحياتية، فهو لا ينحاز إلى أي منهما، يقف في الوسط ويأخذ من كليهما ليؤسس لنموذج الديمقراطية التداولية التي تعد امتداد وتوسعة لنظرية الفعل التواصلي.

فانتقال "هابرماس" لدراسة القضايا المتعلقة بالديمقراطية والسياسة والقانون «إلى جانب تطويره للفلسفة المعيارية، وقد تجلى ذلك في محاولته الفصل بين الحق والأخلاق أو بين المعايير القانونية والمعايير الأخلاقية. ولانجاز هذه المهمة سيعتمد "هابرماس" منهجيا على مكتسبات نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة»[1]

[1]– المرجع السابق، ص 233.

إلا أن الجديد هو أنه إذا كان "هابرماس" سعى في نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات النقاش إلى تحقيق التفاهم والاندماج الاجتماعي عبر وسيط اللغة، ففي نظرية الديمقراطية التداولاتية عمل على تحقيق ذلك انطلاقا من الآليات القانونية التي تحتكم إليها المؤسسات السياسية لدولة الحق والقانون والديمقراطية، التي تعمل وعن طريق التشاور بين مواطنيها على تحقيق الوحدة السياسية التي تضمن الاستقرار السياسي للدولة.

وهنا يفصل "هابرماس" في العلاقة التي كانت موجودة بين القانون والأخلاق بحيث لا تغدو الأخلاق هنا تستند على أية مرجعية ميتافيزيقية أو دينية، إنما تتأسس وفقا للنقاش والحوار، وهو الوحيد الكفيل بإضفاء الصفة الشرعية عليها وفقا للآليات الديمقراطية المتبعة في ذلك، بحيث «لن تكون للأخلاق إذا من فاعلية في المجتمعات المركبة إلا إذا ترجمت إلى مدونة قانونية»[1]

فإذا كانت المعايير الأخلاقية تحضر في العلاقات البين شخصية في إطار الجماعة الواحدة المتماسكة فإنه وفي ظل مجتمع مركب تخترقه جماعات عدة، فإن معايير قانونية مجردة ضرورية لتحقيق الاندماج السياسي، إلا أن هذا لا يعني أن "هابرماس" يتبنى الفصل الجذري بين المعايير القانونية والمعايير الأخلاقية أو أنه يدعو إلى استبعاد كلي للأخلاق

[1]– المرجع السابق، ص239.

أثناء عملية التشريع فقد ظل «وبحكم ارتباط نظريته بالعالم المعيش حريصا على استحضار القيم الأخلاقية للمجتمع أثناء صياغة المعايير القانونية»[1]

فالإرادة السياسية هي التي تتأسس انطلاقا من التشاور الذي يعد الركيزة الأساسية للديمقراطية التداولية التي ينظر إليها على أنها بديل للنظامين الليبرالي والجمهوري، «بصفتها ديمقراطية اجرائية لا تختزل في المصالح الخاصة أو لشخص بعينه ولا تلك التي يحصل الاتفاق حولها في إطار جماعة بعينها، بل الديمقراطية تكمن قوتها في الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع بأكمله»[2]

إن "هابرماس" ومن خلال تصوره هذا للديمقراطية يبتغي من ذلك تجاوز التصور النخبوي للديمقراطية قصد التأسيس لديمقراطية جماهيرية تتأسس انطلاقا من عملية إشراك أكبر شريحة ممكنة من المجتمع في العملية السياسية، وهذا لا يعني أن "هابرماس" يعطي الأحقية والأسبقية للجماعة على حساب الفرد بقدر ما يميل إلى الربط بينهما، «ما يجعل المرجعية مزدوجة بين الفرد بوصفه استقلالية خاصة والجماعة بوصفها استقلالية عامة»[3]. إن ما يميز الديمقراطية التداولية هو ابتعادها عن الشق الاقتصادي وارتباطها بالعالم المعيش ما يجعل منها نظرية اجتماعية لأن النسق السياسي لم يعد مرتبط بالنسق الاقتصادي المالي إنما هو مرتبط بالتفاعلات الاجتماعية داخل المجال العام المعقلن.

[1]– المرجع السابق، ص240.

[2]– المرجع نفسه، ص242.

[3]– المرجع نفسه، ص242.

يتضح من هذا أن نموذج الديمقراطية التداولية يقوم على الاستقلالية العمومية بجانب الاستقلالية الخاصة وهو يضمن للجميع حق المشاركة في النقاشات العمومية وفقا لقواعد عقلية واضحة. «وحدها معايير الفعل تكون صالحة تلك التي يتفق حولها كل الأشخاص المعنيين بطريقة أو بأخرى باعتبارهم مشاركين في مناقشة عقلانية»[1]

فما يميز النموذج الديمقراطي التداولي هو جعله الفاعلية الاجتماعية للمواطن داخل الفضاء العام أساس العملية الديمقراطية، «بحيث لا تختزل العملية الديمقراطية في مركزية الدولة وهيمنتها، كما لا تختزل الديمقراطية في التصور التكنوقراطي الذي يحلل قضايا المجتمع من منظور حسابي تقني»[2] إنها عمل تصاعدي يبرز فيه المجتمع المدني كأداة للضغط والمراقبة يرافع لأجل سياسة منفتحة تعطي الحق للمواطن في المشاركة في اتخاذ القرارات وفي تدبير شؤون حياتهم السياسية والاجتماعية.

هاته العملية التشاركية التي تجعل الفرد أساس العملية الديمقراطية تقتضي حتى لا يكون هناك توجه نحو المصالح الشخصية على حساب المصالح الجماعية للمواطنين وجود نقاش عقلاني حر يتأسس على إجراءات خمس هي:

تضمن كل الأشخاص المعنيين بالأمر

المساواة في الحظوظ والواقعية بين المشاركين في العملية السياسية

[1]– المرجع السابق، ص251.

[2]– المرجع نفسه، ص252.

المساواة في حق التصويت لحظة اتخاذ القرارات

المساواة في حق اختيار مواضيع المناقشة أو بصفة عامة المساواة في مراقبة نظام جدول الأعمال.

وأخيرا توافر الشروط التي تسمح لكل المعنيين بتطوير القضايا التي تتطلب حلولا للمصالح التي حولها خلاف، وذلك بناء على معلومات كافية ومبررات عقلية [1].

فالديمقراطية التداولية هي ديمقراطية جمهورية ليبرالية تقوم على الحرية والفاعلية الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات والعدالة الاجتماعية التي لا تختص بها جماعة بحد ذاتها إنما تتعداها لتشمل جميع الأفراد والجماعات المكونة للدولة.

[1]– المرجع السابق، ص254.

المبحث الثالث: نحو فهم جديد للعلمانية

4/1 هابرماس والعلمانية

4/2 هابرماس وفكرة مجتمعات مابعد العلمانية

4/3 الدولة الدستورية دولة الحياد

تأسست العلمانية (Secularism) في الغرب وفق سياقين مختلفين: الأول تأسس على إبقاء العلاقة مع الدين (المسيحية) باعتباره يمثل هوية الأمة ومرجعيتها المشتركة (المملكة المتحدة، الولايات المتحدة) وكان الهدف الأول للتوجه نحو العلمانية يتمثل في كبح الصراع الذي نشأ بين الطوائف المسيحية والذي وصل إلى مستوى الاقتتال فيما بينها، إلا أن الدولة هنا لم تتخلى عن المسيحية بل عملت على حمايتها.

في حين أن السياق الثاني يتأسس على القطيعة التامة بين الدولة والدين (فرنسا) وهو سياق ناتج عن الصراع المرير بين الكنيسة بما تمثله من سلطة والمجتمع المتعطش للتحرر والانعتاق، نتج عن ذلك العمل "اِستئصال" الدين من الفضاء العام كعقاب للكنيسة على تحالفها مع السياسة الملكية المناهضة للجمهورية.

هما توجهين، اثنين عَلمانية منفتحة وأخرى منغلقة، وكلتاهما كانتا استجابة ضرورية للخروج من الحروب الدينية التي عايشها المجتمع الغربي، هي قفزة نحو مستقبل أكثر "اِشراقا" يقوم على الحرية الدينية، مع الفصل بين السلطتين الزمنية و الدينية، وإذا كان إدخال الحرية الدينية يعني انتصارا للعلمانية، لكن الأمر كان أيضا تقديم فكرة التسامح فيما يتعلق بالأقليات الدينية، فالعلمانية التي تعني الحياد وعدم اتخاذ موقف تجاه الهويات المكونة للدولة ساهمت في تشكل الوعي الغربي وفي رسم الملامح السياسية للدول والحكومات، فمن

الفصل بين الكنيسة والدولة، ثم حصر الدين في المجال الشخصي دون السماح له بالتواجد ضمن المجال العام هي تحولات العلمانية في الغرب.

4/1 هابرماس والعلمانية

يذهب "هابرماس" إلى أن هنالك صراع بين توجهين اثنين من العلمانيين بين "أنصار التعدد" و"الأصولية التنويرية"، فبينما يدعو أنصار التعدد إلى ضرورة الحفاظ على الهويات الثقافية، يركز الاتجاه العلماني المتزمت على أهمية اندماج الثقافات ضمن الثقافة الكونية القائمة على قيم الأنوار.

إنه وبالنسبة إلى أنصار التعدد ينبغي المرافعة لأحقية الأقليات الثقافات في أن تحظى بفرص متساوية في الفضاء العام، دون أن يكون هنالك أي فعل يهدف «إلى اقتلاع هذه الأقليات من أصولها»[1] أو إخضاعها للثقافة الغالبة، في حين يذهب أنصار الفكر التنويري الراديكالي إلى ضرورة تبني مشروع شامل يقوم على التعامل مع المواطنين بعيدا عن قناعاتهم الفكرية ومعتقداتهم الدينية والثقافية؛ لأن التوجه إلى التعدد وما يستلزمه من مطالبة الأقليات بسن قوانين بحسب معتقداتهم من شأنه أن يوجد مجتمعات موازية منغلقة على ذاتها ترفض الحوار وتدعي تفرُّدِها بالحقيقة، وهو ما من شأنه أن يهدد النسيج الاجتماعي.

[1]– يورغن هابرماس، **المجتمع ما بعد العلماني**، تأصيل المعنى والتجربة، تر: ريم اليوسف، الاستغراب، شتاء 2016، ص 57.

لكن ومع موجات الهجرة واللجوء بدأ يظهر توجه ثالث في الغرب بات ينظر إلى قيم الأنوار على أنها من منجزات الغرب، وهي تعود في جذورها إلى تطور المسيحية ما ينفي عنها الصفة الكونية، «لقد أصبح التنوير جذابا تماما لأن قيمه ليست كلية وعالمية فحسب، ولكن لأنها "قيمنا"، أي قيم غربية أوروبية»[1]

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل التنوير كان علمانيا محضا وإذا كان كذلك فهل حافظ على علمانيته؟ إن القلق في الغرب ليس من الدين، فالدين الشعبي المسيحي كان متواجدا وإنما القلق من الهجرة والإسلام قلق على القيم المتجذرة في الثقافة الغربية وهي قيم تنويرية حداثية مسيحية. إذ أننا نشاهد في الغرب كيف تُقيَّد الحرية الدينية عندما يتعلق الأمر بالأقليات المهاجرة.

هذا ما جعل "هابرماس" يعمل على التفريق بين مصطلحي "علماني" (secular) و"علماني النزعة" (secularist) العلماني النزعة يحمل فكر معاد للدين يدفع باتجاه تحجيم دور الدين في النقاش العام، في حين يدعونا "هابرماس" إلى التريث في إصدار الحكم وأن يكون للعلماني النزعة القابلية للإصغاء ولم التعلم من الدين، إذ لا يحق لأي كان من منظور التعالي أن يفرض على جماعة معينة ما هو صحيح وما هو خطأ في أفكارها وثقافتها ومعتقداتها. إذا كنا نطلب من الأقليات أن لا تنْغلِقَ على ذاتها وأن تسمح لأفرادها بالاندماج

[1]– المصدر السابق، ص 60.

والانفتاح على "الهوية الجمعية" للدولة، فإنه كذلك ينبغي على "علمانيي النزعة" أن يُقِرُّوا بوجود الجماعات الدينية وأن يتخلوا عن فكرة الاقتلاع والاندماج الكلي ضمن ثقافة الأغلبية.

وبما أن المفاهيم والأفكار تتمتع بميزة الارتحال مع ما يتبع ذلك من قدرة المفهوم على التطور انطلاقا من البيئة الحاضنة، فإن المفهوم عندما يَرْتحِل يحتاج إلى إعادة الضبط والتشكل من جديد. لذلك فإن تعميم فكرة ما تَشكَّلت في بيئة معينة بحد ذاتها ...ظروف تشكل المفهوم تختلف من زمن لآخر ومن بيئة لأخرى. فهل نحن اليوم بحاجة إلى التصور العلماني الذي يفضي إلى القطيعة التامة بين السياسة والدين أو الفصل التام بين ما هو دنيوي وبين ما هو متعال؟ هل المطلوب من الدولة اليوم أن تستولي على ممتلكات الجماعات الدينية وأن تخضعها لمنطقها؟

في مجتمع تتسع فيه نطاق الأديان داخل الفضاء العمومي ينبغي إعادة البحث في الصياغات والتعريفات المتداولة لمفاهيم الديمقراطية، والعلمانية*، والدولة، والقانون، حتى لا يكون هنالك منع لعوالم روحية معينة من إبداء صوتها وإقصائها في بلورة الحلول، لأن المبدأ

*– التفكير في العلمانية انطلاقا من صيغتها الأولى هو نوع من الردة والرجوع إلى الوراء، فالدعوة إلى العودة بالعلمانية إلى حالتها الأولى هي نظرة تفتقر إلى الرؤية الاستشرافية. فكما أن الأفكار الأخرى بحاجة إلى قراءة جديدة تماشيا مع طبيعة التحولات الاجتماعية، فإنَّ فكرة العلمانية لا ينبغي النظر إليها على أنها فكرة صماء غير قابلة للتحوير والمراجعة.

العام يستلزم « وجوب النظر إلى الجماعات الدينية بوصفها شريكة في الحوار إلى أقصى حدود وبوصفها تمثل خطرا إلى أدنى حد بحسب ما تسمح به الحالة»[1].

في هاته النقطة يذهب "تشارلز تيلور"* 1931م (Charles Taylor) إلى أن هناك نظرة هي أقرب إلى الراديكالية بالرغم مما تصف بها نفسها بأنها استأصلت الرجعية، لكن وقعت فيها عن وعي أو لا وعي، مفادها أن التنوير يمثل « خطوة خرجنا بها من عالم كان فيه الوحي أو الدين عموما هو مصدر الاستبصار بصدد الامور البشرية، إلى عالم صارت فيه هذه الأمور تفهم بصيغ تتصل حصرا بهذا العالم»[2] هذا ما تبناه "هابرماس" في البدء حين قال: بأولوية المكتسبات العقلية الغير مشكلة دينيا، وكذا ضرورة استبعاد الآراء المنبطقة من الدين عن الفضاء العام، فهو دائما ما ظل يشير إلى وجود قطيعة بين المعرفة والإيمان بين العقل العلماني والفكر الديني** .

لكن سرعان ما تطور فكر "هابرماس" مما جعله يعيد مراجعة الكثير من مواقفه السابقة منها على سبيل المثال أنه بمقدورنا ومن خلال الفكر الديني الوصول إلى بعض المضامين

---

[1]– يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، 68.

*– تشارلز تايلور: (1931–) فيلسوف كندي ومنظر سياسي تشتمل أعماله على نقد للسلوكية في علم النفس، وأعمال في العلوم السياسية وعنها. دافع عن الحرية الايجابية وأسهم في نظرية المسؤولية والتعدد الثقافي. ينظر: دليل اكسفورد، الجزء الأول ص198.

[2]– المصدر السابق، ص94.

** – في هاته المرحلة كان "هابرماس" أقرب إلى تبني فكرة "ديكارت" و "كانط" حول مفهوم العقل المكتفي بذاته.

الحقيقية خصوصا ما تعلق منها بالجانب الأخلاقي، فكثيرا ما يتعرف المواطنون العلمانيون«على حدسهم المدفون في محتويات الحقيقة المعيارية لمقطع ديني»[1].

لذلك يذهب "هابرماس" إلى ضرورة إعادة فهم وصياغة العلمانية لأن فكرة التوجه نحو مجتمعات ما بعد دينية في الفضاء الغربي والتي روج لها الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع بدأت تفقد ثقلها*، فالرهان على التحديث باعتباره عامل مهم في زوال الدين من الفضاء العام رهان لم يكتب له النجاح، فأمام سرعة التحديث والعولمة استطاع الدين أن يعزز حضوره في الفضاء العمومي وأن يتكيف مع راهنية العصر، مما جعل الوعي الفكري السائد القائل: «بأن الحداثة الثقافية والاجتماعية لابد وأن يتقدما على حساب التأثير العام والأهمية الشخصية للدين»[2] يتراجع عن قناعاته**، وبما أن العلمانية ليست شيء آخر سوى «إعادة صياغة للدين بطريقة تتوافق مع الأحاسيس الحديثة وأساليب الحكم. فإعادة التفكير

[1] –Habermas, Between Naturalism and Religion,. Op. cit. P.131.

*– إعادة فهم وتجديد العلمنة لأن أفكار "دوركهايم" و"ماكس فيبر" وماركس وغيرهم من السوسيولوجيين الذين تنبؤا بحتمية أفول الدين نتيجة عملية التحديث والعلمنة لم تكن صحيحة بالمطلق لأن «العالم اليوم... مع بعض الاستثناءات، متدين بشراسة مثلما كان من قبل، وهو في بعض الأماكن أكثر تدينا مما كان. ويدل ذلك على أن أدبيات المؤرخين وعلماء الاجتماع جميعها حول نظرية العلمنة كانت خاطئة بشكل جوهري»، فالدين لم يختفي من العالم ولن يختفي مستقبلا هذه هي القناعة التي باتت تتشكل اليوم لدى الكثير من الفلاسفة والسوسيولوجيين المعاصرين. ينظر: بيبا نوريس، رونالد انغلهارت، **مقدس وعلماني الدين والسياسات في العالم**، تر: وجيه قانصو، أحمد مغربي، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، الطبعة الثانية، ص20.

[2]– يورغن هابرماس، المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص 52.

**– مع ذلك ينظر "هابرماس" إلى العلمانية في شقها السياسي على أنها إنجاز ينبغي عدم التفريط فيه.

في الدين هي أيضا إعادة التفكير في العلمانية ومزاعم امتلاكها للحقيقة، ووعودها بالمنافع الداخلية والخارجية»[1].

فالدراسات الفكرية المعاصرة تسعى إلى تجاوز الطرح القائل بأن « العقول الدينية قادمة من نظرة للعالم ذات طابع لا عقلاني على نحو متأصل»[2] فالعقل حاضر في الخطاب الديني شأنه شأن الخطابات الأخرى؛ إلا أن هذا لا يعني أن العقل الديني هو العقل العلماني؛ فإذا كان العقل الديني يُعبِّر عن لغة فئة معينة بحد ذاتها ويوجه خطابه لها فإن العقل العلماني يعبر عن لغة "عامة" مشتركة تتلاقى فيها العقول الدينية باختلافاتها، لذلك فإن «الكلام الديني في الفضاء السياسي العام يحتاج إلى ترجمة إن شئنا لمحتواه، أن يدخل ويؤثر في تبرير وصياغة قرارات سياسية ملزمة يتم فرضها بقوة القانون»*[3].

4/2 هابرماس وفكرة مجتمعات ما بعد العلمانية

تقوم فكرة مجتمعات ما بعد العلمانية (Post-secularism) على السماح للجماعات الدينية بالتواجد داخل الفضاء العام، هي دعوة إلى انفتاح العقل العلماني على الدين إذ «من

---

[1]– طلال أسد، وآخرون، هل النقد علماني، مرجع سابق، ص 82.

[2]– يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، ص102.

*– على الرغم من ذلك ينبغي أن نقر أنه ليس من صلاحية النظام العلماني أن يحدد ويعرف ما هو ديني وما هو غير ديني عندما يتعلق الأمر بأمور تدخل في خانة الحرية الشخصية. كما أن العلمانية اليوم ليس مهمتها إبعاد الدين عن الفضاء العمومي لأن عمل من هذا القبيل هو من شأنه أن يجعل النظام العلماني الذي وجد أصلا لتلافي الفتنة الدينية جزء من هذا النزاع.

[3]– المصدر نفسه، ص106.

المحتمل تماما أن يكون ثمة حدوس أخلاقية مخبأة في الجمهور العلماني يمكن أن يكشف عنها حديث ديني»[1].

هكذا ينتقل "هابرماس" من التفكير المابعد ميتافيزيقي (Post-metaphysics) الذي يتأسس إنطلاقا من رفض كل ما هو ميتافيزيقي إلى التفكير ما بعد علماني، إلا أن هذا لا يعني أن هذين الشكلين من التفكير مختلفين، إذ أن التفكير مابعد العلماني هو تفكير علماني، إلا أنه ونظرا لهاته الحيوية الجديدة لأديان العالم في المجتمعات الحديثة هو بمثابة دعوة للالتفات إلى الجماعات الدينية من خلال البحث في الآليات التي من خلالها يمكن أن تنخرط في النقاش العام.

هو تغيير في الوعي، بحيث يُسْمح للتقاليد الدينية بأن تستمر في المجال العام، وهنا ضرورة التميز بين علمنة الدولة باعتبارها فكرة قابلة للتجسيد وبين علمنة المجتمع المدني، إنَّ فصل الدين عن الدولة ينبغي أن لا يفهم على أنه رفض للممارسات الدينية في الفضاء العام، وللدور الذي يمكن أن تلعبه الجماعات الدينية في النقاشات السياسية.

"فهابرماس" يُرافع لأجل فضاء عام منفتح على الجميع، يتأسس بتعبير "تيلور" على الفاعلية الجماعية التي من خلالها يتماهى الأفراد في ما بينهم سعيا لمزيد من الحريات، إنَّ هذا التماهي الذي يميز العصر الحديث يختلف في مدلوليته عن تماهي الأفراد في الأزمنة

[1]– المصدر السابق، ص107.

الغابرة؛ فإذا كان الأفراد في ما مضى يتماهون مع الأنظمة فإنَّ في هذا التماهي نوع من التراتُبِية والتبعية التي تسلب الفرد حريته وقدرته على المبادرة، في حين يَبْرُزُ التماهي في شكله الحديث من خلال مفهوم "الإرادة الحرة" التي تجعل الأفراد فاعلين أساسين يحركهم الإحساس المشترك، والضمير الحر، والمسؤولية الجمعية، والالتزام المتبادل، والعيش المشترك؛ فنحن اليوم «محكومون بالعيش في ظل إجماع متداخل»[1] يمتزج فيه ما هو ديني بما هو مدني.

هي دعوة للتأسيس لعقل منفتح ومرن قابل للتعلم «دون أن يتخلى عن استقلاليته، لأنه عقل يظل منفتحا على ظواهر التأثير المتبادل التي يمكن أن تأتي من الجانبين »[2] بحيث تُلْغى الحدود بين ما هو علماني وما هو ديني، هاته الحدود التي رسمتها الدولة الليبرالية لما توجهت إلى المؤمنين وحدهم من منطلق أنهم عبء على الثقافة الغالبة، بأن يُترجموا قناعاتهم الدينية إلى لغة علمانية، فالتفكير الليبرالي قائم على خلاصات واستنتاجات جاهزة تبعث في نفسية المؤمنين شعور «بأنهم قد جرحوا في قناعاتهم الدينية»[3]، لذلك كان الاتفاق، والاعتراف المتبادل، هو المفتاح للاندماج والتعايش.

[1]– يورغن هابرماس وآخرون، المصدر السابق، ص86.

[2]– هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص 128.

[3]– المصدر نفسه، ص 133

لذلك فإن «المجتمع ما بعد علماني، يلتمس استمرار الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه»[1]، ولا توصف هذه الجماعات بالعقلانية إلا في حالة اِمتناعها طوعيا عن فرض أفكارها عن طريق استعمال العنف، وكذا الابتعاد عن الخطابات العاطفية التي يُرْجى منها تجيش عواطف المؤمنين والتلاعب بهم لتحقيق أغراض سياسية.

إن هذا الوعي الديني ولكي يُسْمح له بالتواجد في الفضاء العام ينبغي في نظر "هابرماس" أن تتوفر فيه شروط ثلاث هي:

أ) من الضرورة بمكان أن يبذل الوعي الديني مجهودا ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى

ب) أن يتماشى مع سلطة العلوم

ج) أن ينفتح على أولويات دولة الحق الدستوري[2] بما هي دولة حيادية تفسح المجال للكل في التعبير والنقاش والإثراء، ولا تتبنى موقف على حساب آخر. فالدستور الذي تقوم عليه لا يستند على مبادئ جماعة أو طائفة بعينها؛ لأنه في المجال السياسي ولتحقيق الإجماع والاتفاق، نحن في أمس الحاجة إلى لغة رسمية تقوم على أساسيات دستورية تتأسس انطلاقا من عقول محايدة، تتجاوز الجماعة الدينية الواحدة، تُنظِّر لقوانين ومبادئ كونية تتفق عليها العقول الدينية في اختلافها والعلمانية في تنوعها.

[1]– المصدر السابق، ص126.

[2]– المصدر نفسه، ص 127.

فالحالة مابعد العلمانية تطلق «على الوضع الذي يرتبط فيه العقل العلماني والوعي الديني الذي أصبح تأمليا»[1] في علاقة تعلم وإنصات واعتراف متبادل، وهنا يؤكد "هابرماس" أنه وعندما يتعلق الأمر بالجانب الأخلاقي تبرز أهمية أن ينصت العقل العلماني إلى العقل الديني، «إذ ثمة حدوس أخلاقية لا يتم الكشف عنها إلا بواسطة حدث ديني إذ أن التقاليد الدينية تتمتع بقدرة خاصة على التعبير عن الحدس الأخلاقي، خاصة فيما يتعلق بالأشكال الضعيفة للحياة المجتمعية»[2]، في المقابل يطلب من العقل الديني أن يتوقف عن ادعاء سلطة هيكلة شكل من أشكال الحياة[3] وأن ينفتح ويتأقلم مع متطلبات دولة الحق والقانون.

عبئ مشترك يقع على عاتق الطرفين بحيث يطلب من المواطنين العلمانيين أن يتبنوا التفكير المابعد علماني والذي يستلزم الاعتراف والتسليم بهذه القدرة الحيوية لأديان العالم على الاستمرار في الفضاء العام، وبالتالي استبعاد النظرة الاختزالية للدين من طرف اللادينيين، بحيث «لا ينكر المواطنون العلمانيون في دورهم كمواطنين أن العالم الديني ينظر إلى الخامات من حيث المبدأ القادر على بعث الحق في إخوانهم المتدينين أو التشكيك في حقهم في تغطية مساهماتهم في المناقشات العامة»[4]، ويفرض في الوقت آنه تحديات على المؤمنين والجماعات الدينية التي يُطلب منها الالتزام بالمبادئ العامة التي تحكم الفضاء

[1]– يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع مابعد علماني، حاوره إدوارد ماندیتا، تر:طارق عسيلي، مراجعة: ابراهيم الموسوي، الاستغراب، صيف 2017، ص 20.

[2] –Habermas, Between Naturalism and Religion,. Op. cit. P.131.

[3] –Ibid.P.111.

[4] –Ibid.113.

العام، بحيث «يجب على كل مواطن أن يعرف ويقبل أن الاسباب العلمانية هي فقط التي تفوق العتبة المؤسسية التي تفصل المجال العام غير الرسمي عن البرلمانات والمحاكم والوزارات والإدارات [1]، إذ أن فكرة مجتمع مابعد العلمانية تتأسس انطلاقا من مجتمع علماني فهي بهذا الخصوص فكرة لا يمكن أن تنمو وتتطور إلا في إطار مجتمعات وصلت إلى مرحلة متقدمة من التطور المادي والفكري.

إن ما يهم "هابرماس" ليس اتخاذ موقف أو حكم تجاه المعتقدات الدينية للأفراد والجماعات بقدر ما يهمه أن يكون النقاش في الفضاء العام السياسي قائم على منطلقات علمانية تؤمن بالتعدد، لهذا فمن الضروري « لجميع الجماعات الدينية أن تكون قادرة على اكتساب تفكير ذاتي ونظرة تعددية عن الحداثة، ذلك أن مزاعم الحقيقة لغير "المؤمنين" تفهم كخلافات لا مفر منها وجب التعامل معها في خطاب عقلاني وليس رفضها بلا تمحيص»[2] لأن المجتمع مابعد العلماني هو فضاء «للتعلم»، والتبادل، والنقاش العقلاني الحر الغير خاضع للإكراه وللأفكار المسبقة، توضع المشكلات على طاولة الحوار وتحل وفق قاعدة الحجة الأقوى التي تدافع عن نفسها وتصمد أمام الحجج الأخرى.

[1] –Habermas, Between Naturalism and Religion,. Op. cit. P.130.

[2] – مات شيدي، **الدين في الفضاء العام: حدود مقترح هابرماس وخطاب أديان العالم**، تر: مصطفى حفيظ، مؤمنون بلا حدود، 16 أغسطس 2017، ص 08.

4/3 الدولة الدستورية (دولة الحياد)

لقد بات الإرث العقلي الذي بَنا عليه الغرب وجوده تواجهه تحديات في ظل التداخل الثقافي الذي يكتنفه اليوم إذ «لم يعد الفضاء الثقافي الأوروبي – ولربما الغربي برمته– موحدا كما كان في السابق بل أصبح ينطوي على ثقافات متعددة، ذات مرجعيات ورؤى مختلفة، مطبوعة بتشنجات لا حصر لها»[1].

وفي مجتمع تعددي لا يمكن ربط الدولة بقومية أو طائفة دينية بعينها « إلا إذا كان ذلك بمعنى لا وظيفي أو رمزي إلى حد بعيد»[2] إذ تقتضي القيم الحديثة للديمقراطية أن تكون الدولة قائمة على أساس دستوري تحترم فيه كرامة الإنسان بغض النظر عن انتماءاته. إن عدم ممارسة الإكراه في ميدان الدين من خلال ترسيخ فكرة الحرية الدينية التي تتضمن حرية الإيمان من عدمه بحيث « لا يمكن لوجهة نظر دينية أو نظرة للعالم (دينية أو غير مهتمة بالدين) أن تتمتع بمكانة مميزة ناهيك عن اعتمادها رأيا رسميا للدولة»[3].

وبما أن المجتمعات المعاصرة هي مجتمعات متعددة تخترقها ذهنيات دينية وغير دينية يصبح الاندماج السياسي للمواطنين هو المعيار والشرط الذي من خلاله يسمح لهذه العقليات

[1]– يورغن هابرماس، جوزيف راستينغر، جدلية العلمنة العقل والدين،.مصدر سابق، ص 35.

[2]– يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، ص65.

[3]– المصدر نفسه، ص66.

بالتحرك بحرية داخل الفضاء العام طالما أنها تحترم الدستور وتعترف بالقواعد الديمقراطية للعملية السياسية.

وهنا يكون المطلوب من الأفراد والجماعات الدينية ترجمة أفكارهم إلى لغة مفهومة ومستساغة من قبل العقول الأخرى حتى تتشكل الذات الجمعية المشتركة، التي تؤمن بالتعدد والتعايش، والتداول السلمي على السلطة، وفق الآليات الديمقراطية، بحيث يحافظ مفهوم السياسي «المنقول من الدولة إلى المجتمع المدني ... على مرجعية الدين حتى في الدولة العلمانية الدستورية»[1]، والعلمانية غير معنية هنا «بالعلاقة بين الدولة والدين؛ بينما هي في الواقع معنية بالإستجابة (الصحيحة) التي تصدر من الدولة الديمقراطية تجاه التنوع»[2] والتي تهدف إلى:

أ) حماية الناس في انتماءاتهم أو ممارستهم لأية وجهة نظر يختارون

ب) معاملة الناس بالتساوي مهما كانت خياراتهم

ج) الإصغاء إليهم جميعا. وليس هنالك سبب يدعو إلى استثناء الدين في تضاده مع وجهات النضر غير المتدينة[3]

[1]– يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع مابعد علماني، حاوره إدوارد ماندیتا، تر: طارق عسيلي، مراجعة: ابراهيم الموسوي، الاستغراب، صيف 2017، مجلة سابقة، ص 31.

[2]– يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، 69.

[3]– المصدر نفسه، ص ص69– 70.

فالدولة الدستورية ذات الرؤى الكونية المتعددة هي بمثابة الجهاز الضامن والضابط الذي يعود إليه استعمال جميع الوسائل بما في ذلك القوة لتطبيق القانون على الجميع، كما أن مصلحتها تكمن «في التعبير الحر عن الأصوات الدينية وفي المشاركة السياسية للتنظيم الديني. يجب أن لا يثني الأشخاص والمجتمعات الدينية عن التعبير عن أنفسهم في الساحة السياسية»[1]، فهي ليست دولة الأغلبية التي تهمش الأقليات الثقافية، إنما دولة الحياد التي تنتظر من الجميع أن يترجموا أفكارهم وقناعتهم إلى لغة مفهومة ومستساغة من قبل جميع المواطنين بحيث:

أ) يتم اتاحة المجال أمام الأشخاص غير الراغبين في ولا القادرين على تقسيم قناعاتهم الأخلاقية ومصطلحاتهم بين الخطوط الدينية واللادينية للمشاركة في تشكيل الإرادات السياسية حتى ولو استخدموا في ذلك لغة دينية.

ب) يجب على الدولة الديمقراطية أن لا تقلل بشكل استباقي تعقيد وتعدد أصواتها العامة لأنها لا تعلم حينئذ ما إذا كانت تقطع على المجتمع مصادر نادرة لتوليد المعنى وتشكيل الهويات[2]

[1] –Habermas, Between Naturalism and Religion,. Op. cit. P.131.

[2]– يورغن هابرماس، المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة، تر: ريم اليوسف، الاستغراب، شتاء 2016، سابقة، ص 63.

فالدولة بحياديتها لا يمكن أن تطلب من فئة على حساب أخرى أن تتخلى عن أفكارها وقناعتها أو أن تميزهم عن بقية المواطنين. ذلك أن أصل العملية الديمقراطية هو أن لا يمنع الأفراد من إبداء آرائهم بكل حرية عندما يتعلق الأمر بالنقاشات السياسية الدائرة في الفضاء العام. ولا تتأسس هذه الاستراتيجية الجديدة إلا في وجود دستور قوي «يوضع بمشاركة المواطنين وليس استعباد سلطة الدولة، لأن هذه الأخيرة تنتج عن طريق التشريع الدستوري القانوني»[1] فيغدو القانون هو المعيار الذي من خلاله تتعامل الدولة مع مواطنيها، وتختفي في المقابل كل المظاهر التي لا تتغذى من مواد قانونية دستورية، والقانون الذي يتحدث عنه "هابرماس" هو قانون وضعي، مؤسس على قاعدة تتمثل في قناعات أخلاقية، تجسد «لفكرة الاعتراف المتبادل بين أشخاص أحرار متساوين يتحدون بملء إرادتهم وينظمون شرعيا ومعا حياتهم المشتركة بواسطة القانون الوضعي»[2].

فوظيفتها (الدولة الدستورية) لا تكمن في الانحياز إلى طرف ما، أو تبني موقف على حساب آخر، وإنما أن تقف موقف الحياد، الذي يستدعي الوقوف على مسافة واحدة بين جميع الأطياف المكونة لها، وهذا من خلال بناء دستور ديمقراطي، يُؤطَر بأُسس وضعية قانونية، تجسد «لفكرة الاعتراف المتبادل بين أشخاص أحرار متساوين يتحدون بملء إرادتهم

[1]– يورغن هابرماس، جوزيف راستينغر، جدلية العلمنة العقل والدين، مصدر سابق، ص 49.

[2]– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 95.

وينظمون شرعيا ومعا حياتهم المشتركة بواسطة القانون الوضعي»[1] الذي يسهر على حماية الحريات الفردية والجماعية، وعلى توفير حق الحماية القانونية للفرد كيفما كان.

لذلك وفي مجتمعات تعددية فإن المطلوب من الجماعات الدينية أن تنخرط في النقاش العام وأن «تطلق سراح أعضائها حتى يتعرفوا على وجود بعضهم البعض كأعضاء في مجتمع مدني واحد»[2] تخترقه تعددية ثقافية، فعدم الانغلاق والتقوقع على الذات لهو المفتاح الأساس الذي بموجبه تضمن الدولة الدستورية التعددية الدينية والثقافية للأفراد والجماعات ذلك أن «المشروع الخاص بالتنوير السياسي العام لا يتناقض مع الحساسية الخاصة ضمن تعددية ثقافية مطبقة بشكل صحيح»[3] لأن القانون هو السيد والمرجع والفصل الذي تستند عليه الدولة في التعامل مع مواطنيها بغض النظر عن قناعتهم الفكرية والسياسية والدينية، فمسألة حياد الدولة «تعني على وجه الدقة تفادي الانحياز والرفض، ليس تجاه المواقع المتدينة فقط، ولكن تجاه أي موقع سياسي، ديني كان أم غير ديني»[4] هكذا يتأسس داخل الدولة الدستورية مفهوم المواطنة السياسية الذي يُشعر الأفراد والجماعات في تعدديتها أنها تعيش في إطار مجتمع سياسي متجانس يقوم على إتاحة الفرصة بالتساوي للجميع في النقاش وإثراء الرصيد السياسي والثقافي للدولة.

---

[1] – المصدر السابق، ص 95.

[2] – يورغن هابرماس، المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة، تر: ريم اليوسف، الاستغراب، شتاء 2016، ص 55.

[3] – المصدر نفسه، ص 55.

[4] – يورغن هابرماس، تشالز تايلر، الدين في المجال العام، مصدر سابق، 200.

4/4 تجاوز مفهوم الدولة القومية

التأسيس لدولة الحرية دولة التوافق والتشارك لا المعتقد؛ لان قيام دولة من هذا النوع هو في الأخير اقصاء لأناس مؤمنين بديانة أخرى ويصعب في عالمنا الراهن الذي يشهد موجات نزوح ولجوء –الحدود المفتوحة– أن توجد دولة متماسكة من حيث الديانة أو اللغة أو القومية. هكذا يعمل "هابرماس" على تجاوز مفهوم الدولة القومية، وهو يتجاهل التخفيضات الواقعية في السيادة المتبقية للدول بحيث يقنع نفسه بثلاثة جوانب تحرم فيها الدولة القومية من سلطتها يتعلق الأمر ب:

أ) بفقدان قدرتها على السيطرة

ب) أوجه القصور في الشرعية التي تؤثر بشكل متزايد في عمليات صنع القرار

ج) تزايد عدم قدرة الدولة على ضمان التنظيم[1]

فبالنسبة إليه تعد الدولة القومية عامل هدم للديمقراطية والتعايش لأنها تقوم على أساس الولاء للعرق واللغة والثقافة، ويتبنى في المقابل فكرة الدولة ما بعد القومية، وهي فكرة لا زالت تواجه عقبات عدة في سبيل نجاحها، حيث يتساءل "هابرماس" إذا ما كان لهذا الشكل من

[1]Jürgen Habermas, Apres L'état–Nation, Une nouvelle constellation politique, Traduit, Rainer Rocblitz, pluriel. p. 135.

العمل الديمقراطي أن يمتد إلى ما وراء الحدود الوطنية[1]، فإذا كان مواطنوا منطقة الأورو يتمتعون بامتيازات عامة، ويرغبون في نفس الوقت في أن يأخذوا في الاعتبار وجهة نظر "البلدان الأخرى" "والقارات الأخرى" فعليهم بالتحرك نحو هيكل فيدرالي* للإتحاد الأوروبي من منظور عالمي[2] من شأنه أن يحقق الانسجام والوحدة والتضامن بين الشعوب الأوروبية وهذا لن يكون إلا من خلال تبني النقاط التالية:

أ) عدم الثقة في الضرر الذي لحق بالبنية الهيكلية للنظام السياسي.

ب) التنبؤ الشديد بالتهديدات التي تتعرض لها الموارد العقلية للعيش السياسي المشترك.

ج) الشعور بما يفتقر إليه ويمكن أن يكون خلاف ذلك.

د) شرارة من الخيال في تصور البدائل.

هـ) شجاعة لازمة ومعتدلة لاستقطاب الاستقرار[3]

---

[1] Jürgen Habermas, Apres L'état-Nation,. Op. cit. p. 133 .

*- الاتحاد الأوروبي يمر بمرحلة حرجة تهدد وجوده ككيان موحد نتيجة الأزمات التي يعاني منها اليوم والتي ستحدد مستقبل هذا الكيان باعتباره فضاء للحرية والانفتاح أم أنه فضاء مغلق. وإذا كانت جائحة "كورونا" قد عمقت الفجوة بين دول الإتحاد فإن الاتفاق الذي تم بين الزعماء الأوروبين حول آلية الإنقاذ المالي تعد خطوة جريئة أعطت جرعة أمل نحو بناء هيكل أوروبي فيدرالي، موحد على الأقل ماليا.

[2] Habermas, Jürgen, Apres L'état-Nation ,. Op. cit. p. 133.

[3] Habermas J, Europe The felting project , Translated by Ciaran Cronin, Polity, 2008, p,55

فبالنسبة "لهابرماس" فإن الدولة القومية تهدد الديمقراطية وفكرة التعايش السلمي وتمارس الإكراه ضد الأقليات المتواجدة بداخلها، وإن الحل ليكمن في سلك طريق ثالث تنصهر فيه الدول القومية في نظام فيدرالي يدمج المجتمعات الأوروبية في إطار من الوحدة السياسية والاقتصادية.

هكذا يعمل "هابرماس" من أجل تحسين الشروط التي من خلالها يسمح للأفراد والجماعات من الولوج إلى الفضاء السياسي التداولي مع الأخذ بعين الاعتبار إمكانية الأخذ بالفرضيات المقدمة منها في النقاش العام إذ ما استندوا في إثباتها على قواعد عقلية، فهو وإذ يتبنى فكرة التعددية الثقافية للأفراد والجماعات باعتبارها الضامن للحفاظ على هوياتهم فإنه في المقابل يرافع للوحدة الثقافية السياسية، وانه على الأفراد والجماعات في تعدديتها أن تتحرك وفقا للثقافة السياسية المرسخة في الدستور، باعتبارها القاسم المشترك والضابط الذي يمنع التشرذم والتفرقة، وإن «الطريقة الوحيدة المثلى التي يمكن من خلالها اتقاء هذا الخطر هو التأكد من أن كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة وحيدة وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين انتماءاتهم الثقافية المختلفة»[1]، هذا التوجه يثبت فعاليته في مجتمع تتخلله ثقافات عدة وحتى لا تفرض ثقافة الأغلبية سياستها التي هي غالبا ما تكون موجهة ضد ثقافة الأقلية، فإن ذلك يستدعي أيضا ابتعاد السياسة العامة قدر المستطاع عن ثقافة الأغلبية.

[1] – يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 45.

الفصل الرابع

مقاربات واسقاطات

المبحث الأول: آراء نقدية

تكمن وتظهر أهمية فلسفة "هابرماس" في أنه يعد من الشخصيات الفلسفية التي أثَّرت في الفكر الفلسفي المعاصر؛ ذلك أن الطبيعة النقدية لفلسفته جعلت منه فيلسوفا حواريا يحسن الإنصات إلى المناقشات التي واكبت مشروعه الفلسفي، سواء أكانت بالسلب أو الإيجاب، فمفهوم الفضاء العمومي الذي أصل له "هابرماس" باعتبار أنه فضاء عمومي خاضع لمنطلقات الدولة الليبرالية (التي قيدته بمجموعة من التشريعات والقوانين) الفضاء العمومي المراقب والموجه من طرف المؤسسات الليبرالية (الاقتصاد، السوق، الاعلام) يواجه اليوم تحديات؛ إذ أننا نشاهد اليوم دعوات لتجاوز المفهوم الهابرماسي للفضاء العمومي نحو مفهوم بديل هذا الذي بدأ يتشكل اليوم في الكثير من الدوائر الغربية، وهي فضاءات تتحرك من منطلق ثقافي عرقي، نتحدث اليوم عن الفضاء العمومي الاسلامي، الفضاء العمومي المتعلقة بحركة السود، وهي كلها فضاءات تناضل لكسب المزيد من الحقوق والاعتراف.

إننا أمام فضاء عام جديد يتجاوز الفضاء العمومي البورجوازي الكلاسيكي نحو فضاء عمومي كوني ما بعد بورجوازي، فالحركات الاجتماعية الضاغطة اليوم تختلف عما كانت عليه في السابق، نشاهد اليوم ظهور حركات اجتماعية تناضل لنزع الاعتراف، كالحركات المتعلقة بالنسوية، والجنسانية، والأقليات العرقية والثقافية، والحركات المدافعة عن المناخ والبيئة، وكلها حركات ذات أبعاد عالمية تتجاوز الحدود الجغرافية للدول.

وإذا كان الفضاء العام الهابرماسي فضاء نخبوي، فإن "نانسي فرايزر" Nancy Fraser 1947م تنادي بفضاء عام شعبي متعدد ومتنوع، يستوعب جميع الشرائح المكونة له بغض

النظر عن مستوياتهم الفكرية والاجتماعية؛ إذ «علينا أن لا نفهم المجال العام إجمالا بصيغة الجدال بصدد المقولات. إنه عالم إبداع وتخيلات اجتماعية يمنح فيها المواطنون حياتهم معا شكلا مشتركا؛ عالم استكشاف وتجريب واتفاقات جزئية، على المواطنين أن يجدوا طرقا يتعاملون بها مع الالتزامات الأساسية تجاه بعضهم البعض باحترام؛ ولحسن الحظ فإنهم يمكن أيضا أن يجدوا مناطق متداخلة لا يستهان بها في ما يقدرونه عاليا»[1]؛ لأن الفضاء العمومي ليس فضاء للبيع والشراء، هو مكان التداول الحر للأفكار، منفصل عن الدول وغير خاضع لها. ينتج خطاب نقدي ويبحث عن المشترك الجمعي والمصالح المشتركة للأفراد.

وإذا كان شغل "هابرماس" في كتاباته الأخيرة هو البحث عن الكيفية التي من خلالها يتم دمج الآراء الدينية في النقاش العام، فإنه وعلى نقيض "هابرماس" يذهب "جون رولز "1921-2002م (John Rawls) إلى ضرورة استبعاد الآراء الدينية من النقاشات العمومية؛ إذ أن على العقل العام أن يستثني العقائد الشمولية سواء كانت دينية أو فلسفية، والاكتفاء فقط بالمعرفة العامة الواضحة والمعقولة بالنسبة للجميع؛ أي تحييد كل المعلومات المتعلقة بخصائصك الاجتماعية المميزة، لضمان تخيُّر منصف لمبادئ العدالة... مفاد الفكرة هو أنك سوف ترغم على التخير كما لو أنك سوف تشغل أي موضع اجتماعي،

[1] – يورغن هابرماس، تشارلز تايلر، قوة الدين في المجال العام، مصدر سابق، ص200.

ومحتم عليك من ثم أن تعتد بمصالح كل شخص على نحو متساو، ما يضمن الانصاف للجميع[1].

وحتى تتحقق حالة الانصات يتحدث "جون رولز" في هذه النقطة عن ما يسميه بالوضع الأصلي باعتباره أداة للتمثيل والذي يحيل إلى نقطتين إثنتين، «أولا: يشكل ما نعتبره (هنا والآن) الحالات المنصفة لشروط علاقات مشتركة للتعاون الاجتماعي للموافقة عليها، ثانيا: يشكل ما نعتبره (هنا والآن) قيودا معقولة على الأسباب التي يمكن توظيفها في مناقشة تنظيم مبادئ العدالة للبنية الأساسية»[2] هاته الحالة التمثيلية التي يتحدث عنها "رولز" تستدعي عنده وجود ممثلين عقلانيين مجردين من أي امتيازات أو توجهات فكرية مسبقة، وحتى يتحقق هذا الفعل ينسج لنا "رولز" مصطلح "حجاب الجهل" الذي تكمن وجاهته في أنه يمحو الفروقات والامتيازات وهو ما يجعل المواطنون ينظرون إلى بعضهم البعض أثناء عملية النقاش على أنهم أحرار ومتساوين.

ومن بين الذين دخل معهم أيضا "هابرماس" في نقاش فلسفي زميله في مدرسة فرانكفورت "كارل اوتو آبل"، ففي مقابل التداولية الكلية (Pragmatique Universally) لدى "هابرماس" يؤسس "آبل"(Apel Karl Otto) للتداولية الترنسندنتالية، والسؤال الذي

[1]– تد هوندرتش، دليل اكسفورد، الجزء الأول، مرجع سابق، 273

[2] – جون رولز، **العدالة كإنصاف، إعادة صياغة**، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط 01، ديسمبر 2009، ص215.

يطرحه "آبل" وهو يناقش فلسفة "هابرماس" هو: «هل يكفي (وهل من الضروري) لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش»[1]، بمعنى آخر هل المناقشة الفلسفية المثمرة هي تلك التي تستند إلى مبادئ قبلية "يقينية"؟.

فالبنسبة ل"هابرماس" نستطيع اِنطلاقا من موارد التفاهم الموجودة في العالم المعيش، أن نتواصل ونتحاور ومن ثم نتوافق، و"آبل" يشك في إمكانية وصول "هابرماس" إلى مسعاه، فلا مشروطية النقد، وبدون التأسيس تظهر المفارقة بين أخلاقيات العالم المعيش التي يدعوا إليها "هابرماس"، وبين الأخلاق الترنسندنتالية التي يؤسس لها "آبل".

فهابرماس يكون قد ظل –في نظر آبل– "حبيس" الحلقة الضيقة التي وضعها الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت خاصة "هوركهايمر" الذي ذهب إلى حصر وظيفة النظرية النقدية الجديدة في ثلاثة مهام هي:

1 ضرورة البحث في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي تحركها وتحددها في النهاية، وإخضاعها للنقد والتحليل

2 التحرر و الإنعتاق من خلال عقلنة الواقع.

[1]– أوتو آبل (ك)، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف ، الجزائر، الطبعة الأولى2005 ، ص 24.

3 البحث في مصير العقل وتفكيكه لتمييز أوجهه المختلفة، ولمعرفة السبب الذي أدى بهذا العقل إلى الانحدار إلى مستوى اللاعقل.[1]

كما أن "آبل" يتساءل: إذا كان "هابرماس" يذهب إلى «أن الفهم المسبق للعالم ... مرتبط بجماعة محددة لشكل معين من الحياة»[2] تعتمد اللغة والحجاج وسيلة لبلوغ الإجماع، فكيف أمكنه يقول "آبل": «الانطلاق من ذلك المبدأ الذي مفاده أنه عندما يكون هناك حكم نقدي على أشكال الحياة السوسيو ثقافية التي تحدد المضمون النوعي لموارد العالم كل على حدة فإنه يمكن ليس فقط ظهور افتراضات أخرى عن العالم المعيش ولكن ايضا عن المعايير التي تبرر النقد»[3].

كما أن "هابرماس" وهو يذهب إلى القول بأن الموقف الأخلاقي لن يؤدي وظيفته بالصورة المطلوبة ما لم يترجم إلى مدونة قانونية، فإن "هابرماس" فيما يذهب "آبل"، يكون قد غلب «مبدأ القانون خاصة على صورة الدولة الدستورية على مبدأ الأخلاق وهو ما يجعل الفعل أو الموقف الأخلاقي أقل صلة بأخلاق المخاطبة»[4] ، فقد تتعارض داخل الدولة الليبرالية مصلحة الأفراد مع مصلحة الدولة، لذلك نرى هذا التردد لا يزال قائم «بين ما يعتبر من صميم اِختيارات الفرد وحريته الخاصة، وما يعتبر من صميم صلاحيات الدولة بوصفها

[1] – المرجع السابق، ص 18.

[2] – المرجع نفسه ، ص 31.

[3] – المرجع نفسه، ص 33.

[4] – سمير اليوسف، (بين هابرماس وكارل أوتو آبل، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا)، أوراق فلسفية، العدد 23، مجلة سابقة، ص 122.

القيمة والمسؤولة على حرية الافراد الاجتماعية»[1] فهابرماس بهذا يُؤسس لوصاية أخلاقية جديدة تمارسها الدولة (Etat) على الأفراد وهذا من خلال اِختزال الحرية الفردية في الحرية الجماعية، وليس من باب القيمة الخلقية أن تذوب الأنا بين الذوات.

إلا أن هذا لا يعني أو لا ينبغي أن يفهم منه أن "هابرماس" بإعلائه من قيمة القانون، يعد تنازلا منه أو إقصاء للأخلاق، لأنه وبحكم اِرتباط فلسفته بالعالم المعيش ظل وفيا على اِستحضار القيم الأخلاقية للمجتمع أثناء عملية صياغة الدساتير والقوانين، فإذا كان العقل يقابله الحق، الذي هو تشريع للقانون من طرف النظام، والخير يقابله الضمير، الذي هو تشريع للقانون من طرف الفرد، فإن "هابرماس" يدمج هذين العنصرين، فالقانون عنده يشرع من طرف الضمير الجمعي، وهذا الأخير يبنى من خلال الضمير الفردي.

ومن الفلاسفة أيضا الذين ناقشوا فلسفة "هابرماس" فيلسوف ما بعد الحداثة (Post Modernitéy) "ليوتار" (Lyotard) (1924_1998) الذي يذهب إلى أن الأصل في التواصل هو النزاع لا الإجماع، فالوصول إلى الإجماع بالنسبة لليوتار، لهو أمر هين وصعب، لان الأصل هو الإختلاف؛ فإذا كانت العلوم الفيزيائية والطبيعية، والرياضيات، التي هي علوم دقيقة، تفتقد إلى الإجماع، فكيف يمكن أن نتحدث عن الإجماع في العلوم

[1]– حسن مصدق، يورغن هابرماس ورهانات مستقبل الطبيعية الانسانية، ضمن كتاب:البيواتيقا ومهمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 257

الإنسانية؟ ثم هل الإجماع هو الذي يُمَكِّن الإنسان من اِكتشاف أغوار جديدة؟ أم أن النزاع هو الذي يُحفِّز الإنسان على أن ينتفض في كل مرة؟

إن الإجماع بالنسبة "ليوتار" هو كبح وطمس للفرد والابتكار، فلنتخيل وجود «وضعية يعم فيها التوازن بين سائر القوى كالجسد الواحد انذاك سيتعذر علينا إدخال أدنى تعديل على أي شيء من الأشياء،..... بوسع هذا الجزء فحسب أن يتذمر من الكل الذي يتمتع في ذاته باستقلالية سيئة»[1]، فالذي يناشد ويُرافع للإجماع هو «لا يترك المجال مفتوحا بصورة حيوية أمام حرية متابعة الحوار السجالي إلى ما لا نهاية (أي لايسمح بوجود مجال للنزاع) دون التَقيُد بحد فاصل يجب التوقف دونه»[2]، وهو ما جعل "ليوتار" لا يستبعد من أن يتحول الإجماع إلى أداة بيروقراطية، تعمل على كبح حرية وطموحات الأفراد.

لذلك يتهم "ليوتار" الخطاب الذي يناشد الإجماع بأنه خطاب فوقي متعال، وما يعاب على "هابرماس" وهو يُرافع عن الكلية الكونية للصلاحية، أنه أقام التواصل على أرضية متعالية، فدعاوى الصلاحية (الصدق –المصداقية الصراحية الأحقية) التي ينادي بها هي دعاوى قبلية، وبما أن الخطابات اللغوية هي خطابات مشتتة يتعذر علينا ترويضها أو إضفاء الطابع الكلياني عليها، يجعل الكلام فعل من قبيل «المبارزة بالمعنى الذي نعني به

[1]– مانفريد فرانك، حدود التواصل، تر وتقديم: عز العرب لحكيم بناني،إفريقيا الشرق 2013، ص 31.

[2]– المرجع نفسه، ص32.

اللعب وإن الأفعال اللغوية تنتمي إلى نظرية عامة في الحرب»[1]، مما يجعل الأصل في التواصل هو النزاع لا الإجماع.

وفي الاتجاه نفسه يرى "رانسيير" أن "هابرماس" جانب الصواب عندما أقام نظريته السياسية على التواصل الذي ينشد الاجماع إذ أن الأصل هو الخلاف والنزاع، كما أنه جانب الصواب عندما هام بربط نظريته بمعطيات قبلية معطاة سلفا (دعاوي الصلاحية) وهنا يذهب "رانسيير" إلى أنه لا يمكن «استخلاص حلول سياسية عامة من مقدمات أو معطيات أنتربولوجية. فنحن لا نستطيع في نظر "رانسيير" أن نستخلص على عَجَل كما يفعل "هابرماس" من المعطى القاضي بأن الناس يشتركون في حيازة اللغة نتيجة تقضي ببناء سياسة ديمقراطية على المهارات التواصلية»[2]، وإذا كان الانسان يُعرَّف على أنه حيوان ناطق فإن هذا المشترك الانساني القبلي لا يكفي لبلوغ المشترك السياسي الذي دائما ما يكون في حالة نزاع وسوء تفاهم، «لأن عالم السياسة يعد في الأساس عالم نكير ومنازعة وخلاف حول ما هو مشترك»[3]، فالأفراد والشعوب تدخل في صراع ونزاع لكسب الاعتراف ما يجعل الممارسة السياسية ليست إلا مناكفة ومنازعة وجدال لتحقيق المكاسب وانتزاع الحقوق المشروعة.

---

[1] – المرجع السابق، ص29.

[2] – مصطفى حداد، الماركسية الغربية وما بعدها، كتاب جماعي، اشراف، علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف والاختلاف، ط 01، 2014، ص 299.

[3] – المرجع نفسه، ص 302.

وإذا كان سعي هابرماس من وراء نظرية الفعل التواصلي هو البحث عن الآلية التي من خلالها يتم طمس كل شكل من أشكال الصراع وهو بهذا يكون قد تجاهل «الطابع التنازعي أو الصراعي الموجود أو السائد في بنية المجتمع ... وعوض التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي يجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات والنزاعات والصراعات الاجتماعية»[1]، وهذا ما يذهب إليه "أكسل هونيث"(Axle Honneth) (1949-)أحد رواد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، هذا الأخير يقر بوجود النزاع والصراع وأنه من الصعب الإدعاء بإمكانية القضاء عليه، لذلك نجده ينطلق منه ليؤسس لنظرية الاعتراف كمقابل لنظرية التواصل الهابرماسية. وإن الحل لمشكل الهويات المتعددة _في نظر هونيث_ يكمن في النضال نحو مزيد من الاعتراف المتبادل، إذ أن للأفراد والمجتمعات الحق في أن يكونوا ما يريدون هم لا ما يُراد لهم، وفي سعيهم هذا يجب الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يُحقِّرهم أو ينتقص من قيمتهم.

فبالنسبة إليه فإن إيتيقا المناقشة الهابرماسية بحاجة إلى مزيد من التوسع، لأنه لا يصح «إختزال العلاقات في عملية التواصل اللغوي، لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الاجتماعية وطبيعة الصراعات والنزاعات التي تحدث تعرفها على المستويات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية أيضا، وذلك لأن: علاقات التواصل الإجتماعي أوسع بكثير من

[1] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، ط: الأولى، 2010.ص 123.

العلاقات التي تتم داخل إطار التواصل اللغوي»[1]، وبالتالي فإذا كانت العلاقات تتجاوز الطابع اللغوي التواصلي، فإن الاعتراف المتبادل بالنسبة ل "أكسل هونيث" هو السبيل لأجل ضمان حقوق، وكرامة، ومساواة إنسانية عادلة، والاعتراف عنده يقوم على: المحبة (Lamoure) والحق (droit) والتضامن (Ssolidarity).

فالمحبة داخل الأسرة والمجتمع تعزز الثقة بالنفس، كما أن الحقوق تحيل إلى ضرورة الحماية القانونية للإنسان والاعتراف به كذات حاملة لحقوق معينة، في حين أن التضامن يعمل على تحقيق الذات ذاتِيتَها عن طريق الاعتراف المتبادل داخل المجتمع.

ويهدف بهذا "هونيث" إلى تحجيم ثقافة الازدراء والاحتقار بكل أشكاله، الجسدي والمعنوي، فأما الجسدي فيتضح من خلال منع الذوات من التصرف الحر في جسدها، وفي «الإهانات الفيزيائية كالتعذيب أو الاغتصاب وهما شكلان أساسيان من الاستعباد الذي قد يتعرَّض له الإنسان ويحرمه من نمط العلاقة التي تربطه بذاته المستقلة وبجسده فتقضي على جانب من ثقته الأساسية بمحيطه»[2]، أما المعنوي فيتضح في «حرمان المرء من حقوقه أو من التهميش الاجتماعي الذي قد يتعرض له من الناحية الاجتماعية»[3]، كالاستخفاف

[1] – المرجع السابق، ص 124.

[2]– أكسل هونيث، ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف، ترجمة: كمال بومنير، ضمن كتاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 149.

[3] – المرجع نفسه، ص 151.

بقدرات بعض الأفراد، وفي التقييم السلبي لمنجزات الآخر، فالاعتراف قبل أن يكون معرفة هو أخلاق «ولقاء بالآخر وليس اتفاق معه، وعلاقة وليس وعي مطلقا»[1].

الحل لا يَكْمُن في إزالة الصِّراع والخلاف إنّما في كيفية إدارته فالديمقراطية الحقة لم توجد لطمس الصراع إنما إدارة الصراع وتنظيمه بطريقة عقلانية، فالإجماع لا يقوم إلا إذا أقصينا الفكر الآخر الذي لا يتوافق مع توجهاتنا، فالإشكال لا يكمن في التفريق بين "النحن" والهم بقدر ما يكمن في محاولة دمج "الهم" في "النحن" مما يَسْتلزم إلغاء فكرة التعددية الثقافية والفكرية.

وحتى لا يفهم من هذا أننا بصدد شرعنة العداء ضد الآخر، فإن مفهوم الصراع نحيل به إلى الخصومة لا العداوة، لذا فإن «المقولة المركزية للسياسة الديمقراطية عليها أن تكون مقولة الخصم، بمعنى المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية ونختلف في المعنى الذي يعطيها لها. فالخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على أي تأويل لتلك المبادئ عليه أن يصبح مهيمنا. لكن لا يشكون في مصداقية الخصوم ولا يمنعونهم من الترويج لأفكارهم لدى الشعب»[2]. إن السياسة تستدعي وجود الآخر المخالف وهي تقوم على ثنائية الأنا والآخر أو النحن والهم لأن «الذين يعلنون «نهاية الصراع في المجال السياسي لصالح المجتمع التوافقي

[1]– ناصيف نصار، نقلا عن: رشيد بوطيب، رسالة إلى مفكر هرم، دار توبقال للنشر والتوزيع، (الطبعة الأولى) 2015، ص09.

[2]– شانطال موف، تناقض الديمقراطية، نقلا عن: نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، (الطبعة الاولى) 1013، ص21.

فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية للخطر»[1]. فحتى فكرة المواطنة العالمية وإن كانت فكرة طموحة لكنها غير قابلة للتحقق، وقد تكون فكرة المواطنة العالمية أداة لترسيخ النموذج الأقوى مواطنة من شأنها أن تلغي التعدد والاختلاف.

وبالعودة إلى أخلاق المناقشة فإن البشرية اليوم مُلزَمة بأن ترتفع من مركزية الأخلاق الإنسانية* إلى أخلاق الكون التي تشمل الكل، فأخلاق المناقشة والحوار لا «تبغي الاكتفاء بأسس كونية وإنما بمشروع عملي قابل للنقاش من قبل المعنيين بشؤون العالم، سياسة وبيئة، من بني البشر أو سائر الكائنات من ذوات الحس، من اجيال اليوم أو من قد ينوب عنها الأجيال القادمة»[2]، فكثيرا ما نغُض الطرف عن الكائنات التي تتعايش معنا ونستبعدها من مناقشاتنا، وإن هذا الاستبعاد ليضْعِف الشرعية، وإنه ليواجهنا في كثير من المسائل المعقدة، فحينما «نفكر بالأجيال القادمة أو الحالات المعقدة لأخلاق الطب البيولوجي والكائنات من ذوات الحس (أي الحيوانات) وهي مالا تستطيع المشاركة في أي نقاش»[3]، وحالات من هذا القبيل تستدعي منا حمايتها حماية أخلاقية وقانونية، «فبالنسبة للأجيال المقبلة والحالات

[1]– نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، (الطبعة الاولى) 1013، ص26.

*– مركزية الإنسان هي «المذهب الذي يجعل الانسان مركز العالم ويعتبر أن خير الإنسانية هو العلة الغائية لكل شيء، بمعنى أن كل ما عليها إنما هو موجود من أجل الإنسان ومسخر لصالحه» جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، معجم سابق، ص 422.

[2]– سمير اليوسف، (بين هابرماس وكارل أوتو أبل إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا). أوراق فلسفية العدد 23، مجلة سابقة، ص 121.

[3]– المجلة نفسها، ص 131.

الطبية العسيرة فإن مشاركة خطابية من هذا النوع لهي مستحيلة من حيث المبدأ، على هذا فإن من المتوجب على ممثلين دفاعيين أن يعنوا فقط بمقاصد أخلاق المخاطبة وهذا ما يعني أن من المتوجب على أصحاب الكفاءة أن يأخذوا قرارات مسئولة في ما يتعلق بخير هؤلاء»[1]، فهم وبالرغم من كونهم لا يستطيعون الانخراط في أي نقاش أخلاقي، هم رعايا أخلاقين بالفعل والإمكان، والرعايا الأخلاقيون ليسوا هم بنو البشر وحدهم وإنما كل ذات حس، بل حتى الجماد ينبغي أن ننظر إليه بنظرة أخلاقية.

فإذا كانت التقنية الحيوية تهدف إلى السيطرة على المستقبل، فإنه ولكي لا يتحقق فعل السيطرة علينا أن نكون مسؤولين تجاه ذاتنا، وحاضرنا، ومستقبلنا، ومسؤولية تجاه المستقبل وأجياله، وذلك بأن نحمي أجيال المستقبل من الممارسات التي قد تمس بهويته.

وفي هذا الصدد يقسم "يوناس" المسؤولية إلى قسمين :**مسؤولية أبوية، ومسؤولية قانونية**، و"يوناس" يُشرِّف المسؤولية الأبوية ويعتبرها أساس كل مسؤولية، ويرجع هذا التشريف إلى كونها مسؤولية لا يُبتغى من ورائها أي مقابل، و«لا ترتبط بأي إتفاق مسبق ولكن الطبيعة أصلتها فينا»[2] باعتبارها فطرية في الانسان، فكل والد إلَّا ويستشعر بولده، ويعمل جاهدا على أن يحيطه بالعناية والاهتمام لا لشيء سوى لأنه ابنه.

[1] – المجلة السابقة، ص 143.

[2] – المرجع نفسه، ص 457.

أما المسؤولية القانونية فهي مسؤولية رجل الدولة تجاه رعاياه، وهي تتميز بكونها تعاقدية تبادلية وتتميز أيضا بالعمومية، في حين أن المسؤولية الأبوية لا هي تعاقدية، ولا تبادلية، وهي تتميز بالخصوصية في مقابل العمومية. وإذا كان الظاهر أن هناك تضاد بين هاتين المسؤوليتين، فإن "الحقيقة" شيء آخر، فمسؤولية الوالدين هي إعداد الأبناء من خلال فعل التربية والتنشئة، قصد الإنخراط في الدولة التي تجسد القانون الذي يراعي العامة والأجيال المقبلة. وهذا القانون يوضع بمشاركة الأفراد وأن لا تستأثر به جماعة محددة بعينها، وهذا في إطار مجتمع ديمقراطي توفر فيه الدولة جميع الشروط والإمكانات لمواطنيها بغض النظر عن انتماءهم الثقافي أو الإثني أو الديني.

وإذا كانت الديمقراطية التشاورية هي ديمقراطية اجرائية تختزل في الدفاع عن المصالح العامة، فإن الديمقراطية الحقة «لا تعرف بالمساهمة ولا بالاتفاق وإنما باحترام الحريات والتعددية»[1]، فالنظام الديمقراطي الحق هو الذي يعمل على تحرير الانسان لا تكبيله وفق منظور أحادي يقوم على الضبط والمراقبة والتوجيه بحيث يفرغ المفهوم من دلالته ليصبح مجرد شعار للاستهلاك عندما تتحول الحرية إلى حرية الاستهلاك يفقد الفاعل الاجتماعي القدرة على المبادرة والفعل وتغدو السلطة المركزية هي المسيطرة على المجال العام تحت مسميات القومية والتاريخ.

[1] – الان تورين، ماهي الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سورية دمشق 2000، ص22.

وإن النظام الديمقراطي الناجح هو الذي يجمع بين «الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية»[1]، وإن الحرية الشخصية في انفصالها عن الجماعة السياسية لهي عائق أمام بناء مجتمع ديمقراطي متماسك؛ لأن الأفراد والمؤسسات قد تحركهم مطامع خاصة تجعلهم يسعون إلى تحقيقها ولو تطلب الأمر القفز على الآليات التي تحكم المجتمع السياسي.

وإذ يرافع "هابرماس" لصالح الأخلاق الكونية في مقابل الأخلاق الذاتية –هذا الذي فهمه "تشالس تايلور" في نقده لهابرماس–، وذلك باعتبار أن الأخلاق الكونية التي يدعو إليها "هابرماس" لا تتوافق مع ما هو واقع، هذا الواقع الذي يبين هيمنة ما هو ذاتي في مقابل ما هو كوني حتى عندما يتعلق الأمر بالأخلاق؛ إذ أن قواعدنا الأخلاقية تختلف من بيئة إلى أخرى ويرجع ذلك إلى عوامل عدة ثقافية، لغوية، دينية وعرقية، وهنا تظهر صعوبة التأسيس لأي نقاش عقلاني موضوعي داخل أي فضاء خصوصا إذا كان النقاش يحمل طابعا سياسي.

[1] – المرجع السابق، ص26.

المبحث الثاني: آصف بيات والمقاربة المابعد اسلاموية

4/1 واقع المجتمعات العربية الإسلامية

4/2 الزحف الهادئ وسياسة لفت الانتباه

4/3 الحركات الاسلاموية وسياسة ملئ الفراغ

4/4 مابعد الاسلاموية والتأسيس لفكرة المؤمن الديمقراطي

يعتبر مفهوم المابعد من بين المفاهيم الجديدة التي إشتعل عليها الفكر الفلسفي المعاصر، و المابعد هو مراجعة لحدث ما موضوع ما، فكرة ترسخت وتجسدت في الحاضنة الثقافية والاجتماعية، في المقابل كذلك هو ليس عودة إلى الماقبل، فمصطلح ما بعد الحداثة ليس المقصود منه العودة إلى زمن ما قبل الحداثة، إنه بدء جديد (رؤية جديدة) وليس قطيعة أو نهاية فكرة وبدأ فكرة مناقضة لها. المابعد أخذ وعطاء، مراجعة ومجاوزة، «ومن صفات المجاوزة وأفعالها تموضع المولود المتجدد في منطقة وسطى ينبني نظامها على الوصل والفصل من دون إقصاء أو إبطال. فالفصل شرط للتجاوز، والوصل ضروري للإستمداد بما تقدم فعله وحضوره»[1] الما بعد اتصال وانفصال ديمومة واستمرارية.

وفي دراستنا هذه ارتأينا أن نعالج مفهوم مابعد الإسلاموية لصاحبه "آصف بيات"1954م ، وأول ما ظهر هذا المفهوم سنة 1995 عندما كتب "آصف بيات" مقالة بعنوان "المجتمع مابعد الإسلاموي القادم"، يعالج فيها تطور الحركات الإسلاموية في العالم الإسلامي، والبحث في الكيفية التي من خلالها تستوعب الجماعات الدينية (الإسلاموية) الآليات الديمقراطية.

[1]– محمود حيدر، ما بعد العلمانية منطق الحدث وفتنة المفهوم، مجلة الاستغراب، العدد الثامن 2017 ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص09.

ولكي نلم بالموضوع من جوانب عدة قسمنا بحثنا هذا إلى أربعة عناصر أساسية تمكننا في نهاية المطاف من الإحاطة بفكرة المجتمعات مابعد الاسلاموية عند صاحبها آصف بيات.

1. 4 واقع المجتمعات العربية

إن منطقتنا العربية تعيش حالة من اللا استقرار يخيم عليها الحزن، هذا بالرغم من الامكانات البشرية والمادية التي تتوفر عليها، والتي تثير الكثير من التساؤل والاستفسار هذه المعادلة الغريبة التي تقول أن أكبر رؤوس الأموال متواجدة في المنطقة العربية، وأن الموارد الطبيعية والطاقات البشرية لقيام أي حضارة فكرية مادية، واقتصاد قوي هي تحت أقدام الفرد العربي، وفي الوقت نفسه نجد أنَّ مُعدل دخل الإنسان العربي مجتمعا هو الأقل في العالم!

فبينما تُنفق الدول الأخرى أموالها في محاربة الفقر والجوع، وفي مجالي الصحة والتعليم، وتشجيع البحث العلمي والسهر على رفاهية مواطنيها، نجد أن معظم الدول العربية يحتل فيها الإنفاق العسكري معدلات قياسية، إنفاق لا يَقُوم على الإنتاج بقدر ما يعتمد على الاستيراد، وهاجس الإنفاق هذا موجه بالأساس إلى التهديدات الداخلية والجار القريب (دينيا لغويا عرقيا)لا البعيد.

إن الفرد العربي في إعتقاد "بيات" وقع بين مطرقتي النظام والمعارضة، فالنظام يحتكر السلطة والنفوذ ويكبح أي محاولة جادة نحو الحرية والعيش الكريم والديمقراطية، بينما

المعارضة الوحيدة التي يمكن أن تُزَحْزح عرش النظام هي معارضة تحمل أفكار ايديولوجيا بعيدة عن الواقع، تتبنى في كثير من الأحيان العنف كسبيل وحيد للتغير وتنظر إلى المعايير الكونية (الديمقراطية، الحريات...) كتهديد للبناء الاجتماعي لدى الفرد العربي.

إن عدم فتح المجال للحريات والممارسة السياسية وممارسة الضغط، ساهم إما في عزوف الأفراد عن الممارسة السياسية مؤقتا، أو تبني العمل السري، الذي غالبا ما كان ذا طابع عدواني تخريبي، «فالجماعة الإسلامية في مصر وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر لجأت كل هذه الحركات إلى النزعة الثورية التخريبية. بسبب عدم وجود فعل سياسي شرعي ومفتوح. والحقيقة المرة بهذا النوع من الحركات المنشقة، هي أنها تنتج وتنشر ممارسات غير ديمقراطية»[1]، ومصدر الخلل يكمن في غياب أي فعل للتواصل الحر والشفاف، بين من يمتلك القوة والسيطرة الفعلية وبين من يعمل متخفيا ومتسترا، في انتظار لحظة الانقضاض على الحكم والاستئثار به كما استأثر به منافسه*. ولقد ساهم فقدان الأمل هذا في إعتقاد الكثير على أن التغيير إن لم يأتي من الخارج فلن يأتي من الداخل (جماعات الضغط الداخلية عاجزة) ذلك أن المنطقة الوحيدة في العالم التي شهدت وتشهد تدخلات من الخارج هي المنطقة العربية، والسبب يَكْمُن في هشاشة الأنظمة العربية التي تحتكم إلى منطق الأبوة

[1]– آصف بيات، الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الاوسط، تر: أحمد زايد، (الطبعة الأولى) 2014، المركز القومي للترجمة، جمهورية مصر العربية، ص37.

*– إن مجتمعاتنا تعيش بين ثنائية القهر والتمرد بين قهر النظام وتمرد الشعب علاقة مضطربة يتم من خلالها اصطياد الفرص تنويما واستئصالا.

الذي يرفض أي وِجْهة نظر أخرى، ما لم تساهم في تكريس هذا المنطق، وللحفاظ على السلطة لا ضرر من تحمل بعض الضغوطات الخارجية، ولو كانت على حساب الفرد والمواطن العربي.

ويذهب آصف بيات إلى أن معظم الدول العربية التسلطية، لها علاقات قوية ومتشابكة مع الغرب استطاعت من خلالها أن «تتحدى الصيحات المستمرة للتحول الديمقراطي والمحاسبية. وقد أدى هذا المسار التاريخي إلى ظهور حركات معارضة، سيطرت عليها الجماعات السياسية الدينية (الإسلامية) تلك التي كشفت هي عن نفسها عن أساليب غير ديمقراطية واستبعادية وعنيفة»[1]. وبين خيارين أحلاهما مر ترسَّخت لدى الكثير من النُّخب على أن العالم العربي يُمثِّل الاستثناء، وأن أي تغيير غير ممكن ما لم تتدخل قوة خارجية ترجح كفة طرف على حساب آخر (حرب الخليج، غزو العراق، الربيع العربي...الخ). التغيير العنيف والجذري الذي «يتسم باللأخلاقية كما أنه يؤدي إلى انتشار العنف والفوضى، فضلا على أنه يحط من كرامة البشر »[2] في حين يذهب "بيات" إلى أن بوادر التغيير من الداخل ما زالت موجودة في الفرد العربي بالرغم من المَطَبَّات الداخلية والخارجية المتجسدة في التحالف الغريب والمفارق (الأنظمة التسلطية والامبريالية العالمية) التي تعمل

[1]– المرجع السابق، ص70.

[2]– المرجع نفسه، ص71.

ليل نهار على كبح أي محاولة لتحرر الفرد العربي وإحداث تحول اجتماعي وسياسي متفق عليه.

2. 4 الزحف الهادئ وسياسة لفت الإنتباه

يرى "بيات" أن السياسة الفعلية هي تلك التي يكون منشأها الشارع، ذلك أنَّ الفعل السياسي ينبع من الواقع الاجتماعي للأفراد، من الدوائر الحضرية، من المقاهي، من المعاهد والكليات، من الفضاء العمومي الذي هو مسرح النقاشات اليومية السياسية.(الشارع السياسي يتمظهر في المدن الحضارية المختلطة الأجناس والأعراق) هاته الرقابة التي يمارسها الشارع هي أكبر تهديد للسطلة لأنَّها تعْبير عن عدم الرضا. إلَّا أن الشارع العربي لم ينضج بعد لكي يتمكن من بلورة خطاب سياسي موحد، لا يزال الشارع السياسي العربي ينتج خطاب سياسي طائفي، قومي، عرقي. لكن وبالرغم من ذلك لا يزال بمقدور الشارع أن يلعب دورا محوريا في عملية التغيير، والتغيير الذي نتحدَّث عنه ليس ذلك الذي يأتي فجأة أو كلِّي، إنما تغيير بطيء تدريجي ينطلق من الواقع المعاش، خليط من الأفراد لا تربطهم توجهات أيديولوجية أو دينية بحد ذاتها.

هذا النموذج من الفاعلية الاجتماعية هو ما يُطلق عليه "بيات" اللاحركية الاجتماعية والتي «تشير بشكل عام إلى الأفعال الجمعية لفاعلين غير جمعيين، فهم يجسدون ممارسات مشتركة لأعداد كبيرة من الناس العاديين الذين تؤدى أنشطتهم المتشابهة والمتفرقة في الوقت

نفسه إلى إحداث تغيير اجتماعي كبير، حتى وإن لم تكن هذه الممارسات موجهة بأيديولوجية أو بقيادات معترف بها أو بتنظيمات»[1] وتكمن ميزة وقوة اللاحركية الاجتماعية في أنها تُشِير إلى شكل من أشكال الاتصال التلقائي بين الأفراد الذين لا تربط بينهم رابطة، ويعمل الشارع على إيجادها والإِعتراف بها من خلال التَّشابه، بغض النظر أكانوا في تواصل أم لا (يظهر هذا في اللباس ، السلوك الجمعي، النقاشات)، أما مصدر القوة فيتجلى في هاته القاعدة الجماهيرية المتناثرة هنا وهناك والتي يصعب على أي قوة أخرى أن تقضي عليها، فهي ليست نظام هيكلي حتى يسهل القضاء عليها. فهي تمتاز عن الحركات الاجتماعية في كونها:

أ. تتوجه بالفعل وليس بالأيديولوجية، وهي تكون هادئة بشكل كبير، وتبتعد عن الانتشار الضوضائي مادامت المطالب التي تظهر هنا تكون مطالب فردية وليست مطالب معبرة عن جماعات مترابطة.

ب. ليست سياسة للاعتراض، ولكنها سياسة ممارسة التغير عبر أفعال مباشرة ومتنوعة.

ج. على عكس الحركات الاجتماعية التي تعمل على شحن الأفراد بأفكار مذهبية عن طريق الاجتماعات فإن اللاحركية تختلط بالممارسات العادية للحياة اليومية.

[1]– المرجع السابق، ص44.

د. هذه الممارسات لاتنجز بواسطة قلة قليلة من الأفراد المهمشين، بقدر ماهي ممارسات يومية شائعة ينجزها ملايين من البشر بغض النظر عن مكان تواجدهم[1].

إذا كان هذا هو حال اللاحركية الاجتماعية (ممارسات يومية شائعة ينجزها ملايين البشر...) فكيف نَنْظُر إلى الفقراء المهمشين هل هم سلبِيون يُشكلون عقبة في مسار اِزدهار الحياة وتطورها، باعتبار أن نضالهم يكمن في سد حاجاتهم البيولوجية من مأكل ومشرب. هل همهم يكمن في البقاء؟ إتباع اِستراتيجية البقاء وعدم الاتكال على أي أحد، حتى ولو تطلب الأمر القيام بأفعال إجرامية وغير أخلاقية (السرقة الدعارة، التسول، الهجرة) هل يتبعون نموذج المقاومة في الحياة اليومية(كتعبير عن الرفض للواقع)؟ هل يتبعون نموذج الحركة الحضري الإقليمية؟ بمعنى ليسوا مهمشين بقدر ما هم يُشكِّلون نسيج اِجتماعي داخل حيز معين يقوم على التكاتف والتضامن والقدرة على الفعل؟

إنَّ النضالات السياسية اللاحركية (الجماعات الحضرية المهمشة ، بائع على أرصفة عمال موسميون، الفئات المحرومة الغير منظمة) تجسد ما يطلق عليه بيات "الزحف الهادئ" الذي يشير إلى «الافعال غير الجمعية المباشرة، والتي تتسم بالنفس الطويل لأفراد وأسر

[1]– المرجع السابق، ص ص54–55.

متفرقين أثناء سعيهم لسد حاجاتهم الضرورية... وذلك بطريقة غير قانونية هادئة»[1] ويتجسد هذا في:

أ. اِحتلال الفضاء العام (الباعة المتجولون، إفتراش أرصفة الشوارع ، التسول، البناء على أطراف المدن، احتكار حيز معين في الشارع لركن السيارات...الخ)

ب. الزحف نحو الحداثة (الهجرة من الجنوب إلى الشمال، من الريف إلى المدينة موجات اللجوء)

وبالنسبة "لبيات" فإن كل هذه الأفعال تبتغي البقاء وتحسين الحياة، إنها «صور من النضال السطحي أو المفتوح دون وجود قيادة أو ايديولوجية أو تنظيم محدد المعالم. وبينما لا يمكن النظر الى الزحف الهادئ على أنَّه حركة اجتماعية، فإنه يتميز أيضا عن استراتيجيات البقاء أو المقاومة اليومية في: يعد النضال والمكاسب التي يحصل عليها الفاعلون نضالات ومكاسب لا تؤخذ على حساب الفقراء من أبناء جلدتهم ولا على حساب أنفسهم(كما هو الحال في استراتيجيات البقاء) ولكنها تؤخذ على حساب الدولة والأغنياء والأقوياء»[2] لتحسين حياة البسطاء، هي أفعال غير قانونية، لكنها ضرورية للبقاء ولفت الانتباه، نضال فردي هادئ وبطيء، يَخْلق سِجالات سياسية واجتماعية وأكاديمية، فحتمية الصراع بين الفئات المهمشة الزاحفة والدولة أمر لا مفر منه، ففي مرحلة ما تضطر الدولة

[1]– المرجع السابق، ص100.

[2]– المرجع نفسه، ص121.

إلـى حصـر وضـبط وفـرض القـانون علـى المنـاطق التـي لـيس لهـا فيهـا نفـوذ (بنـاء مراكـز شـرطية، فـرض تسـعيرات الكهربـاء والمـاء والغـاز...الخ) حتـى عمليـة الترحيـل مـن البيـوت القصـديرية إلـى بيـوت جديـدة ينبغـي النظـر إليهـا علـى أسـاس أنهـا محاولـة لهيكلـة الأمـور وضبطها .

هذا الصراع هو الذي يحول الفعل الهادف البطيء إلى فعل سياسي يكون الشارع المسرح المجسد له، تتحكم فيه عوامل عدة هي:

أ. إستخدام المكان العام موقعا للتنافس بين الفاعلين والسلطات:. تعمل السلطة على وضـع قوانين تحدد كيفيـة التحرك فـي المكـان العـام (حـدائق، أسـواق ....الـخ) وتتوقـع مـن المستخدمين (الفاعلين) الانصياغ إلـى القـانون والنظـام المحـدد لكيفيـة الاِستفادة، واسـتخدام المكان العام «علـى نحـو إيجابي ، ويأتي هذا الاستخدام الإيجابي ليشكل تحديا أمام سلطة الدولة وأمام الجماعات الاجتماعية التي تستفيد من مثل هذا النظام»[1].

ب. شبكة العلاقات السلبية: "تقوم بين الأفراد الذين يستخدمون المكان العام ويشغلونه" ويقصد بها بيات نوع من « الاتصال التلقائي بين الأفراد المتفرقين، والتي يتم إنشاؤها عبر إدراك ضمني (خفي) لهويتهم المشتركة، والتي يتم التعبير عنها عبر الحيز المكاني الوقعي

[1]– المرجع السابق، ص135.

والافتراضي»[1]، وإذا كان الأفراد في احتلالهم للمكان العام يَتَّبِعُون استراتيجيات أحادية فإن أي تهديد من قبيل هدم البناءات العشوائية أو القضاء على الأسواق الموازية يساهم في بلورة حراك يهدف إلى نصرة بعضهم البعض، بالرغم من عدم معرفتهم بعضهم البعض.

هذا التغيير في الفعل هو الذي يجعل اللاحركية الاجتماعية تتحول إلى حركة إجتماعية، وفي العالم العربي الذي عوَّض هذه الحركات الاجتماعية (التي انتشرت بشكل واضح في أمريكا اللاتينية) هي الحركات "الإسلاموية" التي نظرت إلى الطبقة المتوسطة على أنها المِعْول الأساس لأي تغيير اِجتماعي.

4/3 الحركات الإسلاموية وسياسة ملئ الفراغ

لقد ساهمت أحداث 11سبتمبر والهجمة الإعلامية الغربية على الإسلام وما صاحبها من غزو العراق في بلورة وعي سياسي مجتمعي عربي، بالرغم من إستمرار «النظم السياسية في كبح الاحتجاج السياسي. ومع ذلك فإن جانبا كبيرا من طاقة هذا الحراك قد استنفذت في أنشطة ذات نزعة قومية أو ذات نزعة معادية للاستعمار وذلك على حساب النضال من أجل الديمقراطية في الداخل»[2]، ولعل الحركات "الإسلاموية" هي التي اِستطاعت أن تكتسِب حضور قوي في الأوساط الاجتماعية، فقد أدى إخفاق الخطاب القومي الممزوج بالتوجه الاشتراكي (العلماني) ونكسة أكتوبر (حرب الستة أيام)، بتعجيل ظهور التيارات الدينية

[1]– المرجع نفسه، ص135.

[2]– المرجع السابق، ص43.

المناوئة، ودخولها في صراع مع الأنظمة مع كسب حاضنة جماهيرية كبيرة، اِخترقت الحدود الجغرافية للدول، وتعزز أكثر لما تبنت الحركات الدينية الإسلاموية الخطاب النضالي للطبقات المحرومة، فقد ساهم تقديم يد العون والمساعدة للطبقات المحرومة من خلال شبكة من الجمعيات الخيرية والأهلية التي تسهر على تقديم الرعاية الصحية للفقراء، وخلق فرص للتشغيل، وإنشاء مشاريع اقتصادية مصغرة، في زرع الأفكار التي تَبْتغيها هذه الحركات في شرائح عدة ومعتبرة من المجتمع.

فالحركات "الإسلاموية" مزجت بين العمل الخيري الجمعوي والعمل السياسي، بل إنها في كثير من الأوقات استغلت الأنشطة الاجتماعية لمآرب سياسية. إن الأنشطة الخيرية للحركات "الإسلاموية" تفوق بكثير ما تقوم به الحركات الأخرى، بل إنها في كثير من الأحيان تنافس أنشطة الدولة، وهذا ما مكنَّها من بسط نفوذها على الفضاء العمومي السياسي. «فقد تناوبت الطرق الدينية التركية بعضها مع البعض الآخر في تقديم أنشطة محلية من خلال المساجد والروابط الخاصة بها. أما الأزهر وهو العمود الفقري الديني المستقر في مصر، فقد بدأ في تقديم خدمات اجتماعية للمحتاجين في منافسة مع تنظيم الإخوان المسلمين والجماعة الاسلامية»[1]؛ فحركة الإخوان إستطاعت أن تتصدَّر المشهد الإنتخابي في مصر وتونس، والمغرب، بعد الثورات العربية نظرا للقاعدة الجماهيرية الكبيرة التي تمْتلكها، وهي قاعدة اِستمدتها بالخصوص من الأرياف ومن الطبقات الاجتماعية

[1]– المرجع السابق، ص170.

المتوسطة والفقيرة التي تتلقى يد العون والمساعدة من الهياكل القاعدية لهاته الحركة، ومن الجمعيات الخيرية المنضوية فكريا تحت لوائها.

انطلاقا من هذا يتساءل "بيات: «إلى أي مدى تمثل الحركة الاسلامية نموذجا للحركات الاجتماعية الحضرية في الشرق الاوسط؟ وإلى أي مدى تجسد النزعة الإسلاموية النشاطية السياسية للفقراء في المجتمعات المحلية أو تجمعات العمل؟»[1]. إن الحركات الإسلاموية في رأي "بيات" قد تكون حركة اجتماعية، نظرا للخدمات الاجتماعية التي تُقدمها للفقراء المهمشين، إلا أنها ليست حركة اِجتماعية حضرية ذلك أن «للحركات الاسلامية أهدافا أوسع من مجرد التركيز على مطالب المحرومين»[2]، فالعلاقات التي تَنْسُجها هذه الحركات لا تقتصر على الطبقة الفقيرة بل تتعداها إلى الطبقات الأخرى، والطبقة المتوسطة هي الأساس الذي ترتكز عليه هذه الحركات ومن خلالها تستطيع أن تُحرّك الشارع وأن تُوجّهَه للأهداف التي تبتغيها، كما أن تعامل الفقراء في البلدان الإسلامية مع هذه الحركات هو تعامل برغماتي، «فالكثيرون من أولئك الذين لا يملكون تعامل مباشر مع أنصار الجماعات الإسلامية يظلون على حالة من الاضطراب في نواياهم، أما الآخرون الذين يستفيدون من

[1]– المرجع السابق، ص171.

[2]– المرجع نفسه، ص172.

أنشطتهم فإنهم يبدون قدرا من تقدير جهودهم وفهمها»[1]، ويتجلى ذلك في العملية الانتخابية بحيث تكون القاعدة الجماهيرية لهذه الحركات مستمدة من الأرياف والقرى.

وإذا كانت المنطقة العربية تعاني إخفاق ديمقراطي، وتذهب الكثير من الدراسات إلى أن الإسلام عامل أساس في هذا "الإخفاق"، باعتبار أنَّ معظم علماء الإسلام يرفضون ويتهجمون على قيم المواطنة والتعايش وكل ما هو غربي، بحجة أن الإسلام فيه خبر الأولين والآخرين مما يستلزم تبعِية الحكم المدني للحكم الإلهي. إلا أن هذا القول لا يسري على غالبية المسلمين، الذين يتبنون الرؤية التي ترى في الإسلام دين إنساني، يُكرِّس لكرامة الإنسان وحريته (الحرية مناط التكليف) ضف إلى ذلك أن الإخفاق الديمقراطي لا يرجع بالأساس إلى المنطلق الديني، فجل الأنظمة العربية، لا تتبنَّى توجه ديني وإنما تقف مناوئة للدين، ويذهب "بيات" إلى أنَّ الإشكال لا يكمن في كون الإسلام يستوعب الخطاب التحرري التشاركي من عدمه، «ولكنها ترتبط بالطريقة أو الظروف التي يستطيع من خلالها أن يجعلوا الإسلام يستوعب الأخلاق الديمقراطية. فليس هناك من خصائص داخلية في الاسلام – أو في أي ديانة أخرى– تجعله ديمقراطيا أو غير ديمقراطي أو تجعله سلميا أو عنيفا. إن ذلك يعتمد على الطرق المعقدة التي يفهم بها صاحب العقيدة عقائده»[2].

[1]– المرجع السابق، ص175.

[2]– المرجع نفسه، ص478.

وإذا كانت الأصولية الاسلاموية هي حديث الساعة في الدوائر الفكرية والأكاديمية نظرا للخطاب الذي تُروج له القائم على معاداة كل ماهو إنساني مشترك وتبني الفكر الأحادي المنغلق .... غلق المجال لِأَيِّ توجه يصبو إلى تقليص الفجوة بين الإسلام والممارسة الديمقراطية. فإن "بيات" ومن خلال تَتبُّعِه للمراحل التي مرت بها بعض المجتمعات الإسلامية (إيران، تركيا، اندونيسيا، تونس، المغرب) يرى أن الحركات والأحزاب الإسلامية داخل هذه الدول اِستطاعت أن تُجدِّدَ خِطابها السياسي بما يتواكُبُ مع تطلعات شعوبها وبما يتماشى مع القيم الإنسانية المشتركة (الحرية الكرامة الديمقراطية)، وإنَّ هذا التحول في الفهم لدى بعض الأحزاب ذات التوجه الديني هو ما جعل "بيات" يؤسس لفكرة المجتمعات ما بعد الإسلاموية.

4/4 ما بعد الإسلاموية والتأسيس لفكرة المؤمن الديمقراطي

إن مقولة "ما بعد الإسلاموية" لا تُحيل إلى النِّهاية التاريخية للإسلاموية، وليست هي عودة إلى ما قبل الإسلام، بقدر ما تُحيل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطور الخطاب الإسلامي بما يتلاءم مع مستجدات الواقع، فبالنسبة "لبيات" مابعد الاسلاموية تمثل "ظرفا ومشروع" ظرفا من ناحية كون أن النزعة الإسلاموية اِستهلكت جميع إمكاناتها دون أن تتمكَّن من بلوغ مَرامِها، حتى أنها فقدت تأثيرها القوي ليس على الجماهير الغفيرة فحسب، بل حتى على أتباعها ومناصريها، ما جعلها تلتفت إلى نقاط الضعف ومحاولة معالجتها، وهي

مشروع لأنها تبحث في الآليات التي من خلالها تواكب مستجدات الحاضر وتتأقلم معها، من خلال الالتفات إلى القضايا الأساسية التي تشغل بال المواطن (تحسين الظروف المعيشية، الحرية، الكرامة، التداول على السلطة)، إن فكرة مجتمعات مابعد الإسلاموية مشروع لدمج "الإسلاموية" في «المجالات الاجتماعية والسياسية و الفكرية، جنبا إلى جنب مع الاستراتيجيات المتصلة بذلك. وعلى هذا النحو فإنها ليست معادية للإسلام أو غير إسلامية أو علمانية. فما بعد الإسلاموية ظهرت عبر التناقضات والعثرات التي تعرضت لها السياسة الإسلاموية منذ بداية التسعينيات»[1]، ما بعد الإسلاموية قطيعة للسياسات الإسلاموية القديمة تبتغي تحرر الإنسان المسلم، قطيعة ليس بمفهوم القطيعة التاريخية عن الإرث الإسلامي، وفك الارتباط بين الواقع الاجتماعي والسياسي وبين الإسلام.

في إجابته عن السؤال الذي غالبا ما يطرح في الدوائر الأكاديمية والسياسية حول علاقة الإسلام بالديمقراطية يقول بيات: « استنتجت أنه في حين كانت الاسلاموية باعتبارها تعبئة للإسلام في المشروع السياسي الساعي نحو تأسيس دولة إسلامية، غير قادرة على إحتضان نظام ديمقراطي على الأرجح، فإن مابعد الإسلاموية قادرة على هذا وقامت به بالفعل»[2]. وهنا يظهر الفرق بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر التي تبنت مشروع الدولة

[1]– المرجع السابق، ص481.

[2]– آصف بيات، ما بعد الإسلاموية الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، تر: محمد العربي، جداول، بيروت لبنان2016، ص12.

الإسلامية، وبين الأحزاب الأخرى ذات التوجه الإسلامي في بلدان أخرى، التي آمنت بمدنية الدولة والتداول السلمي على السلطة (تركيا، اندونيسيا، ماليزيا)، «فعلى العكس من السياسات الاسلاموية التي تؤكد على واجبات المواطنين، فإن مابعد الاسلاموية تؤكد على دمج التدين والحقوق، والإيمان والحرية، والإسلام والتحرر. إنها محاولة لتجاوز الاسلاموية في مجتمع تقي صالح في اِطار دولة مدنية غير دينية»[1].

وإذا كانت مقولة ما بعد الإسلاموية قد لقت قبول في بعض البلاد الإسلامية، فإنه في عالمنا العربي لم تجد بعد هذه المقولة الأرضية والحاضنة الجماهيرية والثقافية لها، إلَّا أنَّه وبعد موجة "الثورات العربية"، وما تلاها من صعود للأحزاب ذات التوجه الديني، عاد هذا المفهوم ليحتل مكانة ضمن النقاشات الأكاديمية في محاولة لتجاوز المرحلة العصيبة التي يمر بها العالم العربي المتمثلة في ظهور «الإسلاموية العنيفة التي يمثلها تنظيم داعش في سوريا والعراق، وجرائم بوكو حرام في نيجيريا، أو حركة الشباب المجاهدين في الصومال»[2] وفي خطاب الإسلاموفوبيا الذي تروج له الدوائر الغربية.

وبالنسبة لبيات تُعْتبر "الثورات العربية" نموذج لهذا التوجه المابعد إسلاموي، بدليل أنَّ الجماهير التي نزلت إلى الشوارع لم تكن تنْشد قيام أنظمة ذات توجهات معينة، بقدر ما كانت تنْشُد الكرامة والحرية والديمقراطية، ومما يُعلِّلُ ذلك أن هذه الجماهير لم تكن تنتمي إلى

[1]– المرجع السابق، ص12.

[2]– المرجع نفسه، ص10.

طيف سياسي أو فكري، أو عقائدي بحد ذاته، بل و الأحرى من ذلك أن جل هاته الأحزاب السياسية والتنظيمات، لم تكن الفاعل في الحشد والتعبئة، بل لم تلتحق بالشارع إلا بعد فترة من نزول الجماهير.

وإذا كانت هاته الهبَّات الجماهيرية في بعض البلاد العربية، قد أوصلت الإسلاميين إلى السلطة بطرق ديمقراطية لا لبس فيها، فإن هاته الأحزاب الإسلامية التي لم تكن لديها خبرة كافية بالعمل السياسي. اِصطدمت بواقع اجتماعي مغاير ومخالف، ذلك أنّ شعار الدولة الإسلامية ذات التشريع الإسلامي الذي كانت تحمل رايته هذه التنظيمات، تقاطع مع طموحات الشباب الذي بات ينْشُد الحرية والديمقراطية والكرامة، وأولوية الإقتصاد والتشغيل على سائر الشعارات الأخرى.

هذا الاصطدام بين المطالب الشعبية للجماهير، والشعارات البراقة للأحزاب الإسلامية هو ما ساهم في إعادة بلورة التوجهات الفكرية والسياسية لبعض هذه الأحزاب الإسلامية، بما يتماشى مع طموحات الجماهير من عيش كريم وحرية وكرامة، ففي حين أن التجربة الديمقراطية أجهضت في مصر لعوامل عدة ولعل من بينها هو محاولة اِستبدال نظام تسلطي مهيمن بنظام آخر يبتغي بدوره الهيمنة على مفاصل الدولة والانتقام، والعمل على إحداث تغيير جذري وكلي في هيكلة الدولة (ولو أنه يصعب الجزم بالحكم نظرا للفترة القصيرة التي قضاها الإسلاميون في الحكم إذ عادت الدولة العميقة لتستأثر بالحكم من

جديد)، فإن التجربة التونسية في الحكم المتمثلة في حركة "النهضة" والتجربة المغربية المتجسدة في حزب "العدالة والتنمية" تمثل نموذج فريد للأحزاب ذات التوجه الإسلامي التي آمنت بالشراكة السياسية وبالتداول السلمي على الحكم.

إن هذا التوجه المابعد إسلاموي يعطينا فكرة مفادها أن الأحزاب الإسلامية بمقدورها أن تنخرط في الحياة السياسية ما دامت تؤمن بالممارسة الديمقراطية، والتداول السلمي على السلطة، واحترام الدستور باعتباره المرجعية المشتركة الوحيدة التي يحتكم إليها. هذا الإطار هو الذي يُمكِّنُ الأحزاب السياسية بتوجهاتها المتنوعة (قومية، دينية، علمانية...) من ممارسة النشاط السياسي من غير أن يكون هناك توجس وخوف، بل وتساهم من موقعها في تكريس ثقافة التعدد والاختلاف، وإذا كنا نطالب من الأحزاب الإسلامية أن تحترم قواعد اللعبة السياسية وأن تبتعد عن نهج التكفير، فإنَّه في المقابل علينا أن نعترف بهذه المنزلة الإبستمية التي يحتلها الدين في فضائنا العمومي، وأن نكُف عن نعت الجماعات الدينية بأنها جماعات رجعية لأنَّ إلصاق الظلامية والرجعية لفريق معين، والتحرر والحداثة لفريق ثاني*. هذا التصنيف هو الذي ساهم في إحتكار الخطاب السياسي والإعلامي، الذي يصبو إلى إلغاء الآخر وممارسة شتى أنواع الإقصاء والتهميش. وإن المشكل في عالمنا العربي هو تغييب ثقافة النقد، حتى وإن وجد فهو وسيلة للتشويه والاحتقار، للفضح والاضطهاد لا

*- كما نشاهد رجعيات دينية هناك أيضا نمو مطرد للرجعيات العلمانية التي لم تستوعب بعد هذا الحضور المتزايد للدين في فضاءنا العمومي.

للإيضاح وإعادة البناء، فالعلماني ينتقد الدين لبغضه للدين، والديني يتوجس من العلماني لبغضه كذلك له، وهذا ما يحيل إلى أن معقوليتنا ليست معقولية البحث والتحليل* إنما معقولية وجدانية إحساسية. الدليل على ذلك رد الفعل المباشر لأي حدث يمس مبدأ أو هوية معينة الذي هو رد انفعالي تلقائي يفتقر إلى القراءة الصحيحة.

* نتحدث عن الموت الحضاري للمجتمعات العربية الإسلامية، الموت باعتباره أخ الغياب ونفي الحضور وعدم القدرة على اتخاذ موقف من القضايا الكونية الكبرى. إن الفرد العربي وفي زمن انتفاء المعجزات لا زال يؤمن بالخوارق وانه يمكن بين لحظة وضحاها أن تنقلب الأمور رأسا على عقب ويكون الحال غير الحال ... وكان الحضور الحضاري للمجتمعات الإسلامية في مرحلة معينة ينظر إليه على انه حضور للإله والغياب الحضاري هو غياب للإله وصرفه النظر لوجهة أخرى. فهل الله يحضر ويغيب أم أن الإنسان كثقافة وحضارة هي التي تتوارى وتتراجع وتختفي فاسحة المجال لظهور ثقافة إنسانية أخرى.

المبحث الثالث: نحو مواطنة ذات أفق متعدد

تعتبر قيم العدالة، والحرية، والمساواة، والشفافية ... مبادئ كونية، تتفق عليها جميع الشعوب والأمم بثقافاتها المختلفة ودياناتها المتعددة، إلا أنه وبالرغم من كونية هذه المفاهيم، فإن حظ المواطن منها يتفاوت من مجتمع سياسي إلى آخر، (أنظمة الحكم تختلف من دولة إلى أخرى، أنظمة حكم ديمقراطية، شبه ديمقراطية، استبدادية) وقد يكون ذلك أحيانا داخل الدولة عينها، إذ تكون هناك طبقة معينة، أفرادا كانوا أو جماعات، تستأثر بسلطة القرار والمال، باعتبارهم مواطنون من الدرجة الأولى، والبقية من الدرجة الثانية، وقد يظهر هذا التفاوت في الحقوق والواجبات، عندما تكون هناك داخل الدولة الواحدة ثقافات عدة، بحيث تحتكر الثقافة الغالبة (الأكثرية) السلطة، ومن ثم تتعصَّب لقيمها ومبادئها، وتحاول في المقابل طمس هوية الآخر ووأدها(الأقلية).

وبما أن مجتمعاتنا العربية (الجزائر منها) هي مجتمعات بانورامية سواء من الناحية الدينية، (سنة – مالكي حنبلي، اباضي، شافعي، حنفي – شيعة– زيدي، اسماعيلي، اثنا عشري...الخ) أو من الناحية العرقية، (عرب، أمازيغ، كرد) فإن السؤال الذي يطرح نفسه بنفسه هو: كيف نعيش سويا في ظل مجتمع يسوده تعدد ثقافي ولغوي وديني وعرقي؟

هنا تظهر لنا أهمية المواطنة، هذه الوصفة التي لو عرفت لمجتمعاتنا كيف تستثمر فيها، لحَلْحَلت غالبية إن لم نقل جميع المشاكل التي تتخبط فيها، سواء على الصعيد الديني،

أو اللغوي، أو العرقي، إنه النمط "الوحيد" الذي بمقدوره اِستيعاب الأنماط الأخرى في تعددها واختلافها.

والمتتبع لهذا المفهوم من الناحية التاريخية، يجد أنه يعود إلى الإرث الإغريقي(افلاطون ، ارسطو)، فمع ميلاد المدينة اليونانية (polis)، ظهر مفهوم المواطن، باعتباره عضوا في جماعة المواطنين الأحرار المتساوين، أيا ما كانت الاختلافات التي تفْصل بين أولئك الذين يُكوِّنُون المدينة من ناحية الأصل أو المكانة أو الوظيفة[1]. فمع "اليونان" تجسدت سلطة القانون، فكانت المدينة النموذج الفريد في ذلك الوقت مقارنة بالإمبراطوريات الأخرى، فالمواطن اليوناني يُقدِّس القانون ولا يرضى بِسلطة أخرى بديلا عنه، حتى وإن كان حكم القانون (Law) في غير صالحه، "فسقراط" وهو على شفا الإعدام، رفض الهروب والنجاة بنفسه مع توفر كل الاِمكانات والظروف لذلك، إحتراما منه لنفسه أولا، وللقانون ثانيا.

وإذا كانت المواطنة اليونانية مواطنة اِثنية، يخْتصُّ بها فئة معيَّنة من المجتمع الأثيني، هم الرجال الأحرار، ويُسْتثْنَى منها ما عدا ذلك، كالعبيد والنساء والأجانب، فإنَّ هذا المفهوم سيشْهد تطور مع الإمبراطورية الرومانية خلال القرن الثالث عشر، بحيث لم تَعُد صفة المواطنة (Citizenship) حق محصور في سكان "روما" الأصلين، وإنما عُمِّم ليشمل الجميع، بما في ذلك الأقاليم الجديدة التي خضعت للإمبراطورية الرومانية. وتبلور هذا

[1]– دومينيك شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة: ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، ط 01، 2016، ص 12.

المفهوم بصورة أكثر خلال فترة زمنية معينة، _هي بمثابة تجربة خاصة_ «عاشتها المجتمعات الغربية، وهي تَحْمِلُ في طَيَّاتِها صورة ذلك الصراع الحاد الذي نشب بين تحالف رجال الدين والإقطاع من جهة، والمجتمع من جهة أخرى»[1].

إنَّ هذا "المنشأ" الغربي لمفهوم المواطنة لا يمنع أو بالأحرى لا ينْبغي أن نعْتبِره عُذرا لكي نتحَجَّج به على عدم تجاوب كثير من مجتمعاتنا معه، لأنَّ مفهوم المواطنة أصبح اليوم مفهوم معولم، تتلقَّفُه جميع الشعوب والأمم نظرا لما يحمله من مبادئ كونية لا يختلف عليها اِثنان، كالحرية، والمساواة، والكرامة، والعدالة، فهي تجسيد لجموع المواطنين الذين يتمتعون بالسيادة. إنَّها أساس الشرعية السياسية، فالمواطن لا يُعَد فقط فردا في دولة القانون، بل إنه يتمتع بجزء من السيادة السياسية[2]، والعبارة المتداولة: من "الشعب وإلى الشعب"، أو "حكم الشعب"، لهي دليل على أهمية ودور المواطن داخل أي مجتمع سياسي.

هنا تكمن أهمية المواطنة، في أنها بَلْورت نظرة جديدة لعلاقة الإنسان بالسياسة (Political)، وهذا من خلال إعطاء الأولوية للإنسان، باعتباره «كائنا يمتلك القدرة على التفكير، والاكتشاف، والإبداع، ووضع قيم وقواعد لتنظيم شؤون حياته»[3] من دون أنْ يكون هناك أي تمييز بين الإنسان والإنسان، لا على أساس الطبقة، أو العرق، أو الدين، فهي

[1]– علي يوسف، المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكمية، 2013.

[2]– دومينيك شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة: مرجع سابق، ص 10.

[3]– علي يوسف، المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية: مرجع سابق، ص06.

(المواطنة) تعلمنا الطريقة المثلى لإدارة التباينات الثقافية المختلفة، وترسخ «فكرة أن الناس يولدون متساوين في الإمكانات، وأن التفاوت اللاحق فيما بينهم، لا يعود إلى أسباب فطرية مقدرة سلفا، بل إلى نشاط كل منهم في استثمار إمكاناته»[1].

ولعل هذا ما قال به "ديكارت" عندما اعتبر العقل "أعدل قسمة بين الناس"، إنه الشيئ الوحيد الذي يتقاسمه الناس جميعا، ثم أتى من بعده "كانط" بمقولته الشهيرة "تشجع على اِستعمال عقلك" التي هي في الأصل جواب عن سؤال ما الأنوار؟ وفي الوقت ذاته شعار لفلسفة جديدة ستُغَيِّر مجرى الفكر الأوروبي، قِوامُها الاِستعمال الحر للعقل.

وإذا كان مفهوم المواطنة يتولد عبر ثنائية متجادلة الأنا الفردي والجماعي السياسي[2]، فإن مفهوم المواطنة الدستورية كفيل باختزال الروابط الاجتماعية، وبتقليص الفجوة بين مكونات المجتمع التي غالبا ما تدخل في صراع، والمتتبع لحركة التاريخ يكتشف أن معظم الصراعات والحروب الأهلية، إنَّما يكون مُحرِّكُها دائما عامل ديني أو إثني (الحروب الصليبية، الحروب الدينية، الحرب العالمية(النازية)، أزمة العراق، أزمة كاتلونيا).

ويَكمُن الحل لتجاوز هذه الصراعات في بناء دولة دستورية تُعْطي الحق في المواطنة للجميع، باعتباره حق من حقوق الإنسان، فقد نص الفصل الخامس عشر من الإعلان

[1]– المرجع السابق، ص 06.

[2]– مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، (الطبعة الأولى) 2009، ص 71.

العالمي لحقوق الإنسان على أن: لكل إنسان الحق في المواطنة، ومن حقوق المواطنة الأولى: الحق في الجنسية، ثم يتفرع عن هذا الحق حقوق أخرى مدنية واجتماعية وسياسية، وهي على النحو التالي:

1 الحقوق المدنية: (حرية التعبير، المساواة أمام القانون، تكوين الجمعيات).

2 الحقوق الاجتماعية: (تكريس التضامن الاجتماعي، توفير الأمن والحماية، تحسين الظروف المعيشية).

3 الحقوق السياسية: (حق التصويت في الانتخابات، المشاركة السياسية، تكوين الاحزاب السياسية، التساوي في الفرص_ نزاهة العملية الانتخابية_).

والمواطنة المؤسسة على هكذا مبادئ، هي التي تجيب عن سؤال: كيف نعيش معا في ظل التوترات والتباينات المكونة لمجتمع ما؟ ذلك أن المساواة (Equality)، والعدالة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص، وحرية التفكير والتعبير، تُحَرِّرُ الإنسان من أن يَحصُر هويته في زاوية مغلقة، «هذا الذي كان ينظر إلى الآخر المخالف كتهديد لوجوده يستطيع في كنف المواطنة، أن يحول فرصة اللقاء بالآخر المجهول إلى لحظة تاريخية، ينبطق عنها تشكيل جديد للحياة، تشكيل يستفيد من إمكانيات الطرفين الذات والآخر»[1]. الآخر المخالف لم يعد هنا على الهامش أو منبوذ أو مَوْضِع للسخرية، بل في قلب الحدث، الآخر إكتشاف للأنا

[1]– عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، أفريفيا الشرق، المغرب، 2013، ص10.

وتجلي لها، هنا تكمن مغامرة تكسير الجدار «الذي تؤسسه العادات والتقاليد المتحجرة الضيقة، وخلق فرصة للإصغاء التي يتحدث فيها الوجود باسم الكائن الأخلاقي آمرا إياه بتحمل مسؤوليته إزاء الآخر بما هي شرط إمكان التعايش»[1]، وإلا فما معنى لوجود الإنسان إذا لم يكن وجودا مع ومن أجل الآخر!

هاته الإمكانية للتعايش موجودة، طالما عاش الأفراد في كنف دولة القانون، التي لا تُحاسِب الأفراد على ممارساتهم الدينية، أو توجهاتهم الفكرية، بقدر ما تحاسبهم على المساس بِقيم التعايش (Coexistence) والتعدد، التي هي أساس قيام أي مجتمع مدني(Civil Society). تُسائِل الأفراد على نشر قيم الكراهية والعنف والإحتقار، ففي دولة القانون والدستور يُعْترف بالآخر المخالف وتُترك له حرية العيش وفق النمط الذي يبْتغيه، شرط الإلتزام بالمبادئ الدستورية المتوافق عليها.

فلكل ذات ومن خلفها كل مجموعة نمط خاص (ثقافي، ديني، لغوي، اثني) مغاير ينبغي إحترامه والإعتراف به، فالإعتراف بالحق في الإختلاف، والنضال في الوقت ذاته من أجل المساواة في الحقوق، «ضمان إشراك الغير المخالف في إنتاج سبل الحياة قصد إغناء التجربة الإنسانية وفتح أُفقها الغائي الذي يتوخى بناء مجتمع كوني متسامح»[2] يسوده التسامح الديني والإثني واللغوي تجاه الأقليات المتواجدة داخل الدولة؛ لأنَّ التعصُّب للفكر

[1] – المرجع السابق، ص10.

[2] – المرجع نفسه، ص27.

الأحادي وطمس هوية الآخر، هو تجسيد لعدم التسامح. هو مجتمع يسمح بحضور الدين، واللغة، والثقافة والفكر المخالف في أرضه، ويسمح للآخر المخالف بالانخراط في الحياة السياسية، شرط الإبتعاد عن نهج العنف ومنطق الإكراه، لان «التسامح الديني تجاه ما يحمله الآخرين من المعتقدات، ينشئ عموما ما يمكن تسميته بالتسامح السياسي للآخرين، الذين يفكرون بصورة مختلفة»[1] .

إن لفظة التسامح (Tolerance) «لا تستعمل فقط للدلالة على نزعة عامة لمعاملة الآخرين بصبر وتسامح، بل إنَّنا نستعملها للإشارة إلى فضيلة سياسية، في تعاملنا مع المواطنين الذين هم مختلفون أو لديهم أصول مختلفة»[2]، فالتسامح مرتبط بالديمقراطية التشاركية، التي من خلالها لا يمكن ممارسته (التسامح) على أنه سلطة الأقوى، وإنَّما باعتباره الموقف السياسي الوحيد الذي يُمكنه أن يُوفِّر تواصلا حرا وغير قسري، يبتغى من خلاله تكوين الإجماع العقلاني، فقد أتى في المادة الأولى من إعلان اليونسكو بشأن مضمون التسامح ما يلي:

1 الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا.

[1]– شيرزاد النجار ،التسامح واللا تسامح في فلسفة هابرماس، مجلة تسامح، العدد الثاني والثلاثون، السنة التاسعة، نيسان 2011، ص09.

[2]– المجلة نفسها، ص09.

2 إن التسامح لا يعني المساواة أو التنازل أو التساهل، بل التسامح هو قبل كل شيء اِتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالميا.

3 إن التسامح مسؤولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وحكم القانون.

4 لا تتعارض ممارسة التسامح مع اِحترام حقوق الإنسان، ولذلك فهي لا تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن معتقداته أو التهاون بشأنها. بل تعني أن المرء حر في التمسك بمعتقداته، وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم[1].

فالمواطنة التي تقوم داخل الدولة الدستورية على أساس «الحس المشترك المتنور بالطموح الديمقراطي، لا يمكن أن يرتد إلى صيغة المفرد، فهو يصف التركيبة العقلية لمجتمع عام تخترقها تعددية الأصوات»[2] والتي ترتكز على الإصغاء إلى الآخر المخالف، من خلال الإبتعاد عن إصدار الأحكام الأحادية لأن هذا يُولد شعور لدى الآخر، بأنه قد جرح في قناعته الدينية أو اللغوية.

فالإنسان محل تقدير الآخر عندما يعترف لهذا الأخير بذاته، ومعتقداته، وأفكاره وينطلق على أساس هذا الاعتراف في تأسيس أرضية مشتركة نحو بناء المستقبل والمصير

[1]– نقلا عن عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، مرجع سابق، ص59.

[2] – يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية، مصدر سابق، ص132.

المشترك[1]، القائم على التعددية الثقافية، والفكرية، والاعتراف المتبادل، البعيد عن الإقصاء والتهميش والتعصب، «وهذه هي حالة الدولة الديمقراطية، التي تضع قاعدة يتفق فيها جميع الناس على العمل بإرادة مشتركة ولكنهم لا يتفقون على أن يفكروا بطريقة واحدة متطابقة»[2] فنحن نموت ونتلاشى عندما نصبح متشابهين، كما أن التعدد لم يكن في يوم من الأيام فقر بقدر ما هو غنى وثراء للمجتمع والثقافة. هكذا يرسم لنا "سبينوزا"1632-1677م (Spinoza) ستة ملامح أساسية للدولة الديمقراطية هي كالتالي:

1 اِستحالة سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

2 الاعتراف بالحرية الفردية لا يهدد حق السلطة العليا وهيبتها، شرط أن لا يسمح الفرد لنفسه بتغيير أو المس بقوانين الدولة المعترف بها.

3 يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك خطر على سلامة الدولة أو ضرر يصعب علاجه.

4 إن التمتع بالحرية لايشكل خطر على الدين.

5 عدم جدوى القوانين الموضوعية بشأن المسائل العقلية.

[1]- عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، مرجع سابق، ص35.

[2]- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي،مكتبة الانجلو مصرية القاهرة، 1971، ص433.

6 تمتع كل فرد بحريته، لا يهدد سلامة الدولة، أو الدين أو حق السلطات العليا، بل هو ضروري للمحافظة على ذلك كله[1].

اِنطلاقا من هكذا مبادئ تعمل الدولة الدستورية على تحقيق الإستقرار، لأنها تعلو على جميع المصالح الذاتية والمنافع الخاصة (Interest Special). فهي بهذا تقف على الحياد وتفتح المجال للجميع في إطار ما يسمح به القانون بغية تَحْقِيق التناغم العام بين الأطياف المُكوِّنة لها، فيغدو القانون الحكم الوحيد الذي يحتكم إليه الجميع، بغض النظر عن روابطهم الدينية أو اللغوية أو الإثنية، لأن الإنتماء هنا لم يعد دينيا أو لغويا أو عرقيا وإنما دستوريا، إذ تغيب الشرعية الدينية، واللغوية، والقومية، لتحل محلها الشرعية القانونية المؤسساتية، المستمدة من الشعب باعتباره يمثل إرادة جماعية، ووعي مشترك، واتفاق، وعقد (Contract)، يحدد من خلاله طبيعة العلاقة بين السلطة والشعب الذي فوض أشخاص أو هيئات منتخبة، مهمتها تكريس المبادئ الدستورية وحمايتها.

فعن طريق التصويت الحر الذي هو حق من حقوق المواطن تصاغ القوانين والتشريعات وتَكْتسِب الدساتير (Constitutions) مشروعيتها، وبواسطة الإنتخابات يُقضَى على مظاهر العنف والتسلط والاستبداد وحكم الفرد الواحد، ويُفْتَح المجال في المقابل للحوار والتشاور والتوافق (Adaptation) بين الأطياف المكونة للدولة.

[1]– المرجع السابق، ص452.

وإذ تفصل دولة المواطنة بين المجال العام والخاص، فهي تلتزم باحترام الميولات والانتماءات الخاصة، الدينية أو التاريخية، وتضمن الحريات العامة، حرية المشاركة وحق ممارسة الدين بحرية واستخدام اللغة الأم. أمَّا على النطاق العام فتكون هناك وحدة في ممارسات وأدوات الحياة المشتركة المنظمة سياسيا حول المواطنة[1]، باعتبارها قيم عامة وكونية، تكرس للتعددية (Pluralism)، والاعتراف، والتعايش السلمي.

هكذا تعمل المواطنة على الدمج الاجتماعي لمكونات الدولة تحت مظلة القانون والدستور، فإذا كانت الفجوات التي خلفتها الحداثة (Modernity) والعولمة، قلَّصت من التضامن الاجتماعي بين مكونات المجتمع، فإن المواطنة تُقَوِّي التضامن الاجتماعي وتغذيه، وتكرس لثقافة المجتمع المدني لا القبلي أو الديني(المجتمعات العربية لا زالت تعيش في ثنائية القبيلة والعقيدة). فإذا كان غيرنا قد خطا خطوة كبيرة في هذا المجال، فإنه ينبغي علينا أن نرسم لأنفسنا طريقا نبتغي من خلاله معالجة مشاكلنا الاجتماعية، المتمثلة بالأساس في:

1 النزاع بين الأكثرية والأقلية، بين المنتمين واللامنتمين، بين السكان الأصليين والمهاجرين.

2 ميل كل من الأكثرية والأقليات إلى التمسك بجماعاتها بدلا من بناء جماعة مجتمعية لمواطنين مستقلين متخطين لروابط المجموعة"[2]

[1]– دومينيك شنابر، كريستيان باتوليه، ما المواطنة، مرجع سابق، ص285.

[2]– ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة، ترجمة: عباس عباس، مراجعة علي خليل، منشورات وزارة الثقافة– الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009، ص15.

إن المواطنة الحقة ممارسة وليست شعار عاطفي نستحضره وقت الحاجة فهي لا تأتي آليا وإنما يتم الاشتغال عليها وفق منظومة سياسية تربوية وثقافية، تُقَعِّد للعلاقة بين الدولة والمجتمع باعتبارها آلية يَسْتشْعِر من خلالها المواطن بأنه حر مستقل ومسئول يتساوى مع الجميع في الحقوق والواجبات. فمن الانتقال من المواطنة بالقوة إلى المواطنة بالفعل هو ما من شأنه أن ينقل الأفراد من دائرة الإنتماء والتقوقع داخل الجماعة الضيقة التي تتأسس على روابط ومصالح خاصة إلى دائرة الاِنتماء نحو الجماعة السياسية العامة التي تعطي الأولوية للمصلحة العامة قبل المصلحة الشخصية.

وإن أي مواطنة قائمة على المُحاصَصَة الحزبية والطائفية ليست إلا هروب للأمام ولا تُقدِّم حلول جذرية للمشاكل الموجودة، وقد أثبت هذا النوع من المواطنة فشله في كثير من البلدان، فبالإضافة إلى أن هذا النوع من المواطنة يكرس للطبقية واحتكار عائلات بحد ذاتها للسلطة، فإنه كذلك ومتى استدعت الضرورة ولتحقيق أهداف شخصية يتم تحريك الطائفة وقد أثبت الأحداث الأخيرة في "لبنان" هشاشة هذا النوع من المواطنة فهذا البلد يعاني اليوم أزمة سياسية واقتصادية وأمنية يعاني منها بالدرجة الأولى المواطن البسيط الذي بات مَصِيرُه مُرتبط بالزعامات السياسية والطائفية التي تتصارع فيما بينها على الحقائب الوزارية السيادية حتى مؤسسات الدولة التي من المفروض أن تكون جامعة وحيادية باتت خاضعة للطائفة الحزبية (الجيش، الأمن، ...) المواطن اللبناني الذي من المفروض أن يكون مواطنا حرا مستقلا يبتعد عن استحضار الطائفة الدينية في القضايا السياسية، إلَّا أن الذي نشاهده هو

أنَّ الطائفة هي التي تُسَيِّر الشأن السياسي؛ أي أنه لم يستطع أن يتحرر من المعتقد في الفعل السياسي، إذ أن السياسي اللبناني وضع ليمثل الطائفة الدينية التي ينتمي إليها.

فإذا كان من نتاج الحرب اللبنانية سنة 1975 أن قعدت للآليات السياسية والدستورية التي يحتكم إليها الساسة اللبنانيون، (اتفاق الطائف) فإن الأحداث الحالية تحيل إلى ضرورة تجاوز مخرجات اتفاق الطائف نحو عقد جديد يكون فيه المواطن لا زعيم الطائفة هو السيد في تقرير مصيره.

إنه وقبل الدعوة إلى المواطنة العالمية* الكفيلة بحفظ السلم والأمن العالمي، لابد أولا أن نُرسِّخ للمواطنة الذاتية التي تحمي النسيج الاجتماعي الداخلي داخل الدولة في تعدديته، في إطار وحدة الانتماء للوطن الذي يكون فيه المواطن حرا ومتساويا أمام القانون الذي وجد ليقعد لسياسة الاعتراف المتبادل من أجل حقوق وكرامة ومساواة إنسانية عادلة، وهو ما من شأنه أن يؤسس لمجتمع قائم على المسؤولية تجاه الذات وتجاه الآخر، فنحن مسئولون أمام القانون والمجتمع الذي نعيش بداخله، مسؤولية تتطلب مراعاة حقوق الأفراد والجماعات، ولا يتأتى ذلك، إلا عن طريق فتح قنوات التواصل، والتفاعل، لتحقيق الإجماع وتقاسم العيش داخل الفضاء المشترك؛ لأن مصلحة دولة المواطنة الدستورية تكْمُن في مراعاة كل المصادر

*– إن الأحداث الجارية اليوم لا تحيل إلى أننا نتوجه إلى هكذا مواطنة لأن المواطنة العالمية ليست شيئى آخر سوى تحقيق مفاهيم الاعتراف، والحق في اللجوء والضيافة، وحرية تنقل الأفراد،...الخ، وهي مفاهيم تختفي تدريجيا؛ فالعالم لم يعد مضيافا، بقدر ما أصبحت سياسة التقوقع والاصطفاف والانغلاق على الذات هي السائدة.

والينابيع الثقافية التي يتغذى منها "التضامن" بين الناس وينمي وعيهم بالقيم، كما أن على الدولة الدستورية أن تقف موقف الحياد، وأن لا تتبنى موقف على حساب آخر، فحتى «عندما تدخل الادعاءات التي يقدمها العلم، وتلك التي يقدمها الإيمان في صراع، فان الدولة بحياديتها تجاه رؤى العالم، لا تقرر موقفا مؤيدا إطلاقا لهذه الفئة أو تلك»[1]، لأن مهمتها أن تفتح المجال للحريات والنضال لحقوق متساوية لمختلف الجماعات المكونة لها، سواء كانت دينية أو علمانية، إثنية أو لغوية، فهي لا توفر «الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها بل تجندهم عن طريق حرية التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل»[2]، وهذا ما يُزوِّد النظرية السياسية والقانون، لتحقيق مفهوم واسع ل"مواطنة ذات الثقافة المتعددة".

[1]– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية، نحو نسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص127.

[2] – يورغن هابرماس، جوزيف راستنغر، جدلية العلمنة العقل والدين، ترجمة: حميد لشهب، جداول، الطبعة الاولى، 2016، ص51.

خاتمة

بين الاعتزاز والغرور عمى متبادل سيطر على التوجهين الديني والعقلي، هو بمثابة مرض ينوجد داخل البيئة الدينية والعقلية معا. الدين باعتباره سلطة الضبط والمراقبة، هذا ما لوحظ مع آباء الكنيسة في الفترة الوسيطية، والعقل بما هو سلطة للاعتزاز، العقل الحداثي الذي نظر إلى ذاته باعتبارها المرجعية الوحيدة للفكر الإنساني المتحرر.

فمع عصر الأنوار بات ملزما على الأديان التخلي عن توجهاتها الكونية الإلزامية. لم تعد الحقيقة ملك حصري لطائفة ما بعينها، خلافا لما كان عليه الحال سابقا لما كانت الكنيسة تدَّعي امتلاكها الحقيقة الكلية ومن ثم مفاتيح الجنان. وذلك بالتواطؤ مع أنظمة حكم تمارس السياسة بطريقة مُبْهمة وملتوية ونفعية، يتحقق من خلالها للكنيسة الشرعية السياسية وللحاكم الشرعية الدينية.

فبعدما كانت الكنيسة_في القرن السادس عشر وما قبله_ تتدخل في حياة الفرد الأوربي اليومية باسم الإله؛ فإن الله مع الحداثة والأنوار، أصبح عنصرا حياديا مفارقا خارج العالم، ولا "دخل" له في حياة الفرد، بما يكتنفها من صراع أو وئام، كذلك الأمر بالنسبة إلى الملك والدولة الذين جُردا من صلاحياتهما المطلقة وأصبحا يمارسان موقف الحياد تجاه المواطنين والجماعات المنتمية للدولة، وأصبح الحاكم كغيره من مواطني الدولة خاضع للقانون، ويمكن أن نوجز هذا كله في النقاط التالية:

1 القرن السادس عشر سيادة اللاهوت حيث كان التعامل يرتكز على الأسئلة اللاهوتية باعتبارها السؤال المركزي الذي إن حل فستحل معه جميع الأسئلة الأخرى.

2 القرن السابع عشر(قرن مفصلي بالنسبة لأوربا) الميتافيزيقا والعقلانية، والعلم (ديكارت، غاليليه، كبلر، هوبز، سبينوزا، نيوتن) كل هؤلاء وغيرهم ينتمون إلى هذا القرن المحوري في تاريخ أوربا.

3 القرن الثامن عشر هو في جانب منه استمرارية للقرن السابع عشر لكن الجديد هو الاهتمام بالأخلاق على حساب الميتافيزيقا التنوير التربية (روسو، كانط)

4 القرن التاسع عشر قرن التِّقانة دين التقانة الذي أصبحت فيه جميع المشكلات –بغض النظر عن طبيعتها اخلاقية إجتماعية، ثقافية– تحل عن طريق الإقتصاد والمال.

لكن بالنسبة إلى "شميث" فإن هذا الإنتقال من حقل إلى آخر لم يساهم في تحقيق الأمل المنشود؛ إذ سرعان ما يتحول الحقل المركزي الجديد إلى حقل صراع، فبعد الحروب الدينية انتقلنا إلى تمجيد التوجهات القومية، ثم سرعان ما تحول الأمر إلى صراع ونزاعات اقتصادية.

هكذا بينا كيف أن السياسي يتلبس كل مرة ثوب معين، وإنه اليم يتجسد في الامبريالية التي لم تكتفي بالداخل وإنما مزيد من التوسع ليشمل الهيمنة الخارجية (وهي مدفوعة من

الداخل نحو الخارج) السيطرة على الفضاء الخارجي لكسب المزيد من الدعم والثقة والاستقرار الداخلي.

لقد أصبح السياسي الذي من المفروض أن يحتكم إلى السياسة حاكما لها. تصبح الجماعة ما هي إلا وسيلة لتحقيق مكاسب، وما أن يتحقق ذلك يتم تهميشها وإقصائها، وإن الحل ليكمن في تحمل المجتمع المدني مسؤولياته باعتباره وسيلة للضغط وكسب الاعتراف لا أداة مخترقة بيد السلطة تتاجر به وقت ما استدعت الضرورة. المجتمع المدني الذي يتحرك ضمن فضاء عمومي حر هو بمثابة "سلطة" موازية وحصن متين يحمي الديمقراطية والحريات ويراقب النشاطات والقرارات التي تتخذها الدولة ويتخذَ موقفا منها.

وحتى يتحقق ذلك فإنه من اللازم تحرير السياسي الذي يحيل إلى السياسة الجماعية التي لا ترتبط بشخص واحد بقدر ما تقوم على الجماعة السياسية التي تنشد الاستقرار والديمومة في الزمان والمكان، ولا يكون ذلك إلا باستبدال الولاءات التقليدية القائمة على القبيلة والعشيرة بالولاء للدولة والأمة.

إن السياسي موجود وهو يستثمر في كل مرحلة في ما هو شائع فيها فمن الوحدة الدينية، إلى وحدة الأمة، ثم إلى وحدة السوق ورأس المال، وهو اليوم يعود من جديد ليستثمر في عودة الظاهرة الدينية سواء بالسلب أو الإيجاب.

وقد بينا كيف أن سعت الصدر التي كانت موجودة داخل المجال الغربي تجاه الآخر الغريب بدأت تتقلص شيئا فشيئا، فلم يعد الفرد الغربي مضيافا وبات أكثر توجسا وفقدان

للثقة تجاه الآخرين. إن الأمل الذي كان يحذوا البشرية في كون القرن الواحد والعشرين هو قرن قطف الثمار _ثمار التقدم العلمي على مستوى جميع الأصعدة_قد يتلاشى مع هاته الافتتاحية المرعبة. عندما تم تقديس غير المقدس، لحظة اختزال الدين إلى ايديولوجية الهدف منها تجيش العواطف وحشد الرأي العام (تديين الدنيوي) إننا نعيش فوضى روحية هي أقرب ما تكون إلى الجنون منها للإيمان.

هكذا بينا كيف أن الاختلاف في العقيدة الدينية لا ينبغي أن يلغي بحال من الأحوال واجباتنا السياسية، والمشكل لا يكمن في أن يكون نظام الحكم علماني لكن المشكل هو أن تفرض على الأشخاص أن يكونوا علمانيين (الأشخاص لا يمكن أن يكونوا علمانيين)، كما أن الشيء الذي يهدد اليوم وحدة الدول لا يتمثل في الأديان وإنما في القوميات، فقد تتعايش أديان عدة داخل دولة واحدة أما قوميات عدة فهذا مجال للشك (العراق، اسبانيا، اوكرانيا,,,,,).

كما أن مبادئ التقدم والنمو هي نفسها الآن تكرس للهدم والخراب فباسم الحرية تضطهد الشعوب وباسم العولمة تختفي ثقافات وباسم العلمانية يتولد الشعور بالتهميش والإقصاء. وقد توصل الإنسان إلى اختراق أبعد الأشياء التي كانت مستعصية عليه وهو في هذا الاختراق مندهش من سرعة التطور، فلم يكن بالإمكان منذ فترة ليست بالقصيرة أن يخطر على الإنسان أنه سيأتي يوم يصبح فيه سيد نفسه وعالم بأدق تفاصيل صيرورته التطورية، وقادر على اتخاذ موقف من الحياة، ولكن بالرغم من هاته القفزة النوعية للبشرية صوب اكتشاف

القوانين الكونية ومن ثم التحكم فيها.عجز الإنسان عن اكتشاف ذاته، كنهه، جوهره الحقيقي، الإنسان كانسان في تفاعلاته مع بيئته ومحيطه وجيرانه. وهو ما يستدعي ضرورة الانتقال من التضامن الميكانيكي والعضوي إلى التضامن الإنساني.

لذا فإن فلسفة "هابرماس" تقوم على إعادة البناء العقلي فهو يرفض هذا التوجه نحو اللامعقول (دريدا أدورنو ...)الذي تبناه الفلاسفة أثناء نقدهم للعقلانية الحديثة وهو في هذا يستفيد من أعمال "فيبر" في تفريقه بين العقلنة الاجتماعية والعقلنة الثقافية. إلا أنه يتجاوز ذلك في التأسيس لمعقولية تواصلية تتجاوز ثنائية المعقولية الغائية والمعقولية القيمية.

ولتجاوز ضعف إمكانيات الفعل الغائي والاستراتيجي ينقلنا هابرماس إلى نموذج الفعل التواصلي وإذ يقر "هابرماس" باستحالة الفصل التام بين الفعلين عمليا إلا أن ميزة هذا الأخير هو التأسيس لمنطق جديد يقوم على الاتفاق بين الذوات المختلفة وفق مصلحة عملية مشتركة تتأسس على مزاعم صلاحية متفق عليها بين المتحاورين.

فمع نظرية الفعل التواصلي نكتشف أن لا قيمة للذات إلا في وجود ذات أخرى أي في هاته العلاقة التفاعلية التشابكية والتبادلية التي ترسخها الذوات في ما بينها، لأن النموذج الشعوري الذي قامت عليه الحداثة عندما جعلت الذات المنفردة محور الحدث قد أنهك ووصل إلى مداه الأقصى ولم يعد بالإمكان التعويل عليه.

وإن اتيقا المناقشة الهابرماسية والتي ينظر إليها على أنها عودة إلى الإرث الكانطي هي محاولة لإعادة الاعتبار للعقل العملي الذي نظر إليه من طرف فلاسفة مابعد الحداثة على

أنه عقل مختفي لصالح العقل التقني، وإن غاية التواصل عند "هابرماس" هو أن لا ننظر إلى الناس في تعاملاتنا معهم أكانوا أفرادا أم جماعات باعتبارهم وسيلة لتحقيق مصالح شخصية، إنما النظر إليهم باعتبارهم غايات وكل توجه خارج هذا الإطار هو توجه لا إنساني يهدد وحدة المجتمع وتماسكه ويقوض الأسس الديمقراطية للمجتمعات المعاصرة.

إن النقطة الأهم التي يرتكز عليها النقاش هي أنه وأثناء الخروج من أي نقاش فإن الأفكار والآراء التي قد دخلنا بها النقاش ليست هي التي خرجنا بها بعد النقاش، لا يعني هذا بالضرورة «أن المصالح والمطالب يمكن أن تتغير بفعل النقاش، بل على أنها يمكن أن تتلاقى ويأخذ بعضها برقاب بعض أيضا، وهذا ما يجعل الإجماع أو شيء قريب منه أمرا ممكن بلوغه»[1].

وحتى تتحقق الوضعية المثالية للحوار التي تمنع قيام تواصل مشوه فإنه يشترط فيها قوة الحجة و"الإقناع" فالمنخرطون في العملية التواصلية ينبغي عليهم الالتزام بقواعد تنظيمية لعملية التواصل والنقاش تمنع النقاش من أن يحيد عن مساره السوي (عملية النقد والإثبات باستعمال الحجج).

إن هابرماس فيلسوف راهني لازال يُنَظِّر للفكر السياسي الغربي (الالماني والأوروبي على وجه الخصوص) إذ أن إسهاماته المعرفية في المجال تلقى الرواج والترحيب فهابرماس عندما يتعلق الأمر بأوروبا فإنه لا يتوانى في إبداء رأيه عندما يتعلق الأمر بالهجرة من أجل

[1] – مصطفى حداد، الماركسية الغربية وما بعدها، كتاب جماعي، اشراف، علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف والاختلاف، الطبعة الاولى 2014، ص 284.

بناء أوروبا موحدة وديمقراطية*. وإن مشروعه السياسي يقوم على ثنائية الفرد والجماعة فهو يتطلب إرادة الجماعة دون التفريط في حق الفرد، فوجود مجتمع يقوم على تواصل عقلاني من شأنه أن يحدث نقلة نوعية ينتقل من خلالها الفرد من دائرة التبعية والاستلاب، ومن الدائرة النفعية الضيقة إلى مستوى النقاش العقلاني النقدي الحر الذي يتساوى فيه الجميع من غير وجود إكراهات.

إن هابرماس يسعى إلى نوع من المؤالفة يتم بموجبها إعادة البناء ونزع فتيل التصادم بين التوجهات الفكرية للأفراد والمجتمعات الإنسانية. ففي زمن العمومية يختفي فكر الآحاد (الفكر الأحادي) المهيمن، الفكر الذي يستبعد الآخر المختلف إما عن طريق الإقصاء أو الضم والابتلاع، ففي مجتمع عالمي متعدد التقاليد ينشد إرساء نظام قائم على العدالة تصبح جميع الثقافات عنصر مشارك في النقاش العام تؤثر فيه وتتأثر به.

في الأخير يؤمن "هابرماس" بأن الديمقراطية القوية هي التي تستند إلى رأي عام قوي، كما أنه ينظر إلى العلمانية كفكرة وكمسار على أنها "قصة ناجحة" لكنه في المقابل ينظر إلى التحولات الفكرية لها بشيء من الريبة والتخوف فهو يرفض فكرة العلمانية المتطرفة التي

* نتساءل: كيف نستفيد من "هابرماس" في عالمنا نحن خصوصا إذا علمنا أن مشروعه التواصلي والسياسي موجه بالأساس إلى المجتمعات الحديثة البورجوازية التي استطاعت أن تخطو خطوات معتبرة في ميادين الرأسمالية والديمقراطية والحريات، في حين أن مجتمعاتنا لم تخطو خطوات جادة في مسار التحديث، هي مجتمعات لم تستطع مسايرة الحدث ثقافيا أو فكريا، وبالتالي هل الديمقراطية تسير جنبا إلى جنب مع التحديث أم يمكن أن توجد ديمقراطية دون أن تكون هناك حداثة. وهل أي إصلاح سياسي يحتاج في البدء إلى إصلاح اقتصادي؟

لا تقبل بالانفتاح أو التعلم من الأبعاد والسياقات الفكرية الأخرى، إن هابرماس يدعو إلى الاشتغال على الروح النقدية وقبل أن يتوجه هذا الفعل تجاه الآخر ينبغي أن يتأسس أولا تجاه الذات فإعادة البناء هو اشتغال نقدي على الذات قصد تخليصها من ثقافة الغرور ومنطق الكمال.

الملاحق

المصطلح	المرادف الأجنبي
الكتاب المقدس	The Holly Bible
الكنيسة	The Church
الكنيسة الكاثوليكية	Catholicisme
البروتستانتية	Protestant
العصور الوسطى	Middle Ages
نظرية الغفران	Forgiveness theory
الحركات الاصلاحية	Reformation
معاهدة وستفاليا	Peace of Westphalia
اللاهوت	Theology
الدين	Religion
السياسي	Politician
السياسة	Political
الميتافيزيقا	Metaphysic
القوة	Power
العنف	Violence

Civil Society	المجتمع المدني
Economic	الاقتصاد
Moral	الأخلاق
Rationality	العقلانية
Modernity	الحداثة
Critic	النقد
Illusion	الوهم
Subjectivity	الذاتية
Ideology	أيديولوجيا
Alienation	اغتراب
Rationalization	العقلنة
Technicality	التقنية
Instrumental	الأداتية
Reification	التشيؤ
On Dimensional Man	الإنسان في بعده الأحادي
Sovereignty	السيادة

Exception case	حالة الإستثناء
Conflict	الصراعِ
The war	الحرب
Terrorism	الإرهاب
Democracy	الديمقراطية
Law	القانون
Domination	السيطرة
Egalitarianism	المساواة
Nation	الأمة
Legitimacy	الشرعية
Consensus	الإجماع
Secularization	العلمنة
Secularism	العلمانية
Post metaphysic	المابعد ميتافيزيقي
Integration	الاندماج
Culture	الثقافة

Values	القيم
Violence	العنف
Spiritual	معتقد
Immigration	الهجرة
Identity	الهوية
Minorities	الأقليات
Nationalism	القومية
Propaganda	الدعاية
Confession	الاعتراف
Public Opinion	الرأي العام
Reality	الحقيقة
Image	الصورة
Discourse	خطاب
Contract	العقد
Axis Of Evil	ومحور الشر
Action	الفعل

Authority	السلطة
Fundamentalism	الأصولية
Solidarity	التضامن
Language	اللغة
Communication	التواصل
Consensus	الاجماع
Dialogue	الحوار
Argument	الحجة
Post-secularism	ما بعد العلمانية
Secular	علماني
Secularist	علماني النزعة
Argumentation	الحجاج
Pluralism	التعددية
Adaptation	التوافق
Constitutions	الدساتير
Culture	الثقافة

Coexistence	التعايش
Citizenship	المواطنة
Difference	الاختلاف
Post Modernitéy	مابعد الحداثة
Responsibility	المسؤولية

الاسم	المرادف الأجنبي	الصفحات
يورغن هابرماس	Habermas J	38، 41، 63، 64، 65، 67، 68، 75، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88 89، 119، 120 122، 123، 124، 130 131، 132، 133، 134 136، 137، 139 140، 142، 143، 145، 146، 147، 148 150، 151، 153، 154، 155، 156، 157 158، 160، 162، 163، 164، 165، 166 171، 172، 174، 175، 176، 177، 179 180، 181، 185، 187، 188، 189، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199 ، 200 201، 207
آصف بيات	Asef Bayat	209، 210، 211، 213، 214، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224
أرسطو	Aristote	230

أرماندو سالفاتوري	Armando Salvatore	75
أفلاطون	Plato	230
أكسل هونيث	Axel Honneth	201، 202
بير بورديو	Pierre Bourdieu	112
تشارلز تيلور	Charles Taylor	174
توماس هوبز	Thomas Hobbes	26،27
جاليليو جاليلي	Galilee Galileo	19، 20
جان جاك روسو	Rousseau Jean Jacques	115
جاك دريدا	Jacques Derrida	119
جون بودريال	Jean Baudrillard	114
جيوفانا بورادوي	Giovanna Borradori	119
جون رولز	John Rawls	194، 195
جون لوك	John Locke	29
جون ديوي	John Dewey	35
حنة أرندت"	Hannah Arendt	43، 44

خوسيه كازانوفا	Jose Casanova	77
دوركايم	Emile Durkheim	136
ديكارت	Descartes	232
سبينوزا	Spinoza	237
سقراط	Socrates	17
سيغموند فريد"	Sigmund Freud	36، 37
صمويل هنتغتون	Samuel Phillips Huntington	105
علي حرب	Ali Harb	122
غادامير	Georg Gadamer	138
فوكوياما ."	Francis Fukuyama	105
كارل سميث	Schmitt. Carl	51، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62 63، 67
"كارل اوتو آبل	Karl Otto Appel	195، 196، 197
كارل ماركس	Karl Marx	34، 35
كانط	Emmanuel Kant	151، 152، 154، 155، 156، 2232
كوبرنيكس	Copernicus	18، 20

كيبلر	Kepler Johannes	20
"ليوتار	Lyotard	198، 199
مارتن لوثر	Martin Luther	24
ميد	George Herbert Mead	136
ميكيافيلي	Machiavelli	26، 27
نانسي فرايزر	Nancy Fraser	193
نيتشه	Nietzche	33، 73
نيوتن	Newton	20
هوميروس	Homer	17

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

باللغة العربية

1. يـورغن هابرمـاس، **القـول الفلسـفي للحداثـة**، تـر: فاطمـة الجيوشـي، منشـورات وزارة الثقافة،سورية دمشق، (د ط.).

2. يـورغن هابرمـاس، **الفلسـفة الألمانيـة والتصـوف اليهـودي**، تـر: نظيـر جاهـل، المركـز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995.

3. يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، تر:حسن صقر، مر: ابراهيم الحيدري، منشورات الجمل بالتعاون مع المجلس الاعلى للثقافة مصر، (الطبعة الأولى) كولونيا –المانيا 2001.

4. يـورغن هابرمـاس، **بعـد مـاركس**، تـر: محمـد ميـلاد، دار الحـوار للنشـر والتوزيـع اللاذقيـة سورية، (الطبعة الأولى)، 2002.

5. يـورغن هابرمـاس، **العلـم والتقنيـة كايـديولوجيا**، تر:حسـن صقر،منشـورات الجمل،الطبعـة الأولى كولونيا–المانيا 2003.

6. يـورغن هابرمـاس، مستقبل الطبيعـة الانسـانية، نحـو نسـالة ليبراليـة، ترجمـة: جـورج كتـورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

7. يورغن هابرماس، **اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، (ط) الأولى 2010.

8. يورغن هابرماس، وآخرون، **قوة الدين في المجال العام**، تر: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، الطبعة الأولى 2013.

9. يورغن هابرماس، **حق اللجوء حق من حقوق الإنسان**، حاوره شتيفان ريكيوس، تر: محمد حجازي، دويتشه فيله/ قنطرة 2015 ar qantara de

10. يورغن هابرماس، **المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة**، تر: ريم اليوسف، الاستغراب، شتاء 2016.

11. يورغن هابرماس، **هذا سبيلنا إلى مجتمع مابعد علماني**، حاوره إدوارد ماندیتا، تر: طارق عسيلي، مراجعة: ابراهيم الموسوي، الاستغراب، صيف 2017.

12. يورغن هابرماس، جوزيف راستنغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، ترجمة: حميد لشهب، جداول، الطبعة الاولى، 2016.

13. جيوفان بورادوي، **الفلسفة في زمن الإرهاب**، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، تر: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (د ط).

باللغة الأجنبية

بالانجليزية:

1. Habermas. J ,**The Structural Transformation of the public sphere**: Translated: Thomas Burger, the MIT Press, Cambridg , 1991.

2. Habermas. J, **Between Naturalism and Religion**: Philosophical Essays, Cambridge, UK: Polity Press. 2008 .

3. Habermas. J, **Europe The felting project** , Translated by Ciaran Cronin, Polity, 2008

4. Habermas. J, Notes on Post,─Secular Society, Fall 2008

بالفرنسية:

1. Habermas. J, **Morale et Communication**. Conscience moral et activité communicationnelle , trad. et introd. par C. Bouchindhomme, Pars, Cerf, 1986 .

2. Habermas. J, **Apres L'état-Nation**, Une nouvelle constellation politique, Traduit, Rainer Rocblitz, pluriel.

3. Habermas. J, **La Pensée Post métaphysique**, Armond Colin,Paris, 1993 .

قائمة المراجع:

1. أرسطو، **في السياسة**، تر: الأب أوغسطينس، مراجعة: هيثم غالب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: الأولى، بيروت 2012، ص104.

2. أرماندو سلفاتوى، **المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**، تر: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط: الأولى 2013.

3. إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب.

4. آصف بيات، **الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الاوسط**، تر: أحمد زايد، (الطبعة الأولى) 2014، المركز القومي للترجمة، جمهورية مصر العربية.

5. آصف بيات، **ما بعد الإسلاموية الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**، تر: محمد العربي، جداول، بيروت لبنان2016.

6. أفلاطون، **محاكمة سقراط**، محاورة الدفاع، ترجمة: عزت قرنى، دار قباء للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية2001.

7. أكسل هونيث، **ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف**، ترجمة: كمال بومنير، ضمن كتاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

8. آلان هاون، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورة** ،ت: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، دار

9. امارتيا صن، **الهوية والعنف**، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 2008.

10. الان تورين، **ماهي الديمقراطية**، تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سورية دمشق 2000 .

11. أوتو آبل (ك)، **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس** ، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف ، الجزائر، الطبعة الأولى2005.

12. ايمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل،ط1- كولونيا،المانيا 2002.

13. ايمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، تر:غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، (الطبعةالأولى)، بيروت، أكتوبر 2008.

14. باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافية للعنف**، تر:ممدوح يوسف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عالم المعرفة، عدد337، مارس2007.

15. برتراند راسل، **الدين والعلم**، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، (د ط).

16. بول ريكور، **محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم: جورج هـ. تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، (الطبعة الاولى) 2002.

17. بيبا نوريس، رونالد انغلهارت، **مقدس وعلماني الدين والسياسات في العالم**، تر: وجيه قانصو، أحمد مغربي، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، الطبعة الثانية.

18. بير بورديو، **العنف الرمزي**، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط الأولى 1994.

19. تيري ايجلتون، **الأرهاب والمقدس**، تر: اسامة اسبر بدايات للطباعة والنشر والتوزيع سورية. ط الاولى 2007.

20 . جان بودريال، **روح الإرهاب**، تر: بدر الدين عروكدي، المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، الطبعة الأولى 2005.

21. جان بودريال، ادغار موران، **عنف العالم**، تر: عزيز توما، تقديم: ابراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2005.

22. جان بودريال، **الفكر الجذري، اطروحة موت الواقع**، تر: منير الحجوجي أحمد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط 01، 2006.

23. جان بودريال، **المصطنع والاصطناع**، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى 2008.

24. جورج سبالين، **تطور الفكر السياسي الأوربي**، الكتاب الثالث، تر: راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(د ط).

25. جون اوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات**، تر:عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق.

26. جون لوك، **الحكومة المدنية**، تر: محمود شوقى الكيال، مطابع شركة الاعلانات الشرقية، (د ط).

24. جون رولز، **العدالة كإنصاف، إعادة صياغة**، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى ديسمبر 2009.

25. جون مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، (الطبعة الأولى) 2006.

26. جيمس جوردن فينليسون، **يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا**، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (الطبعة الأولى) 2015.

27. حنة أرندت، **ما السياسة**، تر: زهير الخويلدي، سلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف– منشورات الاختلاف، ط الأولى 2014.

28. خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، تر: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2005.

29. دومينيك شنابر، كريستيان باشوليه، **ما المواطنة**: ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، الطبعة الاولى، 2016.

30. روجي غارودي، **نحو حرب دينية؟ جدل العصر**، مقدمة: ليوناردو بوف، ترجمة: صياح الجهيم، دار الفارابي، الجزائر، الطبعة الثالثة 2001.

31. ريتشارد مينش، **الأمة والمواطنة في عصر العولمة**، ترجمة: عباس عباس، مراجعة علي خليل، منشورات وزارة الثقافة–الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

32. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي،مكتبة الانجلو مصرية القاهرة، 1971.

33. ستيفن جروزبي، **القومية مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة: محمد عبد الرحمن اسماعيل ومحمد ابراهيم الجندي، مؤسسة هنداوي، 2015.

34. سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية 1981.

35. طلال أسد، وآخرون، **هل النقد علماني**، تر: ابراهيم بن عبد الرحمن الفريح، جداول، (الطبعة الأولى) 2017.

36. طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (الطبعة الأولى) 1998.

37. عادل البلواني، **النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية**، إفريقيا الشرق، 2014.

38. عادل مصطفى، **المغالطات المنطقية**، المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

39. عامر عبد زيد الوائلي، إتيقا التواصل مع الآخر، ضمن كتاب، **التعددية الدينية وآليات الحوار**، مجموعة مؤلفين، إشراف: عامر عبد زيد الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، (ط) الأولى، 2016.

40. عبد العزيز بومسهولي، **مبادئ فلسفة التعايش**، أفريفيا الشرق، المغرب، 2013.

41. علي شريعتي، **دين ضد الدين**، ترجمة: حيدر مجيد، مؤسسة العطار الثقافية، الطبعة الأولى، 2007.

42. علي يوسف، **المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية**، دار المعارف الحكمية، 2013.

43. فريديريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصيرة الاسكندرية، 1938.

44. كارل شميث: **اللاهوت السياسي**، تر: رانيا الساحلي – ياسر الصاروط المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، الطبعة الأولى، يناير 2018.

45. كارل شميث، **مفهوم السياسي**، تر: سومر المير محمود، مدارات للأبحاث والنشر.

46. كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، ط: الأولى، 2010 .

47. مارسيل غوشيه، **نشأة الديمقراطية**، تر: جهيدة لاوند، دراسات عراقية، الطبعة الأولى 2011.

48. ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، تر: جورج كتورة، مراجعة: رضوان رشيد، المنظمة العربية للترجمة.

49. مانفريد فرانك، **حدود التواصل**، تر وتقديم: عز العرب لحكيم بناني،إفريقيا الشرق 2013.

50. محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء المغرب، (الطبعة الثانية) 2007.

51. محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، منشورات: الإختلاف الجزائر، ط الأولى 2014.

52. محمد عبد السلام الأشهب، **فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي**، ضمن كتاب،"الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، كتاب جماعي، تحرير: علي عبود المحمداوي، مراجعة: اسماعيل مهنانة، محمد شوقي الزين، دار ابن النديم، دار الروافد الثقافية، ط:الاولى 2012 .

53. مصطفى حداد، **الماركسية الغربية وما بعدها**، كتاب جماعي، اشراف، علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف والاختلاف، الطبعة الاولى 2014.

54. ميشل مار، **العولمة والحادي عشر من سبتمبر**، تر:حسين بحري، مجلة الثقافة العالمية، العدد119، يوليو – أغسطس 2003.

55. رشيد بوطيب، **رسالة إلى مفكر هرم**، دار توبقال للنشر والتوزيع، (الطبعة الأولى) 2015.

56. نور الدين علوش، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، (الطبعة الأولى) 1013.

57. نيكولاس آدامز، **هابرماس واللاهوت**، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، جداول – مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى2016.

58. هاشم صالح، **معارك التنويريين والأصوليين في إوروبا**، الساقي، بيروت، لندن، (الطبعة الأولى) 2010.

59. ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، (ط) الأولى 1998.

باللغة الأجنبية:

Schmitt. Carl, **The Concept of the Political**, trans. George Schwab Chicago: University of Chicago Press, 1996.

موسوعات ومعاجم

1. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، المجلد الثاني.

2. اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر:خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، (الطبعة الثانية) 2001.

3. تد هوندرتش، **دليل اكسفورد**، تر: نجيب الحصادي، مر: عبد القادر الحصادي.

4. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر تونس، د ط.

5. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان، 1982.

6. خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، دار الحداثة للنشر والتوزيع، (الطبعة الأولى)، 1984.

7. ريموند ويليامز، **الكلمات المفاتيح**، تر: نعيمان عثمان، تقديم: طلال أسد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى 2007.

8. عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور**، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية لبنان، الطبعة الاولى 2015.

9. عبد الوهاب الكيالي **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول.

10. علي بنمخلوف محمد الصغير جنجار، **مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية**، ترجمة: الحسين سحبان، مراجعة الحسين سحبان، (الطبعة الأولى) 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب.

باللغة الأجنبية:

Christian Bouhindhomme, Le Vocabulaire de Habermas, Elipses Edition Marketing S.A, Paris, 2002.

مجلات ومواقع:

1. رجاة العتيري، **من كانط إلى كارل أوتو آبل**، أوراق فلسفية، العدد23.

2. رشمي روشان لال، **القومية البيضاء مشكلة عالمية**، العرب، 2019/03/27.

3. سيد أحمد ولد الأمير، **صعود التيارات اليمينية والشعبوية الغرب: مأزق نظام ام أزمة مجتمعات**، مركز الجزيرة للدراسات.

4. شيرزاد النجار،**التسامح والـلا تسامح في فلسفة هابرماس**، مجلة تسامح، العدد الثاني والثلاثون، السنة التاسعة، نيسان 2011.

5. عبد الرحمن عادل، **العدو في المرآة كارل سميث مسائلا الحداثة**، مركز نماء للبحوث والدراسات، أوراق نماء العدد 65.

6. عز الدين عناية، **صناعة الاسلاموفوبيا في أوروبا**، الملتقى الفكري للابداع، بحوث ودراسات.

7. لوموند الفرنسية عدد 23407، 11 أفريل 2020، تر: نوفل الحاج لطيف، مجلة حكمة، 2020/04/14.

8. لوموند ديبلوماتيك شهرية توزع مع القبس، عدد 06، يونيو 2012.

9. مات شيدي، **الدين في الفضاء العام: حدود مقترح هابرماس وخطاب أديان العالم**، تر: مصطفى حفيظ، مؤمنون بلا حدود، 16 أغسطس 2017.

10. مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية بيروت، العدد الثامن صيف 2017.

11. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 159 158، مركز الإنماء القومي بيروت/باريس.

12. مجلة فكر ونقد، القسم الأول، العدد 55، يناير 2004.

13. محسن المحمدي، **الاخلاق اولا الدين ثانيا: كانط نموذجا**، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد01، 2014.

14. محمود حيدر، **ما بعد العلمانية منطق الحدث وفتنة المفهوم**، مجلة الاستغراب، العدد الثامن 2017 ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

15. مركز شرفات لدراسات وبحوث العولمة والارهاب(2020)، مؤشر واتجاهات الارهاب العالمي 2019 م، http ://www.shorufatcenter.com/4126/ مؤشر – واتجاهات– الارهاب العالمي–2019م.

16. مروة ديب، **صعود اليمين المتطرف في أوروبا**، المركز الإستشاري للدراسات والتوثيق، سلسلة البحث الراجع، العدد الخامس والثلاثون.

17. نعوم تشوممسكي، **الدين والسياسة**، حاورته، أمينة شودري، اسلاميكا ماغازين، العدد19، نيسان–ايار2007.

الفهرس

شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة	أ – ك
الفصل الأول: تطور الفكر السياسي الغربي	
المبحث الاول: تطور الفكر السياسي الغربي	30-14
المبحث الثاني: الغرب وسؤال الحداثة	49-32
المبحث الثالث: اللاهوت السياسي بين الإحياء والتحجيم	70-51
الفصل الثاني: الدين في الفضاء العمومي المعاصر	
المبحث الاول: عودة الدين	89-73
المبحث الثاني: الهجرة، اللجوء، الاندماج	110-91
المبحث الثالث: العنف، الإرهاب، الأصولية	127-112
الفصل الثالث: النظرية السياسية عند هابرماس	
المبحث الأول: نحو عقلانية تواصلية	148-130
المبحث الثاني: نظرية الفعل التواصلي وامتداداتها على المجال السياسي	168-150
المبحث الثالث: نحو فهم جديد للعلمانية	189-170
الفصل الرابع: مقاربات وإسقاطات	
المبحث الأول: آراء نقدية	206-192
المبحث الثاني: آصف بيات والمقاربة المابعد اسلاموية	226-208
المبحث الثالث: نحو مواطنة ذات أفق متعدد	241-228

خاتمة	250-243
الملاحق	261-251
فهرس المصادر والمراجع	276-263

الملخص

إن المتأمل في الأحداث الراهنة يرى أن هناك تغلغل للبعد الديني في تفسيرها، وتفسير مجمل الأحداث التي تحدث في الساحة الدولية، وهو ما جعل من الصعب التفريق بين ما هو موقف سياسي وبين ما هو موقف ديني، بل وتحولت النقاشات السياسية إلى نقاشات دينية؛ إذ أن السياسي اليوم يكتسب حضوره تحت مسميات وذرائع عدة: الذريعة الدينية والقومية، والعلمانية، استحضار الدين لتجيش العواطف، واستحضار القومية لتقوية الجبهة الداخلية، واستحضار العلمانية والقيم الحداثية لتبرير سياسة التهويل والتخوف من الآخر المختلف.

الكلمات المفتاحية: الدين، السياسي، العلمانية، الديمقراطية، المواطنة.

Summary:

The observer who witnesses the current events remarks that there is permeation of the religious distance in interpreting these events and explaining the whole incidents that occur in the international field. That makes it difficult to distinct between political and religious statements, moreover, the political debates became religious so that today's politicians earn their attendance under various claims and arguments such as the religion to stimulate emotions, for nationalism to strengthen the internal front line, and for secularism as well as the modern values to vindicate intimidation.

Key Words: Religion, Politician, Secularism, Democracy, Citizenship.

Résumé :

L'observateur qui regarde l'actualité se rend compte qu'il y a une pénétration de la dimension religieuse dans l'analyse de ces événements et l'explication de tous les faits qui se déroulent sur la scène internationale. Cela rend difficile la distinction entre les positions politiques et religieuses ; De plus, les discussions politiques sont devenues religieuses, ce qui a amené les hommes politiques d'aujourd'hui à s'imposer sous divers prétextes et arguments, notamment : des prétextes religieux, nationaux et laïcs. Invoquer la religion pour attiser les émotions, le nationalisme pour renforcer le front intérieur, la laïcité, ainsi que les valeurs modernes pour justifier l'intimidation.

Mots Clés: Religion, Politicien, Séculier, Démocratie, Citoyenneté.