



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة - 1



كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:

الأخلاق والدين في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (LMD) في الفلسفة

تخصص: فلسفة معاصرة: مذاهب ومناهج

إشراف الدكتور:

نور الدين رحموني

إعداد الطالب:

حمزة طالبي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
فارح مسرحي	أستاذ	جامعة باتنة - 1	رئيسا
نور الدين رحموني	أستاذ محاضر - أ-	جامعة باتنة - 1	مشرفا ومقررا
موسى بن سماعيلين	أستاذ محاضر - أ-	جامعة باتنة - 1	عضوا
العمرى حربوش	أستاذ محاضر - أ-	جامعة سطيف - 2	عضوا
رياض خوضر	أستاذ محاضر - أ-	جامعة المسيلة	عضوا

السنة الجامعية: 2023 - 2024 م

شكر وتقدير

الشكر للمولى عز وجل ربنا سبحانه وتعالى

الشكر للدكتور الفاضل:

نور الدين رحموني.

الشكر لأساتذة الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة باتنة - 1

الإهداء

إلى والديّ الحبيبين أطال الله عمرهما

إلى صديقي "سامي بوجلال" رحمة الله عليه

إلى الذين يهمهم فعل الخير مصداقا لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم - :

"ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يات بكم الله جميعا إن الله على

كل شيء قدير " (البقرة/148).

مقدمة

مقدمة

انبثق الفكر الأخلاقي من تساؤلات العقل الإنساني في المرحلة الفلسفية اليونانية حول قضايا الفضيلة والسعادة والخير والشر... إلخ، وقد كان "سقراط" المؤسس الأول للأخلاق الحرة العقلية، وقد كانت المجادلات الفلسفية والدينية والسياسية تتمحور في بعض موضوعاتها حول أهمية الدين في الحياة العامة للناس منذ بدايات عصر النهضة الأوروبية، ومنذ أن دعا "كانط" للاستعمال العمومي للعقل بكل جرأة وإرادة وشجاعة واستقلالية وحرية، شهد الفضاء العمومي نقاشات متنوعة بين الفلاسفة وعلماء السياسة ورجال الدين خصوصا في المرحلة المعاصرة، وكان للدعاية وتوجيه الرأي العام دورا هاما في تحديد المعايير والمبادئ التي تنظم الشأن العام.

ضمن هذا الإطار، انبثقت أعمال رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس" الذي انطلق من المعطيات السوسيولوجية الواقعية والتاريخية لكي يوضح ويبرر ويؤسس لفلسفة أخلاقية تقوم على الترابط والتكامل مع القيم الدينية في محاولة منه للإبقاء على الطبيعة الإنسانية الخيرة في الفضاء العمومي، والتخلص من استعمار العالم المعيش الناتج عن الذاتية والعقلانية والعلموية، ولهذا شغل موضوع الأخلاق والدين في الفضاء العمومي المتشابك اجتماعيا ومؤسستيا منذ النصف الثاني من القرن العشرين اهتمامه في العديد من مؤلفاته بعد أن تعالت الأصوات الفلسفية والدينية المتنوعة التي طالبت بضرورة إحياء الدين عالميا، وعودته كمقدس ضد الانحسار الديني الذي ميز مجتمعات العلمانية المتطرفة بحجة عقلنة العالم المعيش، ونشر التقنية التي أنتجها العقل الحداثي، فكان لزاما عليه الانتقال من مرحلة استبعاد الدين إلى مرحلة التوجه نحو الدين داخل المجال العام، فما جادت به إنتاجاته الفكرية دلالة واضحة المعالم على عودة الحياة الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، وسعيه للبحث عن فضاء عمومي جديد مليء بالإيمان ومتعدد دينيا.

إن مؤلفات "هابرماس" الأخلاقية والدينية ذات الطابع العقلاني التواصلي تهدف لتأسيس مجال عمومي قائم على تحديث الوعي الأخلاقي والديني بعقلنة الأخلاق والدين معا في ظل التنوع الفكري والعقائدي، والتحرر من مختلف القيود التواصلية التي استعمرت العالم المعيش على غرار التطرف الديني والإرهاب تحديدا، وعليه تطورت رؤيته الأخلاقية والدينية في الفضاء العمومي في المجتمعات العلمانية وما بعدها (مجتمعات الديمقراطية) وساهمت في الدعوة للعلاقات البيئذاتية في عالمنا المتنوع ثقافيا اليوم، والتحليل العقلاني في إطار التبرير والمحااجة لقضايا الراهن كالحق والواجب والعدالة والسلطة والعنف والقوة والشرعية والمشروعية والنسالة... إلخ.

لقد وضع فيلسوف العقلانية التواصلية العديد من الحلول للمشكلات الرائجة بين الأخلاق والدين في الفضاء العمومي على غرار الدولة والإرهاب، والتطورات العلمية في مجال البيولوجيا وتأثيرها على الكائن البشري حتى يتسنى توفير الشروط لإمكانية الأنا الفردية ضمن النحن الاجتماعية، فلا بديل عن القانون التشريعي الحامل للقيم الإنسانية الأخلاقية والدينية على حد سواء، الذي ينظم التواصل والمناقشة والخطاب والتسامح والاعتراف بالآخر.

هذا ما سنعالجه في هذه الدراسة الموسومة بالأخلاق والدين في الفضاء العمومي عند "يورغن هابرماس".

دوافع الدراسة:

سيرا في طريق العادة المنهجية نؤكد أن اختيارنا لهذا الموضوع كان لأسباب ذاتية، وأخرى موضوعية، فأما الذاتية تتمثل في:

- ميلنا للدراسات ذات الطابع القيمي الأخلاقي والديني، ودراسات فلسفة اليومى السوسولوجي.

- محاولة إحياء القيم الإنسانية الحقة المستمدة من الأخلاق والدين، ولا سيما بعد انتشار العنف في العلاقات بين الأفراد والشعوب والدول، وهذا ما يتعارض مع الطبيعة البشرية العاقلة والخيرة.

- التطرق للممارسات اليومية للأفراد في الفضاء العمومي في ميادين الأخلاق والدين تحديداً.

أما الأسباب الموضوعية لاختيارنا لهذا الموضوع هي:

- الراهنية التي يمتلكها هذا الموضوع، من خلال الصراع المستمر بين الأخلاق والدين في الفضاء العمومي، فالعالم المعيش يتأرجح بين هيمنة القيم الأخلاقية والدينية.

- الأهمية العلمية للموضوع من خلال تحديد مفهوم أخلاق التواصل بتمفصلاتها (المناقشة - الخطاب - الإتيقا) ودورها في كيفية التعايش مع العودة الدينية في المجتمعات المعاصرة.

- انبهار بعض النخب في العالم الثالث خصوصاً في عالمنا العربي والإسلامي بنظريات "هابرماس" وآرائه، دون دراستها دراسة نقدية كفيّة بكشف منطق التحيز والإقصاء وخدمة مصالح جهة معينة.

- خصوصية العالم المعيش الحالي التي تتطلب التواصل مع الآخر كضرورة ملحة.

- الأهمية التي يحوزها "هابرماس" في تاريخ الفلسفة وعلم الاجتماع المعاصرين، باعتباره منبعاً ينهل منه أغلب الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين، ومحاولة النظر في فلسفته من زاوية أخرى.

أهداف الدراسة:

تستهدف هذه الدراسة تحقيق جملة من الأهداف المعرفية والمنهجية أهمها:

- اكتشاف العلاقات بين القيم الأخلاقية التواصلية والقيم الدينية الداعية للتسامح والسلام في الفضاء العمومي.
- استقصاء أهم الأصول المعرفية والمنهجية المشكلة لفلسفة التواصل عند "هابرماس".
- إثبات أن كل فلسفة أو نظرية في علم الاجتماع تحمل ورائها أيديولوجيا مهما حاولت أن تبدو علمية وموضوعية.
- تحليل مسلمات وركائز الفضاء العمومي والسعي لتفكيكها من أجل تبين نقاط التحيز فيها، وزعزعة البنى الداعمة لها بغرض إبطالها وكشف مقوماتها الداخلية.
- تبين خطر الفكر المتطرف العلماني والديني معا باعتباره يحمل صورا زائفة عن الذات والآخر.
- معرفة الأصول الفكرية للنظريات الأخلاقية، والركائز الدينية المعاصرة التي تعرف تداولاً كبيراً.
- البحث عن فكر جديد يقوم على التنوع والاختلاف، ويرفض منطق المصلحة والدغمائية والتمركز على الذات، ووضع آليات إنسانية تنقل علاقة الأنا بالآخر من القوة والعنف والتهميش والإقصاء والهيمنة إلى الحوار والتسامح في ظل التواصل بين الذوات.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في أربعة جوانب، الأول يتعلق بالأخلاق، والثاني يتعلق بالدين، والثالث بالفضاء العمومي، والرابع بالنموذج المختار يورغن هابرماس. الجانب الأول يتمثل في أهمية القيم الأخلاقية الإنسانية التي دعا إليها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة، فلاستيعاب أخلاق التواصل الهابرماسية لا بد من العودة للنظريات الفلسفية

الأخلاقية، والدعائم التي أنتجتها لأن كل نظرية أخلاقية هي عبارة عن نسيج من القيم مؤصلة بمقومات مرجعية.

الجانب الثاني يتمثل في دور القيم الدينية داخل المجتمعات المعاصرة التي توصلت إلى أن العلمانية المتطرفة أدت لحدوث الصراعات بين المواطنين العلمانيين والمتدينين، فكان لزاما العودة للدين المقدس من أجل التعايش رغم التنوع.

أما الجانب الثالث يتجلى في الفضاء العمومي الذي تمارس فيه أخلاقيات التواصل التي أسست للعلاقات البيذاتية لكل من العلمانيين والمتدينين، وبالتالي من الضروري على المؤسسات الاجتماعية والرسمية للفضاء العام أن توفر الشروط العقلانية والقانونية للعيش ضمن مجتمع متنوع ثقافيا خصوصا في الجانبين الأخلاقي والديني.

في حين يتمثل الجانب الرابع في أهمية النموذج المختار "يورغن هابرماس" الذي يمثل العقلانية التواصلية في الفلسفة وعلم الاجتماع المعاصرين، انطلاقا من التأثير الكبير الذي مارسه على الفلسفة المعاصرة ومدارس علم الاجتماع، إذ تتمثل أهمية "هابرماس" في كونه يمثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت الذي دعا إلى أهمية القيم الأخلاقية والدينية في المجتمعات ما بعد العلمانية، حيث أعلنت الفلسفة الهابرماسية عن نفسها بوصفها أكثر الفلسفات تنوعا وخصوبة، وتمكنت من نسج مختلف جوانب الثقافة في عالم معيش أكثر تعقيدا بهدف العيش المشترك بين الذوات.

إشكالية الدراسة ومشكلاتها:

كل هذه المعطيات كانت كافية لتحديد إشكالية البحث الرئيسية، والمشكلات الجزئية التي تفرعت عنها، أما عن الإشكالية الرئيسية يمكن صياغتها في التساؤل التالي:

إلى أي مدى تمكن "يورغن هابرماس" من دمج الأخلاق والدين في الفضاء العمومي للمجتمعات الديمقراطية المعاصرة ما بعد العلمانية؟

في أفق هذه الإشكالية سنحاول الإجابة على مجموعة من التساؤلات الجزئية وهي:

- ما هي أسس الأخلاق عند "يورغن هابرماس"؟

- ما مدلول عقلنة القيم الدينية التي يدعو إليها "هابرماس"؟

- هل مرتكزات الفضاء العمومي الهابرماسي تسمح بالتنوع الأخلاقي والديني وبالتالي

التعايش بين الذات؟

فرضية الدراسة:

إن العلاقات البيئذاتية في إطار العقلانية التواصلية داخل الفضاء العمومي متأصلة في جل أفكار ورؤى "يورغن هابرماس" ولا سيما بين العلمانيين والمتدينين، إذ تستند هذه العلاقات على مجموعة من القيم الإنسانية الأخلاقية والدينية.

خطة الدراسة:

لا بد لأي عمل من خطة تنظم سيره، ولفهم الإشكالية السابقة، والإجابة عن المشكلات الفرعية كيفنا بحثنا في شكل مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، تناولنا في المقدمة مدخل تمهيدي للموضوع وأسباب اختياره وأهداف البحث والأهمية الباعثة على دراسته والإشكالية والمشكلات التي يطرحها - التي تسعى الأطروحة الإجابة عنها - وفرضية الدراسة وأهم المناهج المستعملة في البحث، إضافة لأهم المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة، وبعض الصعوبات التي اعترضتنا.

لقد كان الفصل الأول متنوعا من حيث المفاهيم والمرجعيات والمسارات التاريخية للأخلاق والدين والفضاء العمومي، باعتبار أنه لا يمكن منهجيا تناول أي موضوع بالبحث والتحليل دون التطرق للنموذج المختار الذي يدور حوله موضوع البحث، وأهم المفاهيم المركزية فيه، وعليه تم في هذا الفصل التطرق في المبحث الأول للسيرة الذاتية لفيلسوف العقلانية التواصلية "يورغن هابرماس" وأهم المرجعيات المنهجية والفكرية التي أنتجت فلسفته.

ثم الأخلاق في المبحث الثاني ومسارها الفلسفي، إضافة إلى الدين ومكوناته الأساسية والثانوية وأهم النظريات في منشأ الدين وأبعاده ومساره التاريخي، ثم الفضاء العمومي بمنطلقاته وأبعاده من ناحية مرتكزاته ومدى فاعليته وتطلعاته. فيما جاء الفصل الثاني استكمالاً للأول، فكان عنوانه الأخلاق في الفضاء العمومي عند "هابرماس"، وقد تم ذلك في مبحثين، تناولنا في المبحث الأول نظرية أخلاق التواصل الهابرماسية التي تركز على أخلاقيات الخطاب والمناقشة، وفي الثاني أخلاق البيولوجيا عند "هابرماس" (البيوتيقا) من حيث أهم قضاياها وتحدياتها وحدودها، أما الفصل الثالث المكمل للفصل الأول عنوانه الدين في الفضاء العمومي عند "هابرماس"، وقسمناه إلى مبحثين، الأول تناولنا فيه دور الدين في الفضاء العمومي من ناحية تطور الرؤية الهابرماسية للدين في المجال العام من استبعاده إلى التوجه نحوه وإعادة إحيائه، ومدى حضور الدين في العالم المعيش، والثاني بحثنا فيه عن علاقة الدين بالعلمانية ومجتمع ما بعد العلمانية والإرهاب، وقد توجنا هذه الفصول الثلاثة بخاتمة حاولنا فيها تقديم خلاصة لأهم نتائج البحث التي توصلنا إليها من خلال معالجتنا لجوانب الإشكالية.

منهج الدراسة:

أما ما تعلق بالمنهج، فإنه وعملاً بالقاعدة الابستمولوجية القائلة أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج، فإننا في هذه الرسالة اعتمدنا على عدة مناهج بسبب تشعب الموضوع، وأول هذه المناهج المنهج التحليلي، لما له من أهمية في شرح وتوضيح وتفسير الأفكار، من خلال تفكيك مسائل الأخلاق والدين والفضاء العمومي، وأهم العلاقات فيما بينها، ومحاولة ربطها فيما بينها، إضافة إلى اعتمادنا على نصوص وأقوال "يورغن هابرماس" حولها، مما استوجب علينا تحليلها تحليلًا يسمح لنا بوضع الاستنتاجات الرئيسية والثانوية، ومحاولة تفكيك وتبسيط مجموعة من المفاهيم التي نعتبرها مادة للتفكير، كما اعتمدنا على المنهج التركيبي وطبقناه في استخلاص النتائج المترتبة عن تحليل الأفكار

والنصوص، زد على ذلك استعنا بالمنهج المقارن من خلال مقارنة المقاربات الدينية والأخلاقية والعلمانية وما بعد العلمانية أو بين المواطنين المتدينين والعلمانيين في بعض القضايا والإشكالات التي ناقشها البحث، كما استعملنا المنهج التاريخي في تتبعنا لإرهاصات الأخلاق والدين والفضاء العمومي وذلك بالرجوع إلى مسارها وتطورها، وتسلسلها الزمني.

المصادر والمراجع:

للإحاطة بعناصر الموضوع وأفكاره اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع نذكر من المصادر بعض مؤلفات "هابرماس": إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، جدلية العلمنة - العقل والدين - ، بين النزعة الطبيعية والدين، قوة الدين في المجال العام، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، الدين والعقلانية.

أما أهم المراجع المستعملة في بحثنا هي:

- الفلسفة في زمن الإرهاب لمؤلفته جيوفانا بورادوري
- الإشكالية السياسية للحدث - من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل - لمؤلفه علي

عبود المحمداوي

- مدرسة فرانكفورت لمؤلفه توم بوتومور

- الحدث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة لمؤلفه محمد نور الدين أفاية

- يورجين هابرماس - الأخلاق والتواصل - لمؤلفه أبو النور حمدي أبو النور حسن

- يورجن هابرماس - مقدمة قصيرة جدا - لمؤلفه جيمس جوردن فينليسون

كما اعتمدنا على قواميس لغوية ومعاجم وموسوعات لضبط بعض مفاهيم ومصطلحات

البحث.

صعوبات الدراسة:

كما لا يخلو أي بحث علمي من صعوبات ومشاكل وهي من صميم طبيعة البحث العلمي، وتنقسم هذه الصعوبات التي اعترضتنا إلى نوعين:

صعوبات تطرحها طبيعة الموضوع، وصعوبات تتعلق بالعوامل المحيطة بظروف إنتاج

البحث:

أما الصعوبات الأولى التي يمكن تسميتها بالصعوبات الموضوعية تنحصر في عاملين

فقط:

- تعقد الموضوع وشموليته واتساعه، وطبيعته الشائكة والسجالية، حيث يصعب حصر الإشكال في بناء منطقي ونظري دقيق، ومن ثمة صعوبة توظيف المادة المعرفية، فموضوع الفضاء العمومي عند "هابرماس" لا يتعلق بتخصص واحد، وإنما نجد له ارتباطا وثيقا بعوالم الأخلاق والدين والسياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والقانون... إلخ.

- عدم توفر مؤلفات "هابرماس" الجديدة التي لها علاقة بموضوع البحث.

أما النوع الثاني من الصعوبات التي يصطلح عليها عادة بالصعوبات الذاتية تتمثل في

عاملين هما:

- الالتزامات المهنية المتنوعة التي تتعارض في الكثير من الأحيان مع ما تقتضيه

الرسالة من تفرغ للبحث العلمي.

- نوازع النفس البشرية نحو اللهو والتسويق... إلخ.

إلا أن هذه الصعوبات لم تكن من عزيمنتنا، ولم تقف حائلا أمام إنجاز هذا البحث

وتقديمه بالصورة التي هو عليها، ونأمل أن نكون قد وفقنا في توضيح إشكالية لا زالت تثير

الكثير من الجدل حتى وقتنا الراهن ومستقبلا.

الفصل الأول

يورغن هابرماس وقضايا الأخلاق والدين والفضاء العمومي

مدخل الفصل

المبحث الأول: يورغن هابرماس سيرة ومنهجها وفكرها.

المبحث الثاني: الأخلاق والدين والفضاء العمومي: مقارنة مفاهيمية ومسارات تاريخية.

المبحث الثالث: الفضاء العمومي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد.

نتائج الفصل

مدخل الفصل

شهدت الحركة الفكرية والمنهجية للفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "يورغن هابرماس" تطورا ملحوظا داخل مدرسة فرانكفورت النقدية وخارجها، فالرؤى التواصلية الهابرماسية ضمن أطر فلسفة المدرسة النقدية استندت على مواقف "هوركايمر" و"أدورنو" خصوصا ما تعلق منها بالفلسفة الماركسية في جانبها المادي، والتقنية التي مثلت أداة للهيمنة على العالم المعيش. أما من خارجها استندت على العديد من المرجعيات أهمها الفلسفية، والحديث هنا عن "كانط" تحديدا، والسوسيولوجية واللغوية الألسنية، والتأويلية.

إذا كانت العقلانية التواصلية عند "هابرماس" ذات أهداف متنوعة، فإن أهمها التخلص من الفوضى في المجتمع البشري، وهذا لا يتأتى إلا بدمج الأخلاق والدين في الفضاء العمومي، ولهذا ارتكز هذا الفصل على الأخلاق من حيث مسارها التاريخي بداية بالمرحلة اليونانية ثم الوسيطة وبعدهما الحديثة والمعاصرة. كذلك الدين بكل تفاصيله من حيث مكوناته وأهم النظريات في منشأه وأبعاده ومدى توظيفه من أجل التقدمية أو الرجعية، والتمييز بين الدين الحامل للقيم الأخلاقية والدين التاريخي وعودته في زمن العولمة ومساره التاريخي بداية بأديان شعوب الشرق الأقصى وانتهاء بالإسلام.

لقد ارتبطت الأخلاق والدين بالفضاء العمومي عند "هابرماس" لأنه الساحة الرسمية والجماهيرية التي تظهر فيها قوة العلاقات البينداتية، ولهذا لا بد من التعرف على ماهيته، ومرتكزاته وأهمية البرجوازية في ظهوره وانتشاره اقتصاديا وسياسيا وجماهيريا ومدى فاعليته داخل المجتمع المدني من خلال صناعة الرأي العام، ووظيفته النقدية لكل ما هو وطني أو عابر للأوطان.

المبحث الأول: يورغن هابرماس سيرة ومنهجا وفكرا

أولا: حياته ومؤلفاته

1- حياته

يورغن هابرماس (بالألمانية: jurgen habermas) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (18-06-1929) ... ولد في دوسلدورف بألمانيا وما زال يعيش فيها، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية¹.

"كان والده (أي إيرنست هابرماس) راعيا للأبرشية ورئيسا للمعهد اللاهوتي المحلي، كما عمل كرئيس لمكتب الصناعة والتجارة"². وقد وصفه هابرماس الابن بأنه متعاطف مع النازية³. "ويرد هابرماس بداية نموه الفكري إلى عام (1945). ففي هذا العام وبسبب محاكمات نورم بوجر nuremburg وبعض الأمور الأخرى التي كشفت عن الحرب تحقق له نشأة تحت نسق سياسي إجرامي. كما انتقد بصراحة الصفوة السياسية والأكاديمية الألمانية وأصبح من أنصار السلام وعدم اللجوء إلى العنف وحمل السلاح"⁴.

تربى في أسرة بروتستانتية ودرس في جامعات جوتنجن (1949-1950) وزيورخ (1950-1951) zurich، وبون (1951-1955) bonn "اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف، فمن السمات لهذا المسار، الدخول إلى

¹ - يورغن هابرماس، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث المعلومة google (2018/09/05)، (18:12 سا)، متوفر على موقع الويب: يورغن-هابرماس/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

² - روبرت وشنو، جيمس وينسون هنتر، ألبرت بيرجين، إديث كريزويل، التحليل الثقافي/ أعمال: بيتر ل. بيرجر، ماري دوغلاس، ميشيل فوكو، يورجين هابرماس، ترجمة: فاروق أحمد مصطفى، محمد حافظ دياب، مرفت العشماوي، نادية أحمد محمد، هندومة محمد أنور، مراجعة وتقديم: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة)، د ط، 2009، ص 33

³ - يورغن هابرماس، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث المعلومة google (2018/09/05)، (17:36 سا)، الموقع الإلكتروني السابق

⁴ - روبرت وشنو وآخرون، المرجع السابق، الصفحة نفسها

المؤسسة الأكاديمية الجامعية، ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه... [كانت أطروحته للدكتوراه في الفلسفة بعنوان "النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ" (on the absolute and history : contradiction in schelling thought) والمنشورة عام 1954]. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل، مثل كانط، وهيغل، وهوسرل¹، وقد كان من بين لجنة المشرفين على أطروحته إريك روزاكير erich rothacker وأوسكار بيكر oskar becker².

في (1956) درس الفلسفة وعلم الاجتماع على يد المنظرين النقيدين مثل ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو في معهد البحث الاجتماعي (مدرسة فرانكفورت) لكن بسبب خلاف بين الإثنين على أطروحته (رفض هوركهايمر مناقشة أطروحة هابرماس الثانية للدكتوراه التي تؤهله للتدريس في الجامعة). بالإضافة إلى اعتقاده الشخصي أن مدرسة فرانكفورت كانت قد أصبحت مشلولة بالشكوكية skepticism والازدراء disdain السياسي للثقافة الحديثة، أنهى تأهيله في العلوم السياسية في جامعة ماربورج marburg إذ تتلمذ على يد الماركسي ولفجانج إيبندروث wolfgang abendroth. دراسته كانت قد عنونت "التحولات البنوية للأوضاع الاجتماعية: تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي" (the structural transformation of the public spher : an inquiry into a category of bourgeois society)³

¹ - علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت - من هوركهايمر إلى هابرماس -، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط 1، 1987، ص ص 88 - 89

² - يورغن هابرماس، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث المعلومة google (2018/09/05)، (20:12 سا)، الموقع الإلكتروني السابق

³ - يورغن هابرماس، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث المعلومة google (2018/09/05)، (20:56 سا)، الموقع الإلكتروني نفسه

"اشتغل أثناء الفترة (1956 - 1959) مساعدا لأستاذه "أدورنو" في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت، وتدرج في السلك الوظيفي"¹. وبقرار غير معتاد بالنسبة للمشهد الأكاديمي الألماني في تلك المدة رشح هابرماس ليكون أستاذا استثنائيا (أستاذ بدون كرسي) للفلسفة في جامعة هايدلبرغ بتوصية من هانز جورج جادامر hans george gadamer وكارل لويث karl lwith. في (1964) عاد إلى مدرسة فرانكفورت مدعوما من قبل أدورنو لتولي كرسي هوركهaimer في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع.

"في عام (1971) يتسلم هابرماس منصب مدير معهد ماكس بلانك، حيث سيبقى فيه حتى عام (1983) أي بعد عامين من نشر عمله الكبير نظرية الفعل التواصلي (theory of communicative action) بعد ذلك يعود هابرماس من جديد لكرسيه في فرانكفورت ليصبح في ما بعد مديرا لمعهد البحث الاجتماعي. واستمر منذ أن تقاعد من فرانكفورت عام (1993) في نشر أعماله بشكل واسع النطاق"².

"يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار، والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين، والمتضمن كل من بول ريكور وإيمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل أوتو آبل علاوة على يورغن هابرماس. ويعد بذلك من أكبر فلاسفة الغرب اليوم، وأهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، وقد قادت فلسفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال إلى مواقع النزاعات بنفسه، إلى إيران وإلى الشرق العربي وإلى ألبانيا وإلى بلدان إفريقية وأسيوية"³.

¹ - التهامي الهاني، مدرسة فرانكفورت - النظرية النقدية وسؤال ما بعد الحداثة -، دار القلم للنشر والتوزيع (سيدي بوزيد - تونس)، ط 1، 2015، ص 97

² - جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب - حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا -، ترجمة وتقديم: خلدون النبناني، مراجعة: فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة - بيروت)، ط 1، يونيو 2013، ص 275

³ - نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع (وهران - الجزائر) ودار الروافد الثقافية (بيروت - لبنان)، ط 1، 2013، ص 55

"تتلمذ على يديه العديد من الأساتذة المعروفين الآن، من أبرزهم: عالم الاجتماع السياسي كلوس أوف كلاوس أوف claude offe، الفيلسوف الاجتماعي يوهان أرناسون johann arnason، المنظر الاجتماعي هانز جوس hans joas، منظر التطور الاجتماعي كلاوس إيدير klaus eder، الفيلسوف الاجتماعي أكسل هونيث axel honneth (المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي) الفيلسوف الأمريكي توماس مكارثي thomas mc carthy، الباحث الاجتماعي جيرمي ل. جيمس jeremy l. shapiro، ورئيس الوزراء الصربي المغتال زوران دينديك zoran dindic"¹.

رغم هذه السيرة الذاتية الحافلة بالارتقاء الفكري المتنوع ما زال "يعيش ويؤلف كتاباته في شتارنبرج [مسقط رأسه] ويدرس بدوام جزئي في الولايات المتحدة الأمريكية. وما زال اسمه يظهر في الصحف بانتظام، ولا يزال معلقا نشطا على الأحداث السياسية والثقافية كعادته. مؤخرا، تناول هابرماس بالكتابة موضوعات متنوعة جدا: كالأخلاقيات البيولوجية، وتكنولوجيا الجينات، والعراق، والإرهاب، والكوزموبوليتانية [أي القضايا الكونية] والسياسة الخارجية الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر"².

1-1 - المراحل الفكرية لـ "يورغن هابرماس"

من أجل فهم الفكر الهابرماسي لا بد - أولا - من تحديد الموضوعات التي عالجتها الفلسفة الألمانية المعاصرة، فقد كتب الفيلسوف الألماني "كارل لوفيت" (1897-1973) "تسيطر على الساحة الفلسفية الألمانية اليوم - يقصد سنة 1972 - الاتجاهات التالية: الماركسية المستحدثة ونزعة التحليل المنطقي للغة ونظرية العلم ونقد الإيديولوجيا وقليل من

¹ - يورغن هابرماس، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث المعلومة google، (2018/09/06)، (13:10 سا)، الموقع الإلكتروني السابق

² - جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس - مقدمة قصيرة جدا -، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وزاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة (القاهرة)، ط 1، 2015، ص 14

الاهتمام بمبحث تاريخ الفلسفة¹. وبتعبير آخر يمكن الحديث عن مدرستين فلسفتين في الفكر الألماني المعاصر، مدرسة فرانكفورت النقدية بنزعتها الجديدة مع يورغن هابرماس، ومدرسة الهيرمنوطيقا مع هانس جورج جادامير وغيره.

من هذا المنطلق الفكري، يرى البعض أنه "لا يوجد عمليا، في الفكر المعاصر، عمل يشبه مؤلفات هابرماس، من ناحية طابعها المعماري وقدرتها على التعبير النقدي"². حيث تميزت أفكار هابرماس بالتغير بسبب تنوع الفلسفات والمناهج التي تأثر بها في ألمانيا خصوصا، والفكر الأنجلوسكسوني ذو الطابع التحليلي، فمنذ بداية "ستينيات القرن العشرين، كانت اهتمامات هابرماس... إبستمولوجية، وفي السبعينيات والثمانينيات تحولت هذه الاهتمامات إلى النظرية الاجتماعية ذاتها، والاهتمام بكيفية عمل العالم الاجتماعي بدل الاهتمام بالافتراضات المنهجية التي يجب أن نستخدمها في عملية دراسة ذلك العالم"³. بل إن فكره في الثمانينات ارتكز على التأويلية اللغوية بناء على أسس اجتماعية. ومنذ التسعينيات إلى يومنا هذا تميزت أعماله بعقلنة الديمقراطية التشاركية، وإعطاء قيمة أكبر لدور الدين في العالم المعيش، وضرورة تعايش الديني مع العلماني وتشاركهما في الحياة الحالية حفاظا على أهداف الحداثة والتنوير (الحرية - العدل - التسامح...)

بالتالي يمكن القول أن رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت تدرج في حياته الفكرية بالشكل التالي:

1- المرحلة الأولى: "إن هابرماس توجه في وقت مبكر إلى القيام بنقد شامل للفكر الوضعي المتوهج في ذلك الوقت مع تطور الرأسمالية والإنجازات العلمية المتلاحقة... [حيث

¹ - محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر -، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، ط 1، شباط (فبراير) 1996، ص 18

² - علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة - من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل -، منشورات ضفاف (بيروت)، ط 1، 2015، ص 33

³ - آلن هاو، النظرية النقدية - مدرسة فرانكفورت -، ترجمة: تائر ديب، دار العين للنشر (الإسكندرية)، ط 1، 2010،

انتقد [الفلسفة الوضعية] خاصة عند أوغست كونت وأرنست ماخ وتوماس كون ورودولف كارناب] بأنها تتجاهل الاهتمامات النظرية للعلم كأداة لتحرير الإنسان من ضرورات الطبيعة والبنية الاجتماعية¹. وكيف أن هذا الفكر - أي الوضعية - استغل "عقلانية حركة التنوير ونزوعها لتحقيق الحرية والعدل"².

2- المرحلة الثانية: تمكن فيها من التخلص من تأثير الماركسية التقليدية، والأفكار التشاؤمية لأساتذته هوركهايمر وأدورنو حول عقل التنوير، و"همّ ببناء نظرية في الفلسفة الاجتماعية قائمة على إعادة مجد التنوير والتحديث وصياغة عقلانية من نوع مغاير لعقلانية العلوم الطبيعية مجالها العلوم الإنسانية ومحورها الإنسان، وتسترشد بالمنجزات العصرية للعلوم الاجتماعية وعلوم الاتصال واللغة وعلم النفس التربوي، ذلك من أجل التحرر والخلّاص"³.

3- المرحلة الثالثة: بدأ فيها "بنقد الحداثة التاريخية، أي الحداثة كما حدثت بالفعل، لا الفلسفية، وما بعد الحداثة، وأوضح كيف أدى اختلال التوازن بين القيمة المعنوية والقيمة المادية إلى تحول عقلانية التنوير إلى حالة مرضية"⁴.

4- المرحلة الرابعة: "انشغل فيها هابرماس بالتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية.

5- المرحلة الخامسة: تتمثل في محاولة هابرماس حل النزاع بين الدين والعلمانية، وذلك عبر إنتاج فكرة جديدة عن المجتمعات المعاصرة، والتي يسميها هابرماس بالمجتمعات ما بعد العلمانية"⁵.

¹ - نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، دار الرافدين (بيروت)، ط 1، 2016، ص 14

² - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية (طرابلس - ليبيا)، ط 2، 2004، ص 160

³ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 33 - 34

⁴ - نور الدين علوش، المرجع السابق، ص 15 - 16

⁵ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 34

من هذا المنطلق، يمكن القول أن "هابرماس" تدّرج فكريا بين النظري والتطبيقي في محاولة منه للدمج بين الفلسفة وعلم الاجتماع أو بين النقد الفلسفي والعالم المعيش، وبالتالي لم يكن رائد "النظرية النقدية الجديدة" كما سماه "توم بوتومور"^{*} ينتمي إلى مذهب فلسفي واضح المعالم، فاللانسقية صفة الفكر الهابرماسي، ولهذا "منذ الخمسينات إلى الآن، يحفل بمراجع لا حصر لها، ويدمج في ثناياه أكثر من اهتمام فكري وعلمي، فضلا عن أنه لم يبق سجين الإطار الفلسفي الألماني بقدر ما انفتح على الكتابات الفلسفية والعلمية المعاصرة سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية. كل هذا جعل من النص الفلسفي لهابرماس نصا تركيبيا متعدد المناهل، متنوع المراجع، لا يستقر على اسم أو كتاب أو مدرسة حتى وإن اعتبر مكملا للنظرية النقدية التي نعنت أحيانا بمدرسة فرانكفورت"¹.

إذن، حاول هابرماس أن "يسعى إلى الإفادة من الفلسفة التحليلية في بناء نظرية الفعل التواصلية، فيريد لنظريته أن تجمع بين دفتيها تركة النظرية النقدية القارية [الأوروبية] وتجديدات فلاسفة اللغة الأنجلوسكسونيين"².

"بذلك ظل هابرماس ذلك المزيج الصعب في تبويبه فلسفيا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه سعى لبناء نسق فلسفي شأنه شأن جل الفلاسفة الألمان، وذلك عبر نظرية تفسر وتصف وتحلل وتنتقد تواصل الفرد مع غيره اجتماعيا وفلسفيا وأخلاقيا، وسياسيا معتمدا آليات: فلسفية واجتماعية وتأويلية ولغوية، ونقدية"³.

^{*} - عالم اجتماع بريطاني معاصر وُلد عام (1920) وتخرج من جامعة لندن عام (1943) من أهم مؤلفاته: تمهيد في علم الاجتماع - الصفوة والمجتمع - نقد علم الاجتماع الماركسي (أنظر كتاب: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص 5 - 7

¹ - محمد نور الدين أفابية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس -، إفريقيا الشرق (المغرب)، ط 2، 1998، ص 8

² - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 32

³ - المرجع نفسه، ص 32 - 33

لهذا، يكون "هابرماس" فيلسوفا وعالما اجتماعيا، ومتقفا سجاليا بالدرجة الأولى، ففلسفته النقدية جعلته يتخطى التخصصات الأكاديمية الضيقة، بل ويساهم بآرائه وأفكاره في بلورة توجهات اليسار الديمقراطي في ألمانيا، حتى لقبه وزير الخارجية الألماني "يوشكا فيشر" (Joschka Fischer) بـ"فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة".

2- مؤلفاته

تمكن "هابرماس" من تأليف حوالي سبعة وخمسون (57) كتابا أكاديميا بلور فيها أبحاثه الفلسفية والسوسيولوجية التي أثرت في الوسطين الثقافي وعموما، والفلسفي خصوصا، مما جعل مؤلفاته تتميز "بنوعين مختلفين، الأولى ذات طبيعة أكاديمية معقدة تنطلق من نظريات متداخلة المباحث والتي يستثمرها في أفق إعادة بنائها لتقرير نظرية الفعل التواصلي، أما الثانية، فهي ذات كتابات مبسطة عبارة عن مساهمات في الجرائد والمجلات الواسعة الانتشار في ألمانيا... وهي كتابات موجهة غالبا لعموم الناس، حيث يدلي فيها برأيه كمواطن ألماني يعنيه الشأن العام لوطنه، وهذه الكتابات ذات المنحى الصحفي غالبا ما تخلق ردود فعل قوية أكثر من كتاباته الفلسفية النظرية، وذلك راجع إلى المكانة التي يحتلها هابرماس في المحيط الثقافي الألماني، حيث يعتبر الوجه الأبرز على الساحة الفلسفية بعد الحرب العالمية الثانية، فهو بمثابة سارتر في فرنسا، إن هذه المكانة التي يحضى بها هابرماس في الفضاء العمومي"¹.

تتمثل أهم مؤلفاته فيما يلي:

الطالب والسياسة (بالاشتراك مع آخرين) (1961)².

¹ - محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس - جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية -، مطبعة النجاح الجديدة (المغرب)، ط 1، 2006، ص 198

² - يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل (كولونيا - ألمانيا)، ط 1، 2001، ص 4

- التحولات البنيوية للفضاء العام: تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي (1962)¹.
- الفضاء العمومي (1962)².
- النظرية والتطبيق (1963)
- نحو مجتمع عقلاني: احتجاج الطلاب، العلم والسياسة (1967)
- في منطق العلوم الاجتماعية (1967)
- المعرفة والمصلحة (1968)
- التقنية والعلم كإيديولوجيا (1968)³.
- حركة الاحتجاج وإصلاح التعليم العالي (1969)⁴.
- حول منطق العلوم الاجتماعية (1970)
- المعرفة والمصالح البشرية (1971)
- معالم فلسفية وشخصية (1971)
- أزمة الشرعية (1973)
- الهوية الاجتماعية (1974)
- براجماتيات التفاعل الاجتماعي (1976)
- العقل والمشروعية: مسائل الشرعية في الرأسمالية المتقدمة (1978)¹.

¹ - جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس - مقدمة قصيرة جدا -، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وزاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة (القاهرة)، ط 1، 2015، ص 25

² - محمد الأشهب، المرجع السابق، ص 194

³ - books by jurgen habermas, search the information google (11/09/2018), (19 : 43 h), available on the website : http://www.goodreads.com/author/list/31386.j_rgen_Habermas

⁴ - المصدر السابق، الصفحة نفسها

الميدان العام: أركيولوجيا الدعاية كبعد مكوّن للمجتمع البرجوازي (1978)².

التواصل وتطور المجتمع (1979)

نظرية الفعل التواصلي: السبب وترشيد المجتمع (المجلد 1) (1981)

الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي (1981)

الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983)³.

جوانب فلسفية وسياسية (1983)⁴.

نظرية الفعل التواصلي: عالم الحياة والنظام - نقد العقل الوظيفي - (المجلد 2)

(1984)

في براغماتيات التفاعل الاجتماعي: دراسات أولية في نظرية الفعل التواصلي (1984)

الخطاب الفلسفي للحدث: إثنتا عشرة (12) محاضرة (1985)

الحكم الذاتي والتضامن (1986)

الغموض الجديد: أزمة دولة الرفاه (1986)⁵.

في منطق العلوم الاجتماعية (1988)

¹- books by jurgen habermas, search the information google (11/09/2018), (20 : 10 h), available on the website : http://www.goodreads.com/author/list/31386.j_rgen_Habermas

²- جاك دريدا، ميشيل فوكو، ه . ج غادامير، وآخرون، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع (سورية)، ط 1، 2004، ص 162

³- books by jurgen habermas, search the information google (11/09/2018), (20 : 32 h), available on the website : http://www.goodreads.com/author/list/31386.j_rgen_Habermas

⁴- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس - الأخلاق والتواصل -، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (لبنان)، د ط، 2012، ص 62

⁵- books by jurgen habermas, search the information google (11/09/2018), (21 : 23 h), available on the website : http://www.goodreads.com/author/list/31386.j_rgen_Habermas

تفكير ما بعد الميتافيزيقا: مقالات فلسفية (286 صفحة) (1988)

المحافظة الجديدة: النقد الثقافي ونقاش المؤرخ (بالاشتراك مع شيري فيبر نيكلسن)

(1989)

أخلاقيات المناقشة (1991)

الحق والديمقراطية: بين الوقائع والمعايير (1992)

بين الحقائق والمعايير: مساهمات لنظرية جدل القانون والديمقراطية (1992)

التبرير والتطبيق: ملاحظات على أخلاقيات الحوار (1993)

جمهورية برلين: كتابات على ألمانيا (الثقافة والأدب الألماني الحديث) (1995)

سجال العدالة والسياسة مع راولز (1996)

الاندماج الجمهوري (1996)¹.

تضمين الآخر: دراسات في النظرية السياسية (1996)

القوة المحررة للرموز: مقالات فلسفية (1997)

الكوكبة ما بعد القومية: مقالات سياسية (1998)

الحقيقة والتبرير (1999)

مجات ما بعد الدولة - الأمة: كوكبة سياسية جديدة (1999)

مستقبل الطبيعة الإنسانية (2001)

الدين والعقلانية: مقالات عن العقل والله والحدائثة (2002)

زمن التحولات (2004)

¹ - محمد الأشهب، المرجع السابق، ص 74

الغرب المنقسم (2004)

أوروبا القديمة، أوروبا الجديدة، قلب أوروبا (2005)

جدل العلمانية: في العقل والدين (بالاشتراك مع جوزيف راتسينغر) (2005)

بين النزعة الطبيعية والدين: مقالات فلسفية (2005)

في براغماتيات التواصل (بالاشتراك مع ماييف كوك) (2009)

أوروبا: مشروع التعثر (2009)

وعي ما هو مفقود: الإيمان والعقل في عصر ما بعد العلمانية (2010)

قوة الدين في المجال العام (2011)

أزمة الاتحاد الأوروبي: استجابة (2012)

تفكير ما بعد الميتافيزيقا (نسخة 2) (272 صفحة) (2012)

إغراء التكنوقراطية (2013)

مقدمات فلسفية: خمسة أساليب لسبب التواصل (2017)¹.

كل هذه المؤلفات دلالة واضحة على أن الفكر الهابرماسي كان متشعبا جدا، فهو من جهة يعالج قضايا المجتمعات الغربية المعاصرة، ومن جهة أخرى، يؤسس لوسائل الاندماج مع متغيرات الحياة، وهذا ما جعل أعماله راهنية سواء في ميدان الفلسفة أو العلوم أو العالم المعيش، فأغلب كتاباته النظرية مؤثرة في مناح عدة من الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. ولا

¹– books by jurgen habermas, search the information google (14/09/2018), (13 : 33 h), available on the website : http://www.goodreads.com/author/list/31386.j_rgen_Habermas

شك أن جميع دارسي علم الاجتماع والفلسفة والسياسة ونظرية القانون والدراسات الثقافية واللغة الإنجليزية واللغة الألمانية والدراسات الأوروبية، سيصادفون اسمه في وقت ما¹.

ثانياً: المرجعية المنهجية والفكرية لهابرماس

من أجل فهم الفكر الهابرماسي من الضروري العودة لمختلف المرجعيات المنهجية والفكرية التي تأثر بها، بداية بالفلسفة والسوسيولوجية، ثم اللغوية الألسنية والتأويلية، وصولاً إلى النقدية، فكلها ساهمت في تشكيل مساره الفلسفي والسوسيولوجي والثقافي، سواء من حيث ارتكازه عليها أو نقدها أو إعادة بنائها وتعديلها وفق مقتضيات العالم المعيش.

1- المرجعية الفلسفية

1-1 إيمانويل كانط (Immanuel kant) (1724 - 1804)

يتمثل التأثير الكانطي على "هابرماس" في مجالات ثلاث هي: الأخلاق والسياسة، والمجال العمومي، ورغم اتفاق "هابرماس" مع "كانط" في ذلك إلا أنه يعيد بناء بعض الوسائل الكانطية بطريقة نقدية، "فعندما طرح (كانط) عقلاً عملياً متضمناً قاعدة التخلق... [يكون قد منح] العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقية... وفتح على نحو من الأنحاء، حقل الأخلاق النظرية المعاصرة: العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق، ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية، وكل معرفة ميتافيزيقية أو نظرية. وبهذه الفكرة عن العقل العملي يرتبط عدد جَمٍّ من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة [ومن بينها تصور هابرماس]². وإذا كان "هابرماس" قد تأثر برؤية "كانط" في تأسيس الأخلاق على العقل - وهذا ما يتضح في نظريته أخلاقيات المناقشة - إلا أنه رفضها لأنها تستند للذات فقط، فكل ذات تبني أخلاقها الواجباتية تأملياً، وهذا ما يجعلها منعزلة عن

¹ - جيمس جوردن فينليسون، المرجع السابق، ص 9

² - جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، دار عويدات للنشر والطباعة (بيروت)، ط 1،

الذوات الأخرى، ولهذا، "فإنني أشك تماما في أن جوهر الفلسفة العملية لدى كانط لا يمكن المحافظة أو الإبقاء عليه إلا داخل إطار يمنع بعث تصور عن الذاتية بعيدا عن أية علاقات داخلية تقضي به إلى البيئذاتية"¹.

من هذا المنطلق، يمكن القول أن "كانط" حاول بلورة "أخلاق كلية كونية" ذات منشأ ذاتي، ولهذا يقول (أي كانط): "إن القواعد العملية تكون قواعد موضوعية... وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه شرطا موضوعيا، أي أنه يكون صحيحا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل"². وبالتالي، يكون "هابرماس" قد أخذ عن "كانط" مبدأ الشمولية الأخلاقية، لكن في السياق ذاته لم يرضه الواجب الكانطي لأنه لا يتماشى مع أخلاقيات المناقشة التداوتية في إطار الحوار العقلاني.

إذا كانت الأخلاق الكانطية المجردة والكلية متمركزة على فاعلية الذات المنعزلة، فإن "هابرماس" اقترح أخلاقية ممارساتية في العالم المعيش أساسها الحوار والمناقشة الحجاجية لتكون هي الأخرى شمولية وعالمية، ورغم كل هذا "يوافق كانط في أن دور الأخلاق... ليس وصف أمور الواقع أو التنبؤ بها، وإنما ينحصر مجالها فقط في أن نخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل"³.

فيما يتعلق بمجال السياسة الربط الكانطي بين الممارسة السياسة والأخلاق جعله ينادي بالسلام العالمي بعيدا عن الحروب ودولة المواطنة الإنسانية، وهذا ما يتضح في مؤلفه "مشروع للسلام الدائم" حيث يقول: "وإذن، فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث

¹ - يورغن هابرماس، إتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1، 2010، ص 25

² - إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر (بيروت)، ط 1، 1966، ص 41

³ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 36

هي علم العمل في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري¹. مما جعل "هابرماس" يركز على الأطروحة الكانطية في دعوته للمواطنة العملية (الإجرائية) والمواطنة ما بعد القومية (الكوكبية). ولهذا اقترح "هابرماس": "شروط مواطنة عالمية - في عصر العولمة - تتعدى حدود الأوطان والنظرة الشوفينية الضيقة للجنس واللون والثقافة، ويعتبر أن المواطنة الإنسانية يجب أن تقوم على حقوق عالمية للفرد تتخطى فيه حدود السيادة الوطنية لتشمل الكوكب"². وهذا ما نادى به معظم الرؤى الفلسفية في عصر التنوير الداعية إلى التحرر الإنساني، وخصوصاً الفكري، مما جعله يتأثر بـ"كانط" في دعوته للجرأة على التفكير في المجال العام دون وصاية أو إكراه.

إذا كان "كانط" قد نادى بفكرة "المواطنة الكونية، فإن "هابرماس" اعتبرها "تعبير عن درجة من الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي. إن إعلانه بذلك قد جعله صاحب استباق بعيد النظر لفضاء عمومي كوني يسمح للجميع أن يحتج على أي اعتداء يقترف بشأن إنسان في أي ركن من الأرض"³. لهذا عمل "هابرماس" على بعث المواطنة الكونية الكانطية بصيغة راهنية، وهذا "ما عبّر عنه بمقولة المواطنة الدستورية، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان والتي هي مبادئ لدولة القانون الحديثة"⁴. إذن المواطنة العالمية تستند للقيم الإنسانية والقانون والشرعية الدوليين من أجل حماية الاختلافات الثقافية ضد الزحف العولمي الذي نتج عنه الظلم والتهميش الاجتماعيين.

¹ - إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة)، ط 1، 1952، ص 87

² - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية - يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت -، الناشر المركز العربي الثقافي (الدار البيضاء وبيروت)، ط 1، 2005، ص 263

³ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 38

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

أما عن المجال العمومي، يرى "كانط أن هنالك مهمة سياسية مناصرة بالمجال العام أو الفضاء العمومي، فهو المجال الذي تتبلور فيه حرية الفكر، ويشهر فيه سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض ويتنافر مع الحرية والعدالة والفضيلة، وهذا المجال هو ما يُستحث إليه الفلاسفة من الدولة لغرض الإدلاء بأرائهم علنا وبحرية في المبادئ العامة، وذلك كله من أجل معالجة موضوع الحرب والسلام، وذلك ما يفضي بالنتيجة إلى تكوين الدولة العالمية والمواطن العالمي"¹. هكذا يكون الفضاء العمومي الكانطي مجالاً للنقاش بين كل أفراد الجمهور (عموم الناس) حول القضايا الاجتماعية العامة، ولهذا اعتبر "حرية التعبير" عموماً، والكتابة خصوصاً، أرقى حق إنساني يمكن الدفاع عنه لأنه من تجليات المواطنة في تصوره السياسي، وتجسيدا للحرية الإنسانية لكل الفئات الاجتماعية بما فيها عامة الناس.

طبقاً لذلك يرتكز "هابرماس" على هذا الفضاء العمومي - الذي دعا إليه كانط - في إجرائية المهمة التواصلية بين الذات، لكنه ينتقد "كانط" في حصره المجال العام ضمن أطر حرة لا هيمنة عليه، أي أنه متاح للجمهور كاملاً، ولا علاقة له بالانتماء الطبقي أو الاجتماعي، إذ أن هذا الفضاء لم يعد كما تصوره "كانط"، بل خضع للاستحواذ من طرف السياسيين والإعلاميين، والبورجوازيين خصوصاً، وتحوّل بذلك إلى أيديولوجيا تخدم مصالح المتحكمين فيه فقط، وبالتالي تفشل جميع المشاريع الأنوارية التي يعوّل عليها كانط"².

بطبيعة الحال الصفة السجالية التي يتميز بها "هابرماس" جعلته يختلف مع بعض الأفكار الكانطية إلا أنه من ناحية أخرى، يعتبره فيلسوفاً تنويرياً يعبر "عن العالم الحديث ببناء عقلي"³. ولهذا "يبدأ عصر الحداثة مع كانط"⁴. الذي أسس الفلسفة النقدية وأتاح

¹ - المرجع السابق، ص 37

² - المرجع نفسه، ص 37

³ - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة (دمشق)، د ط، 1995، ص

34

⁴ - المصدر نفسه، ص 400

الاستعمال العمومي للعقل في عصر التنوير الذي مهد للدخول في مرحلة الحداثة الفلسفية مع "هيجل"، وبالتالي لم يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك¹. بتعبير "هابرماس".

1-2 - فريدريك هيجل (Friedrich Hegel) (1770 - 1831)

إن "هيجل" بالنسبة لـ"هابرماس" يمثل بداية مرحلة الحداثة كوعي فلسفي باللحظة الراهنة، ولهذا "كان هيجل الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة"². هذه الأخيرة أسست لمبدأ "الذات الحرة" - أو الروح كما يسميها هيجل - التي انخرطت في كل ميادين الحياة من أجل الحصول على حقوقها، مما جعل "هيجل" يعتبر الحداثة هي الموضوع الرئيسي للفلسفة عموماً.

من هذا المنطلق، وجد "هابرماس" في "هيجل" بداية تأسيسية لمشروعه الحداثوي الذي لم يكتمل بعد، على اعتبار أن الحداثة استفاقة على وعيها بذاتها، وعيها بمرحلتها التاريخية التي تحقق فيها بالتدرج أهدافها المسطرة منذ عصر الأنوار، وذلك بواسطة العلاقات البيئذاتية والعقلانية التواصلية.

إذا كان "هيجل" في منهجه الديالكتيكي (الجدلي) قد وجد حلاً للمشكلة القائمة بين الذات والموضوع أو بين الروح والعالم بالتركيب بينهما كالعلاقة بين الذاتين المتصارعتين (السيد والعبد) من أجل استقلالية الذات ووعيها لذاتها تنتهي للاتفاق بضرورة خضوع أحدهما للآخرى (العبد يخضع للسيد) ما دام هناك "تقسيمًا متفقًا عليه للأدوار"³، فإن "هابرماس" استغل الجدل الهيجلي عكسيا بالدعوة لجدل الاعتراف الإنساني والحوار التواصلية مع الآخر الذي اعتبره "هيجل" مختلفاً عن الذات (الأنثا). فعلى "العكس من ذلك، هنالك رؤية مغايرة تدعي أن هابرماس قد استحضّر جدلية السيد والعبد الهيجلية وأبداها في أنموذجه نحو

¹ - المصدر السابق، ص 34

² - المصدر نفسه، ص 12

³ - رودجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع (القاهرة)، د ط، د ت، ص

عقلانية بينذاتية تقوم على تبادل الاعتراف بالآخر¹. هنا بالذات يتم إنشاء علاقة سوسيولوجية جديدة شاملة لكل الاختلافات وتهدف لضمان الحقوق "التي يوفرها النقد الصريح في المناقشة الجماهيرية والمداولة العامة"².

لأن المسار الديالكتيكي الهيجلي ليس إنتاجاً للعنف بقدر ما هو تمركز حول وعي الروح - الذات، فإن "هابرماس" يرى "أن هيجل يدخل الفعل التواصلية بوصفه وسيلة من أجل عملية تكون الوعي الذاتي للروح"³. هذا التواصل الهيجلي الذي يتم - من جهة - باللغة التي "إنما تعني هنا فقط الاستخدام الرمزي للفرد المنعزل الذي يواجه الطبيعة ويعطي للأشياء أسماءها... [فباللغة] يتفارق الوعي"⁴. ومن جهة أخرى، بالعمل الذي يعتبره "هيجل" "ذلك الأسلوب النوعي لإرضاء الدوافع الذي يميز الروح الموجود عن الطبيعة... [أو هو] التحويل الدنيوي للذات إلى شيء"⁵.

بطبيعة الحال يكون "هابرماس" قد وجد - مبدئياً - في "هيجل" فكرة التواصل وآلياتها التي طورها فيما بعد إلى نظرية قائمة بذاتها هي نظرية الفعل التواصلية إلا أنه ينتقده بسبب تمركزها على وعي الروح بذاتها، ولهذا يرى "هابرماس" "أن العلاقة ما بين الذاتيات فوق-الفردية، التي تخضع في جماعة تتصف بالتواصلية لضرورات التعاون، وتشرف على إعداد الإرادة بلا إكراه تقدم نموذجاً آخرًا للوساطة بين الكلي والفرد في كلية وفاق تم الحصول عليه، بلا قهر وبين أفراد أحرار متساوين فيما بينهم"⁶.

¹ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 39

² - روديجر بوبنر، المرجع السابق، ص 267

³ - يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل (كولونيا - ألمانيا)، ط 1، 2003، ص 20

⁴ - المصدر نفسه، ص 21

⁵ - المصدر نفسه، ص ص 22 - 23

⁶ - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 67

ضمن مقولة العقلانية التواصلية هذه تتجلى الروح الكلية (العقل الكلي) الهيجلية خصوصا في كلية القوانين، إذ "بسبب هذه الكلية ينطوي القانون"¹. ومن ثم يرى "هيجل" أن "هنالك كثيرا من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفسادة، ومثل هذه القوانين ليست نتاجا للكلي، وهي بالتالي مظاهر لعدم الحرية، ومن ثم، فالقانون الذي أملتة مصالح طبقة خاصة أو حتى مصالح شخص واحد... لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح، بل بالعكس إنه يتضمن الغايات الشخصية لأفراد يعارضون الكلي"².

على هذا الأساس، ألح "هابرماس" على تفعيل عقل تواصلية شمولية يستند للتوافق "في دولة القانون الديمقراطي"³. التي تضمن السلام رغم الاختلافات الثقافية، بل تجاوز فكرة الدولة القومية إلى الدولة الأممية الإنسانية "كما يظهر [في] مثال الدولة الموحدة... الدولة الدستورية يمكن أن تضمن أن تتعايش مجتمعات مختلفة... على أساس المساواة في الحقوق والتسامح المتبادل"⁴.

1- 3- كارل ماركس (Karl Marx) (1818 - 1883)

معلوم أن "كارل ماركس" تأثر بالمثالية الألمانية وخصوصا الهيجلية منها في جانبها الديالكتيكي إلا أنه قام بقلب الجدل الهيجلي الذي يركز على عالم الأفكار إلى جدل مادي تاريخي مضمونه تحكم البناء التحتي (الاقتصاد) في البناء الفوقي (الأفكار) من أجل الوصول إلى شكل جديد للمجتمع بفعل البراكسيس (العمل) الذي يحقق تطورات نوعية في الواقع المادي الاقتصادي، "وفي هذا الصدد يعيب هابرماس على ماركس الوهم الذي وقع

¹ - فردريش هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1، أبريل 2006، ص 323

² - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 40

³ - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتوره، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية (بيروت)، ط 1، 2006، ص 9

⁴ - Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion – Philosophical Essays* –, translated by : ciaran cronin, polity press (cambridge), 2008, p p 7 – 8

فيه عندما رد نشاط التفكير إلى العمل"¹. هذا الأخير رغم أهميته في معرفة الوعي الزائف، ومساهمته في تقدم حركة التاريخ حسب ماركس إلا أنه من ناحية أخرى، سبب الاغتراب الذي يشعر به العامل البروليتاري في ظل الدولة الرأسمالية سواء بالنسبة إلى نفسه أو ما ينتجه بيديه، بمعنى أن "الرأسمالي يقود العامل إلى مشغله أو إلى مصنعه حيث... يشرع العامل يكدح ويعمل"².

على الرغم من الانتماء الهابرماسي للإرث الماركسي إلا أنه يرى أن البراكسيس الماركسي منع "ماركس" من إنشاء نظرية اجتماعية بسبب اختزاله لمفهوم "التفاعل" ضمن سياق "العمل"، ولهذا "ماركس لا يشرح فعليا علاقة التفاعل والعمل، وإنما يختزل الواحد في الآخر تحت العنوان غير النوعي للبراكسيس الاجتماعي، ويرجع تحديدا الفعل التواصلي إلى الفعل الأداتي"³. وبالتالي يكون العمل الذاتي (الإنتاج) حلا لجميع المشكلات من منظور "ماركس"، وهذا ما رفضه "هابرماس" عندما بين أن التفاعل لا يُختزل في العمل، حيث "يشير مفهوما العمل والتفاعل، حسب هابرماس، إلى التطور الاجتماعي على مستويي سيرورة الإنتاج من جهة، والفرادة والتنشئة الاجتماعية من جهة أخرى، وهما مفهومان مستقلان عن بعضهما، ولكل منهما منطق الخاص: يتعلق العمل بمنطق أداتي يربط بين الإنسان والطبيعة ويهدف إلى بسط سلطة المراقبة على الطبيعة، في حين يتعلق التفاعل بمنطق تواصلي يربط بين الناس ويرمي إلى التقدم في مسار التحرر من الوثوقات والإيديولوجيات وتوطيد العلاقات الاجتماعية عبر تخليص التواصل من معوقاته وتكوين إرادة عامة مستتيرة ورأي عام نشط"⁴.

¹ محسن الخوني، المجتمع والعقل التواصلي - بحث في الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت -، الدار العربية للكتاب (تونس)، د ط، 2014، ص 80

² كارل ماركس، العمل المأجور ورأس المال، ترجمة: إلياس شاهين، الناشر دار التقدم (موسكو)، د ط، د ت، ص 14

³ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 40

⁴ محسن الخوني، المرجع السابق، ص ص 84 - 85

إضافة لهذا، فالعمل الذي ينتج عنه تطور تكنولوجيات جديدة هدفها استغلال العالم المادي تقنيا، ستؤدي حتما إلى المزيد من الاغتراب الإنساني، لذلك عمل "هابرماس" على "إعادة بناء المادية التاريخية التي... تعني أساسا ضبطا جديدا (New pressure) للماركسية التي وقع تحيين قضاياها (Updating their issues) الأساسية تقريبا بصورة نقدية، وخصوصا إعادة بنائها أو إعادة تركيبها في إطار نظرية عامة للمجتمع"¹.

اعتمد "هابرماس" في إعادة بناء الماركسية على التداولية الشاملة التي تستند للغة التواصل التي يجب أن يتصف بها ذوو الكفاءة التواصلية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، على الارتقاء الأخلاقي للفرد الذي يجب أن تزداد كفاءته الأخلاقية والتطور الاجتماعي الناتج عنه حتما.

لقد اقتبس "هابرماس" من "ماركس" فكرة ارتباط المعرفة بالمصلحة، إذ "ليس هناك من معرفة دون مصلحة، فأى معرفة سواء كانت أيديولوجية أو علمية مشروطة أولا وأخيرا بمصلحة تدافع عنها ومن أجل قيم معينة ومحددة، غير أن ماركس في نظريته عن المصلحة لا يشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة كالمصالح التطبيقية (مصلحة الربح أو تملك وسائل الإنتاج...) بوصفها شروطا ضرورية... وفي الوقت نفسه بوصفها شروطا محددة"². لكن "هابرماس" يعترض على هذا الربط الماركسي بينهما لأن العلوم التقنية في هذه الحالة ستخضع الإنسان للمصلحة وتحتويه "ضمن شروط قمع مشرع"³. هذا القمع الذي يتم بآلية العقل الوظيفي (الأداتي) والمشروعية القانونية

¹ - يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع (سوريا)، ط 1، 2002، ص ص 8 -

9

² - حسن مصدق، المرجع السابق، ص ص 47 - 48

³ - يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 379

المؤسساتية، ولهذا أُلح على ضرورة أن تكون المعرفة تحررية قبل كل شيء، ومن ثم، "فإن مصلحة المعرفة المحررة... تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة"¹.

كما أفاد "هابرماس" من "ماركس" نقده للأيديولوجيا عموماً التي لا تستجيب للواقع لأنها غير علمية، والرأسمالية خصوصاً، التي تهدف للسيطرة على الوعي الفردي والمجتمعي وتزييفه والتحكم في البناء التحتي، وترشيد المجتمع لخدمة مصالح البورجوازيين، مما جعله (أي هابرماس) يؤكد أن تراجع قوة الدين والأخلاق والفن بسبب التطورات العلمية والتقنية التي وسعت قوى الإنتاج أكثر، جعل "العلم والتقنية [يُخلفان] اليوم نتائج ثانوية يمكن وصفها بالأيديولوجيا"². ولهذا اعتبر النزعة العلمية أيديولوجيا لأنها تنشر الأفكار حسب صلاحيتها وحدودها الخاصة، والتكنوقراطية (حكومة الخبراء) المنفصلة عن أسسها الحياتية (العملية) أيديولوجيا كذلك لأنها تحمل في مضمونها نزعة علموية وتعبّر عن مصلحة الخبير (المختص) والسياسي على حد سواء، بل إن الماركسية في حد ذاتها أيديولوجيا لأنها "تحولت إلى عقيدة رسمية وخضعت لضرورات الأرثوذكسية الأيديولوجية"³. وهكذا أمثلة كثيرة.

من ثم، تكون الأيديولوجيا عائقاً أمام النقاشات العمومية، والجدالات التي تنتهي للاتفاق الأصل لا الزائف حول قضايا مجتمعية، وهذا ما يجعل "المظاهر الخادعة لأيديولوجيا التي تُفهم كشكل للتواصل المشوه (Distorted Communication) معرقة العلاقات بين الناس مثلما قد تكون عليه في مجتمع عادل"⁴.

1-4 - إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (1859 - 1938)

جعل "هوسرل" في منهجه الفينومينولوجي من "عالم الحياة" (Life world) موضوعاً جوهرياً "ليبين به ميزات عالم التجربة الذاتية، ويبين صفاته بأنه عالم حسي وعفوي وذاتي

¹ - المصدر السابق، الصفحة نفسها

² - يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 225

³ - المصدر نفسه، ص 230

⁴ - المصدر نفسه، ص 7

ونسبي وهو عملي، بل هو قبلي"¹. ففيه تتضح كينونة الموجود الإنساني الفردي على أنه "السياق القائم بشكل متقلب بالفعل لممارسات الحياة المسبقة والتجارب العالمية كأساس راسخ للمعنى. إلى هذا الحد، يشكل عالم الحياة مفهوما مضادا لتلك التصورات التي تشكل في البداية المجال الموضوعي للعلوم الطبيعية... [فهو] العالم الحالي للإنجازات الأصلية"². هذا العالم الذاتي المليء بالمعنى المتمثل في التجارب المعيشية الأنوية في الحياة اليومية تجاهلته علوم الطبيعة التي جعلتنا نعتقد أن كل ما هو حقيقي يخضع للمنهج، ومن ثم يكون هذا العالم المعيش هو الذي يسمح لنا بممارسة التجربة الحياتية، ولهذا "يفتح عالم الحياة للفينومولوجي فقط انطلاقا من البيذاتية، لهذا السبب تكون أناه العالية الخاصة المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يبدع منه ملاحظاته، ولأن كل شخص يبدو كأنه يحمل في ذاته أنا ترنسندنالية يوقظها العصر لا توجد الذات الترسنندنالية إلا في صيغة الجمع"³.

إن هذا التحديد الهوسرلي لعالم الحياة كتجربة ذاتوية أصيلة يجعل الأنا تبني حقائقها وأحكامها وقضاياها... إلخ، انطلاقا من تجاربها الخاصة ضمن أطر جماعية، ففي هذا العالم تتجلى "ظواهر ذاتية محضة، وهي ليست مجرد وقائع بسيطة لعمليات سيكوفيزيائية بسيطة، وإنما على العكس من ذلك هي عمليات روحية تؤدي بصورة ماهوية وظيفية بناء أشكال المعنى"⁴.

أما "هابرماس" يعتبر مفهوم العالم المعيش (عالم الحياة) "مفهوما مضايفا لقضايا التفاهم، إذ تنفق الذوات الفاعلة على نحو تواصلية ضروري في أفق عالم معيش، ويشيد

¹ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 47

² - Jurgen habermas, Maeve cooke, on the pragmatics of communication, the mit press (cambridge, massachusetts), 1998, p 239

³ - يورغن هابرماس، الدين والعقلانية - نصوص وسياقات -، ترجمة: حسن صقر، دار الحوار للنشر والتوزيع (سوريا)، ط 1، 2016، ص 56

⁴ - محمد بن سباع، تحولات الفينومولوجيا المعاصرة - ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهایدغر -، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (بيروت)، ط 1، مارس 2015، ص 71

عالمهم هذا على خلفية قنوات متراوحة الانتشار"¹. فعالم الحياة يسمح للعلاقات البيئذاتية (الذات الكلية) أن تنظم وتحافظ على العالم المعاش الاجتماعي، لذلك لا يمكن الاستغناء عنه لأنه "لا يمكن لهؤلاء الذين يشتركون في تبادل ما تنفذ أفعال كلام تؤثر في التنسيق، دون أن يمنحو لكل المعنيين عالما معاشا مشتركا بشكل بين ذاتي يلتقي في موقف الكلام"². هنا بالذات يكون عالم الحياة مؤسسا على وعي الذات وأفعالهم التواصلية ضمن اللغة والوعي الأخلاقي تحديدا، فهو الذي يضمن تحرير (اعتناق) العلاقات من سيطرة الرأسمالية الطبقية والبيروقراطية المقيتة التي تشوه حقيقة القانون والتكنوقراطية القائمة على توظيف التخصص العلمي في ميدان السياسة خصوصا من أجل "علموية الحياة".

كذلك يميز "هابرماس" بين النظام والعالم المعيش، فالأول يتعلق بالمؤسسات التي تمثل وسائل للتنظيم الاجتماعي كأجهزة الدولة الإدارية مثلا، والثاني يتعلق بالفضاء العمومي الذي نتاقش فيه القضايا على أسس ديمقراطية تشاورية، مما يعني أن المجتمعات المعاصرة ستعاني من تعقيد متزايد للنظام، وترشيد مستمر لعالم الحياة، فبسبب "فصل النظام وعالم الحياة... [فإن] ترشيد عالم الحياة يجعل من الممكن زيادة في التعقيد النظامي، والذي يصبح متضخما جدا بحيث أنه يطلق العنان لحاجيات النظام التي تفوق قدرة عالم الحياة التي يستغلونها"³. هكذا تكون الآليات وفق النظام كالإعلام الموجه وتوجيه الأموال لإدارة الأزمات منفصلة عن القواعد والقيم المجتمعية، ولهذا "يبقى عالم الحياة هو النظام الفرعي الذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية ككل... [لذلك] يجب إرساء آليات نظامية في عالم الحياة: يجب إضفاء الطابع المؤسسي عليها، ويمكن أيضا أن ينظر إلى هذا الإضفاء المؤسسي على

¹ - محسن الخوني، المرجع السابق، ص 185

² - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 549

³ - Jürgen Habermas, the theory of communicative action – life world and system : a critique of functionalist reason–, translated by Thomas McCarthy, vol 2, Beacon Press (Boston), 1987, p 155

مستويات جديدة... عند مستويات أعلى من التكامل تتشكل بنى اجتماعية جديدة¹. شرط أن تستند هذه البنى للآليات المفهومية للتداولية الصورية كالحقيقة الافتتاحية والصواب المعياري والصدق الذاتي، وكلها تجعل من التفاهم الناجح في عالم الحياة هو الذي ينتقل بواسطة اللغة من المتكلم الفرد الذي ينظم موقفه إلى الآخرين، أي بين الذات المندمجة اجتماعياً، ولهذا "لقد عالجت العمل التواصلي والاستراتيجي على أنه نوعان مختلفان من التفاعل بواسطة لغوية، فهو يقتصر فقط على العمل التواصلي الذي تفرضه القيود البنوية للغة المشتركة بين الفاعلين... [لذلك يجب عليهم] أن يسلموا أنفسهم للمعايير العامة للعقلانية التواصلية"².

كذلك يتجلى التأثير الهابرماسي بالفينومينولوجيا الهوسرلية في آلية النقد التي وظفها (أي هوسرل) لتشخيص أزمة العلوم الأوروبية الموضوعية التي استبعدت عالم الحياة من دراستها بسبب تمحور فهمها لما هو معطى طبيعي بكيفية دقيقة أساسها القياس الرياضي والتجربة العلمية فقط، إضافة لأزمة الثقافة الأوروبية والمعنى والغاية والحرية، والتاريخ... إلخ، وهذا ما جعل "هابرماس" يعتمد على "فكرتي العالم المعيش الذي يحدد العالم الاجتماعي لديه، وطبيعة العالم الخارجي التي تحدد موضوعه التقنية والسيطرة التي ينتجها ذلك العالم"³.

1- 5- سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (1856 - 1939)

يقول "هابرماس" عن "فرويد": "في نهاية القرن التاسع عشر نشأ نظام علمي قام بدايةً لجهد إنسان بمفرده [يقصد فرويد] وقد انطلق هذا النظام منذ نشأته الأولى ضمن مبدأ التأمل الذاتي... والمحاولة الطبية لأطروحة العصاب"⁴. حيث توصل "فرويد" إلى التحليل النفسي باعتماده على منهج التداعي الحر الذي سمح له بفهم علاقات الرموز بين الأنا الأعلى والأنا والهو والعوائق في العالم الخارجي ومختلف الأعراض، وترجمة فعل "المقاومة" الذي يظهره

¹ - op. cit, page 154

² - Jurgen habermas, Maeve cooke, op.cit, p 233

³ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 48

⁴ - يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 249

المريض عندما يحاول الطبيب النفساني (المحلل النفساني) أن يجعل لا وعيه واعيا لديه، ولهذا "المهمة التي يطمح منهج التحليل النفسي إلى تحقيقها... [هي توضيح] الانفعالات الغامضة للحياة النفسية"¹.

يعد "فرويد" من منظور علم النفس التحليلي مكتشفا لمفهوم اللاوعي الذي يمثل تواسلا مشوها في ظل اللغة المتداولة بين الطبيب ومريضه، ومن ثم "لقد حاول فرويد أن يجعلنا ندرك بأن فعل الكبت في الإطار الألسني إنما هو استبدال تصورات اللغة التي تمثل الغريزة"². وهذا ما جعله يلح على ضرورة أن يكون التواصل تشاركيا بين الطبيب والمريض، حيث يتعاون فيه الطبيب مع مريضه من أجل دفعه ليتأمل ذاته ويكتشفها.

تأسيسا على هذا، استقى "هابرماس" من "فرويد" مفهوم التواصل من داخل التحليل النفسي الذي "يقدم نموذجا لعلاج الأدواء النابعة من التشويه المنظم الذي تُلحقه الأيديولوجيا واللغة بنظرة العالم. إن المحلل النفسي يشجع مرضاه، بلغة الكلام، على مداواة العلل الناجمة عن الذكريات والدوافع اللاشعورية، كذلك ينبغي على الهرمنيوطيقا النقدية [أي النظرية النقدية في نطاق المصلحة التحررية عند هابرماس] أن تشجع البشرية، بلغة الخطاب، على أن تناهض القمع والزيغ والتشويه الذي تنطوي عليه المعرفة"³.

من هنا شيد "هابرماس" نظريته التأويلية الهادفة للتحرر والانعتاق، لكن بطريقة أخرى تستند إلى وصف اللغة عموما، والفرويدية العلاجية خصوصا، على أنها أيديولوجية في كيانها، وتحمل في دواخلها الزيغ والاستلاب والقمع والتحريف، ولهذا "تتجلى المهمة التحررية للتحليل النفسي بشكل أوضح في نقد هابرماس للأيديولوجيا وبيانه المسوغ الذي يجعل من المحلل النفسي بقيمة العلوم النقدية، فكما... [يكون] البشر في المجتمع يشاركون

¹ - المصدر السابق، ص ص 266 - 267

² - المصدر نفسه، ص 280

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر -، رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة)، ط 1، 2007، ص 414

في مواقف تواصل مشوه، ولهذا، فكل الاتفاقات حول المعاني قابلة للشك لأنها ناتجة عن اتفاقات زائفة حول معاني مشوهة.

كل هذا مكن "هابرماس" من تأسيس نظرية نقدية هدفها "البحث عن اتفاق حقيقي ومعنى أصيل... [هذا الاتفاق الذي يعد] في أمثل الأحوال مغامرة عقلية"¹.

2- المرجعية السوسولوجية

2-1 -1 ماكس فيبر (Max Weber) (1864- 1920)

اشتهر "ماكس فيبر" بأطروحته القائلة إن العقلنة هي ميزة المجتمع الحديث، ولهذا أصبح النمط العقلاني هو الذي يحدد شكل الحياة، ليصبح كلية تاريخية لعالم حياة، وهو ما ساهم في تنامي السيطرة على جميع المجالات الحياتية بواسطة هذه المعقولة الصورية والتقنية (الأدائية). فمن خلالها "يحدد [أي فيبر] شكل فاعلية الاقتصاد الرأسمالي، وشكل حركة الحق الخاص البرجوازي، وشكل السيطرة البيروقراطية. تعني العقلنة بداية اتساع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير الحسم العقلاني. يقابل ذلك تصنيع العمل الاجتماعي مع النتيجة التي مؤداها أن معايير الفعل الأدائي لا بد أن تنفذ إلى مجالات أخرى (إعمار أسلوب الحياة وإدخال التقنية إلى التبادل والتواصل)... وترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي والتقني. بالفدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات المأسسة للمجتمع، وبالتالي تحول المؤسسات ذاتها، تلغى الشرعيات القديمة الدنيوية ونزع السحر عن صور العالم الموجهة للفعل، وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذلك إنما هو الجانب الآخر لعقلانية متنامية للفعل الاجتماعي"². هكذا تكون العقلنة الفيبرية متشعبة في جميع نواحي الحياة التي تخضع لمعايير القرار العقلي كالاقتصاد الرأسمالي والقانون والأخلاق الشخصية والعلم والتقنية وبيروقراطية الهيمنة. وبالموازاة ظهر تصنيع العمل وتقننة

¹ - المرجع السابق، ص 415

² - يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 43 - 44

النشاط الصناعي الذي تغلغل في الوجود الاجتماعي الغربي، مما أفضى إلى تصاعد العقلانية المجتمعية المرتبطة أساساً بمؤسسات العلم والتقنية.

من هذا المنطلق، تمت عقلنة المجتمعات الرأسمالية الغربية غائياً، وأصبح كل شيء خاضعاً للتوقع والحساب، فتحول العالم المقدس والأسطوري عند القدامى إلى عالم دنيوي وزمني عند المحدثين بسبب المعقولة العلمية والتقنية خصوصاً في جانبها الاقتصادي، مما جعل "هابرماس" يعتبر "العقلانية بمفهوم ماكس فيبر [تبدي] وجهها المزدوج: فهي لم تعد فقط معياراً نقدياً بالنسبة إلى حال قوى الإنتاج التي يمكن أن تتكشف أمامها القمعية الفائزة موضوعياً لعلاقات الإنتاج اللاحقة تاريخياً، وإنما في الوقت ذاته المعيار التسويغي الذي يمكن أن تسوغ على أساسه علاقات الإنتاج هذه بوصفها إطاراً مؤسستياً مطابقاً لوظيفته"¹. هنا بالذات تصبح العقلانية هي المحددة لقوى وعلاقات الإنتاج في آن، فهي آلية السيطرة في الجانب الاقتصادي، بل إنها أساس الشرعية المؤسستية.

تمثل العقلنة من منظور "ماكس فيبر" تعبيراً عن الحداثة الغربية، فهي عقلنة للجانب الاجتماعي ككل، وعلى الرغم من استعارة "هابرماس" للعقلانية الفيبرية في دفاعه عن الحداثة كمشروع لم يكتمل بعد لأنها تمر بأزمة لا غير، ولم تستنفذ جميع إمكاناتها "إلا أنه لا يتفق مع فيبر في كون العقلنة التي تعني التكميم والحساب... هي ما يأخذ صدها في العالم الاجتماعي، على غرار عالم الاقتصاد وغيره، بل إن هابرماس يرى أن هذه العقلنة تدعو إلى الأدوات التي تحول الإنسان إلى أداة وموضوع طبيعي، بينما هو ذات لها ميزتها الإنسانية التاريخية الاجتماعية"². مما جعله يؤسس لعقلنة تواصلية بديلة لعقلنة الحداثة.

على هذا الأساس، قام "هابرماس" بنقد العقلانية الفيبرية التي أسست للحداثة لأنها انعكست على الواقع الاجتماعي سلبياً بسبب غائيتها الأداة، ولهذا "لا بد من اعتماد مفهوم

¹ - المصدر السابق، ص 46

² - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 49

أكثر تعقيدا لفعل العقلنة حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم، كما تم التوصل إليها في الغرب، على تحديث المجتمع. من هذا المنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها، وليس من الزاوية المحدودة لما هو معرفي - أداتي، وإنما بإدخال الأبعاد الأخلاقية - العملية والجمالية - التعبيرية¹. وبالتالي تكون العقلنة الهابرماسية مليئة بطابعها الاجتماعي - كبديل للأداتي - وخصوصا اللغة، مما يجعلها تواصلية في أسسها وأهدافها.

تماشيا مع هذه الرؤية الهابرماسية إن "خطأ فيبر ليس في أنه أراد التأكيد بأن التطور التكنولوجي يعبر عن بعد ضروري للعقل، بل لأنه تجاهل تعددية أنماط النشاطات العقلية، بالكيفية نفسها، إذ يثبت فيبر عدم قابلية ارتداد الوجدانية أو التقليد [العواطف والموروث الفكري] إلى العقلنة، ويبين هابرماس ضرورة إقحام (حتى في صميم النشاطات العقلية) تميزاتها لها"². ويستلزم في هذه الحالة - حسب هابرماس - ربط العقلنة بتمظهرات العالم المعيش الذي لا يجب أن يخضع للتكميم والاحتساب، وتكون العقلنة بذلك تفاهمية بين الذات وتحت غطاء المشروعية القانونية بالتحديد.

2-2- جورج هيربرت ميد (George Herbert Mead) (1863- 1931)

يعتبر "جورج هيربرت ميد" محلا للأنساق الاجتماعية بنظريته التفاعلية الرمزية (التعاونية الرمزية) التي تركز على اللغة كوسيلة للتواصل في فهم الأدوار الاجتماعية للآخرين، فالعقل الفردي - حسب - يتشكل مع العقل الجماعي في إطار المعاني المشتركة، ولهذا "حل ميد ظواهر الوعي من زاوية تشكلها ضمن تراكيب تفاعل لغوي أو رمزي، وللغة في رأيه فائدة

¹ - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 151

² - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص ص 49 - 50

إنشاء شكل ثقافي اجتماعي للحياة: إن التمايز الوظيفي في الإنسان من خلال اللغة يعطي مبدأ تنظيم مختلفا كلياً ينتج ليس نمطاً مختلفاً من الفرد فقط، بل مجتمعا مختلفاً أيضاً¹.

من ثم، "يزعم ميد أن اللغة تتيح لنا الفرصة لنصل إلى مرحلة الوعي الذاتي وندرك ذاتنا ونحس بفرديتنا. كما أنها تمكننا من أن نرى أنفسنا من الخارج مثلما يرانا الآخرون، والعنصر الرئيسي في هذه العملية هو الرمز"². هذا الأخير وما يحمله من إيماءات يتيح تفاعلاً اجتماعياً بين الذات خلال التوصلات الرمزية، إذ يتعلم الفرد الاتجاهات والمشاعر من أجل صناعة العقل والذات، والهدف من ذلك تطوير الذات الاجتماعية في نطاق الاعتراف المتبادل ضمن ما سماه "ميد" بالآخر المعمم (Generalized Other). هذا الآخر يجعل المجتمع يمارس ضبطاً سلوكياً على أفرادهِ. هكذا يكون "الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائناً مستقلاً بذاته وإنما متفرد أيضاً، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التداوتي، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي للذات يكون مضموناً من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات"³.

من هذا المنطلق، تأثر "هابرماس" في تأسيس نظريته في الفعل التواصلي بالتفاعلية الرمزية الهربرتية إلا أنه كان ناقداً لفلسفة الوعي الذاتي لأنها لا تضمن التداوت المجتمعي الذي يشترط - حسبهِ - فهم كل ذات (فرد) للاستجابات والإيماءات الغيرية ضمن إطار التفاعل الرمزي المتبادل بينهما، وهنا وجد معنى للتداولية الكونية (الكلية). كما أقام نظريته الاجتماعية على افتراضات التفاعلية الرمزية التي وضعها "هربرت ميد" وهي:

¹ - المرجع السابق، ص 51

² - أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ترجمة وتقديم، فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط

4، تشرين الأول (أكتوبر) 2005، ص 76

³ - كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث -، منشورات الاختلاف (الجزائر) والدار العربية للعلوم (لبنان)، ط 1، 2010، ص 152

1- إن البشر في تصرفاتهم يتجهون وفق ما تعنيه الأشياء بالنسبة لهم.

2- إن التفاعل الاجتماعي في المجتمع يفرز مجموعة من المعاني هي نتاج له.

3- إن مجموعة المعاني التي يفرزها التفاعل الاجتماعي يتم تعديلها وتداولها في إطار

التفاعلات التي تتكيف مع الإشارات التي يتلقونها¹.

بناء على هذا، يتم الفهم عبر الحوار اللغوي الذي ينتج تفاعلا اجتماعيا كما قدمه

"هربرت ميد"، وهذا ما استفاده "هابرماس" في نظريته التواصلية.

2-3- تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (1902 - 1979)

شكل "بارسونز" واحدا من علماء الاجتماع الذين طوروا النظرية الوظيفية من النظام

البنائي إلى الفعل الاجتماعي، أي من البنية التي تساهم في تكوين وتوجيه المجتمع إلى

تكوين البنية بواسطة الفعل والتفاعل المجتمعي بهدف الوصول لحالة النظام والاستقرار، "فهو

أولا يرى الحياة الاجتماعية من خلال أفكار البشر، خاصة من خلال معاييرهم وقيمهم،

فالمعايير هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيا التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم، أما

القيم، فأفضل وصف لها هو أنها ما يعتقد البشر عما يجب أن تكون عليه الحياة، وهي

أيضا لها تأثير في تحديد أفعال البشر. وأهم العمليات الاجتماعية عند بارسونز هي عملية

توصيل المعاني، أي توصيل الرموز والمعلومات. ثانيا، يهتم بارسونز بانتظام أفعال الأفراد

وفقا لأنساق من الأفعال، أي بتطبيق الاتجاهات النظرية الكلية والفردية في آن واحد².

تتميز نظرية "بارسونز" في تطوير نظرية الفعل الاجتماعي بالخصائص الآتية:

¹ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 52

² - إيان كريب، النظرية الاجتماعية - من بارسونز إلى هابرماس -، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، د ط، أبريل 1999، ص 63

"1- النظام الاجتماعي للفعل... له حاجات لا بد أن تلبى إذا ما أريد له البقاء والاستمرار"¹.

"2- كما يتسم هذا الفعل بوجود الدافع والمعنى الذاتي أو القيمة لدى من يقوم بأداء هذا الفعل.

3- ويتوافر لدى كل من يقوم بالفعل الاجتماعي بعض المعرفة بالشروط التي يحاول في ظلها أن يحقق هدفه.

4- كما ينبغي أن تتوفر لدى القائم بالفعل الحاجة إلى تحقيق هدفه بحيث ترتبط هذه الحاجة بالحاجات الأخرى التي توجد لدى من يقوم بالفعل.

5- كذلك يجب أن يوجد لدى القائم بالفعل الاجتماعي المحكّات التي يستخدمها في تقدير الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه.

6- والوسائل التي يستخدمها في تحقيق هذا الهدف.

7- وليس كل سلوك إنساني هو فعل اجتماعي، فالفعل الاجتماعي هو السلوك الذي يضفي عليه الفاعل معنى ذاتيا، والفاعل حين يقوم بهذا الفعل الاجتماعي، فإنه يضع سلوك الآخرين دائما في اعتباره، ويكون فعله موجها نحو الآخرين"².

استنادا لهذا، يتضح أن "بارسونز" كان يهدف في نظريته الوظيفية البنائية للاستقرار والنظام، حيث يكون نموذج الفعل الإنساني عنده يتشكل أساسا من الإنسان الفاعل ونطاق الغايات والأهداف التي يختارها الفاعل ومختلف الوسائل المادية والاجتماعية التي تساعده لبلوغها، إضافة للمعايير والقيم، وهنا بالذات يكون الفاعل ومعه الفاعلون الآخرون، حينها يتكون نسق الفعل البارسونزي من الروابط القائمة بين الفاعلين.

¹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها

² - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص ص 54 - 55

هذا ما استفاده "هابرماس" من "بارسونز" في مبدأ الإجماع القائم على الصلاحية عبر آلية التواصل البيذاتي للوصول لحقائق توافقية، وبالتالي لتحقيق التفاعل الاجتماعي. كما استفاد كيفية اقتحام الوسائل المادية والمعنوية كالاقتصاد والسياسة... إلخ، في السيطرة على العالم المعيش خصوصا فيما يتعلق بالحياة الشخصية، ويكون بذلك قد اهتم بطريقة عمل العالم الاجتماعي في حد ذاته بعيدا عن الافتراضات المنهجية، حيث اعتبر علاقاته نظام وعالم حياة في آن واحد، حيث التفاعل بين الذوات والواقع.

يأخذ كذلك "هابرماس" عن "بارسونز" فهمه للحدثة من حيث نشأتها التاريخية، إذ لها "سمات ثلاث انبثقت عن ثورات ثلاث هي:

1- الثورة الصناعية (النسق الاقتصادي)

2- الثورة الديمقراطية (النسق السياسي)

3- الثورة التعليمية (النسق الثقافي)

يبين "بارسونز" أن الثورة الصناعية قد بدأت فاعليتها في أواخر القرن الثامن عشر في انكلترا، والثورة الفرنسية عام (1789)... فضلا عن الثورة التعليمية، والتوسع في التعليم المدرسي الرسمي المتأصل في أفكار القرن الثامن عشر، ويرى هابرماس أن هذا التقسيم لم يعتمد حتى منتصف القرن العشرين، كتميز بنيوي للأنظمة الفرعية للمجتمعات الاقتصادية والسياسية والثقافية¹.

هكذا، يكون "هابرماس" قد أخذ عن "بارسونز" في نظريته الوظيفية البنائية (نظرية حول المجتمع ككل) أن الحياة الاجتماعية منتظمة بطريقة نسقية رغم أن الظواهر تثبت العكس. كذلك تشجيعه للتسامح والانفتاح بين الأفراد، وهذا ما يؤسس عليه نظرية تواصلية بينذاتية.

¹ - المرجع السابق، ص 56

2-4- جان بياجيه (Jean Piaget) (1896 - 1980)

تأثر "هابرماس" بالمدرسة البنائية في علم النفس التي كان رائدها "جان بياجيه" الذي أسس نظرية التطور المعرفي الشاملة لطبيعة الذكاء الإنساني وتطوره منذ الطفولة، هذا الذكاء الذي يساهم في نمو العمليات العقلية، وأهمية الشروط البيوسلوكية في نمو المعرفة الإنسانية، وبالتالي، فنظريته تعد دراسة للنمو التصرفي (أي السلوكي رغم أنه اجتماعي) الاجتماعي والانفعالي والأخلاقي واللغوي لدى الفرد من أجل تحقيق تكيفه مع بيئته تماشياً مع نموه.

إذا كان مصطلح البنية في علم النفس قد ظهر مع بداية القرن العشرين، فقد استخدمه "بياجي" كذلك للدلالة على السلوك الإنساني ضمن المنظومة المجتمعية، حيث يتزامن تطور النمو مع تغير البنيات، ولهذا "تلاحظ في الواقع أنه يوجد بين التكون والبنيات ترابط ضروري، ولا يشكل التكون أبداً إلا طريق المرور من بنية إلى أخرى، ولكن صفة هذا المرور الأساسية هي أنه مكون ويقود من الأضعف إلى الأقوى، كما أن البنية لا تشكل إلا مجموعة تحولات"¹.

من هذا المنطلق، وجد "هابرماس" أساساً بنيوياً لأخلاقيات المناقشة ومقاييس (معايير) الصلاحية، فكلاهما يساهمان في تكوين المعرفة، ولهذا "فإن الفصل الأنطولوجي بين المتعالي والتجريبي، لم يعد مقبولاً، وهكذا يمكننا بيسر بيان هذا الأمر من خلال البنيوية التكوينية لجان بياجيه، يمكننا أن نجتمع معاً في نظرة واحدة افتراضات إعادة البناء والافتراضات الاختبارية"²، وهذا يعني ترابط شروط الصلاحية والمحاكاة والإجماع داخل العالم المعيش.

¹ - جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمه وبشير أوبري، منشورات عويدات (بيروت - لبنان)، ط 4، 1985، ص

² - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 457

"كذلك هنالك تحول في البنى على أثر التكوين والتنشئة مع / في البنية التي تحكم الفعل الإنساني نابعة من خلال فكرة التنشئة الاجتماعية التي درسها بياجيه في تشخيصه لسلوك الأطفال، وإمكانية الإفادة منها في سبيل موضوعات المواطنة والديمقراطية والسبل النقاشية والتشاورية التي يشيد هابرماس عليها أسس نظريته في العقلنة التواصلية والديمقراطية التشاورية"¹. هنا بالذات يتم الانتقال من بنية جزئية فردية تم تنشئتها إلى بنية كلية اجتماعية لها دورها الإيجابي معرفيا وسياسيا... إلخ. لهذا "لقد نظرنا في عملية التنشئة الاجتماعية من منظور الطفل المتنامي، إلى كونه فقط فيما يتعلق ببناء العالم الاجتماعي الذي يواجهه الشباب المختلط أخيرا كحقيقة معيارية للآخر المعمم، في تعلم كيفية اتباع المعايير وللقيام بأدوار أكثر فأكثر، اكتسب القدرة العامة على المشاركة في التفاعلات المنظمة وفقا لمعايير قياسية"².

على هذا الأساس، يتضح تأثير "هابرماس" بنظرية "بياجيه" حول التكوين المعرفي للطفل في التنشئة المجتمعية الهادفة لتشكيل مجتمع عقلائي تواصلية، ولهذا نحن "لم نحمل ممارسة الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير إلا بوصفنا مشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين... إن المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر بغية تحقيق ما يسميه بياجيه زحزحة تدريجية لأننا عن المركز... ومن ثم التخلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم"³.

¹ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 58

² - jurgen habermas, the theory of communicative action – life world and system : a critique of functionalist reason –, p 40

³ - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص ص 22 - 23

هكذا، تكون اللغة بنية أساسية لتشكيل المعرفة وفهم الواقع بهدف الوصول لعقلنة تواصلية أساسها الإجماع البيّناتّي.

3- المرجعية اللغوية الألسنية

3-1- جون أوستين (John Austin) (1911- 1960)

يعتبر "أوستين" واضع نظرية أفعال الكلام (Theory of speech acts) التي بيّن فيها دور اللغة العادية في تأسيس المعنى التداولي، حيث يكمن المعنى الكلامي في استعماله وتداوله في الحياة العادية أثناء حركية التواصل والتفاعل بين الذوات، وليس في تحققه التجريبي الذري، انطلاقاً من المبدأ الذي أقره بأن الأفعال السلوكية يتم إنجازها بالأقوال التعبيرية، ولهذا، فالأفعال الكلامية تجعل اللغة وسيلة لإنجاز تصرفات وسلوكات عملية بمختلف الأقوال الموجهة للمخاطب ضمن سياقات محددة.

هكذا، نشأ لدى "هابرماس" ما يسمى بالتداولية الكونية (الشاملة) القائمة على اللغة كوسيلة للاتفاق القائم على قوة خطاب المحاجة، ولهذا "فكرة الحقيقة التي تحملها أول جملة نطق بها، لن تتشكل إلا من خلال التجاوب والتطابق اللذين يتحققان فقط داخل نموذج الاتصال والتفاعل المثالي الخالي من أي تسلط [أي التواصل]. ومن هذه الناحية، فإن الحقيقة تنطوي عليها أقوال مرتبطة دائماً باستشفاف وإجلاء معنى الحياة الحقيقية نفسها، وليس لأحد الحق في ممارسة النقد أكثر أو أقل من المضمون الحياتي الكامن في الخطاب اليومي"¹.

إن تأكيد "أوستين" على الاهتمام بحديثيات التلفظ الكلامي والظروف المحيطة بالمتكلم وزمكان خطابه، ومكانته الاجتماعية، هي التي تساهم في تكون الدلالة والمعنى لأن "دلالة ومعنى عبارة كلامية معينة، يفرض على المتلفظ بها أن يكون قد استوفى كل الشروط

¹ - يورغن هابرماس، تيودور أدورنو، ترجمة: حسين موزان، مجلة عيون، منشورات الجمل (العراق)، العدد 1، 1995، ص

المقامية والسياقية لصحة كلامه وصوابه، وعليه، فدلالة عباراتنا الكلامية هي ما يجب علينا قوله عندما يتعلق الأمر بمتغيرات السياق والظروف التي ترد فيها هذه العبارات، وبالتالي، فليست الدلالة إحالة على شيء نشير إليه بالكلام التقريري، بل هي حصيلة استعمالنا لهذا الكلام، ومعنى نستعمل لأجله هذه العبارات"¹. هنا بالذات يصبح لمقاصد المتكلم معنى ودلالة أثناء فعل الكلام، وهذا ما استغله "هابرماس" في نظريته التواصلية أثناء الحوار والنقاش القائم في أحد جوانبه على القصديّة من الكلام مع المخاطب.

3-2- نعوم تشومسكي (Naom Chomsky) (1928 - ...)

يعد "تشومسكي" صاحب نظرية النحو التوليدي التي تركز على أهمية الذات العاقلة في إنشاء اللغة التي تحتوي على جوهر كامن - غير سطحي - إبداعي، أي ذلك التفكير الداخلي الذي تمارسه الذات من أجل الوصول للمعنى المبني داخليا أو ما أسماه اللغة المبنية داخليا، أما الكلمات والأصوات فهي مظاهر سطحية للغة لا غير، ولهذا اللغة مصدرها العقل، "فهي البحث عن صور التمثيل العقلية التي تقف وراء أداء الكلام وإدراكه، وعن القواعد التي تربط صور التمثيل هذه بأحداث الكلام المادية"².

هنا بالذات تأثر "تشومسكي" بعقلانية "ديكارت" التي أكد فيها في كتابه "مقال في المنهج" أن العقل والنطق ملكتان فطريتان لدى كل الأفراد، مما جعله هو الآخر يقر بالملكة اللغوية المشتركة بين البشر في أطروحته المسماة "النحو العام" (Universal Grammar). حيث تعلم قواعد اللغة موجود مسبقا في الدماغ، ومن ثمة تكون القدرة اللغوية فطرية، مما يجعل لغات العالم مشتركة في عديد الخصائص، كما أن اللغة تتأسس على التعبير الحر

¹ الحسين أخدوش، نظرية أفعال اللغة لدى الفيلسوف أوستين - أسسها وحدودها الفلسفية -، بحث المعلومة google

(2018/11/02)، (10:40 سا)، ص 15، متوفر على موقع الويب: <https://www.mominoun.com/articles>

² نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد فتوح، دار الفكر العربي (القاهرة)، ط 1،

عن الأفكار في قالب إبداعي، فكل فرد بإمكانه تشكيل جمل جديدة إبداعية في مواقف متعددة.

لقد حاول "هابرماس" توظيف الكفاية اللغوية التي أنشأها "تشومسكي" في عملية التواصل بين الذوات عبر آلية اللغة، فبقدر ما تكون القدرة اللغوية على شكل كلام مثالي رفيع المستوى بقدر ما تتحقق الكفاية التواصلية، بمعنى أن "استشراف مقام أمثل للقول يكون وحده الضامن لجعلنا قادرين على ربط إجماع فعلي عبر زعمنا بأنه إجماع عقلي"¹.

3-3 - جون سيرل (John Rogers Searle) (1932 - ...)

تمثلت أعمال "سيرل" في دراساته حول الأفعال اللفظية التي تشكلها قواعد اللغة، أي تلك التصرفات التي لها معنى أثناء الكلام، هذا الأخير يتضمن المعنى الذي يعتبر "قصدياً مشتقة من أفكار المتكلم، فهي لا تنطوي على مجرد معنى لغوي تقليدي فحسب، بل على معنى يقصده المتكلم أيضاً، ويمكن للمتكلم أن يستعمل القصديّة التقليديّة للكلمات والجمل في اللغة لتأدية فعل كلامي"².

بناء على هذا، أسس "جون سيرل" للقصديّة اللغوية للمعنى التي تحتوي ما يقصده المتكلم في دواخله (الفكر - النفس) ثم تحويل تلك القصديّة إلى علامات وكلمات وجمل ورموز... إلخ، شرط التعبير عنها بطريقة جيدة لتوضيح وإيصال المعنى للمخاطب، وإشباع المنطوق وصدقه (صحته) تماشياً مع ما يطابقه "فقصده المعنى هو القصد الذي يجب أن يكون فيه لمنطوق المرء شروط إشباع إضافية"³. هذا القصد للمعنى الذي يقوم على توليد الفهم غايته الاتصال بالمستمع، أي أن يتمكن المخاطب من فهم المعنى، وبالتالي يفهمه

¹ - محسن الخوني، المرجع السابق، ص 182

² - جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع - الفلسفة في العالم الواقعي -، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف (الجزائر) والمركز الثقافي العربي (بيروت - لبنان) والدار العربية للعلوم (بيروت - لبنان)، ط 1، 2006، ص 208

³ - المرجع نفسه، ص 211

"ققصد الاتصال هو قصد أن أولد لدى المستمع المعرفة بمعناي يجعله يتعرف على قصدي في توليد تلك المعرفة عنده"¹.

استنادا لهذا، اتخذ "هابرماس" من مبدأ القصدية السيرلي أساسا لنظريته في التواصل القائم على الحوار والمناقشة الحجاجية العقلية وصلاحيية المنطوقات، حيث تصلح "الجمل المستعملة لغاية التواصل في نفس الوقت للتعبير عن مقاصد متكلم أو تجاربه المعيشة أو عن تمثل لأحوال أو لوقائع نصادفها في العالم أو للدخول في علاقات مع متقبل، وتعكس هذه الوظائف الثلاث خاصيات ثلاثا جوهرية للفعل تتعلق بالاتفاق مع شخص آخر حول شيء ما، إذ توجد علاقة ثلاثية بين دلالة عبارة لسانية و (أ) ما تريد قوله و (ب) وما تقوله و (ج) ونمط استعمالها في فعل القول"². وبذلك يكون قد أعطى للقصدية موقفا تفكريا لجعل التفاهم وسيلة تتسوق بين الذوات فيما يتعلق بصلاحيية خطاباتهم.

4- المرجعية التأويلية

4-1 - فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768 - 1834)

ساهمت أعمال "شلايرماخر" في تأسيس علم التأويل الحديث الذي نتج عنه تأسيسه للهرمنيوطيقا العامة التي لم تعد تخصصا تابعا للاهوت أو الأدب أو القانون... إلخ، وإنما أصبحت فن الفهم، أي فهم القول اللغوي في كل سياقاته النصية، مما يعني أن الفكرة أصبحت تتفاعل مع بنيتها اللغوية لتشكيل المعنى، ولهذا تحول الفهم عنده إلى فهم الفهم، بمعنى فهم الجملة اللغوية ومعناها التي كتبها المؤلف.

لهذا، اعتبر الفهم علاقة دياكتيكية بين الكل والجزء، بين الجملة بألفاظها ومعانيها، وبين اللفظ ومعناه، فكلاهما يمنح الآخر معناه ومغزاه، مما يؤدي إلى الفهم المشترك والواحد من حيث جوهره بين المؤلف والقارئ، ما دام هناك تواصل حوارى بينهما. هكذا تكون

¹ - المرجع السابق، ص 213

² - محسن الخوني، المرجع السابق، ص 178

الهرمينوطيقا فهما للعملية الداخلية الذهنية للمؤلف من طرف القارئ، وبذلك يكون "شلايرماخر" التأويلي قد حاول أن يحول الفهم إلى علم منظم، مما جعل "دلتي" يقول: "إن هدف الهرمينوطيقا [عند شلايرماخر] الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه"¹.

من هذا المنطلق، قام "هابرماس" بتوظيف المعنى (الفهم) المشترك بين المؤلف والقارئ في أخلاقيات المناقشة القائمة على الحوار والنقاش بين الفاعلين الاجتماعيين، وحاول توسعة الحوار بينهم حول ما هو معقول حاجيا للوصول للتوافقية التبريرية التي تؤدي بدورها للبعد العلائقي داخل المجتمع بين الذات، ومن ثم تجديده ثقافيا بالمعنى الواسع.

4-2- فلهلم دلتي (Wilhelm Dilthey) (1833 - 1911)

اعتبر "دلتي" منهجه في البحث أنه فلسفة للحياة، وأن الفهم هو أداة للكشف عن الحياة في الحياة بكل تمفصلاتها الواقعية، خصوصا ما تعلق منها بالتاريخ الإنساني الذي يجب أن يخضع للفهم لا للتفسير لأن هذا الأخير مجاله العلوم الطبيعية "ودلتي نفسه أشار إلى أننا نفهم فهما تاريخيا لأننا أنفسنا كائنات تاريخية"². بمعنى أن التأويل عنده مرتبط بكافة التفاعلات الإنسانية من تصرفات وسلوكات وقيم... إلخ، وبالتحديد ما تعلق منه بالنص التاريخي الذي يجعلنا نفهم ذواتنا، وندرك تاريخية وجودنا في هذه الحياة، وعندئذ يكون الفهم خبرة ذاتية داخلية.

هذا التصور جعل "دلتي" يرى "أن فهم التعبيرات الإنسانية يعتمد على حقيقتين: الأولى: وجود مجال يسميه العقل الموضوعي (Objective mind)... [الذي] يضم العادات والقوانين والدين والفن والعلم والفلسفة، وبالجملة كل ما أوجدته الموجودات البشرية وتتجسد فيه أفكارهم ومشاعرهم ومقاصدهم... إن العقل الموضوعي كما يرى دلتي يمثل الوساطة

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل -، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية (مصر)، ط 1، 2001، ص ص 110 - 111

² هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية -، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية (طرابلس - ليبيا)، ط 1، آذار (مارس) 2007، ص 326

التي يحدث فيها فهم الآخرين وتعبيراتهم... والحقيقة الثانية التي يتوقف عليها فهم التعبيرات: هي أن كل تعبير في الحياة ليس تعبيراً معزولاً، ولكنه يدل على شيء يتمسك به الأفراد بوجه عام¹.

فقد ربط "دلثاي" بين فهم الخبرة الداخلية للذات، وفهم الخبرة الداخلية لشخص آخر عبر انتقال عقلي يضمن فهم العالم الاجتماعي عبر تاريخه، وهذا ما اتخذه "هابرماس" غاية للعلاقة البيذاتية التي تستند بالضرورة للحوار والنقاش، حيث التفاهم مع الذات الأخرى يضمن المشاركة التواصلية، وعندئذ "أنا أفهم نفسي ذاتياً فقط في ذلك الحيز مما هو مشترك الذي فيه أفهم في الوقت ذاته الآخر في تموضعاته لأن تعبيرى الحياة الإثني يتجلىان في ذات اللغة التي هي ملزمة بالنسبة إلينا مشاركة"². مما يدل على أن فهم التاريخ الحياتي الفردي لا يتم بمعزل عن الأحداث المشتركة مع الآخر.

هكذا تكون المعرفة التأويلية - ومجالها العلوم الإنسانية خصوصاً - عنده نقدية لأن التأويليين حصروها في التقليد والتحيز، أما "هابرماس" اعتبرها هادفة للفهم والتفاهم (المصلحة العملية) بين الذات بواسطة اللغة، لا من أجل السيطرة والتحكم، ولهذا كان فهمه للواقع يتجاوز التأويل "بل يتسم ببنية شاملة توجه التأويل، فما يرمى إليه في النهاية هو الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تفترض مسبقاً في أي تواصل يخص الواقع، وهذه هي الغاية التي تدفعه إلى أن يدخل مفهوم الوضعية الكلامية المثالية"³.

¹ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 67

² - يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 187

³ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 68

4-3- جورج غادامير (Georg Gadamer) (1900 - 2002)

يعتبر "جادامير" مؤسس مدرسة التأويل التي أكد فيها أن التفسير يجب ألا يكون عشوائياً وخاضعاً للعادات الفكرية، بل يجب أن يتوجه إلى النصوص في حد ذاتها من خلال القراءة المتعمقة لها، وفي السياق ذاته ألح على عدم وجود تفسير نهائي أو قاطع لأي نص لأن التأويل لديه لا يخضع لأي معايير إلا لقدرات المؤول ما دامت الهرمينوطيقا عنده هي "فن الفهم".

إن علاقة "جادامير" بالهرمينوطيقا الفلسفية تكمن في ربطه بين الحقيقة كنتيجة للتأويل النابع عن الذات والمنهج ربطاً وثيقاً، إذ لا توجد حقيقة دون منهج أو العكس، وبذلك تكون الحقيقة تأويلية لا غير، مما جعله يعتبر الهرمينوطيقا - بديلاً عن المنهج العلمي - آلية لفهم جوهر النصوص في العلوم الإنسانية والفلسفة... إلخ، فهما جمالياً وتاريخياً وأنطولوجياً، حيث يفهم النص دوماً بممارسة التأويل، بمعنى أن التأويل وسيلة الفهم، بل إن التأويل عنده يتمثل في إعادة إبداع النصوص بعيداً عن الأحكام المسبقة التي تجعله مشوهاً.

بناءً على هذا، إن فهم النصوص يشترط تأويل الأجوبة عن الأسئلة المتضمنة فيها، إذ يجب استكناه أسئلتها (أي أسئلة النص) وفهمها تماشياً معها لأن "التأويل يتضمن دوماً إحالة جوهرية على السؤال المطروح عليه، بحيث لا يتم فهمه للنص إلا بفهم ذلك السؤال، وهذا لن يتأتى له إلا باكتسابه للأفق الهرمينوطيقي بما هو أفق السؤال الذي يتحدد داخله توجه دلالة النص"¹.

بطبيعة الحال، إذا كان الفهم في حد ذاته يؤسس للحوار بين الأفراد، فإن بلوغ المعنى يتم بالمشاركة الجماعية، ولا يمكن لأي فرد أو طرف أن يفرض المعاني التي اكتشفها على

¹- hans georg gadamer, vérité et méthode – les grandes lignes d'une herméneutique philosophique -, traduire: pierre fruchon, jean grondin, gilbert merlio, editeur le seuil (France), ed 1, 1996, p 216

غيره إلا عبر القبول بها، إذ لا مجال للدغمائية في الفهم، ولهذا "إن الغرض من بحثي ليس عرض نظرية عامة في التأويل وتقديم وصف مميز لمناهجه... بل غرضي هو اكتشاف المشترك بالنسبة لجميع أنماط الفهم، وتبيان أن الفهم ليس أبدا علاقة بموضوع معطى بل بتاريخ تأثيره، بكلمات أخرى، ينتمي الفهم إلى وجود ذلك الذي يفهم"¹.

إذا كان الفهم عند "غادامير" غايته بلوغ الاتفاق مع فرد آخر أو جماعة، فإن "هابرماس" وظف هذا الفهم الذي تتعدم فيه الهيمنة أثناء الحوار البيّنذاتي الذي يهدف للاتفاق والإجماع، وهذا ما أسماه "الحالة المثالية للكلام" التي تشترط خطابا يلتزم بمقاييس (معايير) الصدق والمشروعية لضبط التواصل العقلاني بين المتحدثين، وهذا يتم باللغة التي توسع فهم المحتوى، إضافة لخبرات العالم المعيش التي تساهم بدورها في الفهم والتواصل، مما يجعل الطرح الهابرماسي ينجح "في إعادة بناء المسبقات الكونية للتواصل وطرق تبرير المعايير والقيم التي تنطلق من التفاهم الموجه بواسطة اللغة التداولية المنبثقة من شروط المعقولة"².

5- المرجعية النقدية أو هابرماس داخل مدرسة فرانكفورت النقدية

مدرسة فرانكفورت تمثل اتجاها فكريا للنظرية الاجتماعية والفلسفة النقدية الذي تأسس في معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة غوته بمدينة فرانكفورت الألمانية على يد "كارل غرونبرغ" (1861-1940) سنة (1923). ويعتبر "هابرماس" واحدا من علماء الاجتماع والفلاسفة الذين يمثلون الجيل الثاني من تاريخها، سواء بانتمائه إليها والتأثر بروادها أو بإسهاماته المتعددة منها وفكرا، ولقد ضمت النظرية النقدية فلاسفة وعلماء ومفكرين* انتقدوا النظريات الاجتماعية التقليدية والتوير والأنظمة الشمولية الاقتصادية والسياسية كالرأسمالية

¹ - هانز جورج غادامير، المرجع السابق، ص 38

² - الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي (بيروت - لبنان)، ط 1، 2012، ص 19

* - ماكس هوركهايمر - تيودور أدورنو - هيربرت ماركيزوز - يورغن هابرماس - والتر بنجامين - إريك فروم - هنريك كروسمان - أومبرتو إكو - مايك كودمان - نانسي فرايزر - أكسل هونيث - ليو لوفنتال - أوسكار نخت - ألفريد سميث - كارل غيتفولكل - فريديريك بولوك - ألفريد زون رتل - فرانز أوغنهايمر - فرانز نويمان.

والاشتراكية والنازية والفاشية والماركسية الرسمية واللينينية والنزعة العلمية التي أنتجت الاغتراب والعزلة والاستلاب والعلاقات اللاشخصية، وارتكزت في نقدها على الربط بين الفلسفة الكانطية والهيكلية والماركسية والفرويدية وعقلانية ماكس فيبر، والتفاعلية الرمزية الاجتماعية لـ"جورج زيمل" والماركسية الجديدة والبنوية التوليدية لـ"جورج لوكاش"... إلخ، وهدفهم من كل ذلك الوصول للتغيير المجتمعي من أجل تنمية المجتمع الألماني والأمة الغربية عموماً عبر آلية عقلنة المؤسسات الاجتماعية والتوحيد الجدلي بين النظرية والممارسة من منطلق نقدي هدفه تهيئة الوعي ورد الاعتبار للذات الإنسانية وترسيخ المساءلة.

هكذا، أصبحت مدرسة فرانكفورت بأطروحاتها نظرية نقدية للمجتمع انتقلت من نقد الفكر إلى نقد المجتمع الصناعي الرأسمالي بتمظهراته البورجوازية والتكنولوجية والاستهلاكية... إلخ، "لذلك اعتبر مفكرو النظرية النقدية أن تداخل الاختصاصات شرط ضروري في النظر الفلسفي، وأن على الفلسفة أن تدمج اجتهادات الاقتصاديين والمؤرخين وعلماء النفس وغيرهم في صياغة أسئلتها"¹.

يعكس هذا التصور لدى الفرانكفورتيين اعتبارهم الفلسفة الكلاسيكية - خصوصاً الوضعية والتحليلية - غير قادرة على تفكيك بنيات المجتمع الرأسمالي المعاصر وتمفصلاته، ولهذا لا بد للعلوم الاجتماعية أن تتوضع محل الفلسفة إلا أن "هابرماس" ألح على ضرورة جعل الفلسفة أكثر علمية وتخليصها من طابعها الميتافيزيقي وتقريبها أكثر من علوم الإنسان والمجتمع كالأنثروبولوجيا والسياسة والاقتصاد والنفس والاجتماع... إلخ، وبالتالي يجب أن تتخرب الفلسفة بالحياة الواقعية ومشكلاتها المتعددة في كل المجالات انخراطاً نقدياً.

¹ - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 18

لقد اعتمدت نظريتهم النقدية على نقد المجتمع المعاصر في حد ذاته "كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاله وتتوجه موضوعيا نحو تغييره... [حيث] تحاول إصلاح ذات المجتمع على ضوء الغايات العقلانية المرتبطة بالفعل التاريخي، على أن يتم ذلك وفق تعاون وثيق بين الفلسفة والعلوم التجريبية [بل الإنسانية والاجتماعية تحديدا]¹.

يمكننا القول، إن النظرية النقدية اهتمت بتفكيك المشكلات المجتمعية التي تمثل تعبيراً عن بنية المجتمع عامة، ولهذا فهي تساهم في الوعي التحرري للأفراد والمجتمعات حاضراً ومستقبلاً ضد كل الأنظمة الشمولية التي تحولت لأدوات سلب للحرية.

5-1- ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) (1895 - 1973)

كان "هوركهايمر" رائد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت منذ (1931) إلى غاية (1973) مهتماً ببناء نظرية نقدية للمجتمع متمركزة حول الوعي، وهذا ما تجلّى في مقولته التي اختارها شعاراً للمدرسة وهي: "يحركني الوعي أن فكرة الحرية الفردية التي قضت عليها النازية قد تم إحيائها في قلوب كثير من الناس لمجرد أن المدرسة موجودة، وإذا كانت الستالينية قد تقلدت اليوم دور النازية، فإنه في حالة انتصارها في أوروبا، ليس هناك مجال لأدنى شك أنها ستهدم كل ما بنيناه، وكل ما يمكن أن نتمناه هو أن ننفذ بجلدنا من جلادي التوتاليتارية الروسية كما تمكنا من الانفلات من أيدي النازية، لكن ربما ما زال هناك متسع من الوقت حتى نعلم الشباب من الطلاب معنى الإنسانية كما تعلمناه نحن"².

على هذا الأساس، يكون التنوير - حسبه - بواسطة الفكر لتحرير المجتمع من أشكال الهيمنة والاستغلال اللذين أنتجتهما العقل، خصوصاً العقل الأداتي (التقنوعلمي) بكل مظهراته الرأسمالية والبيروقراطية والثقافية والتكنولوجية... إلخ، مما جعله يحدد أربعة مهام اضطلعت بها الفلسفة النقدية الفرانكفورتية لكشف تناقضات أيديولوجيا هذا العقل وهي:

¹ - حسن مصدق، المرجع السابق، ص 29

² - المرجع نفسه، ص 25

1- الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها، عن طريق استخدام التحليل الناقد، من أجل النفاذ إلى أعماقها، في العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها.

2- تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية، لا يتوقف عند وصف الصيرورة التاريخية للحاضر فحسب، بل ويقوم أيضا على إدراك قوتها الحقيقية المتحولة، وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن.

3- والمهمة الثالثة لنظرية النقد عند هوركهايمر، هي أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي...

4- أما المهمة الأخيرة، فتكمن في التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقيّة السائدة أن تلبسها للعقل، وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنها هي التي تجسده، في حين أن هذه الأشكال من العقلانية المزيفة ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة¹.

هكذا، يمكن تفكيك المجتمع لتقديم رؤية نقدية راديكالية له، حيث تخضع الأفكار المهيمنة وأنماط السلوك الجاهزة ومختلف العلاقات المجتمعية لمحك النقد من أجل فبركة عالم إنساني يساير حاجيات وطاقت الإنسان ذاته.

من هذا المنطلق، وجد "هابرماس" في هذه المهام التي حددها "هوركهايمر" أرضية لفلسفته الاجتماعية، لكن من منظور تواصلية فكل نظرية - حسب المهمة الأولى - تحمل في جوهرها تعبيراً عن مصالح اجتماعية معينة يجب إخضاعها لمحك النقد لأنها أحادية الجانب (دغمائية ومتحيزة) وتقصي التفاهم الإنساني حول المصلحة المشتركة، ولهذا لا بد أن تكون المعرفة نقدية من أجل تشريح التظاهرات والعلاقات الاجتماعية فعلى سبيل المثال المشتغلين بالفلسفة "يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم تجاه العوارض الاجتماعية المختلفة

¹ - توم بوتومور، المرجع السابق، ص 21

- كنفهم مثلا للمعاناة الخفية الناتجة عن سيطرة مجتمع الاستهلاك، البيروقراطية، النزعة القضائية المغالية، العلمية السائدة - ... إن الفلاسفة يمكنهم إظهار... الجروح الخفية للتمهيش الاجتماعي والإقصاء الثقافي¹.

استنادا لهذا النقد، يمكن التخلص من المركزية الذاتية الوثوقية والدخول في عالم التواصل بين الذوات داخل العالم المعيش المجتمعي، إذ تصبح المعرفة (الحقيقة) إنشاء بينذاتيا خاضعا لمختلف تطورات الوعي الإنساني والمصالح المشتركة بين الأفراد، والمعقولة، ولهذا يقول: "فقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلي، إرساء معقولة سلوكية مفادها أن شخصا معيناً، ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثم لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية نعتقد بأنها ذات منحنى عام"².

تفسي المهمة الثانية عند "هابرماس" إلى أن "العلوم الاجتماعية يتعين عليها أن تتعامل مع واقع في طريقه إلى التشكل (Pre- Constituted) ومع سياق الحياة الاجتماعية ككلية... وتستخدم النظرية الجدلية مفهوم الكلية (Totality) الذي يشير إلى عالم حي... يجب سبر أغواره عن طريق تفسير تأويلي للمعنى"³. وبذلك تكون الحياة المجتمعية ومختلف تحولاتها خاضعة للفهم الجدلي الذي يستند على معطيات واقعية راهنة.

في حين تتمثل المهمة الثالثة في ارتباط النظرية النقدية الفرانكفورتية بالواقع الاجتماعي والتاريخي للعالم المعيش رغم تناقضاته، حيث النظرية والتطبيق يتفاعلان من أجل التحرر الإنساني في هذا "العالم الذي يولد فيه الناس، ويعيشون، وفي النهاية يموتون، إنه العالم الذي فيه يحبون ويكرهون، يعيشون فيه المجد والمذلة، الأمل واليأس، عالم الألم والسعادة،

¹ - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 65

² - المصدر نفسه، ص 30

³ - توم بوتومور، المرجع السابق، ص 105

الجنون والحس السليم، عالم الغباء، والخبث، والحكمة، عالم كل أنواع الضغط الاجتماعي والدوافع الفردية، عالم الشقاق بين العقل والعاطفة، عالم الغرائز والأعراف، عالم اللغة المشتركة، وفي الوقت ذاته عالم الإحساسات والمشاعر غير المشتركة مع أي إنسان¹.

أما المهمة الرابعة من منظور "هابرماس" هي مواجهة لا عقلانية العالم المعيش التي فرضتها الأيديولوجيات المختلفة للتعبير عن مصالح طبقية محددة، حيث سيطرت مختلف النظم المعقلنة كالرأسمالية والأجهزة الإدارية للدولة والتكنولوجيا... إلخ، على مظاهر الحياة الاجتماعية، مما أدى لاستعمار العالم المعيش بحجة عقلنته، فوجد الإنسان نفسه يعيش اليأس والاعتراب والاستلاب والتشيؤ والبيروقراطية. "وهكذا يكون العقل الأداة هو سبيل لتنظيم مجتمع شمولي، تختفي فيه الحرية والديمقراطية والعدل، بل تسلط على الآخرين الهيمنة والتسلط والحروب والاستعمار"². ومن ثم لا يمكن تحقيق التفاهم المشترك بين الذات أولاً، والمصلحة الإنسانية نحو التحرر ثانياً.

5-2- تيودور أدورنو (Teodor Adorno) (1903 - 1969)

اشتهر "أدورنو" بنظريته النقدية الاجتماعية خصوصاً ما تعلق بنقد الفاشية والاستبداد ومعاداة السامية والوضعية، لكن إسهاماته كانت منصباً على الثقافة عموماً، والموسيقى خصوصاً، إضافة لعلم الجمال والتحليل النفسي، ففي مؤلفه المشترك مع "هوركهايمر" "جدل التنوير" (1944) انتقد العقل التنويري الذاتي الذي أنتج الفكر العلمي والفلسفة الوضعية الزائفة الوضوح حسب، فرغم تأكيده على مدى مساهمة العلم التجريبي في تحقيق تكيف الفرد مع محيطه "لكن ما يخشاه... هو تحول هذا التكيف إلى معيار في حد ذاته، حيث أصبح يمثل اليوم هيمنة علاقات التشيؤ والتبعية طبق ما يجري العمل به في المنظور الصناعي، فالآلة قد استعبدت الإنسان نفسه وأصبحت باعناً على القلق ومصدراً للهواجس...

¹ - يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 96

² - التهامي الهاني، المرجع السابق، ص 128

فالتكيف ولا شيء غير التكيف مع عالم التقنية الصناعية أصبح الشعار الأوحى للزعة الوضعية"¹. مما يعني أن الوضعية وتحققها الفعلي في التقنية ساهمت في الإغلاء من شأن المنهج العلمي الاستقرائي، والتقليل من شأن الفلسفة النقدية ذات المساءلة المفتوحة على كل الاحتمالات.

يشخص "أورنو" سلبيات العقل الأداتي في الاغتراب والتشيؤ، إذ أصبح الإنسان مغترباً عن ذاته وإمكاناته لأن المجتمع الرأسمالي كشف عن اغترابه وتشبيئه في عدة ظواهر أولها البيروقراطية الإدارية، مما أدى لانتشار الاغتراب داخل المجتمع الصناعي، ففقد الفن والإبداع أصالتهما، وأصبحت علاقات الإنتاج والاستهلاك تتحكم فيها السلعة فقط، بل حتى العلاقات المجتمعية أصبحت كالسلعة تماماً تتحكم فيها المصالح لا الحب الاجتماعي، وبالتالي توسعت دائرة الاغتراب من الاغتراب الاقتصادي إلى الثقافي في مجمله، وهذا ما أدى لعدم تحرر الإنسان بسبب القيود التي أنتجها العقل الأداتي. في حين ينظر "هابرماس" إلى الذاتية (فلسفة الذات) باعتبارها جوهر الحداثة الغربية، هي التي منعت الفرد من التحرر لأن الدغمائية الذاتية المنغلقة لا تسير فلسفة التواصل الاجتماعي بين الذوات كحتمية للتحرر الفردي والمجتمعي على حد سواء في العالم المعيش.

من المعلوم أن "أورنو" بحث كثيراً في مفهوم الصناعة الثقافية التي أنتجها المجتمع الصناعي الرأسمالي المتقدم التي تقوم على صنمية السلعة والتشيؤ، والعقل الأداتي، هذه الصناعة الهادفة لتشكيل الوعي العام وفق محددات أيديولوجية، مما جعله يعمل على تحليل الرأسمالية التي أنتجتها، حيث شكل المجتمع الصناعي تهديداً واضحاً على الثقافة الأصيلة، فأصبحت سلعية استهلاكية جماهيرية، وهذا ما أكده "كارل ماركس" من قبل عندما بين أن السلعة أقوى من المدفع من ناحية الهيمنة القيمة لها على الأفراد والمجتمعات، ومع ازدياد الحرية الفنية ازداد المردود الاقتصادي للفن وهيمنته على مجالات الحياة جميعاً اعتماداً على

¹ - حسن مصدق، المرجع السابق، ص 39

الدعاية والإعلان والإشهار، مما ساهم في انتشار الموضة، وبالتالي "حين يتداخل الفن مع هذه الثقافة التي تصنعها أجهزة التسلط والهيمنة، فإن الفن كجوهر لفعل التحرر، يموت ويتحول إلى سلعة استهلاكية وأداة لتخدير الجماهير وتدجينها في صورة معينة... [هكذا تكون] الأشكال الفنية السائدة في العالم الغربي هي أشكال فنية ممزقة لمجتمع ممزق"¹. وبهذا يكون معيار الفن هو ما يقدمه من خدمات لقيم الاستهلاك لا غير، وليس الفن الأصيل المعبر عن آلام الإنسانية وآمالها نحو التحرر.

بناء على هذا، قسم "أدورنو" الفن لنوعين: "النوع الأول: الفن السفسطائي أو الفن الكاذب الذي يدمج نفسه مع الأنواع الأخرى من الدعاية، ويتكيف مع الحياة الحديثة، وليس لديه أية قدرة على المقاومة أو النفي، فهو وسيلة أيديولوجية لتبرير الحياة. ومثل هذا الفن محكوم عليه بالموت لأنه مرتبط بقانون الحياة التي يروج لها أو يعبر عنها، فينتهي - كما أسلفنا - أو يموت - على حد التعبير الهيجلي - بانتهاء اللحظة التاريخية والاجتماعية والسياسية التي يعبر عنها أو يدخل في سياقها... والنوع الثاني، هو الفن الحقيقي الذي يمثل قوة احتجاج ضد كل ما هو قائم، وبالتالي يحرر الإنسان من أسر العالم، ومن كل صور الاغتراب السائدة في الحياة اليومية. والفن في صورته هذه هو الفن الوحيد المتاح له الوجود"². ويعني ذلك أن للفن دورا نقديا وتحرريا للوعي الإنساني ضد أيديولوجيات الواقع لأنه يعمل على إضفاء الطابع الجمالي (القيمي) للوجود الإنساني في عالم تحكمه ثقافة الاستهلاك بالدرجة الأولى.

يرى "هابرماس" استنادا لتحليل "أدورنو" أن الأيديولوجيات المهيمنة بكل أنواعها ساهمت في اغتراب الإنسان وسلب وعيه التواصلية بآليات الصناعة الثقافية كوسائل الإعلام والاتصال التي أصبحت تتلاعب بالعقول لتعبئتها أيديولوجيا عبر اللغة، هذه الأخيرة عوض

¹ - جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1، 2009، ص 25

² - المرجع نفسه، ص ص 27 - 28

أن تكون تواصلية بينذاتية تهدف للتفاهم وصناعة الوعي والتحرر الإنساني في العالم المعيش، أصبحت بفعل فبركة الثقافة مشوهة وأداة للهيمنة على الأفراد والمجتمعات، وهنا يتجلى نقده لأدلجة اللغة، مما جعله يقول: "إننا إذا أردنا أن نفهم الفعل التواصلية علينا أن نفترض اللغة بوصفها الوسيط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم"¹.

لقد ركز "أدورنو" في نقده للأيديولوجيا وجدليتها على ربطها بالمجتمع البرجوازي - وليس الصناعي - الذي ساهم في ظهورها، وصناعة الثقافة، ولهذا "أزمة المجتمع البرجوازي توحى بأن مفهوم الأيديولوجيا قد فقد موضوعه، فالعقل داخله ينقسم إلى مستويين: فمن ناحية يتم اعتبار النقد الذي يبتغي تحقيق التغيير في المجتمع الحالي مجرد عقل حالم غير واقعي، ومن ناحية أخرى، يتم النظر إليه كإدارة لها القدرة على التخطيط والبرمجة. وبالطبع تعتبر صناعة الثقافة التي ترجع جذورها إلى القرن الثامن عشر المولدة للأيديولوجيا، وهي غير منفصلة عن تاريخ المجتمع البرجوازي"².

لقد رأى "هابرماس" في صناعة الثقافة في جانبها الإعلامي عاملا رئيسيا لمختلف التحولات التي مست المجال العمومي البرجوازي، لكن "الاختلاف الجوهرية بين المجال العام قبل وبعد ظهور البرجوازية هو أنه قبلها كان التمثيل يكون تمثيلا للسلطة العليا أمام الناس، أما بعد البرجوازية، فإن التمثيل كان تمثيلا للناس أمام السلطة العليا"³. ويبدو هنا أن علاقة السلطة بالمجتمع تغيرت بظهور البرجوازية، هذه الأخيرة أصبحت مرتبطة بالأيديولوجيا في حد ذاتها من ناحية إنتاجها للثقافة عبر وسائل الإعلام والاتصال كالتلفزيون والصحف والكتب وفضاءات الأنترنت، فمع تقدم الرأسمالية أصبحت السلطة عبر التعبئة المجتمعية تعمل على إقناع الأفراد بمشاريع وأفكار قد لا تتماشى مع ما يريده حقا.

¹ - Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, - Reason and the Rationalization of Society -, translated by Thomas McCarthy, vol 1, Beacon Press (Boston), 1984, p 99

² - حسن مصدق، المرجع السابق، ص 51

³ - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 76

يمضي "أدورنو" في فلسفته النقدية على التأكيد أن أزمة التواصل اليوم سببها الصناعة الثقافية عبر وسائل الميديا، فبعدها كان البشر ينتظرون من التكنولوجيا أن تقرب البشر من بعضهم البعض، فإذا بها تفاجئهم وتهدهم بالعزلة عبر وسائل الدعاية والإشهار "ذلك أن الخطاب الكاذب لمذيع الراديو ينطبع في دماغ الناس ويمنعهم من التحدث، ودعاية البيبسي كولا تحجب الأخبار المتعلقة بانهييار قارات بأسرها... إن التقدم يفرق بين الناس، ففي المحطات أو مكاتب البريد كان الشباك الصغير يسمح للموظف بالثرثرة والمزاح مع زميله وتقاسم الأسرار المتواضعة للمهنة، بينما لم يعد يسمح زجاج المكاتب الحديدية، والقاعات الفسيحة بالحوارات الخاصة والتغزل، هذه المكاتب والقاعات التي يعمل بها عدد لا يحصى من الموظفين، حيث يمكن للجمهور أو الأعراف مراقبتهم ببسر"¹. وهذا ما جعله يعتبر الأفراد منعزلين تماما وهم داخل الجماعة بسبب سلطة وساطة الصورة والكلمة والبضاعة على العلاقات المجتمعية، بل إن "وسائل الاتصال تفرق الناس ماديا أيضا، فقد عوضت السيارات السكة الحديدية لأن السيارة الخاصة تحول إمكانات اللقاء أثناء سفرة إلى مجرد اتصال مزعج أحيانا مع موقف سيارات. يسافر الناس على عجلات معزولين تماما عن بعضهم البعض، وفي المقابل قلما تختلف المناقشات من سيارة إلى أخرى. ذلك أن المناقشة في كل خلية عائلية تقودها مصالح عملية. وبالمثل، فإن كل عائلة تخصص نسبة مئوية من مداخيلها للسكن والسينما والسجائر... كذلك تتنوع مواضيع المناقشة حسب نوع السيارات... إن الاتصالات تحقق التماثل بين الناس وذلك بعزلهم"².

من هذا المنطلق، ألح "أدورنو" على ضرورة تغيير المجتمع وبلوغ التحرر الإنساني بواسطة الفن الذي يرفض سلب الوعي الفردي والمجتمعي على حد سواء لأن "هذا الحلم [أي

¹ - horkheimer et adorno, la dialectique de la raison, traduite : eliane kaufholz, gallimard (paris), 3 novembre 1983, p 236

² - ibid, p p 236 - 237

الاحتجاج على مختلف القيود جماليا وفنيا] بعالم يصبح فيه الإنسان باديا لذاته ومتصالحا معها ومع العالم، ليس إلا رمزا للحرية والتحرر"¹.

إن الالتجاء إلى الفن كعالم رمزي قيمى يحزر الإنسان من سلطة العقل، فيصبح بمخيلته متجاوزا لواقعه المحدود، ويعبر عن ذاته المختلفة بطريقة فنية رائعة، وبالتالي يكون الفن أصيلا ومستقلا ومعبرا عن تحديات مجتمعات ما لا على تكريس الوضع القائم فيها، ويغدو بذلك إنقاضا للأوضاع القائمة التي كرستها الأيديولوجيات خصوصا ما تعلق منها بالميديا التي أنتجتها التقانة، وهذا ما تجلى في مقاله الموسوم بـ"الإلتزام" الذي طبق فيه "هذه الأفكار ذاتها على الأدب... هو يرى أن بريخت (مثل سارتر) تعليمي بصورة زائدة، ومرب أكثر منه فنانا بكثير. أما صموئيل بيكيت وفرانز كافكا على الرغم من غياب أية رسالة سياسية صريحة لديهما، فهما فنانون أشد أصالة وأعمق التزاما سياسيا نظرا لـ "الشكل" الذي يتخذه الواقع في أعمالهما، فمسرحيات بيكيت بشخصياتها المتوحدة الكئيبة التي تخفق إخفاقا لا براء منه في أن تتواصل أو حتى في أن تحقق التماسك والاتساق الذي يقتضيه تقديم "ذات" من الذوات، إنما هي تعبير أشد صدقا عن "تخلي الذات" في العالم الحديث قياسا بالأعمال الملتزمة صراحة. وعند أدورنو، أن بيكيت وكافكا يثيران الخوف الذي تكفي الوجودية بالكلام عليه"².

بالفعل، لقد كان "أدورنو" متمسكا بضرورة أن ينبع الفن المستقل من حياة المجتمع الذي ينتجه لكي يعبر عن تجاربه في الحياة المعيشية تعبيرا عما يحبه ويكرهه، يحزنه ويفرحه، يقبله ويقاومه ويتمرد عليه، إنه فن التحرر الفردي والاجتماعي باختصار.

إذا كان "أدورنو" قد لجأ للفن والتجربة الجمالية للتخلص من مختلف القيود خصوصا ما تعلق بالنزعة الوضعية وعقلها الأداة الذي تشاءم منه، فإن "هابرماس" - كما هو معلوم -

¹ - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 44

² - آلن هاو، المرجع السابق، ص 125

انتقد العقل الأداتي، لكنه لم يكن معارضا للعلوم التي أنتجها هذا العقل ذاته، وأنتجته هي بدورها لأنه ساهم في بلوغ المعرفة الوضعية التي تفسر الظواهر الطبيعية حسابيا، وأسس الحضارة الإنسانية، ولذلك، فالعلم الوضعي يحرر الإنسان من هيمنة الطبيعة كما العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تحرره من سيطرة الإنسان ذاته، وتهتم بعالمه المعيش. مما جعله يدافع عن العقل التواصلي كأداة للتحرر من القيود والعنف والتطرف، فبفضله يمكن تجاوز مركزية الذات العاقلة والمنغلقة والشمولية، والدخول في دائرة الإجماع والاتفاق والتفاهم والتواصل العقلاني.

5-3 - هيرت ماركيز (Herbert Marcuse) (1898 - 1979)

يمثل "ماركيوز" ذو التوجه الماركسي الجديد داخل مدرسة فرانكفورت النقدية واحدا من أهم المؤثرين على الحركات الطلابية والجناح اليساري في أوروبا وأمريكا والمنظرين الراديكاليين للثورة الطلابية، والنقاد للرأسمالية والأنظمة القائمة التي اعتبرها مهددة من الداخل بفضل فئة الطلاب والأقليات في المجتمع، حيث لا يمكن لطبقة العمال - كما اعتقد ماركس - تهديد الأنظمة لأنها خاضعة للتطويع الاستهلاكي السطحي لا غير، كما عمل في نظريته الاجتماعية الجدلية على نقد العلوم الاجتماعية الوضعية لأنها اعتبرت المجتمع والطبيعة شيئا واحدا، وبالتالي قامت بإسقاط الأبحاث الطبيعية على المجتمع، بمعنى أنه أثبت أن "الفلسفة الوضعية نزعت إلى المساواة بين دراسة المجتمع ودراسة الطبيعة... فاستوجبت أن تكون الدراسة الاجتماعية علما يسعى إلى التوصل لقوانين اجتماعية، واشترطت أن تكون صحة هذه القوانين الاجتماعية مشابهة لصحة القوانين الطبيعية"¹.

إضافة إلى ذلك، عرف "ماركيوز" بنقده اللاذع للتقنية لأنها هيمنت على الكيان الإنساني، وسلبته حريته بسبب انغلاق العقل الأداتي في المجتمع الصناعي على الإنتاج والاستهلاك، فتحول الإنسان إلى آلة إنتاجية صاحبها استهلاك مفرط للماديات، وبذلك

¹ - توم بوتومور، المرجع السابق، ص 47

أصبح يعيش الاغتراب والاستلاب والتشاؤم تجاه كينونته، بل حتى النخبة (الصفوة المثقفة) عاشت الخيبة والإحباط. يقول: "إننا لنواجه هنا واحدا من أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف: الطابع العقلاني للاعقلانية، فهذه الحضارة، منتجة، ناجعة، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه، على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة وعلى تحويل الهدم إلى بناء، وبمقدار ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعد للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكاليا، فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة، إن الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها، والرقابة الاجتماعية تحثل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها"¹.

يعتبر "ماركيوز" أن لا عقلانية المجتمع التكنولوجي فرضت هيمنة على الجوهر الداخلي للفرد، فقلصت طاقاته الإبداعية التحررية، "فلا غرو إن وجدنا عملية التقليل هذه تمتد إلى عالم اللغة، عالم التعبير والاتصال الإنساني، فعلى هذا المستوى أيضا تبرز إلى حيز الوجود لغة أحادية الجانب، لغة إيجابية تستبعد من تراكيبها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية. وهذه اللغة هي بوجه خاص لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام (الصحافة والإذاعة والتلفزيون). لغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والضرورة، لغة عاملية، لغة سلوكية، لغة بلا تاريخ، بلا أبعاد، وبكلمة واحدة، لغة مغلقة، منغلقة على ذاتها"².

يستخلص "هابرماس" من تحليل "ماركيوز" للغة المهيمنة ذات البعد الواحد كيف هيمنت التقنية على التبادل والتواصل، لذلك ألح على ضرورة تفعيل التواصل الإنساني بين الذوات من خلال المشاركة في العلاقات الشخصية عن طريق اللغة، حيث "يتم تشكيل الموضوعات

¹ - هيربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب (بيروت - لبنان)، ط 3،

1988، ص 45

² - المرجع نفسه، ص 16

المختصة لغويا وسلوكيا كأفراد من خلال النمو في عالم الحياة المشتركة بين الغايات، ويتم إعادة إنتاج عالم الحياة لمجتمع اللغة بدوره من خلال الإجراءات المجتمعية لأعضائه¹.

لئن كانت العقلنة من منظور "ماكس فيبر" تتمثل في إخضاع مجالات الحياة الاجتماعية لمعايير العقل، فإن "ماركيوز" ينتقدها لأنها ليست "عقلانية بالمعنى الصحيح، بل إن شكلا من السيطرة السياسية غير المعترف بها يتحقق باسم هذه العقلانية لأن عقلانية من هذا النوع تمتد لتصل إلى الاختيار الصحيح بين الاستراتيجيات والاستخدام المناسب للتقنيات والتأسيس الهادف لمنظومات... فإنها تتلمص من علاقة المصالح الاجتماعية بكاملها، التي تُختار فيها استراتيجيات وتستخدم تقنيات وتؤسس منظومات، كما تتلمص من التأمل ومن إعادة تكون عقلانية². وهذا ما يجعلها عقلانية مهيمنة ومهيمنة على الطبيعة والمجتمع على حد سواء، لذلك، فإن عقلنة الحياة الاجتماعية تحتوي على مضمون سياسي تحكمه المصالح بهدف الحفاظ على النظام القائم، وبالتالي يكون قمع الوعي حينها غير مرئيا للعيان، وهذا ما أنتجته الحضارة الغربية التقنية التي لم تكن تسعى لتحرر الإنسان بقدر ما تقيده، مما جعله يقر بوظيفة جديدة للعقل حفاظا على الحياة الإنسانية. "هذه الوظيفة تتحدد أولا بالحاجة الماسة إلى الحياة، وإلى الحياة الحسنة ثانيا، وإلى الحياة الفضلى ثالثا"³. ولهذا كان لا بد من الحفاظ على الحقوق والحريات رغم مأسستها في المجتمع الصناعي المتقدم (مجتمع التقنية) الذي أفرغها من قيمتها الفكرية والمعنوية وحولها إلى مادية.

هذا، وينتقد "ماركيوز" أيديولوجيتي الرأسمالية المتقدمة والتقنية اللتين أنتجتا تهميط الحياة الفردية، وهذا ما يجعل الطبقة العمالية بعد وعيها السياسي بمختلف الحقوق أن تثور ضدهما

¹– jurgen habermas, moral consciousness and communicative action – studies in contemporary german social thought –, translated : christian lenhardt and shierry weber nicholsen, the mit press (cambridge, massachusetts), 1990, p 199

²– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص 44

³– هيربرت ماركيوز، المرجع السابق، ص ص 240 – 241

لاسترجاع حريتها، هذا التحرر من قوى الاقتصاد والتكنولوجيا سيساهم في بلورة رأي عام يتجاوز عقلنة النظام الاجتماعي القائم ومراقبته إلى مستوى الحياة الإنسانية القيمة (الخير والسلام والعدالة والجمال...) إلا أن "هابرماس" رغم أنه يعتبر الإنسان يزيد من استغلال الإنسان في المجتمعات الصناعية المتقدمة، لكنه أثبت من جهة ثانية، أنه إذا كان التطور الاقتصادي الماركسي يسير خطيا على مستوى قوى الإنتاج وعلاقاته، فإن "البعد الخاص بالوعي الأخلاقي - العملي ... [يؤدي] إلى الإقرار بوجود مراحل للتطور في مجال القوى المنتجة، وكذلك فيما يتعلق بأشكال التكامل الاجتماعي"¹. فتغير أساليب الإنتاج (قوة المكننة في الإنتاج) أدى إلى ظهور بنى اجتماعية جديدة، بمعنى أن هذا ما نتج عنه مجتمعا جديدا متنوعا ومغايرا لمجتمع التناقض الطبقي كما يراه "ماركس"، فلم يعد ثمة طبقة بروليتارية مستغلة هي التي تقوم لوحدها بالثورة الاجتماعية ضد الرأسمالية في الدولة المعاصرة المتداخلة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا... إلخ. خصوصا ما تعلق منها بتكامل الحقوق الفردية للقوى المنتجة التي أصبحت هي الأخرى جزءا من النظام الاجتماعي وأداة لحمايته.

¹ - يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 102

المبحث الثاني: الأخلاق والدين والفضاء العمومي: مقارنة مفاهيمية ومسارات تاريخية

أولاً: الأخلاق بين المفهوم والمسار التاريخي

1- مفهوم الأخلاق (Ethics)

1-1 لغة

كلمة أخلاق في اللغة العربية حسب ما وردت في المعجم الفلسفي لـ"مراد وهبة" جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع والمروءة¹. إذن، فالأخلاق متعلقة بالفرد أولاً - قبل المجتمع - فنقول مثلاً: هذا متخلق، أي يمتلك عادات حسنة، وسجية مستحسنة، وطبع فاضل، ومروءة كريمة، وهذا ما ورد في القرآن الكريم - بعد بسم الله الرحمن الرحيم - : "وإنك لعلی خلق عظیم"². هكذا تكون الأخلاق متعلقة بالباطن الإنساني (النفس) وتصرفاته الفردية وسلوكاته الاجتماعية الظاهرة ثانياً، فهي باطن الفرد وظاهره من نية وحسن وفضيلة وخير وعدالة... إلخ، ولهذا كلما ذكرت الأخلاق في القرآن إلا وكان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم نموذجاً يحتذى به.

يرى "القرطبي" أن "حقيقة الخلق في اللغة: هو ما يأخذ به الإنسان نفسه من الأدب يسمى خلقاً لأنه يصير كالخلق فيه، وأما ما طبع عليه من الأدب فهو... السجية والطبيعة... أي رجعت الأخلاق إلى طبائعها"³.

تقوم آداب الأخلاق هذه على المكارم والفضائل والتسامح والأمر بالمعروف استناداً للطبيعة العاقلة للإنسان وسجيته.

¹ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة - مصر)، ط 5، 2007، ص 33

² - القرآن الكريم، سورة القلم، الآية 104

³ - أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن - والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان - تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، ج 21، ط 1،

1-2- اصطلاحا

ورد في موسوعة "أندريه لالاند" الفلسفية أن الأخلاق "علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر"¹. هذا المعنى يوحي بالعديد من الأسئلة، أولها ما الذي يدفعنا إلى القيام بتصرف أو سلوك ما في ظروف معينة دون سواه؟ كيف نعرف الخير من الشر، والحق من الباطل، والنافع من الضار، والفاضل من الرذيل، والحسن من القبيح؟ هل تمييز الخير عن الشر يستند للعقل أو للوجدان الباطني أو للمعتقدات الدينية أو للأعراف والعادات المجتمعية أو للذة والمنفعة والمصلحة؟ ما الغاية من هذه المعرفة الأخلاقية؟

كل هذه الأسئلة وغيرها، تبقى الأحكام القيمية الأخلاقية حول الفعل الإنساني نسبية في معظمها ما دام واقعيًا، وبذلك يتغير الحكم القيمي بتغيره في العالم المعيش.

يقودنا هذا المفهوم - حسب مراد وهبة - لعلم الأخلاق إلى "تحويل: إما أن يتجه إلى تحليل سيكولوجي أو سوسيولوجي لأحكامنا الخلقية لبيان أسباب استحساننا أو نفورنا وإلى بيان أسلوب الحياة الذي ينبغي أن نحتذيه كأسلوب خير أو حكيم، والاهتمام هنا لا ينصب على الاستحسان بل على الفعل، ولا ينصب على تفسير الفعل بل على توجيهه، ولهذا، فإن الاهتمام هنا يقوم في البحث عن مثال أو معيار معين للسلوك أو غاية أو الخير الأعظم... فالنحوان يشتركان في البحث عن معنى القضايا الخلقية وصدقها وكذبها، وموضوعيتها وذاتيتها، وعن وضعها في نسق يستند إلى مبادئ أولية"².

على العموم تبقى الأخلاق علما نظريا وعمليا يعبر عن الوعي الإنساني، فهي معرفة مجردة ومعيارية تهتم بما يجب أن يكون عليه الفعل بالنظر للقواعد والمبادئ الأخلاقية، كما

¹ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهد وإشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات (بيروت - باريس)، المجلد الأول A-G، ط 2، 2001، ص 370

² - مراد وهبة، المعجم السابق، ص 33

أنها فعلية وممارساتية تتعلق بالتصرف والسلوك في كل ميادين الحياة الاجتماعية، داخل الأسرة وخارجها، وبذلك تكون الأخلاق معرفة نظرية من أجل البراكسيس.

لو عدنا لمصطلح "علم الأخلاق (Ethics) [فهو] مشتق من اللفظة اليونانية القديمة (Ethos) التي تعني الأعراف والعوائد والعادات، وهي التي ترجمها بعض العرب القدامى بتعريب اللفظ الفارسي "الآيين"، على نحو ما نجده عند مسكويه... لكن لفظة إيتوس الإغريقية هذه تفيد أيضا دلالة طريقة التفكير، كما تفيد دلالة الطبع الخلفي. أما لفظة (Mores) التي اشتقت منها بعض اللغات الأوروبية لفظ (Morale) (الخلق) فهي تفيد معنى الأدوار الاجتماعية أو آداب السلوك¹. وقد أصبحت جميع هذه المصطلحات منذ العصر الحديث تتمحور حول معنى موحد هو الإيتيقا (علم الأخلاق). في حين أصبحت الأخلاق في المرحلة المعاصرة صيرورة تاريخية أكثر ثورية من الناحية القيمية وعلى القيمة ذاتها، وذات أبعاد إنسانية تنشد الحرية تماشيا مع التقدم الحاصل في كل المجالات، وبذلك غدت نسبية ومتغيرة في ظل تعقيد الحياة.

انطلاقا من هذه المعطيات، فصل "أندري لالاند" بين ثلاثة مفاهيم هي:

1- الأخلاق، أي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم، والحض على الاقتداء بها.

2- العلم العملي، وموضوعه سلوك الناس... بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك [أي الأخلاق العملية]...

3- العلم الذي يتخذ موضوعا له مباشرة الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة، وهذا ما نقترح أن يسمى علم الأخلاق².

¹ محمد الشيخ، هاينز غاويه، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: محمد الشيخ، طبع ونشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية (سلطنة عمان)، ط 1، 2016، ص 49

² أندري لالاند، الموسوعة السابقة، ص 371

من ثم، يمكن الحديث عن الفلسفة الخلقية المهمة بالقيم كالخير والجمال والحق، والأخلاق التطبيقية بفروعها كالبيواتيقا (الأخلاق الإحيائية) وأخلاق وسائل الإعلام والعلم والبيداغوجيا والاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، وهكذا أمثلة.

2- المسار الفلسفي لأخلاق العيش وفق التفاهم

تمثل الأخلاق موضوعا فلسفيا وعلميا متشعبا جدا، ولهذا ارتأيت البحث في تاريخ الأخلاق داخل الفلسفة وفق ما يساير نظرية التواصل الهابرماسية بداية بـ:

2-1- الفلسفة الأخلاقية اليونانية

من سمات التفكير الأخلاقي اليوناني أنه تمحور عموما حول "حسن العيش" أو "فن العيش"، إذ كان لسؤال: كيف يمكن للفرد أن يحيا في هذا العالم حياة سعيدة؟ أهمية معرفية وقيمة لدى فلاسفة الأخلاق اليونانيين قبل "سقراط" وبعده، وكانت الفضيلة هي الموضوع الأساسي للفلسفة الأخلاقية لديهم، ومن أشهر النماذج والمدارس الذين أسسوا لأخلاق التفاهم ما يلي:

2-1-1- سقراط (469-399 ق م) (Socrates) أخلاق المعرفة

يقول الخطيب والفيلسوف الروماني والرواقي "شيشرون" (106-43 ق م) (Cicero): "كان سقراط هو الأول الذي أنزل الفلسفة الحقة من السماء، وأدخلها ليس فحسب إلى المدن وإنما حتى البيوتات، بحيث حمل كل الناس على الكلام عما يمكن أن يعمل على تنظيم الحياة، وتشكيل العوائد، والتمييز بين ما هو خير وما هو شر"¹. هكذا كان يتفلسف حول قضايا الأخلاق من خير وعدالة وفضيلة... إلخ، بينه وبين تلامذته - بل حتى مع عامة الناس - في المجالس العمومية والشوارع بمنهجه التهكمي التوليدي المبني على الاستدلال والمهارة الفكرية، والجدية الخلقية النابعة من دواخله، فمن تشخيص الذات (النفس) إلى

¹ - محمد الشيخ، هاينز غاويه، المرجع السابق، ص 72

تشخيص المواطنين، توصل إلى أن خير وصلاح النفس هو أثن الفضائل مقارنة بالسلطة والمال واللذات على تنوعها، وبالتالي تكون العقلانية جوهر العيش الإنساني الأخلاقي، فبواسطة العقل يمكن بلوغ الفضيلة التي تمثل السعادة الحقة في الحياة لأن هذه الأخيرة يمكن توجيهها أخلاقيا بمن يحياها سعيدا، ولقد تجلت هذه السعادة عند "سقراط" بالمعرفة، ويكون الخير بذلك هو المعرفة، والشر هو الجهل.

يقودنا هذا الطرح السقراطي إلى الربط بين الفضيلة والسعادة، ويتأتى تبرير السعادة من تبرير الفضيلة، فالفضيلة شرط للسعادة، وينتج عن هذا أن الفرد الفاضل هو السعيد حتما. "حتى أنه يحكى أن سقراط بينما كان يتفرج على مسرحية أوجيس ليوربيدس، سمع يوربيدس يقول على لسان أحد الممثلين: "من الأفضل ترك الفضيلة"، فما كان منه إلا أن غادر الحفل، معلنا أنه من المضحك ترك الفضيلة تهلك بينما الإنسان يبذل كل الجهد في البحث عن عبد ضال"¹. ويعني ذلك أن الفضيلة هي المعرفة وفق العقل، فبالعقل والمعرفة فقط يمكن للفرد أن يحدث تكوينا أخلاقيا في ذاته، مما يدل على أن الأخلاق السقراطية تطويرية (تكوينية وتحسينية) وتسعى للسعادة بفضل الفكر.

2-1-2 أفلاطون (428-347 ق م) (Plato) أخلاق الخير

كان "أفلاطون" يرى في العدالة شرطا ضروريا لتحقيق السعادة، وفي الفضيلة شرطا كافيا لتحصيلها لأنهما تحتويان على مثال "الخير"، ويقول في هذا السياق: "إن الخيرات التي تتكلم عنها الكثرة من الناس، وهي الصحة والجمال، الثروة وما شابه ليست خيرات حقا. ونحن نقول إن الخيرات الحقيقية هي العدل والحكمة والاعتدال والشجاعة، والحياة الأكثر عدلا هي الحياة الأكثر مسرة"². فمن فلسفته في الفعل قسم النفس إلى ثلاثة أجزاء، أولا

¹ - المرجع السابق، ص 77

² - أفلاطون، محاوراة النواميس، ترجمة: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، المجلد السادس، الكتاب الثاني، د ط، 1994، ص 52

العاقلة الخيرة، وثانيا الغضبية المنفعلة، وثالثا الشهوانية المتعلقة بالذات الحسية، ومن خلال فضائل الحكمة والعدالة والشجاعة والاعتدال - حسبه - يمكن القول أن "الحكمة تلهم الأفعال الحسنة، والعدالة تلزم باحترام الحق في كل روابط الجماعة والتجارة، والشجاعة تثمر مواصلة الجهد والاستمرار عليه والمداومة، والاعتدال يسعفنا في التحكم في رغباتنا، ويمنعنا من أن نبقي عبيد المتعة، وبالجملة يلهمنا حياة منظمة"¹.

بدأت النظرة الأفلاطونية هنا في التأكيد على أن "الخير" يشكل حافزا للعقل لبلوغ غاياته (خيراتة). فبواسطته كمثال متعال مشترك يمكن للفيلسوف (الحكيم) إشراك ومشاركة الطبقات الأخرى في تنظيم الدولة وفق مهام كل طبقة، فالعقل "هو خيط الذهب المقدس... هو الناموس [القانون والمبدأ] العام للممالك والأشخاص. ينبغي أن يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهر على النفس بتمامها. ولا ينبغي البتة أن يصغي المرء في نفسه إلا إلى صوت العقل لأن العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا"². ولهذا كان لا بد للأخلاق الأفلاطونية أن تكون عقلية لتحقيق الخير الأسمى.

2- 1- 3- أرسطو (384 - 322 ق م) (Aristotle) أخلاق الفضيلة

تتنظم الأخلاق الأرسطية على ثلاثة مفاهيم مركزية هي: الفضيلة والوسيلة والخير الأسمى (السعادة). فالفضيلة بواسطتها يحقق الفرد كماله بالنسبة لذاته لأنها "فعل" وعادة اختيارية يتصرف فيها جيدا استنادا لإرادته، فإذا كان الفعل نابعا من العقل (أي معقول) فهي فضيلة نظرية كالحكمة والتأمل... إلخ، وإذا كان صادرا عن الشهوات الحسية (أي لا معقول) فهي فضيلة عملية كالعفة والعدالة... إلخ، ولهذا اعتبر الفضيلة وسط بين رذيلتين، أحدهما إفراط، والأخرى تفريط، فالشجاعة - مثلا - فضيلة بين الجبن والتهور، والكرم (السخاء) فضيلة بين التبذير والبخل... إلخ، وبالتالي يكون الفعل الإرادي هو الفاضل ما دام نابعا من

¹ - محمد الشيخ، هاينز غاوبه، المرجع السابق، ص 82

² - المرجع نفسه، ص 87

العقل التشاوري (القائم على المشاورة الذاتية) الذي يتخذ القرار بشأنه مسبقاً. وبالجملة، معنى الفضيلة عنده يستند للتبصر والحكمة والروية، وذلك ما يدل على "إننا نكون سعداء تماماً بأن نكون فضلاء من الداخل"¹. فإعمال العقل أو النفس العاقلة تجاه الخير هو من يحدد الحياة الأفضل، وبالتالي تحقيق السعادة.

تقترن الفضيلة بالوسيلة، فإذا كانت فكرية يتم اكتسابها بالتعلم، وإذا كانت أخلاقية يتم اكتسابها بالتصرفات الاعتيادية، فعلى سبيل المثال يكون الفرد شجاعاً وعادلاً إذا كانت أفعاله التي اعتاد عليها عادلة وشجاعة، وهذه فضائل أخلاقية، ويكون حكيماً إذا استمر في التعلم المنظم بعقله، ومارس حياته الناطقة ممارسة جيدة، وهذه فضيلة فكرية، ولذا "إن الأفعال المتمشية مع الفضيلة ممتعة بطبيعتها، فهي تسر هؤلاء الذين يحبون الرقة لأن هؤلاء الأشخاص لا يحتاجون لإضافة السرور كنوع من الزينة الإضافية، فأفعالهم فيها السرور بداخلها"². وهذا ما يدل على أن الفعل الفاضل يتضمن في جوهره السعادة لأنه يتوافق مع العقل، لذلك لا يحتاج الفاضل لتبرير أفعاله أخلاقياً، ما دامت تستمد قيمتها بما يتم تحصيله من سعادة.

غير أن الخير الأسمى بالمعنى الأرسطي مرغوب فيه لذاته، ولا خير بعده لأن جميع الخيارات الأخرى مرغوب فيها للبحث عنه، فكل فرد غايته الخير الأسمى لتحقيق سعادته في حياته وسعادة المدينة بكاملها، ما دام الإنسان عنده كائناً مدنياً، ولهذا فصل بين الخير وكل ما له علاقة باللذة والمال والشرف، فالخير "إزهار الإنسان وتفتحته وتفنتقه وتطوره وسعادته ونجاحه، وكل هذه المعاني تفي بها الكلمة اليونانية الجامعة التي عبر بها أرسطو عن دلالة الخير (Eudamonia). وبالجملة، معنى الخير أن يكون المرء في حال حسن، وأن يفعل

¹ - جين كازيز، أهمية الأشياء - الفلسفة والحياة الخيرة -، ترجمة: عواطف شلبي، مراجعة: محمد أحمد السيد، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1، 2014، ص 51

² - المرجع نفسه، ص 48

الفعل الحسن"¹. وبالتالي، يكون الخير مهما للفرد في حياته، ومهما للجميع داخل الدولة، مما يجعل الحياة طيبة ويستخدم فيها المواطن عقله استخداما حسنا في تعلمه وفهمه وشؤون حياته عموما، حينها يبلغ السعادة كاملة خصوصا إذا لم تصادفه معوقات في حياته كأن يكون فقيرا أو بلا أصدقاء أو دميما أو سمعته سيئة... إلخ. يكفي أن يكون طيبا من الداخل وحكيما.

تأسيسا على هذا، اعتبر "أرسطو" علم السياسة سيد العلوم لأنه العلم الأعلى الذي يسعى للخير الحقيقي (الخير الأعلى) للإنسان فردا وجماعة، أي أنه يهدف للحياة الطيبة على أساس أنها تحقيقا للخير الأخلاقي.

2-1-4- المدرسة الرواقية: أخلاقيات العيش وفق الطبيعة

تبين للرواقيين أن الإنسان يجب أن يواجه متاعب الحياة باستعداده الفكري لجميع الفجائع (الآلام) كالمرض والفقر والمنفى... إلخ، إذ عليه أن يعد نفسه عقليا بممارسة التمارين الأخلاقية والروحية لكل ما يحدث في العالم المعيش، فلا يرتبك، ولا يصدم، ولا يفجع من متاعب الحياة، فهذا "زينون" الرواقي (334-262 ق م) يركز كثيرا على الخيرية والفضيلة ليتوصل الفرد للهدوء الذهني (العقل القويم) من أجل العيش في انسجام مع الطبيعة والعقل الكوني، وبالتالي تحقيق السعادة، ولهذا اعتبر الفضيلة هي العيش وفق سلطان العقل، أي أن الفرد الفاضل هو من يستخدم عقله دائما، والرذيلة هي العيش وفق ما يعارض العقل، وتبعاً لذلك كل الأفعال التي تخضع للميول والأهواء والانفعالات الذهنية السلبية تكون غير أخلاقية، والخاضعة للعقل السليم تكون أخلاقية لأنها تسير الطبيعة العاقلة المتأصلة في الإنسان، وهو ما يرادف العيش على وفاق مع الطبيعة الفاضلة التي يتحقق فيها تناغما بين الطبيعة البشرية والكونية على حد سواء.

¹ - محمد الشيخ، هاينز غاوبه، المرجع السابق، ص 93

من هذا المنطلق، اعتبروا الخير هو الذي يحقق فائدة أو منفعة وفقا للفضيلة كالمعرفة التي تعد خيرا خالصا، بل إن الفضائل هي الخير ذاته، وتعد وسيلة وغاية في آن واحد، فهي وسيلة للخير بمقدار ما تحققه من سعادة، وغاية بمقدار ما تجعل من السعادة كاملة، فالخير عندهم "نافع لأنه يجلب أشياء تحقق لنا النفع، وهو ملزم لأنه يحقق الوحدة والاستمرار الذي هو أمر مطلوب، وهو مريح لأنه يقوم بسداد ما دفع إليه من نفقة، لدرجة أن ما يدره من عائد يحققه يستحق الثناء والإشادة، وهو جميل لأن الخير فيه يعادل مقدار النفع المتحصل منه، وهو محسن لأنه بحكم طبيعته يحقق البر والنفع، وهو مرغوب لأنه بطبيعته يحقق الاختيار بما يتفق مع المنطق السليم، وهو عادل من حيث أنه يتناغم مع القانون وينحو نحو لمّ شمل الجموع"¹.

على أساس التوضيح المفهومي للخير اعتبروا الخير المطلق (الكامل) جميلا أخلاقيا لأنه جامع لكل القدرات العقلية التي تجعل من الحكيم خيرا وجميلا ومتحررا من كل الانفعالات، فما دام جميلا فهو خيرا، وما دام خيرا، فهو جميلا، وأن الخير كفضيلة الشجاعة والعدالة والاعتدال والفتنة كلها جميلة ونافعة ومفيدة طيلة الوقت خصوصا في الحياة السياسية، فالحكام الأخيار هم الحكام والقضاة لأنهم يعرفون الأفعال الشريرة من الخيرة، فلا يضررون المجتمع وأنفسهم على حد سواء، وملتزمون بتطبيق القانون دون شفقة أو تهاون.

فضلا عن ذلك، نجد الرواقيين يعتبرون العيش وفق الطبيعة يظهر كذلك في الصداقة التي لا تتحقق إلا بين الحكماء والأفاضل لأنهم يتشابهون في عديد الخصال والأفعال، لذلك تجدهم يتعاملون مع بعضهم البعض كما لو كانوا مع أنفسهم، ولهذا من الخير أن يمتلك الفرد أصدقاء حقيقيين لا أراذل مزيفين (غير عقلائيين). كما أن العشق عندهم غايته الصداقة لا اللذة الجنسية، فمن خلاله يتم الحب والاحترام بين الأصدقاء، أضف إلى ذلك

¹ - المرجع السابق، ص 132

أنهم يرفضون الوسطية بين الفضيلة والرذيلة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، إما أن تكون عادلا أو ظالما، شجاعا أو جبانا... إلخ.

يتلخص الفكر الأخلاقي للرواقيين في تقديم نصائح تنفع أفراد المجتمع في كيفية العيش وفق العقل لمواجهة مشكلات الحياة اليومية، فالأخلاق عندهم أسلوب عيش بواسطة الحكمة لتحقيق الخير الذي يعد السعادة ذاتها، هذه الأخيرة تتمثل في السكينة والهدوء والطمأنينة.

2-2 - الفلسفة الأخلاقية الوسيطة

2-2 -1 - في الفكر المسيحي

2-2 -1 -1 - القديس أوغسطين (354 - 430 م) (Saint Augustin)

أخلاق المحبة

الأخلاق من منظور "أوغسطين" عندما كان متأثرا بالفكر الأفلاطوني والرواقي تجلت في حياة العقلانية والنظام الطبيعي الذين وضعهما الله، والإنسان مطالب باتباعهما في أفعاله وفق الإرادة الإلهية ليضمن الحفاظ عليهما، لكن بعد تأثره بالقديس "بولس" أصبحت أخلاق النظام والمحبة - عنده - تتمثل في التصرف الفاضل والعيش الطيب استنادا للفضيلة التي هدفها محبة الرب، وليس حب النفس التي تعد سببا للخطيئة والشر، إذ يصبح الفرد يرغب في تملك أشياء غيره، ومن ثم يقع في الرذائل والفساد، ولهذا، فمصدر الشر في الإنسان نابع من داخله.

إن الله هو علة الخير، ولهذا هو الخير الأسمى الذي يجعل الإنسان يسعى ليعيش حياة أفضل وطيبة، حيث يكون خيرا بالفضيلة التي تخضع للإرادة الحرة، ويخشى الرب لنيل سعادته الأخروية (الأبدية). فكلما تعلقت الإرادة بالخير عنده كلما كان سعيدا، وبالحكمة والحقيقة المشتركة بين عموم الناس يكونوا حكما وسعداء في هذه الحياة الدنيا المشمولة بال العناية الإلهية التي نظمت كل شيء.

2-2-2 - في الفكر اليهودي

2-2-2 -1 موسى ابن ميمون (1135-1204 م) (Moshe Ben)

(Maimon) أخلاق التضامن

يعتبر "موسى ابن ميمون" منظرا للأخلاق وممارسا لها في حياته اليومية في مهنته الطبية، فلا يمكن إصلاح أخلاق الناس إلا بإصلاح أنفسهم كالجسد المريض الذي يحتاج لعلاج، ولهذا لا بد من معرفة جوهر النفس ليتمكن تهذيبها أخلاقيا، وقد قسم الفضائل إلى نوعين منها المنطقية وهي العقلية والمعرفية كالحكمة والذكاء وجودة الفهم، ومنها الخلقية وهي المرتبطة بالفعل كالعدالة والعفة والسخاء والقناعة والشجاعة... إلخ، كذلك الرذائل منها المنطقية كالبلادة وصعوبة الفهم والجهل، ومنها الخلقية كالغضب وحب المال والشره... إلخ، ولهذا، فأفعال الإنسان كلها ترجع إليه، فإن أراد فعل وإن لم يرد لم يفعل، ولذلك لزم التكليف.

2-2-3 - في الفكر الإسلامي

2-2-3 -1 أبو يعقوب الكندي (805-873 م) (Abu Yaqub Al kindi)

الأخلاق بوصفها علاجا

اهتم "الكندي" في فلسفته الأخلاقية بالطب الروحاني الذي يعتبر أن الميول والأهواء والرغبات والأحزان والحسد كلها أمراض تعوق النفس الإنسانية عن الفعل وفق مقتضيات الأخلاق، فهي تحتاج لعلاج من خلال تهذيبها بالفضائل لضمان السعادة في الدنيا والآخرة، وهذا ما جاء به الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم حينما كانت دعواتهم تلح على اتباع الفضائل المرتضاة عند الله والتخلي بالخلق الإنساني المحمود، وتجنب الرذائل، فهذه النفس من نور الباري عز وجل، ولا بد لمن غلبت عليه قوة النفس العاقلة أن يتحلى بالعدل والحكمة والجمال والحق... إلخ، فينبغي إذن على الفرد أن يكون سعيدا راضيا بكل الأحوال، ويتفادى الشقاء الذي يسببه الحزن - خصوصا - على فقدان المحبوب أو عدم القدرة على تحقيق الرغبات كالمآكل والمناكح والمشارب والملابس... إلخ، وجعل الحزن ناتج عن أفعالنا

الشخصية، لذلك لا يجب أن نعمل ما يحزننا أو أفعال الغير التي يجب تفاديها لكي لا نحزن، وهذه دلالة على أن الحزن هو أشد العلل تأثيرا على النفس.

2- 2 - 3 - 2 أبو نصر الفارابي (872 - 950 م) (Abu Nasr Al Farabi)

أخلاق السعادة

أثار "الفارابي" في فلسفته الأخلاقية ما يسمى بالطريق المطلوب في الحياة، والطريق الفاضل في الحياة، فالأول يتمثل في الفلسفة النافعة الهادفة للسعادة الظاهرة، والثاني يتمثل في الأخلاق العادلة والنبيلة الهادفة هي الأخرى للسعادة الظاهرة، كما أن كل الفضائل مجرد وسائل لتحقيق الغاية الحقة (السعادة الباطنة) وهي سعادة العالم الأخرى، ولهذا، فالسعادة الدنيوية تختلف عن الأخرى، والأمم وأهل المدن يحققون السعادتين بالفضائل النظرية والفكرية والخلقية والصناعات العملية، فالنظرية تتمثل في العلوم التي تجعل الإنسان يتعلم ويعلم اليقين والحق، والفكرية تتجلى في استنباط الغايات المشتركة النافعة داخل المدينة أو الأمة أو بين الأمم، والخلقية تتمثل في حب الخير للغير المرئي في الأفعال، والصناعات العملية تتمثل في الرياسة التي يقودها الملك لتأديب وتعليم الأمة لإضفاء العدل بين أفرادها، وكلها مرتبطة فيما بينها، مما يجعل الإنسان السعيد هو الذي يتحلى بها وأعد لأجلها بالطبع والإرادة.

فضلا عن ذلك، نجد "الفارابي" يعتبر النفس الفاضلة فقط هي التي تفعل الخير، ولهذا كلما استقامت أخلاق أهل المدينة، كلما ساد الاعتدال داخلها، فبالأفعال الفاضلة الاعتيادية الصادرة عن النفس يسود العدل بين الناس في الأمصار، والملك هو المكلف بتدبيرها ليفيد ويستفيد بهدف بلوغ أهل المدينة لسعادتهم الحقيقية.

2- 2- 3- 3- ابن مسكويه (932- 1030 م) (Ibn Miskawayh) أخلاق

السعادة المتعقلة

انشغل "ابن مسكويه" بالأخلاق والحكمة العملية من منطلق أن معرفة الفرد لنفسه هو أول شرط لتحصيل الأخلاق، إذ عليه أن يظهر نفسه من الرذائل كالشهوات والنزوات، وأفعاله التي يجب أن يتحملها بإرادته لا بد أن تصدر عن روية وتمييز، بمعنى أن تصدر عن طبيعته الإنسانية العاقلة لبلوغ السعادة والخير الأقصى، على أن السعادة والخير في حد ذاتهما يختلفان من فرد لآخر، ولا يمكن لشخص واحد تحقيق سعادته بنفسه، بل لا بد أن يساهم الآخرون في تحصيل سعادته، فتكون الخيرات والسعادة مشتركة بينهم، ومن ثم يكون أساس الفضيلة هو حب الإنسان لغيره، وهذا أول واجب إنساني من الإنسان تجاه أخيه الإنسان، والذي يضمن عضوية الفرد في الجماعة، هذه الأخيرة تظهر فيها الفضائل بين الأفراد من خلال المعاملات، بخلاف حياة العزلة التي لا تكتمل فيها الحياة الخلقية.

ضمن هذا الإطار، اعتبر "ابن مسكويه" الفضائل الإنسانية أربعة هي: العدالة والشجاعة والحكمة والعفة، وأضدادها من الرذائل كذلك أربعة هي: الجهل والجبن والجور والشره، وكلها تسبب أمراضا نفسانية وسوء الخلق، وينتج عن هذا تصنيفه للناس لثلاثة أنواع، أولا الأخيار بالطبع وهم قلة لا يفسدهم انتشار الشر أبدا في المجتمع، وثانيا الأشرار بالطبع وهم كثرة لا يتحولون للخير إطلاقا، وثالثا المحايدون بالفطرة، فلا هم أخيارا ولا هم أشرارا، وإذا كانت تربيتهم صالحة أصبحوا أخيارا، أما إذا كانت تربيتهم فاسدة أصبحوا أشرارا.

2- 2- 3- 4- ابن رشد (1126- 1198 م) (Ibn Roshd) أخلاق السعادة

يتمثل فكر "ابن رشد" الأخلاقي في تقسيمه للفضيلة لنوعين هما: العقلية كالحكمة والروية والتعقل... إلخ، والخلقية كالشجاعة والتواضع والصدق والصدقة والعدالة... إلخ، وكلاهما تهدفان للسعادة الدنيوية والأخروية والخير الأسمى الذي يطلب لذاته، غير أنه يؤكد أن الحياة الدنيا مجرد وسيلة لنيل سعادة الآخرة، لكن شرط أن يتحرر الإنسان من البدن

الغريزي (الشهواني) بواسطة الأفعال الفاضلة التي تتفع الجميع (السعادة المشتركة)، فعلى سبيل المثال يجب على السلطان (الملك) إكرام الناس الفضلاء بتخليصهم من الشرور، وإفادتهم بالخيرات لتحقيق العدل والحق، ويجب على الأصدقاء الانتفاع من خيرات بعضهم البعض، لأن صلاح الحال يتحقق بالإخوان والأصدقاء الكثر الذين يتبادلون المنافع.

زيادة على ذلك، يلح "ابن رشد" على أن السعادة سبيلها استخدام العقل بكل قدراته الإدراكية لتحصيل العلم والحكمة الذين يحثان الفرد على الفعل الحسن وعبادة الله، كما أنها مراتب (درجات)، أولها السعادة العامة الممكنة لكل الناس الذين يتحلون بالفضيلة ويتجنبون الرذيلة بواسطة تغليب العقل على الميول والأهواء، وثانيا السعادة الخاصة الحقيقية القصوى التي تتجاوز السعادة العامة، وهي متاحة للرجال العظماء - كالفلاسفة مثلا - في سن متقدمة، لأنهم يؤمنون بقدرة الله ووحدانيته وعظمته، وأنفسهم زكية منفصلة عن الشهوات الجسمانية.

2-3- الفلسفة الأخلاقية الحديثة

2-3-1- إيمانويل كانط (1724-1804 م) (Immanuel Kant) أخلاق

الواجب

تتعلق الأخلاق الكانطية بمبدأ "الواجب" العقلي الذي يعد تجليا للحرية ويشرع (يضع) القواعد الأخلاقية التي تتصف بالكلية والشمول والثبات واليقين (مطلقة ولا تخضع لتغيرات الزمكان) لأنها خالية من أي منفعة، أو لذة ذاتية، أو اجتماعية، وغاية الفعل الخلقى متضمنة في ذاته، فالفعل الحميد مستحسن لأنه يحمل في ذاته صفة الفضيلة، والفعل الذميمة منبوذ لأنه يحمل في جوهره خاصية الرذيلة، وقد اعتبر الإرادة الخيرة (النية الطيبة - الحسنة) هي أساس الفعل الأخلاقي، وتستمد قيمتها الخيرة من باطن ذاتها، وليس من الأهداف والغايات التي تفعل من أجلها، وهي تخضع لقانون الواجب فقط، المستمد من العقل النظري والقائم على الإرادة الحرة.

على ذلك، أقام "كانط" الفعل الخلقى على أربعة قواعد ضرورية، أولها الإرادة الحرة (حرية الفعل) لأن "مبدأ استقلال الإرادة... هو أن نختار دائماً بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه. كون هذه القاعدة العملية أمراً أخلاقياً"¹. وثانياً رفض الفعل الخلقى القائم على المنفعة والمصلحة لأنه يتناقض مع مبدأ الواجب العقلي، بمعنى أن "الأهداف التي يمكن أن تكون لدينا عند القيام بأفعالنا والآثار التي تتجم عنها، بوصفها غايات ودوافع محرّكة للإرادة، لا تستطيع أن تعطي هذه الأفعال أية قيمة مطلقة، أو قيمة أخلاقية"². وثالثاً الفعل الخلقى يجب أن يكون إنسانياً وعالمياً، أي موجه لكل البشر كأنه موجه للذات، ورابعاً القيام بالواجب من أجل الواجب فقط (الخضوع لأوامر العقل) واحترام القانون الأخلاقي الصادر عن الإرادة الحرة.

ضمن هذا الإطار، بيّن أن القوانين الأخلاقية تظهر للإرادة على شكل أوامر صادرة عن الإرادة المسترشدة بالمعرفة اصطلاحاً عليها قوانين العقل العملي، التي تتعارض مع الغرائز والميول والعواطف والرغبات، وكلها تعوق الفعل الخَيْر، وقسم الأوامر الأخلاقية إلى نوعين، أولها الأوامر الشرطية المقيدة التي تلزمنا بإتباع الوسائل لتحقيق الأهداف، كقولنا إذا أردت أن تكسب ثقة الناس، فقل الصدق دائماً، فالصدق شرط ضروري لكسب ثقة الناس، وثانياً الأوامر القطعية المطلقة غير المقيدة بشرط لأنها تدعو للقيام بالواجب دون الاهتمام بالأهداف (الواجب من أجل الواجب لا غير).

2- 3- 2- فريدريك هيغل (1770-1831 م) (Friedrich Hegel) الأخلاق

الموضوعية

أسس "هيغل" فلسفته الأخلاقية على مبدأ التطور التاريخي للأخلاق، فهو لم يهتم بالأخلاق الفردية (الذاتية) بل بالأخلاق الجماعية (الموضوعية - الجوهرية) ومن ثم ميز بين أخلاق

¹ - إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل (كولونيا - ألمانيا)، ط 1، 2002، ص 131

² - المرجع نفسه، ص 50

الجماعة القديما والمحدثين استنادا للتطور عبر حقب التاريخ، فأخلاق الجماعة في عالم القدامى بدأت منذ أن وعى الإنسان أنه ضمن الجماعة "أو لنقل بلغة هيجل: لقد صار الإنسان هو حياة الشعب"¹. وهذا ما تجسد في الحياة الأخلاقية للمجتمع اليوناني التي تجلى فيها الروح داخل الأمة اليونانية، وعاش المواطن حياته الأخلاقية منسجمة مع أخلاق أمته، "ولهذا السبب جعل شعار أخلاقه القول المنسوب إلى فيثاغورس لما سأله أحد الآباء عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية: اجعل منه مواطنا في دولة ذات قوانين صالحة"². لكن بعد تشتت الروح الجماعية الأخلاقية اليونانية قامت على أنقاضها أخلاقا فردية انعزالية في الإمبراطورية الرومانية الاستبدادية، فاختفى المواطن وظهر الفرد الذي أصبحت روحه مغترية عن ذاتها. الشيء نفسه منذ العصور الوسطى إلى عهد الملك "لويس الرابع عشر" (1638-1715) اغتربت الروح وانسلخت الذات عن طابعها الحقوقي بسبب السلطة والثروة، فتحولت من الوعي النبيل إلى الوعي الوضعي، من بطولة الخدمة إلى بطولة المحاباة، أي من الرؤية الإيجابية إلى السلطان (السلطة السياسية) حيث تخلى الوعي النبيل عن ذاته لصالح الدولة لدرجة القول: "أنا الدولة" إلى الرؤية السلبية للسلطان لأنه قمع للذات وحرمان لها، مما يستوجب التمرد والثورة عليه، أو خدمته بالتقريظ والمدح، ويقول "هيجل" في هذا السياق: "إن النبلاء ليتحلقون بالعرش لا ليفهموه أنهم مستعدون لخدمة سلطة الدولة وإنما يجعلوا من أنفسهم زينة السلطان ويقولون لمن هو جالس فوقهم من هو ويرددون ذلك المرار العديدة"³.

أما أخلاق الجماعة في عالم الحداثة، فتبدأ منذ عصر الأنوار الذي شهد تنقيفا للروح في محاولة منها لتغيير العالم الدنيوي، مما نتج عنه الأخلاق النفعية التي مثلت وجودا من أجل الذات (الماهية) والغير (التحقق أو الواقعية) في آن واحد، زيادة على ذلك، فقد كانت الثورة

¹ - محمد الشيخ، هاينز غاويه، المرجع السابق، ص 529

² - المرجع نفسه، ص 563

³ - المرجع نفسه، ص 537

الفرنسية (1789) - رغم بعض جوانب إخفاقها - الحدث الجلل الذي أرسى للإرادة الفردية في عملية تنظيم الدولة عموماً وأخلاقياً خصوصاً، وفقاً للمنفعة دائماً، كذلك شهدت أخلاق ما بعد الثورة تغيراً من الإرادة العامة إلى الإرادة العاقلة الحرة التي مثلها "كانط" و "فيشته" داخل المثالية الألمانية، فمن أخلاق المواطن الثوري إلى الذات الأخلاقية، ومن العقد الاجتماعي إلى رؤية العالم الأخلاقية، ولهذا كان لا بد للعقل الأخلاقي أن يضع قوانينه الحياتية من داخله لا خارجه (الدين والمجتمع واللذة والمنفعة...).

بعد الكانطية والفيشتية تظهر الرومنسية الألمانية التي مثلت المثالية الأخلاقية الجماعية والدينية على يد "شيلر" (1759-1805) ونوفاليس (1772-1801) خصوصاً، وفيها أصبح الاعتراف - الذي لم يهتم به كانط وفيشته - اقتناعاً متبادلاً بين الذات والغير داخل المجتمع، فأصبح الوعي الأخلاقي اعترافاً اجتماعياً، وأصبح ما يفعله الفرد مفيداً للعموم، لأن الخير موجود في هذا العالم، وما علينا إلا أن نسعى لفعله، بمعنى أن الأخلاق موجودة في عالم المؤسسات الاجتماعية بكاملها، ويكون بذلك العقل الأخلاقي الهيجلي متجلباً في الوعي بمعنى العدل والخير في الدولة.

2-4- الفلسفة الأخلاقية المعاصرة

2-4-1- كارل أوتو آبل (1922-2017) (Karl Otto Apel) أخلاقيات

الخطاب

إذا كان "ديكارت" قد اعتبر العقل أعدل الأشياء توزيعاً بين البشر، فإن رواد مدرسة فرانكفورت قد اعتبروا الكلام أعدل قسمة بين الناس، وبذلك مهدوا للتوجه الحوارية بالكلام مع الغير، وهذا ما يصطلح عليه بأخلاقيات الحوار والتواصل والخطاب والنقاش. وفي مجاورة للمدرسة النقدية تتضح أطروحة "آبل" حول النقاش المعاصر الرائج حول أخلاقيات الخطاب التي تمحورت حول قضيتين مهمتين، أولهما إمكانية تأسيس أخلاق عالمية في عصر الثورة الرقمية، وثانيهما إمكانية تنفيذ أخلاقيات الواجب الكانطي في العالم المعيش. ففيما يخص

القضية الأولى المتعلقة بعلاقة الأخلاق بالعلم، فإن البشرية أمام تحد أخلاقي لمجابهة التكنولوجيا بناء على المسؤولية التضامنية، إذ لا بد من مجابهة سلبيات العلم أخلاقيا على مستوى العالم، لكن في السياق ذاته اعتبر أن العلموية (النزعة الممجدة للعلم) تفرض نفسها كآلية لحل مشاكل العالم بما فيها الأخلاقية، مما جعلها تقصي الآليات الأخرى، وفيما يخص القضية الثانية المتعلقة بتطبيق أخلاقيات الخطاب لا بد من ربط القناعة (أخلاقيات الواجب) بالمسؤولية التضامنية (أخلاق الفعل في الحياة اليومية) للانتقال من التواصل المثالي إلى التواصل الواقعي تطبيقا وممارسة، وكمثال على ذلك "قبول المرء أن يكذب على مجرم يطارده ضحيته، فإن الإخلال هنا بواجب قول الصراحة ما كان من باب مواءمة الفعل مع الواقع، وإنما هو استقصاء للمبدأ، وذلك لأن فعلي أنذاك - الكذب بغاية إنقاذ حياة بريء - يمتسي قابلا لإحداث إجماع كوني"¹. لذلك انتهى "آبل" إلى ضرورة التأسيس لأخلاقية كونية تداولية مبنية على النقاش، بل لا نقاش من غير أخلاق، فأخلاقيات "المناقشة [من منظور آبل تهدف]... إلى تأسيس شكل إجرائي يسهل انسيابية النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محددة تلخص في قرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن هذا النقاش نقاش حقيقي، واقعي يدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي التاريخي"². وتبقى التجارب الفردية للمتحاورين تعوق بلوغ الإجماع الكوني - الذي أراده آبل - بسبب اختلاف الفهم والتأويل لكل واحد منهم.

¹ - المرجع السابق، ص 673

² - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة وتقديم، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف (الجزائر العاصمة)، المركز الثقافي العربي (المغرب) (بيروت - لبنان)، الدار العربية للعلوم (بيروت - لبنان)، ط 1، 2005، ص

ثانياً: الدين بين المفهوم والمسار التاريخي

1- مفهوم الدين (The Religion)

1-1 لغة

إن الاشتقاق اللغوي الغربي لمصطلح الدين مختلف فيه، حيث "يستخرج معظم القدماء [أمثال] لاكتانس، أوغسطين، سركيوس [لفظ] الدين Religio من Religare ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات... وإما الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة"¹. مما يعني أنه يدل على الاجتماع والتقارب عموماً. كما "تبدو كلمة Religio أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة"². وبالتالي دلت على الانفعال الداخلي بسبب تقصير الإنسان في واجباته الروحية. نجد كذلك الفيلسوف الروماني "شيشرون" هو الآخر "يقول بأن لفظة Religio مشتقة من فعل Relegere... التي تعني الإعادة والتكرار"³. المتعلقة بطقوس العبادة والشعائر التي يجب القيام بها اعتيادياً.

بالنسبة للسان العربي، فالدين "من دان - خضع وذل - ودان بكذا، فهي ديانة وهو دين، وتدين به فهو متدين، والدين إذا أطلق يراد به: ما يتدين به الرجل، ويدين به من اعتقاد وسلوك، وبمعنى آخر، هو طاعة المرء والتزامه لما يعتنقه من أفكار ومبادئ"⁴. بالعودة للقرآن الكريم على أساس أنه المصدر الديني الأول تتضح معاني كثيرة لمصطلح الدين، فمثلاً في الآية الكريمة: "لكم دينكم ولي ديني"⁵. يفهم بأنه معتقد وطريقة خاصين

¹ - أندريه لالاند، الموسوعة السابقة، ص 1203

² - الموسوعة نفسها، ص 1204

³ - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية - الاصطلاحات والمفاهيم -، معهد الإنماء العربي (بيروت - لبنان)،

المجلد الأول، ط 1، 1986، ص 441

⁴ - مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع (عمان - الأردن)، ط 1، 2009، ص 221

⁵ - القرآن الكريم، سورة الكافرون، الآية 6

بأمة ما، أي أن لكل أمة دينها الخاص، أما في الآية القرآنية: "إن الدين عند الله الإسلام"¹. يدل على الإسلام فقط، مما فتح المجال لاختلاف الرؤى حول معناه بين رجال الدين خصوصاً.

كما عرفه "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي بقوله: "الدين في اللغة العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة والجزاء"². هنا يتضح أنه يتعلق بعموم مجالات الحياة.

1-2- اصطلاحاً

من الناحية الاصطلاحية لا يوجد مفهوم دقيق للدين يحدد كل خصائصه الجوهرية والثانوية، لكن عموماً "يطلق لفظ الدين أيضاً على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام"³. التي بموجبها تنظم الحياة الإنسانية مع مراعاة قيمتي الخير والشر، أو الحلال والحرام... إلخ، فمتى كانت الشريعة مطاعة سميت ديناً، ويتميز أي دين بالصفات التالية:

"(أ) الاعتقاد في مطلق. (ب) تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق. (ج) ممارسة شعائر وطقوس معينة"⁴. يعني هذا أن الدين متعلق بالله الخالق المنزه كما نجده لدى المسلمين، أو تعدد الذوات كما لدى المسيحيين (التثليث)، أم أشخاص تم احترامهم وتقديرهم كبوذا وكونفوشيوس، أو أوثان وأصنام وتمائيل وأشياء طبيعية متنوعة كما عند الوثنيين والمجوس... إلخ، وكلها تدل على ارتباط الفرد بخالقه (الله) بمجموعة من الشعائر والطقوس والعبادات كما في الديانات السماوية، هذا من جهة، أو ارتباطه بشيء خارق بمجموعة من ممارسات الاحتفال وتقديم القرابين التي تتضمن دلالات رمزية كما في الديانات الوضعية من جهة

¹ - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 19

² - جميل صليبا، المعجم السابق، ص 572

³ - المعجم نفسه، الصفحة نفسها

⁴ - مراد وهبة، المعجم السابق، ص 317

أخرى، ولهذا يقول عالم الاجتماع الإنجليزي "أنتوني غيدنز" (Anthony Giddens) (1938 -): "ثمة تنوعا كبيرا في ممارسة الطقوس المرتبطة بالدين، وقد تتضمن هذه الشعائر أنماطا سلوكية أو شعورية مثل: الصلاة، والقراءة، والترتيل، أو الغناء، أو الحركة الجسمانية، أو تناول أطعمة معينة، أو الامتناع عنها في أوقات محددة، وربما تكتسب بعض هذه العناصر والشعائر طابع السلوك الفردي الشخصي... غير أن ثمة إجماعا بين العلماء الاجتماعيين على أن السلوك الاحتفالي الجمعي هو من أبرز خصائص المعتقدات الدينية التي تميزه عن ممارسات أخرى"¹. وبالتالي، يكون الفعل - تصرفا وسلوكا - الديني انتقالا من العالم المندس إلى المقدس، من المادي إلى الروحاني.

بناء على ما سبق، يمكن الإشارة أيضا إلى المعاني الاصطلاحية للدين كما وردت في مؤلفات العديد من الفلاسفة كما يلي:

1- "شيشرون (عن القوانين): "الرباط الذي يصل الإنسان بالله".

2- إيمانويل كانط (الدين في حدود العقل): "الشعور بواجباتنا كونها قائمة على أوامر إلهية".

3- شلايرماخر (مقالات عن الديانة): "الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة".

4- هيربرت سبنسر (المبادئ الأولية): "الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية".

5- ماكس مولر (نشأة الدين ونموه): "محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، وهو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله".

¹ جميل حمداوي، سوسولوجيا الأديان، أفريقيا الشرق (الدار البيضاء - المغرب)، د ط، 2017، ص 12

6 - هيجل (محاضرات في فلسفة الدين): "الروح واعيا جوهره. هو ارتفاع من المتناهي إلى اللامتناهي"¹.

من أبرز مفاهيم الدين كذلك نجد مفهوم "أنتوني غيدنز" الذي يقول فيه: "الإيمان بقوة علوية سامية تأمر الناس بقيم أخلاقية وأنماط سلوكية معينة، وتبشرهم أو تنذرهم بحياة أخرى"². وفيه أكد أن جوهر الدين هو الإيمان بالله - رغم أن هناك اختلافا في الألوهية بين الديانات - الذي أمر العباد بالالتزام الأخلاقي في المعاملات (الشق السلوكي) في الحياة الدنيوية استعدادا للحياة الأخروية.

انطلاقا من كل هذه المفاهيم يمكن تلخيص الخصائص المشتركة للأديان فيما يلي:

- الإيمان بوجود إله متعال خالق الكون بأسره ومتحكم فيه.
- التمييز بين العالمين الدنيوي والأخروي.
- القداسة التي تفرض على البشر القيام بعبادات كالصلاة - مثلا - إرضاء لله، أو احتراما لأشخاص كما في الديانات الوضعية.
- تحديد القواعد الأخلاقية الواجب إتباعها من قبل الناس لنشر التسامح والتعايش فيما بينهم، ما دام الله واضعها لتنظيم شؤون حياتهم الدنيوية.
- التبجيل والخضوع للخالق أمرا ونهيا.
- الرؤية الكونية للعالم تحدد كيفية خلقه وتسييره.

¹ - خزعل الماجدي، علم الأديان - تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله -، الناشر مؤمنون بلا حدود

للنشر والتوزيع (الرباط - المغرب) (بيروت - لبنان)، ط 1، 2016، ص ص 27 - 28

² - أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت - لبنان)، ط 1، 2005،

2- المكونات الأساسية للدين

2-1-1- المعتقدات

يعتبر المعتقد الشكل الأول المنظم للدين لأنه التعبير الجماعي عن الخبرة الدينية التي تشكلت في دواخل كل فرد من الجماعة (الانفعالات النفسية) ثم أصبحت تأملات عقلية (تصورات وأفكار) تتحكم فيها لرسم صورة عن المقدس من أجل تحديد علاقته مع العالم الإنساني، وعموما تتحول هذه الأفكار إلى ممارسات على شكل صلوات وتراتيل موجهة للقوة القدسية لأنها تحدد الصلة بين الإنسان والمقدس، وبذلك يمكن البحث عن المعتقدات داخل العقل الجماعي الذي تمتزج فيه العواطف بالأفكار، والذي يجزم بوجود المقدس المتعالي عن العالم الدنيوي، فالمعتقدات أساسها الأساطير والطقوس، وتخضع للتطور عبر الأجيال، ويساهم في تطورها المفكرون ورجال الدين من الديانة نفسها، مما يجعلها تتميز بالتعقيد الفكري مع مرور الزمن "فشعوب سومر وأكاد مثلا، وكنعان ومصر واليونان، قد تركت لنا مدونات عن معتقداتها... دون أن تذكر شيئا عن صدور دياناتها عن كاهن أو عراف أو متنبئ من أي نوع، وأسفار الفيذا السنسكريتية المغرقة في القدم، ما زالت تمارس تأثيرها العميق على الطوائف الهندوسية في الهند، دون أن يعرف أحد مصادرها والتواريخ الدقيقة لتدوينها"¹. وهذا ما يدل على أن المعتقدات شأن جماعي بالضرورة لا تتعلق بدايتها بفرد ما أو جهة معينة، لأنه لا يمكن تحديدها زمنيا بالنظر لظهور التجمعات الإنسانية الأولى، إلا ما تعلق منها بالديانات الوضعية المرتبطة بالأفراد، فمثلا "في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد عاش زرادشت الإيراني، وبشر بمعتقد جديد كل الجدة على الثقافة الإيرانية، وفي النصف الثاني من القرن نفسه ظهر البوذا في الهند، ولاوتسي مؤسس التاوية في الصين..."². وكلها تدل على استحالة فردية المعتقد - رغم بداية تأسيس بعض

¹ - فراس السواح، دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني -، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة

(دمشق - سوريا)، د ط، د ت، ص 44

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المعتقدات على يد فرد - لأنه يستدعي إيمان الجماعة به وتأثيره عليها أولاً، وتطويره ثانياً، وإلا سيندثر، وهنا بالذات نفهم لماذا يبشر مؤسس الديانات بمعتقداتهم بين عموم الناس، "ولنا في سيرة ماني مؤسس الديانة المانوية التي انطلقت من بابل أواسط القرن الثالث الميلادي خير دليل على ذلك. فعندما عاود الوحي السماوي ماني (على ما يذكر أتباعه ومؤرخو سيرته) وهو في الرابعة والعشرين، هب للتبشير بمعتقدته مرتحلاً ما بين الهند ومصر، ولم تهدأ حركته حتى أعدمه الملك الفارسي بهرام سنة (276) ميلادية، وهناك وصف لماني في الكتابات المسيحية من تلك الفترة، تصفه في تجواله، يرتدي سروالاً واسعاً أصفر اللون وعباءة زرقاء ويده عصا طويلة من الأبانوس، متأبطاً تحت ذراعه على الدوام كتاباً خطه بنفسه باللغة البابلية (وهي الآرامية المشرقية في ذلك الوقت)¹.

بالمتابعة عبر هذا المثال، يتضح أن المعتقدات صياغات كلامية ترضى بها الجماعة عقلياً ونفسياً لأنها تساعد على الاستمرارية في الحياة بفضل الطاقة الروحية المستمدة منها مثلما نجد في تزيئة الفرعون المصري "أخناتون" - وكانت أناشيد وليست صلوات - الموجهة لإلهه الأوحد "آتون"، إله الشمس الذي يمنح الحياة والرخاء، فعنه صدر الكون بجميع تفاصيله، ومما جاء فيها:

"كم هو جميل شروقك في الآفاق، أي آتون الحي، بادئ الحياة.

عندما ترتفع في الأفق الشرقي يمل بهاؤك كل البلدان...

أنت عال وبعيد، ولكن نورك ضاف على الأرض.

أنت عال وبعيد، ولكن آثار خطوك تصنع النهار.

وعندما تميل وراء الأفق الغربي، تغرق الأرض في ظلام كأنه الموت...

الكل يغرق في الصمت والظلام يسود، لأن الخالق في أفقه يستريح.

¹ - المرجع السابق، ص 45

وعندما تشرق تبعثر الظلام، وتضح الأرض بالضياء.

ترسل شعاعك فتحتمل أرض مصر، يستفيق الجميع، يرفعون صلاة شكر لظهورك...¹.
استنادا لهذا، يتضح أن المعتقد في الأصل علاقة بين الإنسان كجماعة وكائن يتميز بالقوة تطلب فيها - أي الجماعة - الخلاص والتحرر، وما تجدر الإشارة إليه أن النصوص الأصلية للأديان السماوية ليست معتقدات لأنها إيمانية مصدرها الله - لا الجماعة - وتتعلق بقضايا حياتية كالتقوى والحقيقة والطاعة والعبادة... إلخ، مما يعني أن هناك فرقا بين المعتقد والنص الأصلي للدين.

2-2- الطقوس

تؤدي الخبرة الدينية إلى حالات انفعالية ينتج عنها تصرفات فردية، أو سلوكيات اجتماعية تتحول مع مرور الزمن إلى طقوس محددة داخل الجماعة التي تؤمن بمعتقدات معينة، وتاريخيا تعد الموسيقى والرقص الحر أول تحولين من الانفعال الديني الداخلي إلى السلوك الجماعي الاعتقادي لأن كلاهما يعبر عن التجربة الدينية الفردية، فمن خلالهما مع إضافة صياغات كلامية يتم التأثير على النفس لتصل لمستويات أعلى من الحالة الوجدانية. ولأن الانفعال يختلف باختلاف الأفراد، فلا شك أن الأفراد الذين يمتلكون انفعالا أقوى تكون تجربتهم الدينية عميقة جدا ومباشرة وحررة كحال المتصوفة، فهم لا يكتفون بالصلاة والتراتيل فقط مثل الأفراد العاديين الذين تكون طقوسهم منظمة، بل يحاولون التقرب من الله أكثر فأكثر بأفعالهم الدالة على اقتحام المقدس وربط العلاقة معه مباشرة.

هكذا، يمكن القول أن الطقوس يجب أن تتجسد في عالم الفعل بالفعل (الممارسات) اليومي "في ألمانيا النازية، عمد دهاقنة الإعلام إلى تصميم عدد متنوع من الطقوس لفئات الشبيبة النازية، فمن الألبسة والشارات المميزة لكل فصيل، ورفع اليد بالتحية المعروفة، إلى

¹ - المرجع السابق، ص 46

الأناشيد الحماسية تنشد (ألمانيا فوق الجميع) إلى موسيقى فاغنر التي تعزف في المناسبات وقد ألبست ثوبا قوميا عصريا، إلى احتفالات المشاعل الليلية وما إليها. وتمت الإفادة من هذه المظاهر والاحتفالات الجمعية إلى درجة يمكن القول معها بأن الأيديولوجية النازية... عبر التصميم المتقن لطقوس قومية لها صفة الهوس الديني¹. كل هذا يدل على أن الطقوس تعبير بالممارسات عن إيمان داخلي بمجموعة من المعتقدات بهدف تجديد هذا الإيمان ذاته، كما أنها تعمل على تماسك وتقوية هذه المعتقدات نفسها، فكلما زادت التصرفات والسلوكات الطقوسية، كلما تغيرت المعتقدات بتغير الأحوال النفسية والذهنية المتحكمة فيها، فمن خلال الطقوس يمكن معرفة الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر المجتمعية الأخرى، ما دامت نظاما من الأفعال توجهها المعتقدات.

استنادا على ما تقدم، يتضح أن الطقوس عادات راسخة يلقتها جيل لآخر، وكل ديانة تحتاج لهذه الطقوس لاستمرارها لأن الممارسات هي التي ترسخها وتبقيها عبر الزمن، وبالتالي تختلف باختلاف الأديان الوضعية والسماوية كل على حدى "فهناك طقوس الخصب، والنماء، والطقوس الجنائزية، وطقوس الطبيعة في استئزال المطر، وطقوس الصلاة، والعزاء، والحج، والصيام، وطقوس لا حصر لها تنتظم وفق تفاصيل العقيدة الدينية"².

2-3- الأساطير

الأسطورة صياغات كلامية وأحاديث لا تخضع لنظام معين ارتبطت منذ المجتمعات البدائية بالفكر الديني لأنها قصص تتمحور حول قوة الآلهة وأفعالها البطولية، ومغامرات البشر معها، فهي معتقدات فكرية وأحكام نظرية (بمثابة معجزات) حول قوة خارقة، لكنها تتعارض مع الواقع المحسوس وتتجاوز الزمكان إلى عالم الفانتازيا الخيالي الخارق للعادة،

¹ - المرجع السابق، ص 51

² - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص ص 36 - 37

وتعتمد على اللغة لتبرير المعتقدات والممارسات داخل الجماعة، حيث "يرى ماكس مولر Max Muller أن الأسطورة ليست سوى مظهر من مظاهر اللغة، ولكن هذا المظهر ليس إيجابياً... [فهو] مصدر للأوهام والأباطيل، وتصبح الأسطورة بالنسبة لمولر مرض من أمراض اللغة، إن من حيث أصلها، أو ماهيتها على السواء"¹. وهذا ما يثبت أن الأسطورة تدخل ضمن الأحداث المروية حول الآلهة (كائنات مقدسة) بواسطة اللغة سواء في القصص، أو الحكايات، فتعمل على تبسيط المعتقدات لعامة الناس، لكن هناك من يربطها بالواقع - خصوصاً لدى المجتمعات البدائية - ويعتبرها حقيقية لأنها حدثت في الماضي البعيد ولا زالت تتحكم في مصير البشر (حضورها الدائم).

زيادة على ذلك، فإن الأسطورة تتمحور حول موضوعات أصل الكون وخلقه وكيفية تكونه والحياة والموت وما بعد الموت (العالم الآخر) التي تؤول مباشرة للآلهة صاحبة الدور الرئيسي في التحكم فيها، أما الإنسان فدوره ثانوي فقط في الأسطورة، ولهذا نجدها تهيمن على عقول البشر رغم عدم معقوليتها كهيمنة المعتقدات الدينية، أو أكثر بسبب تحولها غالباً لطقوس، مثلما هيمنت أسطورة الإله تموز في بلاد سومر (العراق). فقد "كان عبّاد تموز يحتفلون بثلاثة أعياد طقسية رئيسية تؤشر لثلاثة مراحل في حياة الإله العاصفة والقصيرة، فهناك احتفالات الزواج المقدس حيث تقام دراما طقسية كبرى تمثل زواج تموز بالآلهة أنا، ولكن سعادة الإله لا تدوم طويلاً ولا يلبث أن يموت في الصيف وتجره العفاريت إلى العالم الأسفل، فتقام عليه المناحات في طول البلاد وعرضها، حتى إذا جاء الربيع بعث إلى الحياة من جديد وأقيمت الأفراح بصعوده من عالم الأموات جالبا معه كل خير عظيم"². مما يعني أن ممارسة الطقوس الدورية تعمل على تثبيت الأساطير في دواخل أفراد المجتمع.

¹ - معن زيادة وآخرون، الموسوعة السابقة، ص 67

² - فراس السواح، المرجع السابق، ص 57

فضلا عن ذلك، إن هناك أساطيرا دينية ترتبط بالمعتقدات الدينية وتبررها مثل أسطورة الإله "زيوس" في التراث الثقافي الإغريقي، وأساطيرا غير دينية تسعى لخدمة أهداف اجتماعية ومعرفية، فتتحول مع مرور الزمن إلى قصص وحكايات شعبية.

2-4- الأخرويات (الموت وما وراءه)

في أي ديانة لا بد من الحديث عن العالم الآخر (الآخرة) وهذا ما يؤدي للإشارة إلى عالم الموت، فمنذ أن بدأ الإنسان القديم إلى غاية يومنا هذا يدفن الموتى، كان عليه أن يفهم الموت التي تعني نهاية الحياة، أو انبعاثها من جديد، لذلك دفنوا الموتى ناحية شروق الشمس لأنهم يعتقدون عودة الميت من جديد، مما جعل الإنسانية تعطي قيمة لفكرة الخلاص من الشرور الموجودة في هذا العالم الدنيوي ما دام مصير الإنسان هو الموت الذي يندرج ضمن عالم الغيب اللامرئي، بل حتى مصير كل الكائنات والعالم بأسره، ونكون بذلك "أمام ثلاثة أنواع من النهايات هي:

1- نهاية الكون والوجود الذي نحن فيه.

2- نهاية الكائنات الإلهية، والنباتية، والحيوانية.

3- نهاية الإنسان¹.

استنادا لهذا، تنحصر أغلب النهايات في الأديان وفق البدايات، فالديانة التي تؤمن بمبدأ أن بداية الكون هو الماء تؤمن كذلك أن نهايته تكون بالطوفان، والديانة التي تؤمن بمبدأ أن الله هو خالق الكون ومدبره تؤمن كذلك أن نهايته تعود لله ذاته، فعلى سبيل المثال اليوم الآخر في الديانة الإسلامية هو يوم القيامة، أو يوم الحساب أمام الله، ففيه يبعث الموتى من قبورهم، فمن كان مؤمنا موحدا متمسكا بتعاليم الإسلام مصيره الجنة، ومن كان كافرا مصيره النار.

¹ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 38

3- المكونات الثانوية للدين

3-1- الأخلاق والشرائع

عندما نتحدث عن الأديان سواء الوضعية، أو السماوية، المرتبطة بالأساطير والمعتقدات والطقوس، أو المرتبطة بالله الواحد، فلا شك أن هناك أخلاقا وشرائعا أقرتها هذه الأديان على شكل أوامر ونواهي، أو وصايا تنظم الحياة المجتمعية، ولهذا نجد الأخلاق الدينية واسعة الانتشار بين شعوب المعمورة كبقية الأخلاق الأخرى العقلية، والنفعية خصوصا... إلخ، لأن مشروعية الأخلاق عموما تتأتى من المعتقد الديني المشترك عوض الفهم العقلي للعلائق البشرية، أو المنفعة الناجمة عن التصرفات والسلوكات، أو العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية.

رغم الترابط بين الدين والأخلاق إلا أن هناك مجتمعات تقليدية انفصلت فيها الأخلاق عن الدين الوضعي، فالأخلاق أصبحت شأنا دنيويا يخضع للأعراف والتقاليد دون تدخل من قوة مقدسة، ففي إفريقيا السوداء - مثلا - لدى المجتمعات الزنجية لا تخضع الأخلاق للدين، إنما تخضع لما يطلبه المجتمع، فالتصرفات والسلوكات تضبطهما القواعد المجتمعية، في حين الطقوس الدينية هدفها تحقيق حياة أفضل لا غير. لكن في السياق ذاته بالنظر للتأوهات لدى المجتمعات نفسها يمكن إيجاد أخلاق دينية قائمة على التحريم خصوصا ما تعلق بالمقدسات، فمن يتجاوز حدودها يعاقب بعدة طرق قد تصل للإعدام، فمثلا لدى بعض القبائل الأسترالية يحرم على النساء لمس الأدوات الطقسية، وسماع بعض الترانيل... إلخ، "وقد سجل أحد الأنثروبولوجيين واقعة مفادها أن أحد الرجال عمد إلى قتل زوجته فور اكتشافه أنها قد تمددت على حصيرته وهي حائض، ثم ما لبث أن مات ذعرا بعد أسبوعين وهو يتربص عقاب القوى الخفية"¹.

¹ - فراس السواح، المرجع السابق، ص 71

من هذا المنطلق، يمكن القول أن تحريمات التابوهات تشترك مع معطيات الأخلاق الدينية، وهذا يدل على أنهما يجدان تبريرا لكل تصرف إنساني بقوة تتجاوز الإنسان (الله - قوة خارقة للعادة) الذي يجب عليه التقيد دائما، ورغم أن تحريمات التابوهات تشترط عدم تجاوز حدود القوى الغيبية، إلا أن الأخلاق الدينية تشترط إقامة العلاقات المجتمعية وفق مبدأ الخير، ولكن مع تطور المجتمعات القديمة أصبحت معظم لوائح التابو قواعد أخلاقية، إذ ما كان محرما أصبح مبدءا أخلاقيا وذلك بسبب اجتماع السلطتين السياسية والدينية في يد الملك - الكاهن الذي سيطر على أحوال المجتمع دنيويا ودينيا خصوصا في مدن الحضارة السومرية التي كان فيها ارتباطا وثيقا بين النظامين الأخلاقي والديني للجماعة، كذلك الأناجيل المسيحية رسالتها إيمانية وأخلاقية في آن واحد، أما الإسلام فمنذ بدايته ألح على عدم الفصل بين الدين والأخلاق كقوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا"¹، أو أحاديث الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ذات الطابع الأخلاقي كقوله: "الدين المعاملة" و "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

من ناحية أخرى، ارتبطت الأخلاق بالتشريع ضمن أطر السلطة السياسية، فما كان ضمن مبادئ أخلاق المعاملات تحول إلى قوانين تشريعية، فعلى سبيل المثال تنص شريعة "حمورابي" على مجموعة قوانين تتمثل فيما يلي:

"لو سرق رجل ثورا أو حمارا أو خنزيرا أو قاربا كان من أملاك إله أو من أملاك قصر، يدفع ثلاثين مثلا، وإن كان من أملاك قروي يرد عشرة أمثاله، أما إذا لم يكن لدى اللص ما يدفعه يقتل". وأيضا: "لو سرق رجل ابنا لرجل آخر يقتل". وأيضا: "إن لم يقبض على اللص، على المسروق أن يصرح بما فقده أمام إله، وعلى المدينة أو العمدة في المنطقة التي اقترفت فيها السرقة أن يعرض له خسارته"².

¹ - القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 23

² - فراس السواح، المرجع السابق، ص 78

من هذا الارتباط بين الأخلاق والدين ظهرت الشرائع الدينية في الأديان الشمولية كالهندوسية والتوراة والإسلام... إلخ، التي ربطت بين الحياة الإيمانية والمجتمعية على حد سواء، فنجد القرآن يحث على عديد الوصايا الأخلاقية واجتناب الأفعال غير الأخلاقية كالتجسس والظن والغيبة... إلخ، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً"¹. غير أن بعض الأديان الوضعية الأخرى كديانة الإغريق والصينيين بقيت مستقلة عن الأخلاق، فكبير الآلهة "زيوس" - مثلا - لدى الإغريق لم يضع قواعدا أخلاقية، وهذا ما يفسر اهتمام المجتمع الإغريقي بالفلسفة الأخلاقية لتدبير حياته اليومية بنفسه دون تدخل الآلهة، كذلك "كونفوشيوس" الصيني لم يكن مهتما بالمسائل الدينية قدر اهتمامه بالفكر الأخلاقي الذي يساهم في تنظيم تصرفات الفرد في هذا العالم، فمثلا سأله أحد تلاميذه: "كيف نستطيع أن نخدم أرواح الأسلاف، فأجاب: إنك لم تتعلم بعد أن تخدم الأحياء فكيف تستطيع أن تخدم الأموات؟" وسأله آخر عن الموت وطبيعته وحال الأموات فأجاب: "إنك لم تصل إلى فهم الحياة بعد فكيف لك أن تفهم الموت؟"². كل هذا يدل على مدى أهمية النظام الأخلاقي في إصلاح أفراد المجتمع الصيني - حسب - الخيرين بطبعهم كباقي البشر.

3-2- السير المقدسة

في أي ديانة وضعية، أو سماوية يجب الحديث عن مؤسسي هذه الأديان من كهنة ورجال دين كبار وقديسين ومصلحين... إلخ، أو عن الأنبياء والرسل الذين خصهم الله بما نزله من كتب سماوية لتبليغ رسالته بواسطتهم، ولهذا تصبح سير (أقوال وأفعال) هؤلاء العظماء مقدسة لما تتضمنه من دور هام بالنسبة للمؤمنين في كل ديانة، فمن خلالها يزداد التمسك بالدين ويقوى الوازع الديني للمؤمن، فالسيرة كالأسطورة تماما في التأثير الديني، بل

¹ - القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 12

² - فراس السواح، المرجع السابق، ص 81

إنها في الأديان التوحيدية المنزلة (اليهودية - المسيحية - الإسلام) أقوى تأثيراً على قلوب المؤمنين من الأسطورة، حيث انحسر دورها في ظل وجود الله الواحد، وظهرت معجزات الأنبياء والرسول كبديل للأسطورة، ومن ثمة أصبحت سيرهم بمعجزاتها المختلفة مصدر طاقة إيمانية للمؤمنين، بل وصلت حتى للتأثير الفكري عليهم خصوصاً لدى عامة الناس، كالسيرة المقدسة للمسيح عيسى عليه السلام في الأناجيل التي تمثل أقواله خاصة، وسيرة بني إسرائيل المقدسة في العهد القديم (التناخ أو الكتاب المقدس العبري) متمثلة في أنبيائهم، وسيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في الإسلام التي تجسدت في أقواله وأفعاله، وحتى في الأديان الوضعية نجد - مثلاً - سيرة بوذا في البوذية، وسيرة كونفوشيوس في الكونفوشيوسية... إلخ، ولذلك نجد في معظم السير المقدسة سيرة شخصية لعظماء تم رفعهم لمستوى القداسة لأنهم عماد التقوى لدى المؤمنين.

3-3 - الجماعة الدينية

تمثل الجماعة الدينية مجتمعاً أو مجتمعات تؤمن بديانة معينة، فنقول مثلاً: الجماعة الدينية اليهودية في الكنيسة (المعبد)، والجماعة الدينية المسيحية في الكنيسة، والجماعة الدينية المسلمة في المسجد... إلخ، مما يعني أنها تتمثل في معتنقي مبادئ دين من الأديان الذين تربطهم عوامل التاريخ والثقافة كمعتنقي الدين الإسلامي في العالم الإسلامي. هذا ويمكن للجماعة الدينية الواحدة أن تكون منقسمة لمذاهب وطوائف وفرق تمثل كل واحدة منها جماعة دينية مثل القرائيين والصدوقيين والحريديين في اليهودية، والكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس والأنجليكان في المسيحية، والخوارج والشيعية والسنة والمعتزلة والأشاعرة في الإسلام، وكلها ظهرت بفعل أسباب اجتماعية ثقافية أو سياسية أو عقائدية... إلخ.

إن الجماعة الدينية تنقسم لعدة أنواع أهمها:

"الطائفة (Sect) هي الجماعة السياسية أو الدينية، التي تتكون بخصوصيتها المختلفة عن الجماعة الكبيرة، التي نشأت منذ ظهور الجماعة الدينية.

الثَّحلة (Cult) وهي جماعة دينية صغيرة مستقلة العقائد الأساسية للجماعة الكبيرة، وتتجه نحو نوع من الانفصال عنها.

المذهب (Doctrine) وهو اجتهاد خاص في العقيدة، أو الفقه، تتبعه جماعة معينة، دون أن تنفصل عن الجماعة الكبيرة¹.

لما كان التطور يمس الأديان بسبب العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية كان لا بد لهذا التطور الديني أن ينتج عنه هذه الطوائف والنحل والمذاهب التي تمثل مظاهر الدين من جهة، وسببا للاختلافات والتناحرات في أزمنة معينة من التاريخ من جهة أخرى، بل لا زالت آثارها ليومنا هذا في عدة بلدان، مما جعل بعض الأديان غير قادرة على استيعاب هذا التنوع الطائفي، ولنا في العراق أكبر دليل على ذلك، لأن كل جماعة دينية لديها منطقتها وبلاغتها وأدلتها ودعايتها ونقاليدها... إلخ، التي تتأسس عليها، مما يجعلها منغلقة على ذاتها ووثوقية من منظور أتباعها.

3-4 - الباطنية

تدل الباطنية على الروحانيات التي تتمثل في المعتقدات والآراء التي تتحلى بها جماعة معينة، هذه الأخيرة تهدف لاكتشاف المعاني (الدلالات) الخفية والباطنة في الظواهر الروحية من جهة، ومحاولة تفسير النص المقدس رمزياً، حيث يمكن تأويله لاستكناه باطنه، وتعمل الباطنية على التمييز بين المقدس والمدنس، حيث المقدس هو الباطن الذي يجب أن يفهمه العارفون، والمدنس هو الظاهر الذي يجب تجاوزه، وبالتالي، فالباطنية مرتبطة بالمقدس الديني الذي يحمل دلالات رمزية في باطنه كالتأوية والهرمسية والغنوصية واليهودية والمسيحية والإسلام... إلخ.

¹ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 41

"أما مصطلح علم الباطن (Esoterism) فقد صاغه لأول مرة جاك ماتر (Jacques matter) في عام (1828م) وسجل رسمياً في (1835م). أما الذي أشاع استعماله، فهو إلفاس ليفي (Eliphas levi) في (1850م). أما في اللغة الإنجليزية فقد أشاعه الثيوصوفي [أي المختص في الحكمة الإلهية] ألفريد سنيت (Alfred sinnett)¹.

4- نظريات في منشأ الدين

4-1- الأصل السوسولوجي للدين: نظرية إميل دوركايم وماكس فيبر

من منظور "دوركايم" أساس الدين هو تقسيمه للأشياء إلى مقدس ومدنس، فالمقدس هو الطقوس النافعة للمجتمع، والمدنس هو التصرف الفردي العادي في الحياة اليومية، فمن خلال أبحاثه حول الأديان البدائية الوثنية خصوصاً لدى قبائل أستراليا استنتج أن الوثنية، أو عبادة الطوطم هي مصدر كل الأديان الكبرى لأنها مرتبطة بعبادة الصنم الذي يمثل فعلاً قدسياً لدين المجتمع، فمن خلال تقديس الصنم تظهر الروح الجماعية للقبيلة، التي هي أصل الوثنية، وهو مظهرها الذي يعبر عن الحالة الدينية للقبيلة في مواقف معينة كالآعياد والتجمعات، حيث تزيد درجة الشعور الديني للجميع أثناء ممارسة طقوسهم، ويشعر كل واحد منهم بوجود عالم أسمى وقوة خارقة نشطة تتجاوزه، "وهذا هو المجال القدسي من عقيدة هؤلاء... [التي] في الواقع ليست سوى اجتماع الروح الجمعية وقدراتها التي تتمظهر في شكل تقديس الوثن. وهذه الظاهرة تكاملت بالتدرج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشرية إلى تقديس الأرواح والآلهة، وأخيراً تقديس وعبادة الإله الواحد، وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين، مقدس وغير مقدس"².

¹ - المرجع السابق، ص 43

² - مصطفى مليكان، أبو الفضل محمودي، محسن جوادى، أمير عباس علي زمانى، أحمد واعظي، محمد مجتهد شبستري، محسن كديور، عبد الكريم سروش، الفكر الديني وتحديات الحداثة - وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في إيران -، تعريب: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت - لبنان)، ط 1، 2009، ص 34

استنادا لهذا، يرى "دوركايم" أن الاعتقاد بالأرواح والخلود، وتقديس أشياء معينة كالحيوانات والنباتات والشمس... إلخ، إلى درجة الألوهية، هو منشأ الدين الذي من خلاله تزداد العلاقات الاجتماعية بين الأفراد ترابطا وقوة أثناء ممارسة الشعائر الدينية خصوصا، وبالتالي، فالناس هم الذين يؤسسون للمقدس الذي يتجسد فيه وعيهم الاجتماعي.

أما بالنسبة لـ"ماكس فيبر" فالدين "هو نوع خاص من أشكال العمل الجمعي أو الطائفي يستوجب دراسة الظروف الخاصة به والنتائج التي يفضي إليها"¹. ولهذا لم ينظر للدين كمعتقدات وإنما كأنساق لتنظيم شؤون الحياة تمكنت من توحيد مجموعة من المؤمنين الذين يجب عليهم إعطاء معنى لتصرفاتهم العملية الهادفة لمصلحة المجتمع، فرغم لا عقلانية العالم إلا أن حاجة البشر لقوة ربانية تفسر معاناتهم وآلامهم ضرورية جدا لتحصيل سعادتهم الدنيوية لا الأخروية لأن "منافع الخلاص المختلفة التي تقدمها وتعد بها الأديان... كلها تتعلق بداية وبشكل مكثف جدا بهذا العالم: الصحة، طول العمر، الثروة، تلك هي وعود الأديان الصينية، الفيدية، الهندية، الزرادشتية (نسبة إلى زرادشت)، اليهودية القديمة، الإسلامية، تماما مثل الديانات الفينيقية، المصرية، البابلية، والجرمانية القديمة، تلك كانت أيضا الوعود التي بشرت بها الهندوسية والكونفوشيوسية"². هذا يعني أن الدين يتعلق بالعالم الدنيوي للبشر الذين يختلفون في درجة التدين، أضف إلى ذلك أن سوسيولوجيا الأديان عنده قائمة على سوسيولوجيا الهيمنة خاصة الدينية التي تقودها التجمعات الهيروقراطية كما اصطلح عليها، ولهذا فدين الخلاص هو المستمد من الفئات المجتمعية المتميزة، ويقول في هذا السياق: "إذا أردنا أن نصف بإيجاز النماذج التمثيلية للفئات التي حملت ونشرت ما يطلق عليه اسم الأديان الكونية، يمكن القول إن في الكونفوشيوسية كان البيروقراط هم الذين ينظمون العالم، في الهندوسية كان الماچ Mage هو الذي ينظم العالم، في الديانة البوذية

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)،

ط 1، 2005، ص 92

² - المرجع نفسه، ص 93

الراهب الجوال هو الذي يجول حول العالم، في الديانة الإسلامية كان المحاربون هم الذين قهروا وأخضعوا العالم، في اليهودية كان التاجر المتجول، في المسيحية كان الحواري المتجول. لم يكن هؤلاء يمثلون أو يعبرون عن مهتهم ولا مصالحهم الطبقيّة المادية، إنما كانوا بالأحرى الوكلاء الأيديولوجيون لقيم أخلاقية أو لعقيدة ما تدعو للخلاص تحالفت وتصاهرت بشكل سهل مع مكانتهم الاجتماعيّة¹.

4-2- الأصل الاقتصادي للدين: نظرية كارل ماركس وفريدريك أنجلز

بالنسبة للماركسية كل الأديان تعتبر ظاهراً تنتمي للبنية التحتية (الاقتصاد) للمجتمع، فهي تتشكل ضمن قطاع الإنتاج المادي ووسائله وعلاقاته الاجتماعيّة التي تحدث داخله، وبذلك "يكون الإنسان هو الذي ينتج الدين وليس الدين هو الذي ينتج الإنسان"². بمعنى أن الظروف الاقتصاديّة للإنسان عبر جميع الحقب التاريخيّة هي التي تؤسس للدين الذي يتماشى مع أهدافه المادية والروحيّة، فمثلاً "المجتمع الرأسمالي يجد في المسيحية بتقديسها للإنسان المجرد، وبشكل خاص في أشكالها البورجوازية البروتستانتية، والتأليهية... إلخ، الإطار الديني الأكثر ملاءمة"³.

ضمن هذا الإطار، يمكن القول أن العامل الاقتصادي والاختلاف الطبقي ساهما في بلورة المعتقد الديني، أي أن البناء التحتي ساهم في تأسيس البناء الفوقي، زيادة على ذلك، فإن التغيرات التي تمس العلاقات الاقتصاديّة داخل المجتمع تؤدي حتماً إلى تغيير المعتقد الديني لدى الأفراد ما دام الديالكتيك (الجدل) هو المحرك لقوى الإنتاج وعلاقاته، والتاريخ كافة.

¹ - المرجع السابق، ص 112

² - المرجع نفسه، ص 18

³ - المرجع نفسه، ص 33

كما أكد "ماركس" أن الدين شكل من أشكال الوعي الاجتماعي الذي يجد صده داخل طبقة البروليتاريا غير الواعية المحكوم عليها بقبول النسيج الاجتماعي (بورجوازي - عامل) في مرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعي، ولهذا تتبأ بزوال الدين كلما زاد الوعي الطبقي، وهذا ما يجعل الطبقة الحاكمة تعمل على أدلجة الدين ليبقى وسيلة للهيمنة على الفقراء والمحرومين، فلقد "كانت المسيحية في الأصل حركة للمضطهدين: لقد ظهرت بداية كدين للعبيد والانعتاق، دين الفقراء والمحرومين من الحقوق، دين الشعوب المقهورة أو المشتتة من قبل روما"¹.

أما "إنجلز" أكد أن الانقسام الطبقي للمجتمع دلالة على الفروق المجتمعية للتعبيرات الدينية ذاتها، خصوصا في الديانة المسيحية، وهذا يعني أن هناك اختلافات عميقة للمشاعر الدينية داخل كل وسط اجتماعي بسبب الطبقة الناتجة عن العامل المادي (الاقتصادي) ولهذا بيّن أن المسيحية انتشرت كدين عالمي لأنها واجهت إخفاقات البروليتاريا بإصلاحات مادية كثيرة.

إن، يمكن القول أن الدين عند "ماركس" و"إنجلز" إنعكاس خيالي في عقول البشر لتلك القوى الخارجية (طبيعية أو اجتماعية أو اقتصادية) المتحكمة فيهم في عالمهم المعيش.

4-3- الأصل السيكولوجي للدين: نظرية سيغموند فرويد

أكد العالم والمحلل النفسي "فرويد" أن منشأ الدين هو مختلف الحالات السيكولوجية اللاشعورية الناتجة عن الكبت الجنسي الذي تشكل منذ مرحلة الطفولة، الذي اصطلح عليه "عقدة أوديب"، فمنذ أن بدأ الطفل يشعر بحاجته لأب يحميه في مرحلته الطفولية، كذلك هو الإنسان اعتقد بوجود الله ليعكس ميوله ورغباته اللاشعورية على شكل حاجته لقوة سماوية خارقة تحميه، وبذلك يكون الدين حالة نفسية لا شعورية عميقة ناتجة عن الأوهام ومختلف الانفعالات الإنسانية، فالأوهام المصاغة في عوالم خارقة داخل أعماق النفس ترسخت عبر

¹ - المرجع السابق، ص 37

الحقب التاريخية وسهلت للدين الظهور الذي يوفر التشويق والإثارة الروحيين، والترغيب والترهيب في آن واحد، وهذا ما يجعل الفرد ينخرط مع جماعته الدينية المشتركة، لكن مع ظهور المدنية والحضارة أصبح الدين مجرد ذكريات لا غير، لأن الحضارة قضت على الأوهام والخرافات الماضية المرسخة في اللاشعور الجماعي، وفي السياق ذاته هذا لا يعني تخلي المؤمن عن دينه الذي يحقق له اليقين، ولهذا يقول "فرويد": "لا يوجد ثمة مؤمن سيتزعزع إيمانه بأدلتني أو أدلة مشابهة، إن كل مؤمن مرتبط بروابط حميمة مع مضمون دينه"¹. هذا واعتبر أن للدين علاقة ترابطية بمرض العصاب الجماعي، فأينما وجد الدين في مجتمع ما انتشر معه العصاب المجتمعي، لأن الدين عرض من أعراض العصاب.

5- أبعاد الدين

5-1- الاعتقاد الديني

المقصود بالاعتقاد الديني تلك الأفكار والتصورات التي يشكلها الأفراد حول قوة خارقة، أو كائن متعال، أو إله منير، ومن خلاله تتشكل رابطة بين الإنسان وهذه القوة المتعالية، فالأول عاجز وخاضع ومعتزف بها، والثانية مفعمة بالنور واليقين والعظمة، ولهذا يجد الإنسان نفسه يحمل في دواخله حقائقاً إيمانية ومعتقدات روحية تجعله منتبهاً لهذا الكائن المتعال، سواء كان إلهاً كما في اليهودية والمسيحية الأصليين، والإسلام المحمدي، أو كائناً مشخصاً، أو قوة جبارة... إلخ، وذلك حسب شكل الديانة وتطورها التاريخي، فعلى سبيل المثال "يتجلى الاعتقاد الديني الأساسي في الهندوسية في علاقة براهما بآتمان، بين الكائن الخالص والنفحة الروحية التي تدفع أي إنسان إلى التطلع للتححرر من الجسد عبر السمسارا

¹ - sigmund freud, l'avenir d'une illusion, traduction française par : marie bonaparte, les presses universitaires de France (paris), 1973, p 43

(تناسخ الأرواح)، أو الموسكا (الاتحاد ببراهما)¹. فكل من يعتقد بهذه الأفكار هندوسي لا محالة من منظور الهندوس.

استنادا لهذا، يمكن القول أن الاعتقاد الديني يتعلق بوجود كائن مفارق يمتلك اسما ضمن سياق سوسيو- ثقافي يحدد طبيعته البروتستانتية، أو الكاثوليكية، أو الصوفية... إلخ، إضافة لدرجة معينة من الاعتقاد في ذلك الكائن، ومختلف الاعتقادات التي لها علاقة بالخير والشر والعدالة الربانية والخلاص والكون والموت... إلخ.

ما تجدر الإشارة إليه أيضا أن الاعتقاد الديني خطابات كلامية تختلف عن الخطابات المعرفية العقلية والتجريبية تماما، لأنه يهدف لتحقيق الرضى الذهني والنفسي للفرد، أو المجموعة، ويتميز باليقين في نظر معتقيه خاصة عندما يمارس ضمن المؤسسة الدينية (الكنيست - الكنيسة - المسجد...) فهو أشد صلابة من الممارسة والانتماء الدينيين، فرغم مختلف الانحرافات السلوكية الظاهرة في حياة الأفراد، أو تخليهم عن الممارسة الدينية إلا أنهم يستمرون في إيمانهم بالمعتقدات الدينية.

عموما تستدعي المعتقدات الدينية ما يلي:

"- جملة من الحاجات البنيوية لدى الكائن البشري.

- جملة من تدابير الإشباع لهذه الحاجات الكامنة، تستعمل من حين إلى آخر من قبل الأفراد، أو الجماعات لتشكيل أنظمة ثقافية شاملة، أو أنساق من القيم الشائعة اجتماعيا.

- سياقات احتضان اجتماعية ترعاها مؤسسات (كالكنائس والنحل والجماعات الدينية والعائلات والمدارس... إلخ) قادرة على نقل مضامين الاعتقاد الديني وتحويلها إلى عوائد عقلية وممارسات اجتماعية ومواقف أخلاقية².

¹ - سابينو أكوايفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني - الإشكالات والسياقات - ترجمة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة)، ط 1، 2011، ص 79

² - المرجع نفسه، ص ص 83 - 84

زيادة على ذلك، إن الاعتقاد الديني مرتبط بتلبية حاجات متنوعة، فمن منظور "ألكسيس دي توكفيل" يمثل كبحا للشهوات وفرملة للأناية من أجل المصلحة العمومية، وبالنسبة إلى "كارل ماركس" يمثل أيديولوجيا اجتماعية مزيفة تعتمد الجماعات الضاغطة للسيطرة على المستضعفين من أجل القبول بوضعهم الاجتماعي الطبقي، والمثال الذي يقدمه هنا ما هو سائد في المعتقدات الهندوسية التي أعطت تبريرا للتمايز الطبقي داخل المجتمع الهندي، أما "فرويد" اعتبر الاعتقاد الديني "شكلا من التصعيد للكبت الجنسي الذي لا يجد إشباعه العادي في علاقات جنسية، فيكون الدين بذلك الشكل آلة جبارة لإنتاج الرموز والاستعارات واللغات، لأشياء لا تمت بأساس إلى الواقع"¹.

كذلك "بيرجر" و"لويمان" أكدا أن الاعتقاد الديني غايته الترفع عن اللذة الغريزية لا غير، في حين أثبت "سابينو أكوافيفا" أن الخوف هو المحرك الأول للاعتقاد الديني، فمن خلاله فكر البشر في عالم لا يفنى (خالد) تلبى فيه كل الحاجات.

إن، الاعتقاد الديني يختلف حسب تنوع الديانات الوضعية والسماوية، وعلاقته بالتجربة الدينية تسهل إمكانية فهمه.

5-2- التجربة الدينية

إن التجربة الدينية مرتبطة بمفهوم المقدس الذي يؤثر على تصرفات الأفراد وقيمهم وأفكارهم مثل تجربة الأضحية في الدين الإسلامي التي تقرب الإنسان من الله، وتجعله يشكره، مما يجعله يتقيد بأوامره ونواهيه، ويدركه على أنه أصل الحياة بأسرها، كذلك اليابانيين في ديانتهم الشنتاوية التي تعتمد كثيرا على مصطلح "كامي" الذي يعني المتعالي - الذي يجب تقديسه - سواء كان آلهة، أو أرواحا، أو قوى طبيعية... إلخ، كانت تصرفاتهم الدينية في معظمها تركز على التأمل في الطبيعة التي لا بد من تعظيمها حسبهم، وهذه في

¹ - المرجع السابق، ص 85

حد ذاتها تجربة دينية، و"بالتالي فثمة شيء يستلهمه المؤمن الياباني كقوة عليا مفارقة، مثيرة للرهبة... نافعة وخيرة، لتأمين حصانة في هذا العالم"¹.

في كل الحالات إن التجربة الدينية تتعلق بالوعي العميق للفرد لأنها ثرية شعوريا ولها علاقة مباشرة بالسعادة النفسية، ويمكن حصرها في المؤثرات التالية:

- قناعة ذاتية بحضور قوة خارقة.
- مشاعر التملك والانجذاب والامتلاء من جانب تلك القوة.
- سلوك مسلك جديد في الحياة، سواء على المستوى الفردي، أو الجماعي، منذ اللحظة التي يحدث فيها ذلك اللقاء.
- تقلص المشاعر النفسية السلبية، مثل الضيق والجزع والتوتر... إلخ².

ما تجدر الإشارة إليه أن المؤثر الأخير ليس متعلقا بالدين فقط، لأن التأمل في المتعالي، أو الطبيعة قد يعطي أيضا شعورا بالطمأنينة النفسية كما مارسه كبار المتصوفة المسيحيين والمسلمين والبوذيين أثناء ممارسة اليوغا... إلخ.

5-3- الممارسة الدينية

في كافة الديانات هناك ممارسات دينية يقوم بها الأفراد والجماعات داخل المؤسسات الدينية عموما، وتمثل ظاهرا اجتماعية من منظور علماء الاجتماع لأنها تتعلق بتصرفات وسلوكيات شعائرية يظهر فيها المؤمن وفائه لجماعته الدينية التي ينتمي إليها، وتمسكه بمعتقداتها، كالمسيحي الذي يتوافد على الكنيسة يوم الأحد لممارسة طقوسه، أو المسلم الذي يتوافد على المسجد يوم الجمعة لتأدية صلاة الجمعة... إلخ، وقد تكون الممارسة الدينية

¹- المرجع السابق، ص 90

²- المرجع نفسه، ص 93

فردية يثبت فيها المؤمن إيمانه الخاص كحال المتصوف مثلا، فمن خلال الممارسة الدينية تتضح درجة الإيمان.

كما أن الممارسة الدينية تتموضع ضمن سياقها الجغرافي والتاريخي والمؤسساتي والثقافي... إلخ، مما جعلها تدل على القيم المشتركة بين أفراد جماعة دينية معينة، كما تخضع لمختلف التغيرات التاريخية التي تمس الواقع الإنساني، فالممارسة الدينية للمجتمع الغربي في العصر الوسيط تختلف عنها في المجتمع الغربي المعاصر تماما، وهكذا أمثلة.

5-4 - الانتماء الديني

الانتماء الديني يمثل مختلف المواقف النظرية والتصرفات والسلوكيات العملية التي تدل على الولاء والانضمام والانخراط إلى جماعة، أو مؤسسة دينية معينة، حيث يقوم الفرد بممارسة الطقوس والشعائر الدالة على ذلك، ويعمل على ترويجها والدعوة إليها إلا أن الممارسة الدينية لا تدل بالضرورة على قوة الانتماء الديني، لأن الفرد قد يتقيد بالممارسة الدينية لكن يتراخى انتماءه الديني الذي بدوره ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي:

أولا المشاركة والنضال في آن واحد. "فمثلا، حين يخصص أعضاء كنيسة مون (كنيسة تأسست خلال الخمسينيات في كوريا الجنوبية وامتدت لاحقا نحو الغرب) كامل وقتهم لتسيير أنشطة منظماتهم، فإنهم يخضعون بدرجة عالية إلى تنظيم داخلي، يفرض عليهم العيش في حضان المجموعة، ويسمح لهم بنسج علاقات عاطفية بين النساء والرجال، فقط حين تنال رضا السلطات العليا، فانتماء المنضوي تميزه مشاركة متبوعة بنشاط، بالشكل نفسه ما يميز أعضاء التجمعات الدينية الكاثوليكية، التي تولي عناية فائقة للتبشير وليس لجانب العبادة والرهبنة فقط"¹.

¹ - المرجع السابق، ص 106

ثانياً المشاركة التي ينقصها النضال، المتمثلة في السلوك الاجتماعي الديني الجلي فقط (الظاهر) الموجود في كل المؤسسات الدينية، الذي يخلو من التنشيط الدائم لتثبيت الإيمان بالمعتقد الديني.

ثالثاً النضال الذي تنقصه المشاركة، ويتمثل في النشاط الفردي، أو الجماعي الديني لفائدة طائفة دينية معينة دون الانخراط فيها، فهو نابع من الخلفية التاريخية، أو الاجتماعية... إلخ، من أجل الدفاع عن أفكار تلك الجماعة الدينية، أو نشرها داخل مؤسسات وجهات اجتماعية أخرى دون المشاركة الداخلية فيها، أي أنه اقتناع بأيديولوجيا دينية معينة تقتضي نضاله دون مشاركته.

بناءً على هذا، يكون الانتماء منظومة من القيم التي تحث على توظيف طاقات الأفراد ونشاطهم لتقوية المشاركة لدى المؤمنين خصوصاً في الدول التي يحضر فيها الدين بقوة كالإسلامية والكاثوليكية والهندوسية، فيتحول بذلك إلى قوة رمزية للمجتمع كافة كما هو الحال داخل الكاثوليكية البولونية بزعامة رجل الدين "بويلوسكو" التي تضمنت تحريك المجتمع ضد السلطة الحاكمة للجنرال "ياروزلسكي". كما يتعلق الانتماء الديني كذلك بتمجيد الرموز الدينية كالأنبياء والرسل خاصة الذين يمثلون مرجعية إيمانية في مختلف الديانات السماوية.

5-5 - المعرفة الدينية

يحتاج الكائن البشري لنظام معرفي يتضمن دلالات مرتبطة بممارساته في حياته اليومية، ويعتبر الدين - من منظور رجال الدين - تلبية لحاجة معرفية تتجاوز حدود ما هو عقلائي، أو تجريبي... إلخ، وهذا ما ينتج عنه المعرفة الدينية التي يمكن تحليلها إلى "وجهتي نظر مختلفتين: من ناحية، كتجربة للمقدس يمتلكها الفرد، فمن الجلي أن من يجرب حضور كائن أعلى صوفياً يصوغ علماً إلهياً مسائراً لنوع التجربة الصوفية، وهكذا مع من يملك تجربة مترسخة في الواقع عن المقدس، ولصيقة بالطبيعة ينحو إلى إشباع حاجته المعرفية متبعاً أشكال حدس مختلفة (الشعر، والفن، والموسيقى). ومن ناحية ثانية، يمكن

النظر إلى المعرفة الدينية كمركب من التعريفات والصياغات المتأصلة من طرف خبراء (أنبياء، ولاهوتيين وكهنة وعرافين... إلخ) يتولون صياغة ما يشبه المعرفة المختصة التي تلبى حاجة شق من المؤمنين¹. إضافة لوجود معرفة دينية شعبية داخل كل ديانة تتميز بالعفوية والسطحية مقارنة بالمعرفة الدينية للعارفين في تلك الديانة نفسها. هذا وتخضع المعرفة الدينية لمختلف التحولات عبر التاريخ، ففي المجتمع الحديث المسيحي كانت تتأثر بمختلف التعدديات الثقافية والأيدولوجية حتى أصبحت معرفة يقينية كرستها الكنائس، لكن منذ ظهور الثورات العلمية والصناعية والفكرية... إلخ، أصبحت نسبية وتخصصية وتخضع لعدة مرجعيات تتعلق بأيدولوجيا الطائفة الدينية، أو المستوى الفكري للأفراد، إلى غير ذلك من المؤثرات، حتى بات من الممكن قياس درجة المعرفة الدينية للفرد استنادا لما يعرفه عن النص المقدس داخل الدين الذي اعتنقه، وهذا ما نتج عنه التخصص في المعرفة الدينية ذاتها.

كما يمكن تقسيم المعرفة الدينية إلى أربعة أنواع كالتالي:

1- المعرفة التي ترتبط بعالم الغيب.

2- المعرفة التي تتصل بأصل الكون ونشأته.

3- المعرفة التي تتصل بأصل الإنسان.

4- المعرفة التي تتعلق بمصدر الخير والشر.

إن هذه الأنواع هي التي تحدد منظومة المعرفة الدينية التي تحقق الحاجات الذاتية والمجتمعية، وتدبير العيش في هذا العالم الدنيوي.

¹ - المرجع السابق، ص 115

6- الاستخدام المزدوج للدين: التقدمية في مقابل الرجعية

إن الدين عموماً هدفه تحرير الإنسان من مختلف المعوقات خدمة لمصالحه الدنيوية والأخروية، ولهذا حاولت كل الأديان توفير السبل اللازمة لتحقيق سعادة الإنسان مادياً وروحياً، ولا شك أن للدين علاقة بالسلطة السياسية، قد تكون تقدمية في حالة توظيف الدين لإحداث تغييرات اجتماعية تساهم في إعطاء كافة الحقوق لأفراد المجتمع، وقد تكون رجعية في حالة توظيفه لأغراض أيديولوجية كإلهاة الأفراد عن المطالبة بحقوقهم كما في بلدان العالم الثالث، أو للدفاع عن عقيدة معينة وإقصاء العقائد الأخرى التي لا تسير مصلحة أصحاب القرار المتحكمين في زمام السلطة، مثلما فعل الخليفة "المأمون" (786-833 م) الذي فرض على المسلمين المذهب المعتزلي بالقوة، واضطهد كل من عارض ذلك، كما أن النص الديني إذا تدخلت فيه المؤثرات السياسية، سيتحول تفسيره وفقاً لما تفرضه السلطة الحاكمة، وعندئذ تتم أدلجة الدين، ويغيب التواصل تماماً، وتتعدم القراءات المختلفة للنص الديني.

إن العودة لتاريخ الحكم أثبتت أن نمط الدولة الثيوقراطية (الدينية) التي يسيرها رجل الدين بناء على عقيدته تكون رجعية لا محالة، لأنها تقضي على الحريات الفردية والجماعية خصوصاً ما تعلق بحرية اختيار الديانة والطوائف داخل الدولة ذاتها. لكن مع تنوع الديانات والطوائف توجهت الدول المعاصرة - خاصة المتقدمة القائمة على السلطة المدنية - نحو العلمانية تجنباً للخلافات الدينية، فأصبح الدين محايداً للسلطة السياسية وتم فصله عن مختلف جوانب الحياة حتى تحول لقضية فردية بين الشخص والله، وهذا لا يعني إقصاء المتدين من الحياة المدنية ما دام القانون هو أعلى سلطة.

7- الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي

اعتبر فيلسوف الأخلاق الألماني "كانط" أن العبادة الأصلية تختلف عن العبادة المغشوشة (المزيفة)، فالأولى تتضمن قيماً أخلاقية تظهر في تصرف الفرد، فيكون تصرفه

أخلاقيا وعبادته لله لا غير، أما الثانية الأفضلية فيها للعبادة على التصرف الفردي، فيتقيد الفرد بالواجبات الدينية توهما منه أنها العبادة الحقة التي تحقق الغاية المرجوة ويهمل التصرف الأخلاقي، حينها يفقد حرته وأخلاقه معا، وهذا ما نجده داخل المؤسسة الكهنوتية التي يسودها التدين المغشوش البعيد عن الأخلاق الحقة بسبب القواعد الإيمانية الإلزامية التي تعمل على نشرها.

إن الإيمان الديني عند "كانط" يختلف عن الإيمان التاريخي، لأن الأول يستند إلى الاقتناع العقلي الشخصي، ويظهر في واقع الفرد اليومي بصورة أخلاقية متمثلا في تعامله مع غيره، في حين أن الثاني يتجلى في الإيمان الكنسي القائم على الكتب المقدسة وأوامر ونواهي رجال الدين، ويظهر في ممارسة الطقوس والشعائر المرئية لا غير، كما أن الأول هو الذي يؤدي إلى السعادة الأبدية، أما الثاني يؤدي إلى العبودية لأنه قائم على طاعة الجمهور لرجال الدين لا لله.

يتحدث "كانط" كذلك عن العبادة الحقيقية التي تتم بواسطة التأمل الذاتي العقلي لمن تفتحت عقولهم، ولديهم استعدادا أخلاقيا على القيام بالخير، وهذا ما دعت إليه المسيحية الحقة الموافقة للعقل لا المسيحية التي تم تحريفها فيما بعد، ولهذا دعا إلى تربية الأطفال وتعليمهم الدين الأخلاقي لا اللاهوتي، "فالأخلاق يجب أن تسبق اللاهوت، لأن الدين بلا أخلاق خرافة، لذلك يجب تعليم الطفل أن يكره الرذيلة لذاتها، لا أن يكرهها لأن الله حرمها، وأن يحب الفضيلة لذاتها، لا أن يحبها لأن الله أمر بها... وأن يقال له: إن الله يعتني بالمخلوقات، حتى يصبح رؤوفا بالحيوانات، وأن يتعلم ألا يحكم على الناس بعباداتهم، لأن الأديان في جوهرها واحدة على الرغم من اختلافها في الشعائر والطقوس"¹. وبالتالي يتأسس الدين العقلي على الأخلاق بالضرورة.

¹ - المرجع السابق، ص ص 329 - 330

8- عودة الدين في زمن العولمة

في ظل هيمنة العقل والعلم في المرحلة المعاصرة على تحديد مصير البشرية أصبح لزاما على الأديان التواجد داخل الفضاء الاجتماعي (عودة المقدس) للمساهمة في صناعة المستقبل الإنسان وتجاوز أزماته المختلفة، خاصة بعد فشل أطروحات موت الإله وموت الإنسان، وموت الدين... إلخ، مما يجعل النزوع نحو الدين منذ ستينيات وسبعينيات القرن العشرين عموما، وبداية العولمة خصوصا، محاولة جادة لمواجهة نظرة المجتمعات الغربية المادية للإنسان، وهذا ما جعل الكثير من الباحثين يتحدثون عن عودة الدين والتدين من جديد، ففي "حدود عام (1975) بدأ يتكون خطاب ديني جديد لا يهدف إلى التكيف مع القيم الدنيوية، وإنما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساسا قدسيا... ويدعو إلى تجاوز حادثة فاشلة كان يعزو فشلها إلى الابتعاد عن الله... اتخذت هذه الظاهرة منذ خمس عشرة سنة بعدا كونيا وشملت المعمورة كلها، فقد انبعثت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي مثلما تتباين في مستوى نموها"¹.

على ذلك، أصبحت المجتمعات في كل الثقافات تعود إلى الدين لمواجهة النزعات المادية الملحدة والوجودية العدمية، والعلموية المفرطة التي ساهمت في توسيع دائرة الفراغ الروحي للإنسان في زمن الإنتاج والاستهلاك، فعلى سبيل المثال شهد العالم الإسلامي ظهور عدة حركات أصولية كالإخوان المسلمين والسلفية الوهابية وحزب الله الشيعي والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية بالعراق والصدريّة، والخالصية الشيعيتين... إلخ، جرت وراءها ملايين الأفراد لممارسة الطقوس والشعائر الدينية، وتمجيد الرموز الدينية التاريخية، وتشبيد المؤسسات الدينية كالمساجد والمراكز الدينية، وبالتالي شهد العالم نشاطا غير مسبوق للبحث في مختلف الأديان السماوية والوضعية، بل تحول الأمر لحد التنزع الديني - باطنا

¹ - عبد المجيد عمراني وآخرون، سؤال الهوية والإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة - أعمال الملتقى الوطني الأول أيام 23-24 نوفمبر (2010) لمخبر حوار الحضارات والعولمة (جامعة باتنة 1)، مؤسسة سرار للطباعة الصناعية (باتنة)، 2011، ص 320

وليس ظاهرا - من أجل الهيمنة الكونية، فكل ديانة تسعى لإيقاظ باعثها الديني رغبة منها في التمتع في هذا العالم المعولم، "ففي جنيف مثلا مدينة كالفيينوس (أحد زعماء الإصلاح البروتستانتية) صارت أكثرية سكانها كاثوليكية، وقد أنشئ على بعد مائة كيلومتر من جنيف أكبر دير بوذي، والجدير بالذكر أن أكبر دير في سويسرا هو دير بوذي وليس كاثوليكيا"¹.

إذن، أصبح الدين خاضعا للطلب الاجتماعي في عصر الثورة الرقمية.

9- المسار التاريخي للدين

9-1- ديانات الشرق الأقصى (الديانات الوضعية)

9-1-1- الديانة الهندوسية

هي جملة المعتقدات والطقوس والقيم الروحية والخلفية والمبادئ القانونية والتنظيمية التي ظهرت في الهند منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وتشكلت بعده على يد العديد من المؤسسين الهندوس خاصة الكهنة البراهمة في القرن الثامن قبل الميلاد، والقرن الثالث قبل الميلاد بظهور قوانين "منوشاستر" التي أعطت دفعا جديدا للهندوسية من الناحية القانونية، متخذة تعدد الآلهة - رغم وجود الإله براهمان - والكتب المقدسة مرجعيتها الثابتة.

يمكن معرفة الهندوسية من خلال أهم كتبها المقدسة كالفيدا الذي احتوى على مدارج الارتقاء نحو الحياة العقلية (الشعور الفلسفي) وأدعية انتهت بالشك واللايقين ووحدة الوجود، وينقسم الفيديا بدوره لأربعة كتب هي: الريج فيدا الذي يعود للألف الثالثة قبل الميلاد (3000 ق م) وفيه إله الآلهة (إندرا) وإله النار والشمس... إلخ، والياجور فيدا الذي يتلوه الرهبان الهندوس أثناء تقديمهم للقرابين، والآتار فيدا الذي يحتوي على مقالات بهدف الرقية ضد الخرافة والسحر والتوهم والأساطير والشياطين، ثم الساما فيدا الذي هو عبارة عن أناشيد يتم إنشادها أثناء إقامة الصلوات والأدعية، إضافة للأوبانيشادات التي تعد تعاليم نابغة من

¹ - المرجع السابق، ص 321

حقيقتين هما: الإله براهما، والروح أتمان، وتحتوي على الأسرار والمشاهدات النفسية للكهنة الهندوس، والرامايانا الذي يحتوي على الأفكار السياسية والدستورية التي وردت في خطب مؤلفه الملك "راما"، واليوجا الذي يحتوي على أمور لاهوتية وفلسفية وردت في أبياته الشعرية الأربعة وستون ألفاً، والبهاغافاد غيتا المتمحور حول قضايا فلسفية في العقيدة والحياة، والبوراناس الذي يعد مجموعة حكايات رمزية حول الآلهة الهندوسية، والشعائر والأماكن الدينية.

إن هذا التنوع في الكتب المقدسة للهندوسية جعل الفيلسوف الألماني "آرثر شوبنهاور" (Arthur Schopenhauer) يقول: "لا يوجد في الدنيا كلها دراسة جميلة ومهذبة (تشذ نحو السمو والنبل) كما في الأوبانيشادات Upanishads، لقد كانت الأوبانيشادات سلوى حياتي وسكينتها، وستكون سلوى مماتي وسكينته"¹. كذلك "المهاتما غاندي" صرح قائلاً: "في الحقل الروحي: الحقيقة هي المبدأ الذي يسود، وكتاب البهاغافاد غيتا هو الكتاب الممتاز لمعرفة الحقيقة"².

فيما يتعلق بالهندوسية من حيث تظاهراتها، فهي غنية بأدبها وفنّها وطقوسها وتقاليدها الجماهيرية، لأنها تخاطب الإنسان الذي يمكنه الحصول على ما يريد، بداية بالرغبة الحسية (الذات) التي جعلتها من بين الأهداف الأربعة في هذه الحياة، شرط إخضاعها للمعقولة والقواعد الأخلاقية والاعتدال، وبعدها الهدف الثاني المتمثل في النجاح في هذه الحياة الدنيوية لتحقيق الثروة والشهرة والسلطة داخل المجتمع، لأن تحقيقها - حتى إن كان ضعيفاً - يضمن حفظ الكرامة والشعور بالعزة، ثم الهدف الثالث المتمثل في خدمة الناس وأداء الواجبات تجاههم من طرف من تجاوزوا رغبة الكسب إلى رغبة الخدمة والعطاء، والهدف

¹ - هوستن سميث، أديان العالم - دراسة روحية تحليلية معمقة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمته - (الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية)، تعريب: سعد رستم، دار الجسور الثقافية (حلب - سوريا)، ط 3، 2007، ص 32

² - المرجع نفسه، ص 33

الرابع يتجلى في الوجود اللامتناهي (عيش المستقبل) والعلم اللامحدود (حب الإطلاع الدائم) والسعادة اللامتناهيّة (النفور من الضجر). ويمكن دمج الوجود والعلم والسعادة في ما يصطلح عليه "التحرر" (بالسنسكريتية: موكتي Mukti). أي التحرر الكامل من القيود والحدود التي لا تحصى التي تكبل وجوده الحالي¹. وهذا يعني أن الإنسان مطالب باكتشاف الماوراء الذي في الباطن من خلال تخلصه من الألم النفسي والجهل وتناهي الحياة، حتى يصل للوجود المطلق اللامحدود المتمثل في الروح المخفية "أتمان" (Atman) والإله "براهمان" (Brahman). بمعنى أن الفرد حينما يتوصل للكشف الروحاني المتعالي بالحكمة، ويتحرر من كل القيود، ولا يهز كيانه أي شيء، ويكون سعيدا ومرحا ومنبسطا... إلخ، حتى يبلغ مرحلة أعلى وأسمى تتجلى فيها كينونته.

تأسيسا على هذا الهدف المتعلق بتحقيق الكمال الإنساني، يحتاج الفرد لليوغا (Yoga) التي تعني: "منهج أو طريقة تمرين، تهدف لسوق الإنسان نحو التكامل أو الدمج أو الإتحاد"². أي تلك اليوغا الروحية التي ترتقي فيها الروح للاتحاد مع الله (براهمان). ولأن البشر مختلفون بطبيعتهم، فالطريق إلى الله عبر المعرفة (يوغا المعرفة) في الهندوسية يسلكه من يمتلكون قدرات عقلية - مثل بودا وسقراط - تؤهلهم للتأمل الذي يقودهم للإله باتباع ثلاثة مراحل هي: الاستماع والتفكير والتعرف على أعماق الروح السرمدية. كذلك الطريق إلى الله عبر عاطفة الحب (يوغا حب الله) التي تمثل قوة موهلة في حياة الإنسان تجعله يتعلق بالله تعلقا أبديا، فقد ورد في كتاب "بهاغافاد بورانا": "كما تتدفق مياه نهر الغانج بدون توقف نحو المحيط، كذلك، فور سماع المحبين لصفاتي، تتحرك قلوبهم - باستمرار ودون توقف - نحو الكائن الأسمى الساكن في قلوبهم"³.

¹ - المرجع السابق، ص 46

² - المرجع نفسه، ص 55

³ - المرجع نفسه، ص 62

إن الطريق إلى الله أيضا يتم بالعمل الذي يعد هو الآخر وسيلة لإدراكه والتوجه نحوه رغبة فيه، لا من أجل تحقيق لذة فردية عابرة، فالعمل عبادة مقدسة لله تتم عن التعلق به داخل الديانة الهندوسية، التي سطرت طريقا آخر إلى الله يتمثل في الرياضة النفسية القائمة على التدوق المباشر للعالم الماورائي الذي يوجد داخل الروح، حيث تستبطن الروح أغوارها وتتأمل أفكارها ودوافعها ومشاعرها باتباع خطوتين، "الأولى تشتمل على التعود على خمسة امتناعات: الامتناع عن الإيذاء، عن الكذب والسرقة وعن الشهوانية والطمع. الخطوة الثانية تشتمل على خمس ممارسات انضباطية: النظافة (نقاء الجسم والذهن) ،القناعة، ضبط النفس، الجد والاجتهاد، تأمل الألوهية"¹. هكذا تكون الراجا يوغا انطلاقة من الجسم نحو العقل (الوعي التأملي) الذي يدرك الحقيقة العميقة، وقد ورد في كتاب "البهاغافاد غيتا" ما يلي:

"فقط ذلك اليوغي الذي يجد سعادته وبهجته في الباطن، وسلامه في الباطن، واستتارته وبصيرته في الباطن، يصل إلى الله (براهمان) ويعرف التحرر الكامل والسعادة القصوى (النيرفانا)"².

استنادا لهذه المعطيات، حددت الهندوسية أربعة مراحل للحياة بأسرها، أولها مرحلة المرشد، أو التلميذ الذي يتلقى تدريبا وتعلما أخلاقيا بالدرجة الأولى، وثانيا مرحلة الزواج التي يحقق فيها رغباته الثلاثة: اللذة والمتعة والنجاح الدنيوي بواسطة عمله، وخدمة مجتمعه والإنسانية، وثالثا مرحلة العزلة التي يقوم فيها الإنسان سبر أغوار الحياة والتأمل فيها منفردا في عالم الوحدة باحثا عن ذاته المتسامية، ورابعا مرحلة السانياسين التي يبلغ فيها الإنسان حالة التخلي عن المادة بأسرها، فيصبح "لا يفكر بالمستقبل، كما ينظر بلا مبالاة للحاضر، يعيش متماثلا منطبقا مع الذات الأزلية، ولا يشاهد غيرها. إنه لم يعد يهتم فيما إذا سقط

¹ - المرجع السابق، ص 81

² - المرجع نفسه، ص 84

جسمه وهوى، أم بقي... ذلك أن جميع ملكات عقله استقرت براحة وسكون مطلق في الذات المقدسة، جوهر النعيم ومطلق السعادة"¹.

الهندوسية معروفة كذلك بنظام الطبقات انطلاقاً من قناعتها باختلاف الناس في مواقع الحياة، فهناك الكهنة البراهمة الذين يمثلون الفكر والدين والثقافة، ثم الحكام الإداريين الذين يمتلكون موهبة التنظيم والتسيير الإداريين، وبعدهما المزارعون والصناع والحرفيين، ثم الأتباع (الشودري). كما ترى الهندوسية أن أرواح الأشخاص ترتقي لعالم الكمال لتتحرر من كل المعوقات، مما يجعلها غير فانية (باقية) رغم فناء الجسد، ومن ثم يحدث لها ما يسمى لدى الهندوس "هجرة الأرواح"، أو "تناسخ الأرواح"، حيث تنتقل الروح من جسدها الأصلي لجسد آخر من نفس طبقتها، أو من طبقة أخرى، وربما تنتقل كذلك لجسد حيوان ما، وبالتالي لا وجود للحياة الأخرى (البعث) لديهم.

9 - 1 - 2 - الديانة البوذية

هي جملة من الأفكار والمعتقدات التي ظهرت في الهند على يد "بوذا" (563 - 483 ق م) صاحب الاسم الكامل "سيدهارتا غوتاما الساكياي". اهتمت - عموماً - بالبحث في أسرار العالم (الكون) سواء في هذه الحياة، أو ما بعدها (الموت) واعتبرت الحياة تجربة شخصية تعاش، وحثت الفرد على البحث عن طريقة مضمونة لعيش ناجح تتمثل في تجربة العيش على أساس التفكير والتأمل لبلوغ النرفانا، وتربية النفس على مختلف القيم، والسعي نحو المعرفة التي تؤدي للإيمان، ووضعت علاجاً لمختلف الآلام والشور اليومية التي يعيشها الإنسان، وأنكرت وجود الله الخالق، لكنها أقرت بوجود كائنات خارقة للطبيعة كالأرواح والآلهة، ولهذا يمكن تصنيفها على أنها دين لا إلهي استناداً للأبعاد السبعة للدين التي حددها "نينيان سمارت" بداية بالبعد العملي والطقسي، حيث تشتمل البوذية "على طقوس ومراسم ذات طبيعة عامة وخاصة أيضاً، وكثيراً من تلك الطقوس يتعلق بحياة الرهبان،

¹ - المرجع السابق، ص ص 95 - 96

فطقوس الانضمام إلى الرهبان تتم عندما يصبح الشخص راهبا (فيخلق رأسه على سبيل المثال) وتوجد طقوس دورية مثل التدريب الجماعي على قواعد الرهبة (الباتيموكا) في أيام البدر والهلال في كل شهر. ومن الطقوس السنوية المهمة مهرجان كاتينا الذي يقدم العامة فيه مواد جديدة لصنع الحبال بعد أن ينتهي الرهبان من اعتكافهم خلال موسم المطر... [كذلك طقوس] التعبد في المعابد، أو في الأماكن المقدسة أصبحت جزءا من تقاليد ما قبل الولادة وما بعد الولادة في كل أنحاء العالم البوذي"¹.

ثانيا البعد التجريبي والعاطفي للبوذية المتمثل في التجربة الذاتية التتويرية لبوذا التي أصبحت أساس المنهج البوذي بكامله، لأنها مبنية على التعاطف مع الآخرين، والشفقة عليهم بسبب آلامهم في هذه الحياة، والتأمل الروحاني (اليوغا) لبلوغ الحكمة.

ثالثا البعد السردي والأسطوري المتمثل في احتواء البوذية على الحكايات والأساطير الخاصة بالأرواح والآلهة التي تتميز بقوة روحانية تؤثر على تصرف البوذي في حياته، حيث "تروي إحدى القصص المثيرة كيف تعارك بوذا قبل تتويره مع مارا الشرير، وحقق نصرا كبيرا عليه وفرق جيوشه"².

رابعا البعد الأخلاقي والتشريعي الذي يمثل جوهر البوذية الحاملة لأخلاقيات عالية كعدم إيذاء (أهيمسا) الكائنات الحية احتراما للحياة، والعيش بمبدأ السلام، وتأسيس "المستشفيات، ودور الرعاية، والمدارس، والمؤسسات الخيرية"³. للتخفيف من معاناة العيش، إضافة لنبذ العنف بكل أشكاله.

خامسا البعد الاجتماعي والمؤسسي المتمثل في مجموعة الرهبان ذكورا وإناثا، تلك المؤسسة الاجتماعية الراقية داخل المجتمع البوذي التي أسسها "بوذا"، إضافة لعامة الناس

¹ - داميان كيون، البوذية - مقدمة قصيرة جدا -، ترجمة: صفية مختار، مراجعة: هاني فتحي سليمان، مؤسسة هندواوي

للتعليم والثقافة (القاهرة - مصر)، ط 1، 2016، ص 20

² - المرجع نفسه، ص 23

³ - المرجع نفسه، ص 24

المتدينين تدبنا بوذا، مما جعل البوذية ترفض قداسة الأشخاص، والدليل على ذلك أن "بوذا" نفسه لا يعتبر نفسه شخصا مقدسا، بل معلما متجولا لجذب الأتباع، زيادة للنظام الاجتماعي التشاركي بين الرهبان البوذيين من أجل اتخاذ القرارات جماعيا، مما يدل على أن البوذية تحلت بالديمقراطية الملائمة لاحتياجاتها كمجتمع.

سادسا البعد العقائدي والفلسفي، إذ "لا يستخدم البوذيون في آسيا مصطلح البوذية لوصف دينهم، ويشيرون إليه إما باسم دارما (وتعني القانون) وإما باسم بوذا ساسانا (وتعني تعاليم بوذا)"¹. وهذا يدل على رفضهم لمصطلح العقيدة نظرا لأصوله الغربية، لكن لما كانت العقيدة هي مختلف التعاليم الدينية المتماسكة فكريا، كان لا بد أن تكون البوذية عقيدة بالنظر لحقائقها السامية الأربعة التي وضعها "بوذا". هذه الحقائق والنصوص العقائدية تفسرها من مهام الرهبان الفلاسفة، أو صفوة المجتمع البوذي.

سابعا البعد المادي المتمثل في الأماكن التي تتجسد فيها الديانة البوذية مثل "الكنائس والمعابد والأعمال الفنية والتماثيل والمواقع المباركة والأماكن المقدسة مثل أماكن الحج، وفي الهند كثير من الأماكن المرتبطة بحياة بوذا أصبح مراكز حج مهمة، مثل مكان مولده ومكان تنويره، والحديقة التي ألقى فيها أولى خطبه. وفي أماكن أخرى في آسيا توجد مواقع بوذية عديدة ذات أهمية أثرية وتاريخية وأسطورية، وتشمل هذه الأماكن المنحوتات الصخرية العملاقة، مثل تلك الموجودة في بولوناروا في سيريلانكا، وباميان في أفغانستان، وبيون كانج في الصين. أما الأثر الأكثر شيوعا وتذكيرا بالبوذية فهو ستوبا واسع الانتشار، وهو أثر على شكل قبة، لكنه تحت تأثير أساليب العمارة في شرق آسيا تحول إلى مبنى الباجودا"². زيادة على ذلك تحتل النصوص الدينية البوذية التي وردت على شكل أوامر ونواهي أخلاقية وضعها "بوذا"، مكانة مرموقة في وجدان معتقي البوذية، فعلى سبيل المثال حث كل بوذي

¹ - المرجع السابق، ص 23

² - المرجع نفسه، ص 26

على اتباع طريقة خاصة به أثناء تجربته في هذه الحياة، ويقول في هذا السياق: "لا تقبلوا ما تسمعه رواية. لا تقبلوا التراث والسنن (السابقة)، لا تقبلوا بيانا أو معرفة لمجرد أنها موجودة في كتبنا، ولا لمجرد كونها تنطبق مع عقيدتنا، ولا حتى لكونها من كلام أستاذكم... كونوا بأنفسكم مصابيح منيرة لأنفسكم... الذين (سواء الآن أو بعد موتي) يعتمدون على أنفسهم فقط ولا يتطلعوا لمساعدة أي أحد آخر غير أنفسهم، هم الذين سيصلون إلى الذروة العليا لقمة الحقيقة"¹.

تقوم البوذية على أربعة حقائق سامية لا غنى عنها أولها أن الحياة ألم ومعاناة ومكابدة، وكتب "بوذا" يقول: "عجبا. كما هي الريح، كذلك هي الحياة البشرية الفانية: عويل، نذب، تحسر، نشيج، غضب، كدح"². ولهذا تحدث عن ستة (6) حالات مؤلمة تتمثل فيما يلي:

"1- صدمة الولادة 2- أعراض المرض الجسدي 3- أمراض الضعف بسبب الشيخوخة والتقدم في السن 4- الهلع من الموت 5- ارتباط الإنسان بما يكرهه 6- انفصال الإنسان عن الأشخاص الذين يحبهم، أو الأشياء التي يحبها"³.

ثانيا الرغبة في التحرر والانعتاق من الأنانية، والزيادة في مستوى سعادة الجميع في هذه الحياة، ومحاولة التخلص من رغبات النفس المسببة للألم.

ثالثا الشفاء من الأنانية المفرطة، والتغلب على النزعة المصلحية داخل الذات، والولوج في عالم الإنسانية الفسيح المليء بالأمل والتسامح.

رابعا الطريقة المثلى لعلاج الرغبة والأنانية المعتمدة على الثمانية شعب التي تحرر الإنسان من أسره، فهي دورة علاجية روحية تستند على التدريب من أجل الحياة نفسها من خلال تغيير التصرفات، والتخلص من الجهل، والتحرر من الكبت والقمع النفسيين، وتتمثل هذه الطرق الثمانية - المسبوقة بمرحلة تمهيدية هي الصحبة السليمة - فيما يلي:

¹ - هوستن سميث، المرجع السابق، ص 155

² - المرجع نفسه، ص 163

³ - المرجع نفسه، ص ص 165 - 166

"1- المعرفة أو الرؤية الصحيحة 2- المطمح (أي القصد أو النية) الصحيحة 3- القول (الكلام) الصحيح 4- السلوك الصحيح 5- وسائل العيش الصحيح 6- الجهد الصحيح 7- الانتباه (الوعي) الصحيح 8- التركيز الصحيح"¹.

أما فيما يتعلق بالمفاهيم المركزية داخل الديانة البوذية، فتتمثل أولاً في النيرفانا التي هي هدف الحياة من منظور "بوذا" لأنها المصير والقدر الذي تنتهي إليه الروح الإنسانية النرفانية - وليست الروح الباقية بالمعنى الديني السماوي - بعد التخلص من كل رغباتها، وأثناء تجاوزها لحدود الفكر والشعور، ويقول عنها "إدوارد كونز" (Edward conze): "النيرفانا دائمة أبدية، ثابتة، لا تفنى، لا تتحرك، لا زمن لها (بلا بداية ولا نهاية)، بلا موت، غير مولودة، غير متحولة وغير متغيرة. النيرفانا قوة، ونعمة، وسعادة، والملاذ الآمن، والملجأ، وموضع الأمان المنيع، إنها الحق الحقيقي، والحقيقة الأعلى والأسمى، إنها الخير المحض، والهدف الأسمى، والاكتمال الأوحد لحياتنا، إنها السلام الأزلي، الباطني، غير القابل للاستيعاب"². هذا يعني أن النيرفانا تقترب من مفهوم الألوهية حسب "كونز"، ويصل إليها من بلغ مرتبة "الأرهات" (Arhat) وهم الرهبان والنسك.

هكذا تكون البوذية واحدة من أديان العالم التي صنفت على أنها فلسفة الحياة الحاملة لنظام أخلاقي شكل أسلوباً ناجحاً في هذه الحياة الدنيوية، كيف لا و"بوذا" ذاته كان رافضاً للتأملات العقلية المحضة الميتافيزيقية كأزلية العالم من عدمه وتناهيته والموت... إلخ، لأنها لا تخدم التنوير وبلوغ النيرفانا، بل سخر أيضاً من الصلوات المتكررة للآلهة التي لا فائدة منها لأنها تقيد روح الإنسان.

¹ - المرجع السابق، ص 173 - 174 - 175 - 176 - 177 - 178 - 179 - 182

² - المرجع نفسه، ص 186

9-1-3- الديانة الكونفوشيوسية

هي مجموعة من المعتقدات والعبادات والطقوس والمبادئ التي ترجع إلى أفكار وكتابات "كونفوشيوس" وأتباعه (تسي كنج - تسي هسيا - موتزي - تشوهزي...) منذ القرن السادس قبل الميلاد، وتمحورت حول الأخلاق وآداب السلوك والتصرف في تنظيم العلاقات المجتمعية، وإدارة الحكم لحل مشكلة الفوضى الاجتماعية التي كانت سائدة في الصين آنذاك. وقد اعتمدت الكونفوشيوسية على الكتب الخمسة (الأغاني أو الشعر - التاريخ - التغييرات - الربيع والخريف - الطقوس) والكتب الأربعة التي ألفها "كونفوشيوس" هي (الأخلاق والسياسة - الانسجام المركزي - المنتجات - منسيوس).

فيما يتعلق بالمعتقدات الأساسية للكونفوشيوسية، فتتمثل في وجود إله أعظم (يان كو) هو إله السماء الذي يتم التوجه إليه بالعبادة وتقديم القرابين إليه من طرف الملك، أو أمراء المقاطعات، في حين عامة الصينيين جعلوا لكل من القمر والشمس والأرض والجبال إلهها خاصا، إضافة إلى تقديس أرواح الأجداد لاعتقادهم ببقاء أرواحهم، لذلك يقدمون القرابين المتمثلة في مختلف الموائد المصحوبة بالموسيقى الهادئة، كما لا تؤمن بالبعث، لذلك لا وجود للجنة والنار، والثواب والعقاب دنيويين فقط، والقضاء والقدر متعلقان بمدى كثرة الذنوب، أو نقصانها، فإن كثرت عاقبتهم السماء - مثلا - بالزلازل والبراكين.

من ناحية أخرى، تميزت الكونفوشيوسية بطابعها الأخلاقي الذي تدعو إليه، فبالنسبة للمواطن الصيني حثته على طاعة الوالد والخضوع له، وطاعة الأخ الأصغر للأخ الأكبر، وطاعة الحاكم والانقياد له إذا كان عادلا، وإخلاص الصديق لأصدقائه، وعدم ممارسة العنف اللفظي على الغير، وأن يكون القول مطابقا للفعل، والتخلي عن المحاباة والوساطة... إلخ. أما بالنسبة للحاكم الصيني، فعليه أن يتحلى باحترام الأفراد الجديرين باحترامه، ويعامل وزراءه وموظفيه بالفضيلة، ويشجع الفن النافع، ويهتم بالمصلحة العمومية، ويحقق الرفاهية لعامة الشعب، ويعطف على المقيمين بدولته... إلخ.

هكذا تكون الكونفوشيوسية منهج حياة أعطت اهتماما كبيرا للتصرفات الفردية والسلوكيات الاجتماعية، وللقيم الأخلاقية للشعب الصيني، إذ جعلته يعيش الوضع الإنساني المتعالي عن الماديات وكل ما يفسد تركيبة النفس التي من خلالها تتحقق الاهتمامات الاجتماعية في هذا العالم الدنيوي لا غير، "ففي شأن المناقشة التي كثر الجدل حولها في عهده، وهي: من له الأولوية هل حاجات أهل الدنيا الأحياء، أم حاجات الذين لهم علاقة بعالم الروح من خلال تقديم القرابين؟ أجاب كونفوشيوس قائلا: وإن كانت الأرواح ينبغي ألا تبقى مهملة إلا أن الناس من أهل الدنيا لهم الأولوية ويأتون في المرتبة الأولى"¹.

لذلك تم اتخاذ الكونفوشيوسية ديانة رسمية للصين من طرف الإمبراطور "دوتي" (140-87 ق م) واستمرت إلى سنة (1905) أثناء سقوط الإمبراطورية، لكنها لا زالت باقية داخل وجدان الشعب الصيني لحد اللحظة، لأنها متوغلة في أخلاقهم وحياتهم العمومية.

9-1-4- الديانة الطاوية

هي مجموعة من المبادئ والمعتقدات المشتقة من الفلسفة والديانات الصينية القديمة الضاربة بأعماقها في التاريخ البعيد، أسسها "لاو تسو" (Lao tzu) (601-531 ق م) في القرن السادس قبل الميلاد في كتابه الصغير "طاو تي شينغ" (Tao te ching) الذي يعني "الطريق وقوته"، وبقي المرجع الرئيسي للطاوية حتى يومنا هذا. إن مصطلح "طاو" يدل على الطريق أو النهج الذي يؤدي إلى الحقيقة المطلقة المتعالية، "والمتعالي هو أساس كل ما سيتلو. إنه فوق كل شيء، وخلف كل شيء، وتحت كل شيء، والرحم التي انبثقت منها وتعود إليها كل حياة... [الطاو] كم هو واضح، كم هو هادئ، إنه بالضرورة موجود دائم منذ الأزل"². بمعنى أن الطاو هو منهج العالم ومنظمه وضابط إيقاعه وقوته التي تحركه، ويتميز باللطف والرحمة والتدفق والكرم... إلخ، ولهذا لا بد للحياة الإنسانية أن تنتظم وفق الطاو

¹ - المرجع السابق، ص 284

² - المرجع نفسه، ص 303

الذي يمثل الغاية المرجوة، وبالتالي على الفرد أن يرى الخير في الزهد والخلو والتسامح مع الناس ومقابلة السيئة بالحسنة ليتحرر من الشر الناتج عن الموروث الثقافي السلبي (التقاليد الهدامة) وعدم التحكم في النفس والأنانية... إلخ، ولهذا حث "لاو تسو" الطبقة الحاكمة على التحلي بمميزات "الطاو".

تنقسم الطاوية إلى ثلاثة أنماط أولها الفلسفية التأملية، أو كما يسميها الصينيون الطاوية المدرسية، التي تمثل موقفا معرفيا تجاه الحياة المراد إصلاحها بالحكمة، أي العيش بحكمة للحفاظ على الحياة بعقلانية، وثانيا الإحيائية المتمركزة حول الحياة بمختلف طاقاتها بداية بالزيادة فيها وتوسيعها (طول العمر) بالغذاء الذي يضمن الخلود البدني، إضافة للتمارين والحركات الجسدية كالجمباز والرقص، والتأمل الذهني (اليوغا الطاوية) لبلوغ الحالة الاستبطانية، وبالتالي تحقيق الطمأنينة النفسية على الطريقة العرفانية، وثالثا الدينية (الشعبية) التي اعتمدت على الأدعية والتعاويذ لعلاج الأمراض، فأنشأت مؤسسات خاصة لذلك مثل الكنيسة الطاوية التي فتحت المجال للسحرة والمشعوذين والكهنة السحرة لاستخدام القوى العليا لغايات إنسانية.

من هذا المنطلق، يمكن تلخيص النزعات الطاوية الثلاثة في العبارة القائلة: "الكي تكون شيئا، وتعرف شيئا، وتكون قادرا على شيء، عليك أن تصعد وتسمو فوق الشيء السطحي. تملك الحياة جوهرًا يصل إلى درجة دمج أعماق التصوف (اليوغا الطاوية) مع الحكمة المباشرة للغنوصية (الطاوية الفلسفية) مع القدرة الإنتاجية للسحر (الطاوية الدينية)"¹.

هكذا بقيت الطاوية إحدى أكبر الأديان الصينية القديمة التي لا تزال مبادؤها حية لحد اللحظة كالعودة إلى الحياة الطبيعية ورفض الحضارة والمدنية وما ينتج عنهما من فخخة وتبذير، فمجدت البدائية، ورفضت السفر بلا هدف (التافه)، وأقرت بنسبية القيم، والحياة التلقائية وفق الطبيعة الإنسانية لاستمرارية الحياة والتمتع بها، ويبقى كتاب "لاو تسو" بدروسه

¹ - المرجع السابق، ص ص 315 - 316

عن البساطة والحكمة والانفتاح مصدر فخر لملايين الصينيين وغيرهم ممن اقتنعوا بالطاوية، ومما جاء فيه: "هناك كائن، رائع، وكامل، وجد قبل السماء والأرض، كم هو هادئ؟ وكم هو روعي؟ يبقى وحيدا لا يتغير، يوجد قريبا وبعيدا، هنا وهناك، ومع ذلك فهو لا يعاني من هذا التواجد، يلف كل شيء بحبه كثوب يغطي كل شيء، ومع ذلك فلا يدعي شرفا أو مقاما، ولا يطلب أن يكون سيذا، أنا لا أعرف اسمه، ولذلك أسميه "طاو" Tao: الطريق، وأبتهج بقوته"¹.

9-2- الديانات السماوية

9-2-1- الديانة اليهودية

هي جملة المفاهيم والعقائد والشرائع التي اعتنقها الشعب اليهودي، فهي أقدم ديانة توحيدية إبراهيمية سماوية منزلة على النبي موسى، وقائمة على كتابها المقدس الرئيسي لليهود هو "التناخ" الذي ينقسم لثلاثة أقسام هي: التوراة والنبؤيم والكتوبيم (الختوبيم). لكن يبقى التوراة هو الجزء الأكبر من التناخ الذي احتوى على الوصايا العشرة وعظة الجبل والولادة العذرية للنبي عيسى المسيحي عليه السلام وقيامه يسوع، والإرسالية الكبرى... إلخ. هو النص التأسيسي لليهودية لأنه ضم الفلسفة والدين والسنن والقوانين التوجيهية والتنظيمية وثقافة المجتمع اليهودي ومختلف الممارسات الحياتية، كما تنقسم اليهودية لعدة فروع أشهرها الأرثوذكسية التي أكدت أن التوراة ومختلف شرائعها أصلها إلهي، وثابتة دائما، ومن الواجب اتباعها بكل صرامة وانضباط، ورفض الحضارة غير الأخلاقية، ثم المحافظة التي ألحت على ضرورة الحفاظ والتمسك بالعادات والتقاليد اليهودية دون إفراط أو تفريط، فالوسطية مبدؤها لأن أنصارها وسطيين بين التدين والعلمنة، وهدفهم المحافظة على جوهر المجتمع اليهودي، والإصلاحية المتميزة بطابعها الإنساني من ناحية القبول بالمجتمعات الأخرى والتعايش معها بسلام، والابتعاد عن التعصب الديني والكرهية، والنظر للقوانين اليهودية

¹ - المرجع السابق، ص 331

على أنها مبادئ توجيهية للحياة العامة، وليست واجبات ضرورية يتقيد بها الفرد حتماً، ولا بد من التحلي بالأخلاق في التصرفات والسلوكات، وعدم إيلاء الأهمية الكبرى للطقوس ومختلف الممارسات الدينية التي لا تساير الأخلاق.

أما بالنسبة للمفاهيم والعقائد اليهودية يمكن القول أنها تمحورت حول الإله الذي اعتبرته واحداً، ويتميز بالقدرة والرحمة والعدل والخلق... إلخ. كما أنها غير تبشيرية لأنها لا تسمح للآخرين باعتمادها، ويعتقد اليهود أنهم يخدمون الله بالصلاة والتمسك بوصايا التوراة، والخلص والنجاة يوم الآخرة لا يتمان بالعقيدة إنما بالعمل الفاضل. كذلك يؤمنون بنصرة الله لهم، والانتصار على خصومهم يوم يُرسل المسيح ليخلصهم من الشر في هذا العالم وفقاً لرؤيا أنبيائهم، فيسود السلام في كافة الأرض، ويتحقق ما ورد في التوراة بالحصول على أرض إسرائيل التي تمثل أورشليم (القدس) مركزها. تلك الأرض الموعودة التي تتحقق فيها اليهودية كاملة.

في اليهودية تمثل الصلاة والأدعية ركناً أساسياً، إذ تتلى الصلاة ثلاث مرات في اليوم الواحد صباحاً وبعد الظهر وبعد الغروب، وصلاة الكنيس تقام أيام السبت الذي يعد يوماً مقدساً تتلى خلاله ترانيم الزميروت باللغة العبرية، أو الآرامية الدينية، والإثنين والخميس وأيام الأعياد، وبإمكان الفرد تأديتها لوحده، أو مع الجماعة، إلا أن اليهودية تعطي الأفضلية لصلاة الجماعة التي تستخدم فيها مختلف الألحان، واللغة الدينية حسب الطائفة، ويمنع تزيين الكنيس بالصور والتماثيل. كما تتميز اليهودية بأعيادها الدينية التي يتم فيها الاحتفال وفق ما جاء به كتاب التوراة وهي:

1- عيد الفصح اليهودي الذي يدوم أسبوعاً كاملاً يتم فيه إحياء ذكرى الخروج من مصر الفرعونية والنجاة منها، حيث يمنع أكل الخبز، أو أي طعام مصدره العجين المختمر، ويشرب كل يهودي أربع كؤوس من خمر العنب خلال ترتيل نصوص أحد كتبهم المقدسة التقليدية "هجده" ... إلخ.

2- عيد المظلة (سوكوت) الذي يحيى فيه اليهود ذكرى إقامتهم في الصحراء.

3- عيد الأسابيع (شفوعوت) الذي يحيون فيه ذكرى نزول القوانين التي أملاها الله تعالى على النبي موسى في جبل سيناء، حيث كلمه الله، وتلقى الوصايا العشرة الأخلاقية التالية: "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة... لا تسجد لهن ولا تعبدهن. لا تتطرق باسم الرب إلهك باطلا. اذكر يوم السبت لتقدس... لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح في اليوم السابع. أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك إياها الرب إلهك. لا تقتل. لا تزني. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة الزور. لا تشته بيت قريبك... ولا شيئا مما لقريبك"¹.

إن هذه الأعياد الثلاثة تعد مناسبات للحج تجاه أورشليم والصلاة عند حائط المبكى حتى يتسنى لليهود دخول الجنة لوحدهم، أما البقية فهم كفار مصيرهم الجحيم (النار) كالمسلمين والمسيحيين.

إضافة للأعياد الأخرى كعيد رأس السنة اليهودية ويوم الغفران الخاص بالصلاة والصوم طلبا للرحمة والاستغفار، وعيد الأنوار الذي يمتد لثمانية أيام يمنع فيها الحزن والحداد، ويتم إحياء ذكرى إعادة تكريس الهيكل في أورشليم، وعيد المساخر إحياء لذكرى خلاص اليهود في بلاد فارس (إيران حاليا) من مجزرة الوزير "هامان" من طرف الملكة اليهودية "أستير" ويوم الذكرى الخاص بالضحايا اليهود الذين قتلهم النازيون أثناء الحرب العالمية الثانية البالغ عددهم ستة (6) ملايين يهودي.

أما ما تعلق بالآداب حسبهم أن قريب اليهود هو أخاه اليهودي، وباقي الشعوب حيوانات في صورة بشر، فقد "جاء في تلمود أورشليم أن النطفة المخلوق منها باقي الشعوب الخارجين عن الديانة اليهودية هي نطفة حصان"². كما ورد أيضا في بعض كتبهم "إن الكلب أفضل

¹ - يوسف عيد، الديانة اليهودية، دار الفكر اللبناني (بيروت)، ط 1، 1995، ص 13

² - هوستن سميث، المرجع السابق، ص 157 - 158

من الأجانب، وغير مصرح له أيضا أن يعطيهم لحما، بل يعطيه للكلب لأنه أفضل منهم"¹. كل هذا الحقد الدفين على الأجناس الأخرى جعلهم يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار بحجة أن أرواحهم أصلها الروح الإلهية.

أما بالنسبة للتصور اليهودي حول الكون، فيدل على أنه مخلوق من طرف ألوهيم (جمع آلهة). أو يهوه الخالق لوحده استنادا لمعظم الكتب المقدسة، فقد ورد في سفر التكوين في إصحاحه الأول ما نصه: "في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرفّ على وجه المياه، وقال الله: ليكن نور، فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن، وفصل الله بين النور والظلمة، ودعا الله النور نهارا، والظلمة دعاها ليلا، وكان مساء وكان صباح يوما واحدا"².

9 - 2 - 2 - الديانة المسيحية

هي الديانة النصرانية التوحيدية - المُحرّفة عبر مرور الزمن - الإبراهيمية التي "نشأت في فلسطين حوالي السنة الثلاثين من التاريخ الغربي. مؤسسها هو يسوع الناصري [أي النبي عيسى عليه السلام الذي ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد على الأرجح] الذي جذب إليه، بحياته وبتعليمه، فريقا من اليهود، فلبثوا مرافقين له على امتداد حياته وحتى عند موته وقيامته من الموت، فشعروا بولادة جديدة وفهم جديد للحياة. ثم اندفعوا يبشرون بالإيمان به وبالانفتاح المحب على كل الناس، اقتداء بما كان يسوع يفعل في حياته. لقد أطلقوا على يسوع ألقابا كثيرة، كان لقب المسيح الأكثر ترددا بينها. فظهرت لفظة مسيحي لأول مرة في أنطاكية سنة (44) للدلالة على من يؤمن بتعليم يسوع الناصري وبيشر به"³. وردت تعاليمها في الكتاب المقدس الذي يتكون من قسمين هما: العهد القديم والعهد الجديد، الأول يتكون

¹ - المرجع السابق، ص 158

² - الكتاب المقدس (العهد القديم - سفر التكوين)، الإصحاح 1، الآيات من 1 إلى 5

³ - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، معهد الإنماء العربي (بيروت- لبنان)، المجلد 2، ط 1، 1988، ص 1230

من تسعة وثلاثين كتابا تسمى أسفاراً، والثاني يتكون من سبعة وعشرين سفراً أهمها الأناجيل الأربعة: متى ومرقس ولوقا ويوحنا، ففي العهد الجديد تجسدت تعاليم المسيحية الروحية والاجتماعية والأخلاقية في أقوال وأفعال يسوع المسيح ابن الله عند المسيحيين، وتصنف الديانة المسيحية إلى أربعة طوائف كبيرة، أولها الكاثوليكية التي تُرجع السيادة للبابا والكرسي الرسول ككيان سياسي وقانوني يرأسه أسقف روما، وهي أكبر طائفة داخل المسيحية، ومركزها الروحي الفاتيكان مقر البابا، وثانيا الأرثوذكسية المشرقية التي تعترف بشرعية المجامع المسكونية الأربعة من أصل سبعة فقط (نيقية - القسطنطينية الأولى - أفسس - أفسس الثاني) وأهم طوائفها القبطية والأرمنية والسريانية، وثالثا الأرثوذكسية الشرقية التي تتبع نظام البطريركية برئاسة البطريرك الزعيم الروحي لها، وأهم طوائفها البيزنطية والسلافية، ويتواجد معتققيها في أوروبا الشرقية وروسيا واليونان والقوقاز والبلقان، ورابعا البروتستانتية التي تمخضت عن الإصلاح الديني في أوروبا خلال القرن السادس عشر، ويؤمن معتققيها أن الخلاص نعمة من الرب، والإيمان بالمسيح كمخلص ينتج عنه عبادة الرب مباشرة دون وسائط، ولهذا لا يحق للبابا الحديث عن نيل الغفران، أو احتكار تفسير الكتاب المقدس لأن كل مؤمن بروتستانتي من حقه التفسير، مما جعلها ثاني أكبر طائفة في المسيحية بعد الكاثوليكية.

مضمون العقيدة المسيحية يبدأ بالوحي الإلهي المجموع في الكتاب المقدس سواء أسفار العهد القديم التي وردت باللغة العبرية التوراتية، أو أسفار العهد الجديد المكتوبة باليونانية القديمة، فهو معصوم وثابت، ولهذا تؤمن المسيحية بإله واحد من حيث جوهره وطبيعته وإرادته ومشيبته وقدرته على الفعل، لكنه في الوقت ذاته ثالث أقانيمي (الأب - الابن - روح القدس). كما أنه أزلي وخالد ومحِب وخير وعادل.

أما بخصوص أصل الكون، فالمسيحية تؤمن أن الله خالقه بدافع من جوهره القائم على الحب والمجد، فهو الذي يسيره ويتحكم فيه ويوجهه نحو الكمال، ولهذا ورد في معظم

الأنجيل أن الله واحد لا شريك له. يقول "يسوع": "لا تدعو لكم أبا على الأرض، لأن أباكم واحد الذي في السماوات"¹. وقال أيضا: "إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم"².

كما تؤمن المسيحية أن الله أحب الإنسان وكرمه في هذه الأرض لفعل الخير والانخراط معه لمشاركته السعادة القصوى، فقد خلق الذكر والأنثى ليشعر كلاهما أن كماله مرتبط بالآخر، وحياة كل مسيحي تتحكم فيها القدرة الإلهية، ورغم حرية الإنسان وقدرته على معرفة الله، إلا أنه يسعى نحو الخلاص للتخلص من الخطيئة التي سببها الشيطان له، فعالم الإنسان مليء بالشر والموت والألم، ولهذا كان لا بد من التكفير عن الخطايا بهذه الآلام لأنها حكمة الله وعدله.

استنادا لمبدأ الخلاص من الخطايا كان من الضروري تأسيس التشريع المسيحي، فبالنسبة للكنائس التقليدية التابعة للكاثوليكية والأرثوذكسيتين الشرقية والمشرقية والنسطورية، يتم التشريع على التقليد وما خلفه آباء الكنيسة كالأساقفة الذين تركوا كتابات كثيرة خلفت أثرا كبيرا في تاريخ الديانة المسيحية من خلال وضعهم للمبادئ الرئيسية التنظيمية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اعتمدت على الكتاب المقدس في عملية التشريع، أما الكنائس البروتستانتية، فتعترف بالكتاب المقدس فقط كمصدر وحيد للتشريع، وعموما كل القوانين الكنسية التي حددت علاقة الإنسان بالله، وأخيه الإنسان والمجتمع والكون، مستمدة من الكتاب المقدس والمجامع المسكونية وكتابات الرسل وقوانينهم وتعاليم آباء الكنيسة، ورجال الدين المسيحيين.

ضمت أيضا المسيحية عقيدة اجتماعية قائمة على التعليم المسيحي الذي يستند للكتاب المقدس خصوصا التطويبات التي أعلنها وقالها المسيح ابن الله، وهي تسع عبارات وردت في إنجيل "متى" كما يلي:

¹ - الكتاب المقدس (العهد الجديد - إنجيل متى)، الإصحاح 23، الآية 9

² - الكتاب المقدس (العهد الجديد - إنجيل يوحنا)، الإصحاح 20، الآية 17

"طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات، طوبى للحزانى، لأنهم يتعزون، طوبى للودعاء، لأنهم يرثون الأرض، طوبى للجياع والعطاش إلى البر، لأنهم يشبعون، طوبى للرحماء، لأنهم يرحمون، طوبى لأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله، طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدعون، طوبى للمطرودين من أجل البر، لأن لهم ملكوت السماوات، طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة، من أجل، كاذبين، افرحوا وتهللوا، لأن أجركم عظيم في السماوات، فإنهم هكذا طردوا الأنبياء الذين قبلكم [أي اليهود الذين حاربوا أنبياء الله]¹. ويعتبر الحق في الحياة أول تعاليم المسيحية، لذلك لا بد من الحفاظ على حياة الإنسان منذ ولادته حتى مماته، ولا مجال لممارسة العنف عليه مهما كان نوعه لأن ذلك عنف ضد الله نفسه، كذلك الحق في الحرية بكل أنواعها كحرية التعبير والتجمع والعمل والتدين والمساواة بين الجميع، واحترام الثقافات والشعوب الأخرى لأن تنوع المجتمعات تجسيدا لغنى الرب اللانهائي، والحق في العمل والملكية في حدود الخير العام واحترام العلوم والفنون، ومن حقه أيضا الزواج وإكرام الوالدين، ولا يحق للمجتمع التدخل في شؤون أسرة أي مسيحي إلا في الحالات الطارئة، ورفض زواج المثليين وتعدد الزوجات والطلاق لأنها ظواهر تنخر المجتمع المسيحي، بالإضافة إلى احترام البيئة، والاعتناء بالمظهر الخارجي من حيث اللباس (عدم التعري). واعتبار الأطفعة حلال بناء على العهد الجديد، وإذهاب العقل بالسكر يعد خطيئة، وفي الوقت نفسه لا إثم على شرب الكحول باعتدال. كذلك الكذب وشهادة الزور يعدان من الخطايا، والختان مجرد عادة اجتماعية فقط، باستثناء بعض الطوائف الدينية التي تعطيه بعدا دينيا مثل: بعض الكنائس البروتستانتية والأرثوذكسية المشرقية... إلخ. وضرورة الاهتمام بالنظافة الجسدية، إذ لا بد من غسل البدن لأنه واجب اجتماعي في المسيحية ونظافة الثياب ونظافة الروح بالابتعاد عن الخطيئة،

¹ - الكتاب المقدس (العهد الجديد - إنجيل يوحنا)، الإصحاح 5، الآيات من 3 إلى 12

ونظافة العقل كعدم التفكير في الجنس (الاشتهاء). فقد قال "يسوع" (عيسى ابن مريم): "وأما أنا فأقول لكم: إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتتها، فقد زنى بها في قلبه"¹.

إنها إذن (أي المسيحية)، لا تخلو من العبادات الفردية التي تربط بين الإنسان والرب، فصلاة الأبأ (أو الصلاة الربية) التي أوصى بها المسيح عيسى وردت في كافة الأناجيل، ومما جاء فيها: "فصلوا أنتم هكذا: أبانا الذي في السماوات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك. لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض. خبزنا كفافنا أعطنا اليوم، واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن أيضا للمذنبين إلينا، ولا تدخلنا في تجربة، لكن نجنا من الشرير. لأن لك الملك، والقوة، والمجد، إلى الأبد. آمين. فإنه إن غفرتم للناس ذنوبهم، يغفر لكم أيضا أبوك السماوي، وإن لم تغفروا للناس ذنوبهم، لا يغفر لكم أبوك أيضا ذنوبكم"². كما تعد قراءة الكتاب المقدس خصوصا مزامير آل داود من العبادات الفردية، حيث تتم تلاوة ترانيل ومقتطفات من المزامير المائة والخمسون (150) التي تسرد حياة النبي داود وتقام فيها الصلاة، ومما ورد في أحد المزامير الآية التالية: "الصديقون يرثون الأرض ويسكنونها إلى الأبد"³. إضافة لصلوات الساعات، وهي سبع صلوات في اليوم فرضت على الرهبان والكهنة داخل الكنيسة، واختيارية لعامة الناس، وصلاة المسبحة الوردية (الوردية المقدسة) التي يتلى فيها خمسة عشر (15) بيتا حول الفرح والحزن والمجد، لكل منها خمسة (5). ومنذ (2002) أضاف البابا يوحنا بولس الثاني (1920 - 2005) خمسة (5) أبيات جديدة حول النور، كما يعد الصوم ومساعدة الفقراء والدعاء قبل أكل الطعام من أهم الممارسات الفردية في العبادة. يقول "يسوع": "الحق أقول لكم: بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر، فبي فعلتم"⁴.

¹ - الكتاب المقدس (العهد الجديد - إنجيل يوحنا)، الإصحاح 5، الآية 28

² - الكتاب المقدس (العهد الجديد - إنجيل يوحنا)، الإصحاح 6، الآيات من 9 إلى 15

³ - الكتاب المقدس (العهد القديم - سفر المزامير)، المزمور 37، الآية 29

⁴ - الكتاب المقدس (العهد الجديد - إنجيل يوحنا)، الإصحاح 25، الآية 40

أما بالنسبة للعبادات الجماعية التي تقام في الكنائس تحت إشراف أحد الكهنة تتمحور حول طقوس الأسرار السبعة المقدسة المتمثلة في سر المعمودية (التبرك بالماء). وزيت الميرون (المسح بالزيت أهمها زيت الزيتون إجلالا للروح القدس). والقربان المقدس (قراءة مقتطفات من الكتاب المقدس وتفسيرها، والدعاء والإنشاد والتسبيح وتناول قطعة خبز، أو غمسها في الخمر ثم أكلها وشرب الخمر الأحمر). وسر التوبة (وضع الصليب على الرأس لغفران الخطايا). وسر مسحة المرضى (استخدام القنديل). وسر الزبيجة (وضع الإكليل المقدس على رأسي العريس والعروس). وسر الكهنوت (وضع يد الكاهن، أو الأسقف على رأس المتعبد لمنحه الموهبة). كما تتم إضافة الألوان والموسيقى والشموع والبخور أثناء هذه الطقوس.

9 - 2 - 3 - الديانة الإسلامية

هي الديانة السماوية الإبراهيمية التوحيدية المنزلة على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم (571- 632 م) عن طريق الوحي، لتبليغها للمسلمين خصوصا، وكافة الناس عموما، ووردت في القرآن الكتاب المقدس الأخير والنهائي. هذا الأخير كلام الله الوارد بلسان عربي في ستة آلاف ومائتين وستة وثلاثون آية (6236) جاءت في مائة وأربعة عشر (114) سورة مكية ومدنية احتوت على آيات محكمات لها تفسير واحد، وآيات متشابهات لها عدة تفاسير، فالمكية هي التي نزلت قبل هجرة الرسول "محمد" صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، وتضمنت التركيز على الجانب الروحي الإيماني والعقيدة والأخلاق، أما المدنية هي التي نزلت بعد الهجرة، واهتمت بالتشريع والأحكام والأمور الأخلاقية والاجتماعية، بهدف بناء مجتمع مسلم وفق هدي القرآن، وما يميزه أنه كتاب سماوي ثابت لا تحريف فيه أبدا مصداقا لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم - : "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"¹.

¹ - القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9

يؤمن المسلمون أن الله خالق كل شيء، واحد لا شريك له، واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، ولهذا هو الوحيد الذي تتم عبادته مصداقا لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم - : "وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون"¹. فالله رحيم ذو العزة والجلال والعظمة، قادر على كل شيء، وعد عباده الصالحين بالجنة، والكافرين بالجحيم، فمن خضع لأوامره ونواهيه سينال ثوابه، ومن انحرف عنها سينال عقابه يوم القيامة، أو يوم الحساب الذي سيحاسب فيه الله كل عباده على أعمالهم في الدنيا.

رغم وحدانية الله وعصمة كتابه المبارك إلا أن الطوائف الإسلامية تشكلت عبر مراحل التاريخ الإسلامي منذ ظهور مشكلة الخلافة بعد وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم سنة (632 م). فطائفة السنة والجماعة أكبر الطوائف الإسلامية، تسيير وفق ما جاء به القرآن وأقوال وأفعال الرسول "محمد" عليه الصلاة والسلام، وترى أن الخلفاء الراشدين (أبو بكر الصديق - عمر بن الخطاب - عثمان بن عفان - علي بن أبي طالب) شرعيين ما دام الرسول "محمد" لم يترك وصية لخلافته، بل إن الخلافة تتم بالشورى، وأهم المذاهب الفقهية السنية هي: الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي. أما طائفة الشيعة ترى أن الإمام "علي بن أبي طالب" أحق بالخلافة لأن الرسول أوصى بخلافته من طرف "علي"، ولهذا كانت الإمامة ركنا إيمانيا رئيسيا عند الشيعة، مما نتج عنه عصمة الإمام من الذنوب، وقد انقسمت الطائفة الشيعية لعدة فرق أشهرها الإمامية، والجعفرية، والزيدية... إلخ. واعتبرت "علي" الإمام الأول ثم خلفه ابنه الإمامين "الحسن" و"الحسين" على التوالي، ثم جاء الأئمة التسعة الباقون من سلالة "الحسين" حتى سميت الشيعة الإثنا عشرية (إثني عشر إماما). إضافة للطوائف الأخرى التي اندثرت كالخوارج والمعتزلة والأشاعرة... إلخ.

إن قداسة الإسلام في مفاهيمه وممارساته الدينية بداية بأركانه الخمسة، فقد روي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال: "سمعت رسول الله يقول: بني الإسلام على خمس:

¹ - القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 25

شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان¹. فهذه الأركان دلالة على الإيمان بالدين الإسلامي، مع الإشارة إلى أن الله في كتابه العزيز يقول - بعد بسم الله الرحمن الرحيم - : "وَلله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"². بالإضافة لأركان الإيمان الستة التي قال عنها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم هي: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"³. هذا بالنسبة للطائفة السنية، أما الطائفة الشيعية أضافت الإمامة كركن أساسي من أركان الدين الإسلامي (ركن سابع).

كما يؤمن المسلمون بكافة الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله لآداء رسالتهم لأقوامهم، وخصهم بمعجزات من أجل إثبات نبوتهم، ويتلقون الوحي من عنده سبحانه وتعالى، وكل الأديان السماوية تتضمن شريعة وعقيدة، لكن الإسلام هو الدين الحق والنهائي من منظورهم مصداقا لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم - : "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"⁴. ويعد الإيمان بالملائكة واحداً من أساسيات الإسلام لأن الله خلقهم لطاعته وتسبيحه وتنفيذ أوامره كنقل الوحي للأنبياء والرسل خصوصاً، وقد ورد في القرآن ذكر العديد منهم كجبريل وميكائيل وهاروت وماروت ومالك الموت والزبانية (ملائكة النار)... إلخ.

بالنسبة للمسلمين إيمانهم يقيني بالكتب السماوية المنزلة قبل القرآن على العديد من الأنبياء، كالتوراة المنزلة على "موسى"، والزبور المنزل على "داود"، وصحف "إبراهيم"

¹ - أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، المجلد 8، ط 1، 2012، ص 14

² - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 97

³ - أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ج 1، ط 1991، ص 37

⁴ - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 85

(الرسائل السماوية) التي تلقاها النبي "إبراهيم"، والإنجيل المنزل على "عيسى" ابن مريم، مصداقا لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم -:"قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون"¹.

على هذا الأساس، يؤمن المسلمون أن كل الأنبياء والرسل كانوا يدعون إلى ما دعت إليه الديانة الإسلامية من مبادئ، لكن برسالات مختلفة حسب ظروف عصرهم وأحوال مجتمعاتهم، فهم من أهل الكتاب الذين يجب احترامهم لأنهم يمثلون الكمال الإنساني إلا أن آخر الرسل - حسبهم - هو محمد بن عبد الله الذي أرسله الله للناس كافة لدعوتهم للإيمان بالله وعبادته وتقديسه قولاً وفعلاً منذ أن بدأ ينزل عليه الوحي في سن الأربعين. كذلك يعد الإحسان من مراتب الإيمان في الإسلام، إذ لا بد للمسلم أن يتقن عمله طاعة وخدمة لأخيه الإنسان لنيل رضى الله لأن القرآن والسنة كلاهما يحثان على إعطاء الحقوق بالعدل سواء بالإحسان في عبادة الله أو الإحسان في حقوق الناس لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم -: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون"². زد على ذلك أن الجهاد هو الآخر يعد فرض كفاية إسلامي للدفاع عن الإسلام أولاً، وحماية الأمة الإسلامية من مختلف المؤامرات والحروب التي تتعرض لها ثانياً، وهو نوعين: الأكبر هو جهاد النفس، والأصغر القتال في سبيل الله لقوله تعالى - بعد بسم الله الرحمن الرحيم -: "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله والله غفور رحيم"³.

تعتبر الآداب السلوكية أيضاً من مبادئ الدين الإسلامي كتحية الإسلام والرد عليها، والبسمة قبل الأكل، أو الشرب، والأكل باليد اليمنى، والحمدلة بعد انتهاء الأكل والشرب،

¹ - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 136

² - القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 90

³ - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 218

ونظافة الجسم وختان الذكور، وغسل وتكفين الميت والصلاة عليه ودفنه والدعاء له بالمغفرة، وأدعية الدخول والخروج من المنزل، وتناول الأطعمة والمشروبات الحلال فقط، وتحريم لحم الخنزير وكل الحيوانات اللاحمة التي تتغذى على اللحم، والجيفة والحيوان الميت دون ذبح، والحيوان المذبوح من طرف غير المسلم، والدم، والحيوان المخنوق والمتردي (الذي سقط من علو ثم مات دون ذبح) والنطيح (الذي مات بالنطح) والمخنوق، والموقوذ (الذي ضرب فمات من شدة الألم)... إلخ. ولهذا أوصى الله أن يكون ذابحي الحيوانات من المسلمين. كما يحث الإسلام على التحلي بالقيم الخلقية كالأمانة والصدق والوفاء والشجاعة والصبر... إلخ. والابتعاد عن الرذائل كالخيانة والكذب والغدر وخلف الوعد والسرقة وخيانة الأمانة.

على ذلك، تنوعت مصادر التشريع الإسلامي بين القرآن والسنة والإجماع والقياس لتنظيم العبادات والمعاملات والسياسة الشرعية وأحكام الأسرة، هذه الأخيرة هي الركيزة الأساسية للمجتمع الإسلامي لأنه من خلالها يكتسب المسلم العقيدة والشريعة الإسلاميتين، حيث يعرف كل فرد داخلها وخارجها حقوقه وواجباته، ويتكفل الأب بكل حاجياتها، وللمرأة كما للرجل الحق في الميراث إما بالأكثرية، أو التساوي، أو الأقلية حسب نوع الحالة، وقد حدد القرآن بالتفصيل كيفية توزيع الميراث وتقسيم التركة. بالنسبة للزواج هناك شروطا يجب التقيد بها من طرف الرجل والمرأة، ويحق للرجل أن يتزوج أربعة نساء شريطة أن يعدل بينهن، وإلا فواحدة فقط، ولا يحق للمسلمة أن تتزوج بأكثر من رجل، ويجب أن يكون مسلما، ويحق للمسلم أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب، والطلاق بين الزوجين أحله الله، وذلك لصعوبة المعاشرة الزوجية لأي سبب كان.

كما يعد المسجد عند المسلمين مكانا للعبادة حيث تقام فيه الصلاة، ويطلب العلم، وتحل مشاكل الناس، إضافة للكعبة الشريفة التي يأتيها المسلمون من كل بقاع العالم لتأدية الحج، أو القيام بالعمرة.

المبحث الثالث: الفضاء العمومي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد

1- ماهية الفضاء العمومي (مفهومه)

استند "هابرماس" في مقولة الفضاء العمومي على الفكر الفلسفي الذي سبقه عموماً، والألماني منه خصوصاً، فقد كان لـ"كانط" و"هيجل" و"ماركس" الأثر الكبير في تبلور الفضاء العام الهابرماسي، بالإضافة للفلسفة النقدية التي استند عليها داخل مدرسة فرانكفورت في محاولة منه لتأسيس أطروحة مجتمعية شاملة، كما اهتم "هابرماس" بمقولة الفضاء العمومي داخل فلسفته السياسية تحديداً، التي تمحورت حول الأمور السياسية للدولة الألمانية بعد انهزامها في الحرب العالمية الثانية من جهة، والمناخ السياسي العالمي من جهة أخرى، وهذا ما بحثه في أول مؤلفاته "الطالب والسياسة" الذي انشغل فيه بقضية المجال العمومي، وأطروحته الثانية في الدكتوراه التي بحث فيها نشأة وتغير وسقوط الفضاء العمومي، ونشرت في كتاب عام (1962) تحت عنوان: "التحولات البنوية للفضاء العام: تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي" و"الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكوناً بنيوياً للمجتمع البرجوازي" (1962). ولهذا ورد في مؤلفه "بين النزعة الطبيعية والدين" مفهومه للفضاء العمومي على أنه: "مساحة التبادلات التواصلية المنطقية"¹. مما يعني أن نشوء الدولة الحديثة مع بداية القرن الثامن عشر (1700-1800م) ساهم في ظهور فضاء اجتماعي يتفاعل فيه الأفراد بانخراطهم في مختلف الأنشطة والنقاشات التي تهدف للمصلحة العمومية، وتتمحور حول المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والأخلاقية، والدينية... إلخ. إنه فضاء (ساحة) مجتمعي متاح لكل المواطنين العقلاء المعتمدين على عقولهم في النقاش لأن "الجمهور ليس مساحة للمشاهدين أو المستمعين، ولكنه ساحة يتبادل فيها المتحدثون والمحاورون الأسئلة والأجوبة"².

¹ – jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays – p 12

² – ibid, p 12

استنادا لهذا، يسمح الفضاء العمومي للجمهور أن يتعلم من بعضه البعض كيفية التواصل العقلاني بالمحاجة، حيث يجب على كل مواطن أن يعتمد على الأدلة المنطقية لتبرير آرائه، لكن هذا الوضع العمومي للمواطنين لا يتحقق سوى في البيئات الثقافية المحفزة داخليا والمشجعة خارجيا. يقول "هابرماس": "إن كائن الرضيع حديث الولادة يتطور أولا إلى شخص عندما يدخل في تفاعل اجتماعي، يصبح الرضيع شخصا عن طريق الدخول إلى الفضاء العام لعالم اجتماعي يستقبله بأذرع مفتوحة. وهذا المجال العام للداخلية المأهولة بشكل مشترك في عالم الحياة الخاص بنا يقع في الداخل والخارج"¹. من هنا يمكن للفرد الذي نشأ ضمن مجتمع مفتوح أن يشارك بكل حرية داخل فضائه العمومي قضايا وهمومه ومستقبله مشاركة نقدية تشاورية تخضع لمنطق المحاجة العقلية دون سواها، وبالتالي يسمح الفضاء العمومي لولوج الفرد في العالم الإنساني والمساهمة فيه، حيث يندمج مع المجتمع ويشارك كمواطن في الحياة السياسية ويعزز قيم الديمقراطية كالحق والواجب والقانون والعدل والحرية والاختلاف ضمن المصلحة العامة فقط... إلخ.

إن قراءة المفكر المغربي "رشيد العلوي" للمجال العام الهابرماسي جعلته يحدد له ستة (6) دلالات مختلفة هي:

- سياسية: أي نمط اجتماع الأفراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم وكيفية استعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية.
- اجتماعية: لأنه يمثل مسحا لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها ووظائفها وكيفية تفاعل عناصرها.
- اقتصادية: لأن الفضاء العمومي هو أيضا مجال لتبادل السلع والبضائع وحل مشكلات التوزيع، ويشمل مختلف علاقات الإنتاج والاستعمال والتبادل ولطبيعة اشتغالها تحررا، أو اغترابا، وهو فضاء المجتمع المدني.

¹ - op.cit, p 14

- ثقافية: ويتعلق الأمر هنا بالانتاجات الرمزية اللغوية والأدبية والفكرية، إذ تتبع "هابرماس" حركة الصالونات الأدبية، ودور البرجوازية، والأفراد الخصوصيين الذين لعبوا أدوارا مهمة في الصراع بين الطبقة الثالثة وبقايا الإقطاعية.

- إتيقية: فالفضاء العمومي يحتاج إلى توجيه الإنسان لذاته فكرا وعملا، وهو ما ليس ممكنا إلا بفضل معايير إتيقية معينة سيحددها "هابرماس" فيما بعد في قواعد أخلاقيات المناقشة، دون أن ننسى حقيقة الفعل الإنساني من جهة منطلقاته وغاياته وأساليب مداولته مع الآخر بخصوص الشأن العام.

- أنطولوجية: وتتعلق بالمجال الذي يوجد فيه الكائن: تربة الوجود المشترك من أجل العيش المشترك، فوجود الفرد داخل الفضاء العمومي هو وجود الكائن داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية، والفرد يتمتع في هذا الفضاء بكل حرياته المتاحة التي تتسجم مع العقل من أجل تنظيم هذا المجال تنظيما محكما يجعله متأرجحا بين المجتمع والدولة¹.

هكذا، يكون الفضاء العمومي مجالا للتواصل الاجتماعي بين الذات بغض النظر عن مكانتهم الطبقيّة، لأنه فضاء شعبي (جمهوري) لا هو رسمي ولا نخبوي، ولا تتحكم فيه المؤسسات الرسمية كالمجالس المنتخبة، أو الوزارات... إلخ. وغير الرسمية كمنظمات المجتمع المدني إلا ما تعلق بالمصلحة العمومية للمواطنين، ولا يمكن للدولة التدخل فيه مباشرة لأن تدخلها في لوائحه وقوانينه وقضاياها سيؤدي إلى انحرافه عن غايته التواصلية، أو محاصرته وسقوطه نهائيا في ظل تحكم وسائل الإعلام والاتصال الموجهة حكوميا على العقل الجماعي، ففي ظل شفافية الفضاء العمومي يكون النقاش حول القضايا الراهنة

¹ - رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (11/11/2019) (سا 21:43). ص 9، متوفر على موقع الويب:

المتعلقة بالحكومة والمؤسسات الدينية والمهاجرين... إلخ. مما يجعله يدل على السجال المركب لبلوغ حالة التوافق العقلاني، وبسبب تغير وتعقيد الحياة المعاصرة عمل "هابرماس" في مؤلفه "الحق والديمقراطية" على إعادة تعريف الفضاء العمومي في محاولة منه لمراجعة تعاريفه السابقة. حيث يقول: "إذا كان الفضاء العمومي ظاهرة اجتماعية على المستوى نفسه من الأساسية التي للفعل الفاعل المجموعة أو الجماعة، فإنه لا يمكن تصوره كمؤسسة أو كتنظيم، كما أنه ليس ببنية معيارية متميزة الاختصاصات والأدوار، إنه ليس مبنى كنسق، وهو يقبل بعض الحدود الداخلية ولكنه يتميز إزاء الخارج بأفاق مفتوحة متحركة ونفاذة. من الممكن وصف الفضاء العمومي بشكل أفضل كشبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة من ثم الآراء"¹. هنا بالذات يفتح هذا التعريف المنفتح للمجال العمومي المجال لإعادة قراءة ومراجعة المفهوم لتعددية أكثر بين الفاعلين الاستراتيجيين، وحدود متغيرة لتجاوز التمييز الكلاسيكي بين العام والخاص.

من هذا المنطلق، وضع "هابرماس" ثلاثة شروط رئيسية لا يتحرك الفضاء العمومي إلا بها وهي:

أ- فتح المجال لكل المواطنين دون استثناء لولوج الفضاء العمومي من أجل تحسين التواصل البيّناتّي، وإعطاء المشروعية للحجة المقنعة دون سواها لأكبر عدد ممكن من الفاعلين الاجتماعيين في القضايا المشتركة.

ب- النقاش في حدود الأخلاق لكل القضايا التي تهم كافة المواطنين، إذ بعدما كانت هذه القضايا من قبل حكرا على الدولة أصبحت تناقش عموميا في كل الفضاءات.

ج- عدم السماح لأي طبقة اجتماعية أو سياسية مناقشة القضايا الاجتماعية لوحدها، بل من حق كل مواطن إبداء رأيه فيها داخل المجال العام.

¹ - نور الدين علوش، المرجع السابق، ص ص 77 - 78

2- مرتكزات الفضاء العمومي

2-1- التنوير والجمهور

لم يتردد "هابرماس" في ربط الفضاء العمومي بحركة التنوير والجمهور العام الذي يتكون من الذوات القادرة على التعبير عن آرائها علانية وكتابتها وقراءتها، والتحاور فيما بينها لأنها تمتلك الكفاءة المعرفية والشعور بالمسؤولية الأخلاقية والجرأة على التفكير بمحض إرادتها، ومن ثم "أمام هذا النوع من الجمهور فقط يحق للضابط أن ينتقد نظام الجندية، والمواطن أن ينتقد نظام الضرائب، ولرجل الدين أن ينتقد شريعة دينه، أي أن يمارس هؤلاء حريتهم في استعمال عقولهم استعمالاً عمومياً والتكلم باسمهم الشخصي"¹.

يتبين لنا أن ممارسة التنوير الجمهوري تستلزم تفعيل الحوار بين الذوات الحرة في التفكير والرأي على حد سواء، ومسئولة أخلاقياً عن كل مواقفها إيجاباً أو سلباً، ولا يكون الحوار إلا حول القضايا والمشكلات المجتمعية القابلة للنقاش، حيث الرأي والرأي المعارض إلى غاية بلوغ الرأي العام المقنع لكل المتحاورين، ومن ثم يكون الفرد المتنور لا دغمائياً في رأيه، بمعنى أنه لا يدعي امتلاك الحقيقة واليقين، وأن رأيه هو الصائب فقط، وإنما لا بد أن يكون رأيه قابلاً للنقاش من قبل الذوات الأخرى، لأن الهدف من الآراء هو التغيير والإصلاح الاجتماعي.

رغم أن التنوير الأوروبي تعرض لانتقادات كثيرة كالوثوقية المطلقة في العقل وتخليه عن وظيفته النقدية والتحريرية وتحوله لوسيلة للسيطرة، ومساهمته في ظهور التقنية النفعية على حساب القيم الإنسانية... إلخ إلا أن "هابرماس" لا زال ينظر للتنوير - رغم سلبياته - على أنه قادر "على تعبئة الناس وتحريهم من حيزهم الوطني الضيق، ومن نطاق هويتهم الثقافية

¹ - محمد المصباحي، من أجل حداثة متعددة الأصوات - ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين -، دار الطليعة للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، ط 1، تشرين الثاني (نوفمبر)، 2010، ص 23

المحدودة، حتى يستطيعوا أن يفكروا تفكيراً شخصياً من حيث هم مواطنون عالميون¹. لهذا، يحتاج الإنسان للتبوير دائماً لأنه يهدف للدفاع عن قيم الحرية والعدالة والمواطنة والشفافية... إلخ. داخل الفضاء العمومي لكي يشترك فيها ويستفيد منها الجميع، بل إن التبوير لا زال يساهم في تشكيل المجال العام لتفعيل الحوار والتواصل بين الذوات، والتخلص من هيمنة الدولة على الجمهور، وانطلاقاً من هذا "قام هابرماس بالتحقيق في كل من السبل التي ظهر بها مجال عام جديد خلال فترة التبوير [أي في القرن الثامن عشر] والثورة الأمريكية والفرنسية وكيف عززت النقاش والحوار السياسي"².

2-2 - أركيولوجيا العمومية

تتبع "هابرماس" التحولات البنوية التي مست الفضاء العمومي منذ ظهوره إلى يومنا هذا سواء من حيث مفهومه أو ركائزه، بدايةً أولاً بنشأته التاريخية الأولية في ساحة الأغورا (Agora) الأثينية اليونانية التي كان يلتقي فيها المزارعون والفلاسفة والتجار لاتخاذ القرارات الخاصة بالمجتمع اليوناني، وحضور مختلف الاجتماعات التي تقوم بها المجالس خصوصاً المجلس الأعلى أو خطابات الملك... إلخ. ثم ما لبث أن سقطت الأغورا (The fall of the agora). ولهذا "يدعو تومسون* المهتمين بمشكلة الديمقراطية إلى توديع هذا الحلم الجميل، وهو ساحة من المداولات والمشاركة العامة الحوارية التي تشير بحنين إلى جمعيات المواطن من أغورا اليونانية القديمة"³. وثانياً أهم التغيرات الاقتصادية (الاقتصادية - الرأسمالية - الاشتراكية...) والاجتماعية (عامّة الناس - النخبة - البرجوازيين - رجال المال

¹ - المرجع السابق، ص 27

² - douglas kellner, the public sphere, and democracy : a critical intervention, search the information google, (14/11 /2019) (12 : 14), p 1, available on the website: <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>

* جون تومسون (John thompson) عالم اجتماع بريطاني (1951-؟)

³ - luke goode, jurgen habermas - democracy and the public sphere -, pluto press, first published, 2005, p 90

والأعمال...) والسياسية (الملكية - الكنسية - الديمقراطية الليبرالية - الديمقراطية التشاركية - الفيدرالية...). وثالثا تحول وظائفه الرئيسية كالحوار والمحااجة والإقناع المؤثرة على عملية التواصل بين الذات، بل تغير أدوات التواصل ذاتها من عصر لآخر، ورابعا تركيبة المجتمع البرجوازي الذي وفر الأرضية الملائمة لمشروعية الفضاء العمومي، وخامسا العلاقة المتينة بينه وبين الرأي العام القائم على الاستخدام العمومي للعقل من أجل إنشاء سلطة مضادة وبناءة للسلطة الرسمية أو الاستعمال غير العمومي للعقل للقبول بالوضع السائد واستمرار هيمنة واستلاب السلطة الرسمية على العموم.

تعني العمومية استنادا لهذه التحولات أن الفضاء العام ليس مغلقا، بل نظاما مفتوحا في الأماكن العامة والمؤسسات المجتمعية كالصحافة والبرلمان التي يتم فيها التداول الحر للقضايا بعيدا عن كل المعوقات العرقية والطبقية والاقتصادية... إلخ. بهدف تشكيل رأي عام نقدي لدى الجمهور، كما أن العمومية في المجتمعات المعاصرة تدل على كافة المؤسسات الحكومية التي تديرها الدولة وفقا لمبدأي البيروقراطية والقانونية من أجل خدمة الصالح العام للمواطنين، ومناقشة القضايا العمومية في العالم المعيش، وتفعيل أكثر للمواطنة كممارسة (فعل) سياسية داخل الدولة الديمقراطية التشاركية، وإنشاء دائرة عمومية نقدية بناءة لقرارات الدولة من أجل مراقبتها ومحاسبتها للحد من سلطتها على كينونة الفرد الحرة، والإبقاء على قيم الإنسانية وتحسينها دوما خصوصا في الحياة الاجتماعية والبراكسيس السياسي.

الملاحظ أيضا أن "هابرماس" في بحثه المفصل حول الفضاء العمومي حدد نمطين من العمومية اخترقتا المجتمع الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهما:

" - عمومية نقدية حاملة لرأي عام نقدي.

- عمومية دعائية خاضعة لوسائل الإعلام الرسمية وموجهة من طرف الدولة لكل المواطنين وفق أغراضها"¹. مما يجعل العمومية سائدة بطابعها النقدي من طرف الجمهور لتحسين شروط التواصل في العالم المعيش، وإضفاء المشروعية لحقوقه الفردية والجماعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تحكم الإعلام العمومي في الجمهور للحفاظ على أغراض الدولة البيروقراطية.

2-3 - مبدأ العمومية وحركة التنوير: كانط أنموذجاً

نزعة الأنوار التي ظهرت في القرن الثامن عشر (1700-1800 م) في أوروبا بتمجيدها للعقل كقوة تحررية فكرية تم استثمارها في تغيير الواقع الاجتماعي، وتحريره من كل المعوقات خصوصاً سلطة الكنيسة، والتحكم في الواقع الطبيعي بمختلف العلوم، فهذه الحركة الفكرية الشاملة لكل جوانب الحياة تمكنت من تحرير العقل الفردي والجمعي من كل وصاية أو سلطة، إذ أصبح الفرد يفكر تفكيراً ذاتياً نقدياً بوصفه ذاتاً حرة، وقد ساهمت الثورات العلمية والاجتماعية والثقافية والتغيرات السياسية والاقتصادية في نشأة حركة التنوير القائمة على فكرة التقدم الإنساني.

ساهمت الكتابة الفلسفية والأدبية والسياسية والقانونية والتاريخية والاقتصادية والعلمية في انتشار الفكر التنويري داخل الحياة العامة المتمثلة في الجمهور (عموم الناس) الذي فهم أن نظرته للعالم يجب أن تتغير، ولا شك أن النص الكانطي الفلسفي "ما هو التنوير؟" من أهم النصوص التنويرية التي أسست لفاعلية العقل في الفضاء العمومي، وهذا "ما سماه هابرماس تنوير الحوار أو عقل الحوار"². ففيه ألح "كانط" على ضرورة تخلص الفرد من القصور العقلي والوصاية التي يمارسها الآخرون عليه في التفكير عوضاً عنه، ومن ثم على الجمهور

¹ - رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (12/11/2019) (سا 10:08). ص 10، بحث المعلومة على الرابط:

[http : //mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf](http://mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf)

² - محمد المصباحي، المرجع السابق، ص 12

الواسع أن يتبنى شعار التنوير: "تجراً على استخدام فهمك الخاص" لتحرير ذاته من التبعية والهيمنة الفكريتين، "ومن أجل ذلك كان على كانط أن يرد القصور إلى سببين سيكولوجيين هما: الكسل والجبن، الكسل والتراخي عن تحمل مسؤولية التفكير الشخصي، والجبن عن القيام بالخطوة الأولى في تحمل مسؤولية التفكير، فالقاصر هو من يتعاس عن حيازة حقه في التفكير، ويتخاذل أمام استعمال إرادته من أجل صياغة ذاته بذاته"¹.

لهذا، كان لا بد من القضاء على القصور للدخول في مرحلة التنوير من أجل تأسيس عقل خاص (فردى) وعقل عام (جمهورى). العقل الخصوصى وظيفى ونفعى فى جوهره، ومرتبطة بالإرادة العامة (إرادة الجمهور). أما العقل العمومى متحرر ولا يخضع للوصاية، ومرتبطة بالإرادة الخاصة لأن هذه الأخيرة هى التى تجعل العقل عمومياً. "فالاستعمال العمومى للعقل يتطلب استعمالاً خاصاً وذاتياً للإرادة، فى حين يقتضى الاستعمال الخصوصى للعقل - وهو الاستعمال الوظيفى - استعمالاً عمومياً للإرادة"². هذا وإن الفعل التنويرى الحقيقى من منظور "كانط" هو القائم على الاستخدام العمومى للعقل بكل إرادة والحرية التى يجب توفيرها لهذا العقل ذاته، لكى يخضع كل شىء للمساءلة والنقد وتحليله بالمسؤولية الأخلاقية قبل العملية، وقد وضع "كانط" ثلاثة شروط لاستعمال العقل الأنوارى، أولاً استعماله من طرف المفكرين (النخبة الفكرية). وثانياً استعماله يكون مباشرة أمام الجمهور القارئ، وثالثاً المفكر عليه مخاطبة الجمهور بمؤلفاته وكتاباتة بكل جرأة أثناء الحديث عن قضايا مجتمعه أو قضايا الإنسانية.

كل هذه المعطيات جعلت "هابرماس" يعتبر "كانط" المنظر والمؤسس الفعلى للاستعمال العمومى للعقل فى القضاء العام. يقول: "يظهر مفهوم مصلحة العقل فعلاً فى فلسفة كانط"³. بمعنى أن توظيف العقل لتحقيق المصلحة بدأ مع "كانط" الذى أعطى أهمية للعقل

¹ - المرجع السابق، ص 13

² - المرجع نفسه، ص 17

³ - يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 232

العمومي في تشكيل الآراء العامة، والتحول للكونية بدل الفردية في مجالي الأخلاق والسياسة من أجل تأسيس المجتمع المدني الذي يضمن الحقوق داخل الدولتين الحدودية والكوسموبوليتانية (الكونية) اللتان تتميزان بالسلم. إلا أن "هابرماس" يؤكد أن العقل العمومي الكانطي القائم على الأخلاق لا يكفي لبلوغ العمومية الأنوارية، إذ لا بد من تفعيل أخلاقيات الحوار والمناقشة والتواصل بين الذات استناداً للحجج المنطقية للوصول للإجماع المحلي والعالمية حول قضايا العالم المعيش.

2-4 - الاستعمال العمومي للعقل

منذ أن أعلن "كانط" ضرورة إقامة التنوير على الاستعمال العمومي للعقل وفق شروط محددة، كان لزاماً عليه أن يضع العمومية العقلية في مجال التفكير والفعل السياسيين داخل الدولة المدنية لأن استثمار العقل المتنور في القضايا العمومية هو الذي يضمن الحرية والحقوق. يقول "كانط": "أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا حين نستعمله كعلماء أمام الجمهور القارئ"¹. وبالتالي، فالاستعمال العمومي للعقل من اختصاص النخبة المفكرة المتنورة، خصوصاً الفلاسفة الذين يفكرون بمبادئ العقل الخالص، ولا ينتمون للدولة وأجهزتها، لأن تفكيرهم حر ومستقل، وبإمكانهم إقناع العامة بأفكارهم التنويرية، حتى تغدو العمومية العقلية متاحة للجميع، ولهذا "مهمة تعليم الشعب بشكل عمومي [حسب كانط] تعود إلى أساتذة القانون الأحرار، بعبارة أدق، الفلاسفة دعاة الأنوار، الذين يشكلون خطراً على الدولة، بيد أن، التقدم نحو عالم أفضل يفترض أن يحظى نشاطهم بكامل العلنية"².

هكذا، يكون الاستعمال العمومي للعقل وسيلة ضغط على النظام السياسي القائم لكي يعترف بحقوق المجتمع المدني، ويلجأ للعدل في إطار أخلاقي متاح للجميع للسير بالمجتمع

¹ - مصطفى إنشاء الله، المجتمع المدني - حدود المفهوم عند يورغن هابرماس -، منتدى المعارف (بيروت - لبنان)، ط

1، 2017، ص 106

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

نحو التقدم وتحديثه فكريا واجتماعيا ومؤسساتيا، فقد "طرح إيمانويل كانط السؤال الأخلاقي الأساسي بطريقة اعترفت بإجابة عقلانية: يجب أن نعمل ما هو جيد على قدم المساواة لجميع الأشخاص"¹. ومن أجل هذا لا بد أن يتصرف الجمهور داخل الدولة على تحويل السياسة والقانون والفكر إلى أدوات أخلاقية تخدم المصلحة العمومية بطريقة عقلانية، فما دام "منع العمومية يعوق تقدم الشعب نحو الأفضل"². من الضروري فتح المجال للعقول في الفعل السياسي شرط الربط بين التشريعات القانونية والأخلاق لبلوغ "الاتفاق العام" كما يسميه "كانط" أو "الرأي العام" كما يسميه "هيغل". لكن من منظور "هابرماس" هذا الاستعمال العمومي للعقل على النمط الفردي الكانطي يجب أن يتحول لاستعمال عمومي جماعي بناء على أخلاقيات التواصل لأن المجتمع المدني الذي يستعمل عقله بإمكانه مناقشة قضاياها ومشاكله أمام الجميع، إضافة لتأثيره على صناعات القرار من خلال تشكيل الرأي العام الضاغظ (الجماعات الضاغطة) للمشاركة في الحياة السياسية الديمقراطية وممارسة السياسة ضمن أطر نقدية أخلاقية تواصلية.

2-5- الإعلام والدعاية جوهر الفضاء العمومي

لعبت وسائل الإعلام والدعاية خلال العصر الحديث دورا هاما في بعث الفكر التحرري للطبقة البرجوازية خصوصا، والجماهير عموما لأنها ساهمت في ظهور الرأي العام والتعبير عنه، فقد "شهد القرن الثامن عشر تطورا أساسيا في الفن، وخاصة في الأدب، لأول مرة، في شكل البرجوازية، كانت هناك طبقة مهذبة ومتقفة لديها الوسائل لشراء الفن والوقت للاستمتاع بها. في حين أن هذه الظروف أثرت على جميع الفنون، وتسويقها وتحرير الفنانين من رعاية

¹ - jurgen habermas, reconciliation throught the public use of reason : remarks on john rawls political liberation, the journal of philosophy, vol 92, no 3, (mar 1995), p 109

² - مصطفى إنشاء الله، المرجع السابق، ص 107

الكنيسة أو الدولة، فإن الرواية هي الأكثر تميزاً من الفن"¹ فقد كان كتاب الروايات وهم البرجوازيين (الطبقة المثقفة) أنفسهم، مهتمين بتأليف هذا النوع الأدبي، مما جعلهم يميلون لقراءة الروايات فيما بينهم، باعتبارها أكثر رواجاً وتميزاً عن جميع الفنون، وهذا ما جعل الجمهور هو الآخر يقبل على قراءة هذا النوع الأدبي الروائي، ويعتبر "هابرماس" أن أصل الرواية يتمثل في الرسالة التي كان يكتبها البرجوازيين في أوقات الفراغ من أجل محو الأمية، فالروايات الأولى كانت عبارة عن رسائل للتعبير، إلا أن "هذا التعبير ليس مجرد مسألة كتابة بأناقة، بل هو التعبير عن التصورات الداخلية للجمهور، وهكذا تبدأ الرسالة في سد العوالم الخاصة والعامة"² لأنها فتحت المجال للتعبير عن الأفكار والآراء داخل المجال الخاص والعام على حد سواء، ثم تطورت الرسالة أكثر فأكثر حتى ظهرت الرواية التي شكلت بالنسبة للقارئ مشكلة حقيقية، لأنها أسست للمجال العام الأدبي الذي تتم فيه مناقشة وتبرير الأذواق الفنية عموماً، والأدبية خصوصاً. "الأدب يدرّب القارئ البرجوازي، ليس فقط في التعبير عن الذات، ولكن أيضاً في النقاش العام يتسع المجال الأدبي ليشمل ليس فقط الخيال، ولكن أيضاً المقالات المنشورة عادة في الدوريات (مثل المظلل والمتفرج). والتي تحفز مناقشة مجموعة من الموضوعات العملية والعلمية والاجتماعية، وتستكمل هذه بمؤسسات مثل الصالون والمقهى والمجتمعات المتعلمة، حيث يمكن تبادل الأفكار ومناقشتها والدفاع عنها في المجتمع وجهاً لوجه"³.

فضلاً عن ذلك، لعبت الصحافة السياسية دوراً هاماً في ظهور المجال السياسي العام، ويشير "هابرماس" إلى التجربة البريطانية داخل مجلس العموم منذ (1803) التي فتحت المجال لحضور الصحفيين اجتماعات ونقاشات البرلمانيين التي يتم إجراؤها وجهاً لوجه أو

¹– andrew edgar : habermas – the key concept –, routledge (taylor and francis groupe) (london and new york), first published, 2006, p 125

²– ibid, p 125

³– ibid, p 125

من خلال تبادل الرسائل والمراسلات المكتوبة أو بالاعتماد على المجلات والصحف الإخبارية، وهذا ما يسمح بفتح المجال العام للعموم من أجل المناقشات حول القضايا الاجتماعية بهدف الاتفاق على قوة الحجج التي تبرر الممارسات والسياسات. يقول "هابرماس": "نشأ مجال عام كان يعمل في المجال السياسي أولاً في بريطانيا العظمى... [كانت] القوى التي تسعى للتأثير على قرارات سلطة الدولة ناشدت الجمهور الناقد من أجل مطالب مشروعة قبل هذا المنتدى الجديد [أي مجلس العموم]. فيما يتعلق بهذه الممارسات، تحولت مجموعة العقارات إلى برلمان حديث، وهي عملية تم وضعها بالطبع على مدار القرن بأكمله. لماذا نشبت النزاعات التي اندلعت من خلال إشراك الجمهور في وقت مبكر جداً في بريطانيا العظيمة التي في بلدان أخرى هي مشكلة لم تحل بعد... هناك، ومع ذلك، بدأت تصبح قاسية سياسياً فقط عندما، تحت رعاية التجارة، تطور وضع الإنتاج الرأسمالي إلى مرحلة وصلت إليها بريطانيا العظمى بعد الثورة المجيدة"¹.

من هذا المنطلق، يؤدي الإعلام والدعاية خصوصاً في وقتنا الراهن مع ظهور تقنيات الميديا دوراً بارزاً في الفضاء العمومي في حالة السماح للطاقت بالتحرر إلا أن وجهي الإعلام والدعاية الإيجابي منه كنشر المعلومات والإشهار والتواصل والتحرر الدائم، والسلبى المتمثل في استعمار العالم المعيش الاجتماعى وتتميطه لخدمة الفعلين السياسى والاقتصادى بالتحديد، وبرمجة العقول وتعبئتها لخدمة مصالح الدولة، جعل "هابرماس" يبين الجانب السلبى لمنظومة الدعاية الغربية التي استعمرت الوعي الجماعى داخل الفضاء العمومى منذ ظهور حركات الديمقراطية (الفيدرالية - التشاورية...) خصوصاً، وبالتالي يجب تحرير مؤسسات الدعاية والإعلام من هيمنة الطبقة القوية سياسياً واقتصادياً، وفضح زيف العمل الدعائى والإعلامى لتلك المؤسسات، هذه الأخيرة مهمتها الحقيقية دعم التواصل البيئذاتى

¹ - Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence, first MIT Press paperback edition (Cambridge - Massachusetts), 1991, p 57

دون هيمنة على الرأي العام والتأثير عليه لأن هذه المؤسسات في حقيقتها تضطلع بدورها النقدي البنائي لبلورة الرأي العام وتحسين شروطه، والتأثير عليه وفق ما يخدم المصلحة العمومية فقط، فهي تتيح المجال للنقاش الاجتماعي في كل المجالات، وتجعل الرأي العام يؤثر على السلطة ويوجهها داخل المجال العام، إذ من "المسائل المركزية لتقدم النقاش العام في العالم، دعم الصحافة الحرة والمستقلة... والحاجة إلى وسائل إعلام جماهيرية حرة وقوية، تدرك بسرعة في شتى أرجاء العالم"¹. شرط أن تكون وسائل الدعاية والإعلام حاملة لقيم المجتمع التي تساهم في تحقيق التوافق المجتمعي، فمن منظور "هابرماس" تسمح لكل المواطنين الإدلاء بأرائهم لحل مشاكل المجتمع، وتلبية النداء لإجراء المناقشات حول القضايا العمومية (المشتركة) بين كل الطبقات.

3- الفضاء العمومي البرجوازي ووعده الانعتاق

ساهمت البرجوازية من حيث منطلقاتها الفكرية أو كطبقة اجتماعية تحررية في نشأة الفضاء العمومي وجعله مساحة اجتماعية من أجل الانعتاق والتحرر من المجال الثقافي إلى المجال السياسي، فقد ألح "دفيد هيوم" ومعه "آدم سميث" على ضرورة التخلي عن المجتمع الإقطاعي كمنظومة في أوروبا، وولوج المجتمع المدني الذي أتاح ظهور الصناعة والتجارة اللتين ساهمتا في نشأة الحكومة الحرة التي تتيح الانعتاق للفكر والفعل الإنسانيين. كذلك أكد "هيغل" أن إشباع الرغبات خصوصاً الملكية الفردية لا يعطي للنظام الاجتماعي قيمته لأن قيمته الحقيقية تتمثل في تفعيل انتماء المواطن لدولته انتماء أخلاقياً بالدرجة الأولى، مما يساهم في حداثة الدولة التي تفتح أبواب الحرية لكل المواطنين، ولهذا وصف المجتمع المدني الحديث بأنه مجتمع البرجوازية والمواطنة (Bourgeois society and the citizen) الذي يجمع بين البعدين الاقتصادي والسياسي (الفرد البرجوازي - المواطن).

¹ - أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت - لبنان)، ط 1، 2010، ص

استنادا لهذا، تبنى "هابرماس" الرأي الهيجلي المزدوج للجانبين البرجوازي والمواطنة في التأسيس للفضاء العمومي خصوصا السياسي منه المتعلق بالمجتمع المدني الحر، هذا الأخير هو نتاج البرجوازية كواقعة اقتصادية، والبرجوازية بدورها نتاج الوعي الفكري والثقافي والإصلاح الديني الذي شهدته أوروبا إلا أن "هابرماس" يؤكد أن قوة الطبقة البرجوازية ماليا وثقافيا هي التي أدت لظهور مجتمع المدنية، ومن ثمة فالبرجوازية تسبق المدنية (المواطنة). فإذا "كان هابرماس ينسج على منوال هيغل في رد أصول المجتمع البرجوازي إلى العائلة التي وسعت مجالها الخاص من الاقتصاد المنزلي إلى اقتصاد السوق، فإنه يدعو إلى الخروج من سطوة الاقتصاد عبر باب الثقافة والسياسة والمشاركة في صنع القانون"¹. إذ تحولت الفضاءات العمومية كالمتاحف والمسارح والمكتبات ووسائل الإعلام إلى مؤسسات لهذه الثقافة البرجوازية الجديدة التي دعت للاستعمال العمومي للعقل، وأصبحت الطبقة البرجوازية تلعب دور الوساطة بين الجمهور ومؤسسات الدولة المدنية، إلا أن هذه الوساطة تم استغلالها للتعبير عن أيديولوجيتها، وتحقيق مصالحها باسم الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية، فتحولت البرجوازية باسم الليبرالية إلى طبقة رأسمالية متوحشة أدت لظهور الأغنياء والفقراء، وهذا ما أدى حسب "هابرماس" لاستعمار العالم المعيش اقتصاديا وسياسيا لأن "استمرارية مصطلح المصلحة الخاصة بين الأجواء البرجوازية وما بعد البرجوازية تحجب فعليا توقفا نقديا أساسيا لأطروحة هابرماس... ما هو على المحك هو الطريقة التي يُعتقد أن المصالح الخاصة، كوحدات للرأي العام قد تشكلت"². مما يجعل الطبقة البرجوازية الممثلة للمجتمع المدني والرأي العام تسعى جاهدة بسبب أنانيتها المفرطة للتقرب من الدولة الليبرالية لتضمن لها كل الوسائل للحفاظ على ثروتها داخل سوق العمل والإنتاج والاستهلاك.

عموما، ساهم الفضاء العمومي البرجوازي في تحريض العقل على النقد المستمر لسلطة الدولة من أجل الانعتاق الثقافي والسياسي والاقتصادي، إذ أصبح الوعي السياسي للمواطن

¹ - مصطفى إنشاء الله، المرجع السابق، ص 63

² - luke goode, op.cit, p 17

يتطور كلما تطور المجال العمومي، ولهذا بدأ في فهم القوانين التي تنظم مؤسسات الدولة، بل ويطالبها هي الأخرى بالخضوع لقوانينها، تحت مسمى القانون فوق الجميع لأن أنواع الحريات كالملكية والتجارة والتنقل والاستثمار والمعتقد والرأي والصحافة... إلخ. هي التي تشكل ما يسمى المواطنة بالنسبة له.

4- جينيالوجيا الفضاء العمومي البرجوازي

حاول "هابرماس" تحليل المجال العام البرجوازي بالعودة لأصوله وكيفية تكونه في العصر الحديث تحديداً، بل وما قبله، لأن العصر الوسيط لم يشهد معارضة بين المجالين الخاص والعام، ولهذا "نحن نتصور المجال العام البرجوازي كفتة نموذجية للعصر... إننا نعامل المجال العام بشكل عام كفتة تاريخية"¹. وهذا معناه أن عصر الدولة المدنية والليبرالية الحديثين ظهرت فيه الفتة البرجوازية مع بدايات الرأسمالية التجارية مقارنة بالمجال العام الجمهوري (العامي) الذي ظهر "في مرحلة الثورة الفرنسية [أي 1789] المرتبطة بـ "روبيس بيار"، للحظة واحدة فقط، بدأ مجال عام... لم يعد موضوعه هو الطبقات المتعلمة بل الأشخاص غير المتعلمين، ومع ذلك، فإن هذا المجال العام الشعبي الذي تجلى وجوده المستمر ولكن المغمور في حركة الخرافيين [أي حركة المخططات] وخاصة في التقاليد الأناركياكية لحركة العمال في القارة، لا يزال موجهاً نحو نوايا المجال العام البرجوازي"². إلا أن جينيالوجيا الفضاء العمومي البرجوازي تعود لمراحل تاريخية مختلفة شهد فيها تحولات عديدة منذ العصر الوسيط الأوروبي، خصوصاً مع ظهور الرأسمالية التجارية والتمويل النقدي للصحف والمجلات والنوادي وانتشار وتبادل الأخبار داخل الأوساط الاجتماعية، كل هذا ساهم في تشكل عناصر النظام الاجتماعي، فمنذ "القرن الثالث عشر انتشرت [أي مكونات النظام الاجتماعي] من دول المدن الإيطالية الشمالية إلى أوروبا الغربية والشمالية، وتسببت

¹ – jurgen habermas, the structural transformation of the public sphere – an inquiry into a category of bourgeois society –, p p 17 – 18

² – ibid, p 18

في صعود المراكز الهولندية للسلع الأساسية (بروج، لوتيتش، بروسيلس، غينت، إلخ) ثم المعارض التجارية الكبرى في تقاطع طرق التجارة الطويلة... كما نلاحظها نموذجيا خلال صعود مجتمع النهضة الفلورنسننتية... كانت الرأسمالية المبكرة محافظة، ليس فقط فيما يتعلق بالعقلية الاقتصادية التي وصفها بشكل واضح سومبارت (وهي طريقة مميزة لممارسة الأعمال التجارية تتميز بالكسب المشرف) ولكن أيضا فيما يتعلق بالسياسة¹. فالرأسمالية الأولى قامت على أنقاض نمط الإنتاج الإقطاعي الذي ترأسه فلاحين محدثين ومنتجين لسلع وبضائع صغيرة وحرفيين منظمين، إلى غاية ظهور برجوازية العقارات التي ستتحول فيما بعد لهيكل يخدم السلطة ذاتها، وبالمقابل يرى هابرماس في بداية الرأسمالية التجارية والمالية عناصر شكلت مركبا تبادليا جديدا: تبادل الأخبار، وتبادل السلع². مما ساهم في تأسيس فضاء عمومي يستند للنخبة من أساتذة مثقفون وأطباء وقضاة ورجال دين وإداريين... إلخ.

هذا الظهور للرأسمالية التجارية والمالية على أنقاض النظام الإقطاعي، ساهم في ظهور المجال العام البرجوازي الذي أخذ في التوسع كلما توسع الإنتاج الرأسمالي منذ القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، بالموازاة مع إرساء أسس الدولة المدنية التي سمحت بانتشار الوعي داخل الطبقة الاجتماعية البرجوازية التي أخذت على عاتقها الدفاع عن المصلحة العمومية داخل الفضاء العمومي، إلا أن المراقبة التي فرضتها الدولة المدنية على فئة البرجوازيين أدت إلى صراع المصالح، فظهر بذلك ما يسمى بالمصالح الفردية داخل المجتمع المدني، مما نتج عنه ظهور الفضاء العمومي المعارض (البروليتاري) الذي نحتة "أوسكار نيغت" و"ألكسندر كلوج" داخل مدرسة فرانكفورت ذاتها، هذا الفضاء العمومي الذي يسمح للطبقة العاملة والطلاب والنساء والأجراء اليوميين ببناء سلطة مضادة لسلطة اللوبيات التي هيمنت على المجتمعات الرأسمالية.

¹ - op.cit, p 15

² - نور الدين علوش، المرجع السابق، ص 72

5- البرجوازية من خصوصية الاقتصاد إلى عمومية السياسة

اعتبر "هيجل" أن الأصول الأولى للبرجوازية تعود للعائلة (الأسرة) التي اعتمدت على الاقتصاد المنزلي ثم وسعت مجالها لاقتصاد السوق بسبب زيادة الحاجات الفردية وتقسيم العمل واتساع مجال الإنتاج والتبادل الاقتصاديين، في حين أن "هابرماس" نسج رأيه على منوال "هيجل" و"ماركس"، لكنه ألح على دور الفنون والآداب في بناء الثقافة البرجوازية الحديثة بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، مما فتح المجال لنضوج الرأسمالية على يد البرجوازيين الذين تشكلت لديهم مؤهلات ساهمت في بناء وعيهم السياسي لأن "البرجوازية قوية بشكل متزايد، ليس أقلها أنها تتحكم في الاقتصاد، وتسلم السيطرة على الاقتصاد بعيدا عن الدولة، وتبدأ في البحث عن القول المتزايد في السياسة الحكومية... وليس أقلها في العلاقات الدولية... قد يكون لها تأثير كبير على المصالح الاقتصادية للبرجوازيين الذين يسعون بالتالي لحماية هذه المصالح. المسألة أقل في الديمقراطية، على الأقل بمعنى الحق البسيط في التصويت، وأكثر من ذلك جعل الدولة تستجيب لتعبير البرجوازية عن احتياجاتها ومصالحها في الرأي العام"¹.

تأسيسا على هذا، سعى "هابرماس" لتفسير كيفية تحول البرجوازية من فئة اقتصادية إلى فئة سياسية تجاوزت نقد المنشورات الفنية والأدبية والأعمال الواردة في الصحف والمجلات إلى التدخل في السياسة العامة للحكومة، والنقد المستمر للسلطة وأهم قراراتها، مما جعل الجمهور البرجوازي مجتمعا مدنيا سياسيا ناقدا للحياة السياسية، بعدما كان "ينخرط في النقاش السياسي من أجل الإبقاء على الاقتصاد في الحيز الخاص من دون تدخل الدولة"². بالتالي لم يكن البرجوازي يتمتع بصفة المواطنة ولا يحق له المشاركة في القضايا العامة لأن حياته الخاصة داخل أسرته، ووظيفته الاقتصادية كانتا محصورتين ضمن مجال خاص فقط،

¹- andrew edgar, op.cit, p 124

²- مططفى إنشاء الله، المرجع السابق، ص 92

وهذه أولى بوادر ظهور المجتمع البرجوازي. ومع نشوء المجتمع المدني بدأت هذه البرجوازية الصاعدة في الدفاع عن أنشطتها الاقتصادية وأحققتها في الملكية وحرياتها المدنية على اختلافها ضد السلطة السياسية، التي كانت تتدخل في شؤونها، مما أدى لبداية تشكل وعيها السياسي الذي كان معكوسا أو سلبيا لأنها "بدل أن تبحث عن إشراكها في القرار السياسي والدخول في سيرورة إنتاج القانون، كانت ترجو من السلطة أن تخرج الاقتصاد من دائرة تدخلها، وهكذا مرّ الطريق إلى الشأن العام من المجال الخاص، ليصل مسار تطور المجتمع المدني البرجوازي في أوروبا - تحديدا إنجلترا وفرنسا - إلى إقامة مؤسسات اجتماعية وسياسية كان لها دور في الفعل السياسي بشكل مباشر أو غير مباشر"¹. ومن أهم هذه الوسائط والمؤسسات الصالونات والبنادق والجرائد والصحف ومقاهي المثقفين والأحزاب والبرلمان... إلخ. وكلها ساهمت في ترقية المجتمع المدني الذي ألح على ضرورة عدم تدخل السلطة في الاقتصاد الخاص ودعا لضرورة أحقيته في الانخراط في الفعل السياسي.

على الرغم من صرخة "آدم سميث": "دعه يعمل اتركه يمر" الرأسمالية إلا أن البرجوازي لم يتحصل على صفة المواطنة ومُنِع من حق التصويت والمشاركة في العملية السياسية، وبالتالي لا يحق له التعبير عن آرائه في المجال العمومي، مما جعله يسعى للخروج من دائرة الخصوصية الضيقة في محاولة منه لتوعية الجمهور وفق أساليبه الثقافية والاجتماعية، بهدف إحداث تحولات نوعية داخل المجتمعات الأوروبية الغربية تحديدا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذا ما حدث فعلا منذ الثورة الفرنسية التي اعتبرها "هابرماس": "مرحلة سياسية حاسمة في مسار العبور من حالة الشخص الخصوصي (The special person) إلى المواطن، لذلك لا يتردد في اعتبار تلك اللحظة التاريخية والسياسية لحظة مؤسسة لميلاد المجتمع المدني"².

¹ - المرجع السابق، ص 93

² - المرجع نفسه، ص 94

هذه التحولات المجتمعية مست الأسرة تحديداً، إذ أصبح ظاهراً صعود مؤشر الفردية في بناء المنازل حسب الأذواق الخاصة، والفردية في اختيار الغرف داخل البيت ذاته، وظهور الصالون الذي يعد فضاء عمومياً مصغراً داخل البيت الواحد لاستقبال الزوار البرجوازيين من أجل المناقشة الحرة لمختلف القضايا خصوصاً الاقتصادية، مما جعل الطبقة البرجوازية تتحرر نفسياً من رقابة الدولة، وتشكل مجتمعاً اقتصادياً حرراً الاقتصاد من النظام الإقطاعي وتوجيهه نحو الثورة الصناعية والتحكم فيه ونشر الثقافة البرجوازية ببعديها الفني والأدبي، التي أدت فيها للهيمنة على الرأي العام والتأسيس للتحرر السياسي وعمومية السياسة.

هكذا، تحولت البرجوازية بعد "انعتاقها السيكلوجي" كما سماه "هابرماس" إلى طبقة موسعة للحريات الفردية في ميدان السياسة، ودعت للأنسنة حفاظاً على كرامة الفرد داخل المجتمع السياسي وبانت مدشنة لاستقلالية التفكير وتنمية الحس النقدي لكل ما يتعلق بالسلطة السياسية وداعية للمطالبة بالحقوق الفردية، وتطوير الفعل السياسي في كل مؤسسات الدولة المدنية، إذ تحول الفضاء العمومي لمناقشة القضايا السياسية للجمهور وحاجاتهم الجديدة وسن القوانين في ظل ما يرغبه، ومرورها على الاستفتاء الجمهوري قبولا أو رفضاً ونقده البناء لقرارات السلطة وفق ما يخدمه فقط لأن مصلحته فوق كل الاعتبارات والمصالح الشخصية للسياسيين، فتحقق له ما يصبو إليه "الفعل السياسي العمومي".

6- بنية الفضاء العمومي: الأنموذج الليبرالي

شهدت الدولة المدنية منذ تأسيسها تطورات هامة على المستوى السياسي خصوصاً، ساعدها ذلك تطور آليات الممارسة السياسية ذاتها، مما أدى لظهور الدولة الليبرالية القائمة على الحرية بكل أشكالها من أجل الانفتاح على مختلف التحولات التاريخية والسياسية والمعرفية والاقتصادية... إلخ. مما جعلها تسعى لتنظيم المجتمع وتضبط علاقات أفرادها بالقانون، ومعتمدة على وسائل الإعلام والاتصال بهدف التعبئة والدعاية وصناعة العقول وفق ما يخدم مصالحها الداخلية والخارجية، وهذا ما نتج عنه التصادم المباشر مع الفضاء

العمومي الذي يعتمد على نقد بنائي لمختلف آليات الهيمنة والسيطرة التي تعتمدها الدولة الليبرالية بهدف توجيه الرأي العمومي الهادف للمصلحة العمومية، وبذلك يكون الرأي العام حلقة وصل بين المطالب والحاجات المجتمعية والدولة الليبرالية.

ساهمت بحوث "هابرماس" حول الفعل السياسي وعلاقته بالعمومية في أوروبا لتحديد نمطان من الفعل هما:

"- الفعل السياسي الشرعي العلني الذي يعبر عن موقف توافقي مع الدولة، والذي يتفادى كل مواجهة بين الدولة والمجتمع المدني.

- الفعل السياسي السري غير القانوني وغير المعترف به من طرف الدولة، وهو فعل مقموع ومضاد لسلطة الدولة ويطالب بتغييرها"¹. ومن ثم يكون الفضاء العمومي أمام نوعين من السلطة، أولا الرسمية السياسية التابعة للدولة، وثانيا المضادة غير الرسمية التابعة للمواطنين التي تحاول الدولة احتواءها بكل الوسائل لكي لا تهددها مباشرة، وقد أثبت "هابرماس": "أن الدينامية الاجتماعية تخترقها ثلاثة وسائط مباشرة توظف بهذا القدر، أو ذاك لإضفاء المشروعية على الفعل:

- السلطة وسيطا توظفه الدولة والمجتمع المدني.

- المال وسيطا يستعمله النسق الاقتصادي أو مجال التبادلات الاقتصادية والتجارية والمالية.

- الفعل التواصلي وسيطا يستعمله المجتمع المدني الفعال في الفضاء العمومي"².

¹ رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (25/12/2019) (سا 16:00)، بحث المعلومة على الرابط:

[http : //mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf](http://mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf)

² رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (26/12/2019) (سا 20:01)، بحث المعلومة على الرابط:

[http : //mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf](http://mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf)

من هذا المنطلق، يكون الفضاء العمومي الليبرالي محتاجا لإعادة شحنه وإنقاذه وإعادة تجديده لأنه شهد تحولات هيكلية جذرية (بنوية) منذ بداية القرن العشرين عموما، ومنتصفه خصوصا، ولهذا لم "أستطع أن أتخيل أي وسيلة أخرى للدعاية النقدية غير جمعيات وأحزاب المصالح الديمقراطية الداخلية. بدا لي المجال العام بين الأحزاب وبين الاتحاد كمراكز محتملة للاتصالات العامة لا تزال قادرة على التجديد"¹. بذلك كان لا بد من مواجهة السلطة السياسية والمال الاقتصادي لإعادة بناء المجال العمومي عن طريق الفعل التواصلي الحر والمستقل، ولهذا "يعول هابرماس على إعادة تفعيل السيادة الشعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية داخل هذا المجال"².

لغرض بلوغ هذه النقاشات الحرة داخل الدولة الليبرالية ألح "هابرماس" على ضرورة إعادة فهم جديد للعقلانية التواصلية التي لا بد من تحريرها من مختلف أيديولوجيات النموذج الليبرالي التي تشكل قوة مضادة لليبرالية ذاتها، ولهذا يمكن تشجيع الجمهور الناقد على نقد الديمقراطية الليبرالية ضمن فضاء عمومي جديد لديه إمكانياته الخاصة التي تسهل له إصلاح النظم الدستورية والقانونية، "فهو [أي هابرماس] على سبيل المثال، معجب بالطريقة التي استغلت بها السياسة النسوية الغربية القدرات النقدية الذاتية للهياكل المؤسسية داخل الديمقراطيات الليبرالية"³. ومن ثم يكون "هابرماس" قد شخص مجمل الظروف المطلوبة لتحقيق الفضاء العمومي في ظل الليبرالية بعيدا عن تأثير الجماعات والأيديولوجيات الضاغطة، وتعبئة مختلف التيارات التواصلية الديمقراطية الهادفة للمصلحة العمومية فقط. يقول "هابرماس": "يمكننا أخيرا الرجوع إلى وصف الفضاء العام السياسي، حيث تتقاطع عمليتان على الأقل: الجيل التواصلي للسلطة الشرعية من ناحية، ومن ناحية أخرى

¹- craig calhoun, habermas and the public sphere, the mit press, cambridge, massachusetts, london, 1992, p 430

²- علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية - كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا -، ص 187

³- pauline johnson : op.cit, p 87

الاستخدام المتلاعب لوسائل الإعلام في خلق ولاء جماعي والطلب والخضوع لضرورات منهجية"¹.

3- فاعلية الفضاء العمومي

3-1- المجتمع المدني داخل الفضاء العمومي

يتفق "هابرماس" مع "هيجل" و "ماركس" على أن المجتمع الحديث كان نتاجاً للرأسمالية التي سمحت بالاستقلالية والحرية الفرديتين، وهذا ما أسس لظهور المجتمع المدني تحت راية العائلات البرجوازية التي تمكنت من تأسيس الصالونات والمقاهي والنوادي لتلجأ إليها من أجل إنشاء علاقات اجتماعية حميمية ومناقشة القضايا العامة ومواضيع الفن والأدب، فازداد الوعي الثقافي، وبدأت بوادر التحرر التي مهدت لظهور المجتمع المدني إلا أن "هابرماس" يعطي للمجتمع المدني بعداً سياسياً أكثر منه اقتصادياً لأن الأفراد في مختلف الفضاءات المدنية يتبادلون الأفكار والآراء والمعلومات والمشاعر والعواطف... إلخ. لذلك يعد المجتمع المدني مجالاً لتداول القضايا الخاصة والعامة بعيداً عن مؤسسات الدولة، لكنه يبقى مثله مثل الفضاء العمومي من تأسيس الطبقة البرجوازية، وخاضع لمبدأ العمومية ووسائل الإعلام لأنه تشكل بالتزامن مع ظهورهما، وفي ذات السياق يربط بين المجتمع المدني والفضاء العمومي الحديث المتميز بالنقد الذي يسمح بانتشار "ثقافة سياسية ليبرالية تغذيها الدوافع والتوجهات المعيارية [أي المعايير التي شكلت أرضية للتواصل البيئذاتي]"². للمجتمع المدني الذي يتكون من "التجمعات التطوعية خارج نطاق الدولة والاقتصاد، والتي تتراوح... من الكنائس والجمعيات والدوائر الثقافية بما في ذلك وسائل الإعلام المستقلة والجمعيات

¹- jurgen habermas : l'espace public – 30 ans après –, quaderni, n 18 automne, les espaces public, 1992, p 184

²- ibid, p 185

الرياضية والترفيهية ونوادي النقاش والأشكال والمبادرات المدنية، إلى المنظمات المهنية والأحزاب السياسية والنقابات والمؤسسات البديلة¹.

يمكن فهم المجتمع المدني الهابرماسي داخل الفضاء العمومي القوي على أنه تعميم للبراكسيس السياسي، وفتح المجال لمشاركة كل المواطنين في بناء وتجديد الديمقراطية بأفكارهم وآرائهم ذات الوظيفة النقدية بالدرجة الأولى، وجعلهم يتحلون بالمسؤولية الفردية والجماعية المتجهة صوب التغيير الاجتماعي نحو الأفضل، مع بقاء الدولة بكل مؤسساتها في خدمة الصالح العام لأنها تستمد مشروعيتها من الجمهور، ولهذا ألح "هابرماس" على ضرورة "الحفاظ على إعادة تحديد الحدود بين المجتمع المدني والدولة من خلال عمليتين مترابطتين ومتزامنتين: تمديد المساواة والحرية الاجتماعية، وإعادة هيكلة الدولة وإضفاء الطابع الديمقراطي عليها"². وهذا ما سيفتح المجال مباشرة للمساهمات الضمنية التي يقدمها الجمهور في النقاش العام بالنظر لسيادة القانون، ودعمه للتقليد الثقافي والتنشئة الاجتماعية والثقافة السياسية الخاصة به منذ اعتياده على الحرية، وقد "كان رواد [أي الجمهور] هذه الثورة، وهذه الجمعيات التطوعية في الكنائس، ولجان حقوق الإنسان، ودوائر المعارضة البيئية والنسوية، ضد التأثير الكامن الذي كان عليه الفضاء الشمولي العام للدفاع عن نفسه دائماً بالعنف"³.

3-2- الفضاء العام والوظائف السياسية للمجتمع المدني

لا شك أن ارتباط المجتمع المدني بالفضاء العمومي ساهم في تحديد الوظائف السياسية المراد تحقيقها خدمة للمصلحة العمومية خصوصا مراقبة الشأن السياسي، هذا من جهة، وتطوير آليات الممارسة السياسية من جهة أخرى، فمن منظور "هابرماس" تعتبر بريطانيا

¹ - op.cit, p 186

² - ibid, p 185

³ - ibid, p186

العظمى الدولة المدنية الحديثة التي كان فيها للمجتمع المدني دورا سياسيا فعالا، فمنذ ثورة (1688) التي فرضت على أفراد القصر الملكي تقاسم السلطة مع أعضاء البرلمان ظهرت عدة نتائج تتعلق بالحقوق الشعبية أهمها:

- حق الملك في التاج مستمد من الشعب الممثل في البرلمان وليس من الله.

- ليس للملك حق إلغاء القوانين أو وقف تنفيذها أو إصدار قوانين جديدة إلا بموافقة البرلمان.

- لا تفرض ضرائب جديدة ولا يُشكل جيش جديد إلا بموافقة البرلمان.

- حرية الرأي والتعبير في البرلمان مكفولة ومصانة¹.

كل هذه المنجزات الحقوقية أدت لتحولات سياسية داخل المجتمع المدني في بريطانيا العظمى ذاتها، حيث أصبح بإمكان أعضاء البرلمان المنتخبين شعبيا المساهمة في تشريع القوانين، واختيار الوزراء، وتحول نظام الحكم من النمط الملكي الاستبدادي إلى الملكي البرلماني، فبات للرأي العام دور الناقد لأحزاب السلطة، وهذا ما جعل الفرنسيون يتطلعون لخوض تجربة بريطانيا العظمى لأن الاستخدام العمومي للعقل داخل المجال العام لم يكن متاحا قبل الثورة الفرنسية (1789). وبالتالي لم يرتق المجتمع الفرنسي - وحتى الألماني - لدرجة المدنية كما في بريطانيا العظمى لأنه لم يكن مؤثرا على القرارات السياسية، لكن مع انتشار أفكار الفلاسفة الموسوعيين وتطرقهم لقضايا السياسة، بدأت ملامح الثورة الفرنسية تظهر للعلن حتى حدثت بالفعل، وقضت على الحكم الملكي الاستبدادي بإعدام لويس السادس عشر ودافعت عن حقوق الإنسان، ومهدت لولوج التجربة الديمقراطية.

استنادا لهذا، ميّز "هابرماس" بين الوظائف السياسية للمجتمع المدني في الفضاء العمومي في بريطانيا العظمى، وفي فرنسا وألمانيا، فبسبب تبلور الوعي السياسي للمجتمع

¹ - مصطفى إنشاء الله، المرجع السابق، ص 98

المدني البريطاني بداية من القرن السابع عشر، بدأت القوى النخبوية التي تحاول التأثير على سلطة الدولة في قراراتها من مناشدة المجتمع المدني (الجمهور عموماً) الناقد للمطالبة بحقوقه المشروعة، وهذا ما تحقق فعلاً على المستوى السياسي لأن "بريطانيا العظمى بعد مشروع قانون الإصلاح العظيم لعام (1832). وهو نفسه، مع بعض التحفظات، صادقت على ما يسمى الملكيات الدستورية على نموذج الدستور البلجيكي لعام (1830)"¹. ومن ثم تمكن المجتمع المدني عبر منتخبه داخل الفضاء العمومي من مناقشة مختلف النزاعات داخل البرلمان البريطاني، وهذا لم يكن متوفراً في ألمانيا وفرنسا، وبذلك عبّر عن ذاته واحتياجاته بطريقة تواصلية ضمن أطر سياسية فتحت له المجال "ليشمل جمعيات المصالح، والمنظمات غير الحكومية، وحركة المواطنين وما إلى ذلك، وبطبيعة الحال نظام حزبي مناسب للساحة الأوروبية. باختصار، هذا التواصل العام الذي يتجاوز المجال العام المحدود حتى الآن"².

3 - 3 - السياسة المعلنة والرأي العام

لا يمكن فهم علمنة البراكسيس السياسي وعلاقته بالرأي العام إلا بالبداية بتأثير نتائج العلم على السياسة، ومدى استغلال السلطة (الدولة) لهذا التأثير أثناء عرض القضايا العمومية على حكومة التكنوقراط المتمثلة في الخبراء والمختصين كل في مجاله العلمي أو عقلنة السياسة وإخضاعها للبيروقراطية، وهذا ما سمح للسياسي الاعتماد على المعرفة التقنية لتبرير قراراته وإدارة مؤسسات الدولة عقلانياً، وبالتالي كانت هناك "علاقة بين المعرفة الاختصاصية والبراكسيس السياسي لصالح نموذج تكنوقراطي"³. وهذا ما سمح للسياسي في الدولة الحديثة أن يتحكم في التكنوقراطي، لكن في الدولة المعاصرة أصبح التكنوقراطي

¹- Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, p 74

²- Pauline Johnson : *op.cit*, p 106

³- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 113

يتواصل مع السياسي، ورغم عقلنة السياسة وتأثرها بالتقنية وتحولها للعلمانية إلا أن القيم السياسية كحرية الرأي والتعبير ونقد قرارات الحكومة والعدالة... إلخ. لا زالت قائمة لأن حاجات الفعل السياسي تتطلب التواصل الدائم بينهما من أجل البحث عن أهم الوسائل لإشباع حاجات المواطنين داخل الدولة الديمقراطية، والذين بفضلهم تم "الانتخاب ومنح الثقة للحاكم، أو القادر على الحكم"¹.

يعتبر "هابرماس" أن النموذج التكنوقراطي في السياسة الذي يستند لأسس علمية يستمد شرعيته من الرأي العام ذاته الذي يعد فاعلا سياسيا لا بد من الحفاظ على مصالحه المجتمعية وقيمه في العالم المعيش، وضرورة ربطه بمختلف العلوم لتهيئته لقبول علمنة السياسة تواصليا، فعلى سبيل المثال "الولايات المتحدة الأمريكية، أي الدولة التي تقدم فيها إضفاء العلم على البراكسيس السياسي بأوسع مدى، يمكن أن يدرك المرء كيف... ينشأ بين المشاركين الفهم الذاتي لتقسيم عمل ملزم منطقيا، بين المساعدة التقنية لاتخاذ القرار، وبين فرض الرأي المنكشف"². بعبارة أدق، يتم إعادة إنتاج الحياة المجتمعية أو إعادة توجيه حاجات المجتمع والتحكم فيها بواسطة استشارة المختصين في المعاهد العلمية تواصليا وبمؤسسات الدولة فعليا إلا أن الرأي العام استنادا لفهمه الذاتي لحاجاته التي تنتهي لقيم يراها ضمن حقوقه المشروعة، يفرض على الخبير والسياسي الانخراط في حوار المواطنين حول قضايا العالم المعيش لأن المواطنين يعلمون أن "إلغاء تسييس الجماهير الشعبية، إضافة إلى انهيار الرأي العام السياسي... يميل إلى إقصاء [أي حجب السلطة] الأسئلة العملية عن الحوار العام، والممارسة البيروقراطية للسيطرة تتماثل مع رأي عام استعراضي، يحرص على التأييد وسط جمهور يوجهه الإعلام"³.

¹ - المصدر السابق، ص 118

² - المصدر نفسه، ص 122

³ - المصدر نفسه، ص ص 128 - 129

إن تراكم المعرفة العلمية ومناقشتها داخل الرأي العام العلمي يجعل التواصل مع الرأي العمومي (الجمهوري) السياسي أمرا صعبا، وبالتالي لا يوجد تبادل حر في مجال معلومات الأبحاث، وهذا بسبب "التعليمات العسكرية للمحافظة على الأسرار التي تمنع تدفق المعلومات العلمية إلى الرأي العام"¹. مما ينتج عنه احتواء الرأي العام السياسي والهيمنة عليه بتغيب المعلومة، وفي بعض الحالات تلجأ السلطة بترسانتها الإعلامية لتغليب الرأي العام بالبروباغندا المظلمة والكاذبة والمغلوبة، وبذلك يتم تضيق الخناق على الجمهور من ناحية حرية التعبير، مما يعني أن التبادل الحر للمعلومات العلمية يبقى شعارا لا غير.

لهذا سعى "هابرماس" لضرورة إخراج النقاشات التي تتم على مستوى مكاتب الاستشارة السياسية - العلمية إلى الرأي العام السياسي على شكل ندوات علمية يحضرها الجمهور من أجل معرفة المستجدات، وفتح باب المناقشة لفهمها بهدف تنويره سياسيا. يقول "هابرماس": "لا يستطيع مجتمع مضي عليه العلم أن يتأسس بوصفه راشدا إلا بمقدار ما يتوسط فيه كل من العلم والتقنية مع براكسيس الحياة وذلك من خلال عقول الناس"².

3-4 - البعد السياسي للمجال العام

في نظر "هابرماس" يخضع المجال السياسي لتحولات المجتمع عموما بما فيها حركية الفضاء العمومي، وكل التساؤلات السياسية مشروطة بتغيرات المجال العمومي، فعلى سبيل المثال أثارت "النازية" سجالا واسعا داخل ألمانيا، وكان "هابرماس" طرفا فيها بموقفه منها، حيث اعتبرها كارثة أخلاقية في التاريخ الألماني المعاصر. كذلك مساندته للحركة الطلابية في احتجاجاتها في كافة أوروبا، وفي ألمانيا تحديدا لأنه راهن على الوعي السياسي للطلبة الألمان في المجال العمومي الذي كان تحت هيمنة التكنوقراطية، وكان يدعو لفتح مجالات النقاش في الأماكن والمؤسسات التي كانت معطلة وممنوعة لأن "المجال العمومي السياسي

¹ - المصدر السابق، ص 132

² - المصدر نفسه، ص 134

يجب أن يبقى مجال البرهنة، والحل الرمزي للصراعات، وليس بأي حال من الأحوال مجال للعنف¹.

يريد "هابرماس" أن يكون الفضاء العمومي مجالاً لتشكيل الآراء وتغيير الإرادة السياسية للجمهور لأن اعتراضات واحتجاجات المواطنين داخل المجتمعات الديمقراطية تبقى مستمرة وقائمة، فمثلاً: الأحزاب السياسية عبر قنواتها الإعلامية الموالية لها تسعى لاحتواء أكبر عدد ممكن من المواطنين لإعطاء شرعية لممارساتها وقراراتها من جهة، ونقد قرارات السلطة باسم الجمهور نفسه من جهة أخرى. كما أكد على وجود مجالين متناقضين واقعيًا للتواصل لا يمكن زحزحة الطابع السياسي عنهما، إذ "هناك الآراء الراضية لما هو متعارف عليه، الشخصية، غير العمومية، وفي المقابل توجد الآراء المعترف بها من طرف المؤسسات. الأولى تسعى للتحرر والثانية تعمل على الدمج من خلال الاستخدام وأساليب الإغراء"². ومهما كان هذا الاختلاف في طرق التواصل الهادف للبراكسيس السياسي الذي يعود على الجمهور بالمنفعة إلا أن "هابرماس" يضعها ضمن تلك الممارسات التي تسعى بآلية النقاش لتحقيق فعل اجتماعي تحرري من كل هيمنة داخل الفضاء العمومي، وبذلك يساهم هذا الفعل في ظهور رأي وفعل سياسيين عقلانيين يخضعان للمشروعية والإقناع العام.

هذا، ويتضح تأثير السياسة على المجال العمومي في "تحقيق التضامن بين المواطنين في دولة الحق والديمقراطية، وبما أن هذه الفضاءات خاضعة لسياسة تشاورية، لم يتردد هابرماس في نقد النزعة البرلمانية... [التي ترى] في مؤسسة البرلمان المجال الملائم لتشكيل الإرادة والرأي العام، وإذا كان البرلمان يلعب دوراً مركزياً في العملية الديمقراطية، فإن تحقيق التضامن بين المواطنين يظل دون مستوى التضامن الذي يتحقق في إطار الفضاءات العمومية المفتوحة على جميع التشكيلات المدنية"³. هكذا، يكون التصور الهابرماسي

¹ - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 94

² - المرجع نفسه، ص 100

³ - علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة - من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل -، ص 245

للسياسة داخل المجتمعات الديمقراطية مبنيا على فتح المجال للتواصل بين الذات سواء على المستويين غير الرسمي (الفضاءات العمومية الجماهيرية) أو الرسمي (مؤسسات المراكز السياسية خصوصا التشريعية) من أجل احتواء العالم المعيش وما فيه من مشاكل مختلفة، هذه المشاكل التي تشكل ضغطا على مؤسسات الدولة لإيجاد مخرج لها متفق عليها وتحظى بالقبول الذي لا مناص منه.

انطلاقا من هذا، لا بد للفضاء العمومي أن يعمل على تجديد نفسه وتجديد النظام السياسي الذي يسعى لاحتوائه بكل الطرق لأنه يستند لعلمنة وعقلنة البراكسيس السياسي في ظل ديمقراطية مشروعة، وهذا يتم بالتفكير والفعل التداولين لإعطاء مشروعية أكثر للنظام السياسي، لكن شرط التفاهم على المصالح بين الجمهور والسلطة، وهذا لا يتأتى إلا بتفعيل ما اصطلح عليه "هابرماس" بفكرة "كانط" في نظرية المعرفة التي تدعو للنقد من أجل بلوغ المعرفة الحقيقية، وكإسقاط على المجال السياسي ضمن المجال العام يكون النقد البناء للمواطنين وحده المشكّل لكيفية سير مؤسسات الدولة التي تعد "جهاز خاص تقع على عاتقه مسؤولية تحديد بعض التصورات التي تقي بالخير للجماعة. تتميز هذه التصورات عن غيرها من التصورات الجماعية من خلال درجة عالية من الوعي والتفكير. من سمات تطور الدول الحديثة أنها تتحول من الأساس المقدس للشرعية إلى الأساس على إرادة مشتركة، يتم تشكيلها تواصليا وتوضيحا في المجال السياسي العام"¹.

3-5- المجال العمومي الحديث وحدود الإجماع

يرى "هابرماس" أن فلاسفة الاختلاف مثل نيتشه وهايدغر ودريدا... إلخ. ركزوا على الوعي الذاتي في فهم علاقة الذات بالموضوع إلا أنه بنظريته الفاعلية التواصلية بين الذات يكون قد أعطى للعقل التواصلية هدفا محددًا يتمثل في التفاهم والاتفاق والإجماع داخل

¹ - jurgen habermas : the theory of communcative action, – life world and system : a critique of functionalist reason –, vol 2, p 81

الفضاء العمومي حول قضايا المواطنين، إذ تتحدد مشروعية الأفكار والآراء بناء على نوعية الخطاب الحجاجي الذي يقدمه الجمهور المتكلم والفاعل ضمن إطار تواصلية مجتمعي من جهة، ويخضع لادعاءات الصلاحية في الدقة والصدق والحقيقة من جهة أخرى.

من أجل إرساء هذا الهدف داخل المجال العمومي لا بد من تجنب أمراض العالم المعيش التي سببها العقل التقني الوظيفي (العقلانية الأداة) الذي أدى لما أسماه "هابرماس" باستعمار المعيش الذي يجب مقاومته داخليا انطلاقا من التداوت بالإعتماد على الفاعلية التواصلية التي تتمثل في التحكم التواصلية التداولي للغة التي تنتج الفعل والاتفاق لمخططات العمل المتعلقة بمختلف الوضعيات والظواهر ذات الطابع الاجتماعي، ولهذا ألح على ضرورة إعادة إنتاج العالم المعيش ماديا من جهة، ورمزيا وثقافيا من جهة أخرى. "من هنا كان التزام هابرماس بإخراج تأملاته الذاتية إلى النقاش العام، بل ومشاركته في مجمل النقاشات الحيوية التي دارت وتدور في ألمانيا وأوروبا قاطبة (كمسألة العولمة، الاعتراف بالهويات الثقافية والسياسية للأقليات المهاجرة إلى أوروبا، الاضطرابات في المجتمعات المعاصرة، الحريات)"¹. يتعين، إذن، داخل المجال العمومي اللجوء لتفسير الظواهر والقضايا عقلانيا وفق نموذج كلي للتبرير الحجاجي المقنع للجميع، ولهذا يقول: "إننا لم نحمل ممارسة الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير إلا بوصفنا مشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين"².

3-6 - صناعة الرأي العام

من منظور "هابرماس" يعد الرأي العام وسيلة للنقد والضغط الذي يمارسه المواطنون داخل الفضاء العمومي بطريقة غير رسمية كما يحدث في الجلسات العلنية للاستماع ضد مؤسسات رسمية، وبطريقة رسمية كما يحدث في الانتخابات الدورية، مما يعني أن المجال

¹ - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 15

² - المصدر نفسه، ص 22

العمومي هو الذي ينتج الرأي العام، وما دام المجال العام يتوسط الدولة والمجتمع "فإن الكيان العام للمجتمع ينظم نفسه كرأي عام، أو حامل لذلك الرأي، وهذا الرأي العام المنتج عبر المجال السياسي وبآليات نقاشية استدلالية عامة، جعل بالإمكان إضفاء سيطرة ديمقراطية عقلانية وتواصلية وتشاورية على أنشطة الدولة"¹. كما أن الرأي العام الذي يتبناه الجمهور من المتوقع أن يتغير حسب الظروف والمشاكل المجتمعية المختلفة لأنه يخضع للفاعلية التواصلية الهادفة لتأسيس إرادة شعبية بآلية النقاش الحجاجي، والتداول العقلاني النقدي لقضايا الشأن العام داخل الديمقراطيات التشاورية التي "تعتمد على التعبئة السياسية واستعمال قوة إنتاج التواصل، والأسئلة السياسية يتم توضيحها من خلال براهين عامة، وهذا يعني أيضا أن المرء لا يمكنه أن يجمع كل الإيرادات المفردة ولا ينبغي له أن يخضع كل إرادة الشعب العامة، وفي هذا الخطاب... ينبغي تأمين المساواة والحقوق للجهات المتناقشة وعدم التكلف بالحوارات، ويسري هذا في الحالة المثالية للرأي العام المنظم للهيئات والجمعيات أو الرأي العام الذي تقل قوته المؤسساتية، والهدف من خوض هذا الحوار هو إنتاج سلطة تواصلية يمكنها ممارسة التأثير على النظام السياسي"².

كما أن "هابرماس" يعتبر الرأي العام يحمل معاني أخرى بخلاف الإرادة الجماعية والمواقف المشتركة المتفق عليها، فعلى سبيل المثال قد يكون منظومة غير رسمية لمراقبة خدمات الدعاية والإشهارات الاستهلاكية والبرامج المختلفة التي تشتغل داخل الفضاء العام. كذلك مختلف الممارسات السياسية والاجتماعية التي تكون خاضعة للدعاية والدعاية المضادة بهدف استعمار العالم المعيش، وبالتالي ألح "هابرماس" على ضرورة معرفة كل أشكال الرأي العام. هذه الأخيرة يجب أن ترتبط بالعقلانية التأملية أولا، والتواصلية ثانيا، ولهذا، "فالانتقال من الحس المشترك إلى الرأي العام يفترض وقفة تأملية نوعية ناتجة عن ضرورة أن نستجلي فيما بيننا ما كنا ننظر إليه على أنه بديهي، إذ لا يكفي أن نفكر جميعنا

¹ - علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث - من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل -، ص 250

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الشيء ذاته حول بعض مظاهر الحياة. بل ينبغي أن يكون قد حصل بيننا تفاهم حول هذه الواقعة، بحيث لا يتحول الرأي المشترك إلى رأي عام إلا عبر اعتراف مشترك بهذه الاعتقادات المتقاسمة... فالحس المشترك لا يصبح رأياً عاماً إلا من خلال اكتسابه لصفة النقدية¹. هنا بالذات يكون النقد سمة من سمات الرأي العام في العالم المعيش المعقلن، بل إن "هابرماس" أضاف الفاعلية للرأي العام في كل سياقات الكلام المتميز بالصلاحية العقلانية لأنه يتكون "من خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي داخل مجتمع تتنازعه قوى الصراع وقوى الإجماع"². فهذا السجال الدائر بين الآراء فكرياً وعبر قنوات الميديا والواقع الاجتماعي لا شك ينتهي للتوافق حول المصالح المجتمعية، والمشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات، رغم أن الفضاء العمومي يعمل على الإحاطة بالرأي العام الذي يمثله المواطنون، والدولة المعاصرة بمؤسساتها المتعددة هي الأخرى تحاول الهيمنة عليه، فالأول (أي الفضاء العمومي) يصر على أن يكون النقاش العقلاني في فضاءات عامة، والثانية تصر على حصره داخل وسائل الدعاية التابعة لها إلا أن "هابرماس" يرى أن آراء المواطنين من اختصاص المؤسسة القانونية التي تحدد مدى مشروعيتها من عدمها، مما يعني أن علاقة القانون بالمناقشة سجالية في العمق.

ثم إن "هابرماس" ميّز بين حرية التعبير عن الرأي داخل الفضاء العمومي، وبين قوة تأثيره على أجهزة ومؤسسات الدولة خصوصاً السياسية، وهذا مرتبط بتطور الدولة، فإذا كانت ديمقراطية تمكن الرأي العام من التأثير على قراراتها ولو نسبياً. يقول "هابرماس": "إن تحليل المعايير الدستورية فيما يتعلق بالواقع الدستوري للدول الديمقراطية الكبيرة الملتزمة

¹ - جان مارك فيري، المرجع السابق، ص 68

² - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 101

بالحقوق الاجتماعية يجب أن يحافظ على الخيال المؤسسي للرأي العام دون أن يكون قادرا على التعرف عليه مباشرة ككيان حقيقي في سلوك جمهور المواطنين"¹.

3-7- الوظيفة النقدية البنائية للفضاء العمومي

كثيرا ما يدعو "هابرماس" للحفاظ على الفضاء العمومي رغم التحولات البنيوية التي طرأت عليه لأن وظيفته النقدية تساهم في تنظيم المجتمع المركب والمفتوح على مختلف التغيرات العالمية، فهو يسمح للذوات أن تقيم علاقات بينذاتية أساسها العدل الاجتماعي لتقرير نمط العالم المعيش الخير الذي يتفق عليه المواطنين، مثلما يتضح في البلدان الديمقراطية ذات الطابع الليبرالي التي تحرروا فيها نسبيا من قمع الرأي الرسمي للسلطة والحد من التدخل التعسفي للسلطة باعتماد التسيير الإداري البيروقراطي وتوظيف التقنية في الفضاء العمومي، عكس البلدان الديكتاتورية ذات الطابع الاشتراكي التي لا يهتم فيها الشعب بالسياسة وفقد الرأي العام دوره التحرري بسبب هيمنة جماعات المصالح على دواليب السلطة، "حيث تم تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والمناورة، مما جعل الفضاء العمومي يتجه نحو فضاء التهليل والهتاف، حيث أصبحت السياسة مهرجانا، وحل التسويق السياسي محل الخطابة في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول، فليس المحرك هو الرأي العام، ولكن التوافق المصنوع الممهّد للإجماع"².

هذا، ورغم أن المجال العمومي يشمل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية إلا أنه بلغ "التوقعات المثالية للجمهور... وساهم في تحقيق ترتيبات مؤسسية لمختلف الثقافات الديمقراطية... [وفتح المجال لتأسيس] الدول الدستورية ورفاه الدولة، والإجراءات المدنية

¹ - jurgen habermas : the structural transformation of the public sphere : an inquiry into a category of bourgeois society, p 237

² - نور الدين علوش، المرجع السابق، ص 76

الموجهة نحو الإصلاح المؤسسي، وإضفاء الطابع الإنساني على المجتمعات متعددة الثقافات التي تسعى إلى توسيع التفاهم بين الأفراد وزيادة فهمهم الذاتي"¹.

استنادا لهذا، يكون الفضاء العمومي مجالا لترسيخ قيم التعددية والحريات والديمقراطية... إلخ. شرط توظيف العقلانية التواصلية أثناء الدعاية والعمل الاجتماعي للوصول بالرأي العام للكفاءة النقدية المستمرة، حيث تصبح السلطة التكنوقراطية التي تعمل على تسييس المجال العام بواسطة التسيير الإداري والتقني لتحريفه وتشويهه وأدلجته بعيدا عن وظيفته النقدية الأصلية خاضعة لإرادة المواطنين الذين يستخدمون عقولهم باستقلالية أثناء النقاش بهدف بلوغ عالم معاش أفضل.

4- تطلعات الفضاء العمومي

4-1 من الفضاء العمومي البرجوازي إلى ما بعد الفضاء العمومي البرجوازي

ساهمت الخلفيات الفلسفية الكانطية والهيكلية والماركسية خصوصا، إضافة لأفكار النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في بلورة الفضاء العمومي البرجوازي الذي صاغه "هابرماس" أثناء مسيرته الفكرية التي تمحورت حول بناء نظرية نقدية للمجتمع والفعل السياسي في البلدان الدستورية الليبرالية، وهذا ما أدى لظهور صيغ جديدة من طرف فلاسفة معاصرين تؤسس لفضاءات عمومية أخرى تجاوزت الطبقة البرجوازية، فالرؤى المتعلقة بإعادة النظر في مرتكزات الفضاء العمومي الهابرماسي التي قدمتها الفيلسوفة النسوية الأمريكية "نانسي فرايزر" (1947 - ؟) التي تنتمي لتيار ما بعد البنيوية تركز على طبقات أخرى تم تغييبها من طرف "هابرماس" الذي حصر المجال العام في الاستعمال العمومي للعقل مع ظهور الطبقة البرجوازية، وربطه بين ظهورها في القرن الثامن عشر و بروز الديمقراطية بسببها، واعتبار الديمقراطية نخبوية في جوهرها ما دامت الطبقة البرجوازية هي الناطق الرسمي لها. تقول "نانسي فرايزر" في مقالها "إعادة التفكير في الفضاء العمومي":

¹ - pauline Johnson, op.cit, p 11

"في إطار الظروف المتغيرة للديمقراطية الجماهيرية في أواخر القرن العشرين، لم يعد النموذج البرجوازي أو الليبرالي في المجال العام ممكناً. هناك حاجة لشكل جديد من المجال العام لإنقاذ الوظيفة الحاسمة لتلك الساحة ولإضفاء الطابع المؤسسي على الديمقراطية"¹. هذا يعني - حسبها - أن "هابرماس" لم يتمكن من تطوير الفضاء العمومي البرجوازي لما بعد الفضاء العمومي البرجوازي مع أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، اللذين يستلزمان تصوراً جديداً لمجال عام يخدم احتياجات النظرية النقدية. كذلك اشتغل "هابرماس" على الدفاع عن الفضاء العمومي الذي لعبت فيه الحركات الاجتماعية والنظريات التقدمية والسياسية دوراً هاماً إلا أنها فشلت في العالم المعيش بسبب قيامها على أيديولوجيات مغلقة. تقول: "خذ على سبيل المثال الفشل الطويل الأمد في الجناح المهيمن للتقاليد الاشتراكية والماركسية في تقدير القوة الكاملة للتمييز بين أجهزة الدولة من ناحية، والمساحات العامة لخطاب المواطن وتكوين المواطن من ناحية أخرى"².

انطلاقاً من هذا، لم يكن الفضاء العمومي البرجوازي هو المهيمن في العالم المعاش، بل هناك فضاءات عامة تجاهلها "هابرماس" كاللبرجوازية والليبرالية التي شهدتها المجتمعات الأخرى، فالمجال العام عنده "يختلف أيضاً من الناحية النظرية عن الاقتصاد الرسمي، فهو ليس ساحة للعلاقات السوقية، بل هو ميدان العلاقات الخطابية، ومسرح للمناقشة والتداول بدلاً من الشراء والبيع. وهكذا، يسمح لنا مفهوم المجال العام هذا بمراعاة الفروق بين أجهزة الدولة والأسواق الاقتصادية والرابطات الديمقراطية، وهي الفروق الضرورية للنظرية الديمقراطية"³. وهذا يدل على أن علاقة الفضاء العام البرجوازي بغيره من الفضاءات الأخرى صراع وليس تنافس بدليل أن الأيديولوجيا الذكورية للفضاء العام البرجوازي كانت تسعى

¹– nancy fraser, rethinking the public sphere : a contribution to the critique existing democracy, journal social text (durham – england), no 25 – 26, 1990, p 58

²– ibid, p 56

³– ibid, p 57

لإقصاء المرأة بالدرجة الأولى، والطبقات العاملة الأخرى، فمثلا تم استبعاد النساء من جميع الطبقات والأعراق من المشاركة السياسية الرسمية... [كما] وثق البحث النسوي متلازمة لاحظها الكثير منا في اجتماعات هيئة التدريس وغيرها من الهيئات التداولية المختلطة: يميل الرجال إلى مقاطعة النساء أكثر من مقاطعة النساء للرجال¹. وبالتالي لا يمكن في هذه الحالة الحديث عن فضاء عمومي مشترك بين الرجال والنساء في ظل الهيمنة الذكورية على الخطاب التداولي. كما أن التغيرات الحادثة على مستوى الدولة - الأمة والديمقراطية التي نتجت عن العولمة، أبانت عن الحاجة لفضاء عمومي ما بعد برجوازي يتوافق والحركات المجتمعية الجديدة التي ظهرت منذ ثورة ماي (1968) سواء كانت عرقية أو أصولية (دينية) أو نسائية أو عاطلين عن العمل... إلخ.

لهذا اهتمت "فرايزر" بالدعوة لتأسيس فضاء عمومي ما بعد برجوازي تتعدم فيه رقابة وتحكم أجهزة الدولة على جمعيات المواطنين ليكون ديمقراطيا وتشاركيا بالفعل، فالفضاء العمومي في الدولة الاشتراكية تم استعمارها بأنظمة شمولية، وفي الدولة الليبرالية تم استعمارها من طرف البرجوازيين من خلال تأطيره واحتواءه بتشريعات وقوانين تكنوقراطية لا تخدم المواطنين، وهذا ما يتعارض مع عالم المواطنة الكونية والعيش المشترك الذي يتجاوز الدولة الوطنية، فمن منظورها يعد الفضاء العمومي "فضاء المجتمعات الحديثة، حيث تمر المشاركة السياسية عبر اللغة. إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة، فضاء يماسس تفاعلا تداوليا"². مما يعني أنها تلح على ضرورة مشاركة كل المواطنين المثقفين وغيرهم سواء كانوا رجالا أو نساء في الفضاء العمومي ليكون ديمقراطيا أكثر من الفضاء العام الهابرماسي القائم على المثقف الذي يتقن استعمال العقل، ولهذا تتعدد

¹ - op.cit, pp 63 - 64

² - رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (10/01/2020) (سا 10:04). ص 19، متوفر على موقع الويب:

[http : //mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf](http://mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf)

الجماهير لكون المجال العام صراعي في جوهره ولا يهم الإجماع - الذي أراد هابرماس - بقدر ما تهم التسويات بين الجميع، وإذا كان "هابرماس" قد فصل بين المجالين الخاص والعام، فإن "فرايزر" طالبت بضرورة الدمج بين المجالين لأن ما يتيح المجال الخاص للأقليات والحركة النسوية في الفضاء العام يسمح بالتعبير عن مطالبهما، وتحقيق المساواة التداولية للخطاب بين الجميع داخل الدولة النيوليبرالية، وقد اقترحت "فرايزر" عديد الحلول لتجاوز انزلاقات المجال العام البرجوازي أهمها:

1- تشجيع المساواة عوض تجاهل اللامساواة الاجتماعية.

2- السماح لمختلف الجماهير بالتعبير عن اختلافاتها ومطالبها عن طريق مختلف فضاءات النقاش، لكن أيضا عن طريق فضاء عمومي كوني.

3- فتح مجال النقاش للقضايا الخاصة (مجال خاص).

4- إعادة التفكير في الفضاء العمومي باعتباره حاملا لمسؤوليات سياسية¹.

هكذا، نجد أن "فرايزر" التي دعت للفضاء العمومي ما بعد البرجوازي عملت على أن يكون مسائرا للشروط الجديدة للديمقراطية في ظل تأثير الجماهير العريضة اللابرجوازية في الميدان السياسي، ومحافظا على وظيفته النقدية، ليكون الاعتراف البيئذاتي متجاوزا لجهاز الدولة الوطنية نحو مستوى كوني عابر للأمم يساير العولمة.

كذلك اهتم الفيلسوف الألماني "أوسكار نيغت" (Oskar Negt) (1934 - ؟) بنقد الفضاء العمومي البرجوازي لـ"هابرماس" بأطروحته - التي أسسها معه صديقه ألكسندر كلوج - الجديدة "الفضاء العمومي المعارض" أو "الفضاء العمومي البروليتاري" القائمة على الدور الرئيسي للطبقة العاملة (الأجراء) في نشأة المجال العام منذ القرن الثامن عشر في أوروبا، إضافة لدور الطبقات الأخرى كالطلبة، والنساء... إلخ. حيث اعتمد "نيغت" على مفهومين

¹ - نور الدين علوش، المرجع السابق، ص 95

أساسيين لتأسيس المجال العام البروليتاري هما "مفهوم خصخصة الفضاء العمومي الذي وضعه الأمريكي "ريتشارد سينيت" (Richard Sennett) ومفهوم الفضاء العمومي الأفلاطوني [أي أفلاطونية الفضاء العمومي] كما وضعه البلغاري "لشك كولافكسكي" (Leszek Kolakowski) ليفسر دور الممارسة [أي البراكسيس] والخبرة في تشكل الفضاء العمومي"¹. هذا المجال العام البروليتاري الجديد الذي أبان عن وجود أزمات داخل النظام الرأسمالي الذي أدى لظهور أزمات اجتماعية مست كل المجالات بسبب انحيازه لتحقيق مصالح أرباب الشركات العالمية (اللوبيات). مما جعل "نيغت" يدعو لتأسيس رأي عام بروليتاري مضاد للسلطة الرسمية المهيمنة داخل الفضاء العمومي، ويقوم على حرية التعبير أثناء الخطاب ليسمح بحق المشاركة لكل المواطنين، فقد أثبتت الحركات الاحتجاجية للبروليتاريا في ألمانيا سنة (1918) وثورة الطلاب الفرنسية في ماي (1968) الدور الهام للعمال خصوصا، والطبقات الاجتماعية الأخرى عموما بخلاف البرجوازية، في ظهور المجال العام المعارض منذ سبعينات القرن الماضي حتى عالم اليوم، الذي يشهد تغيرات أدت إلى أزمات خانقة للإنسانية جمعاء في كل الميادين. يقول "نيغت": "الأزمة، كما أفهمها، تشمل إعادة تنظيم شامل لمنظومتنا القيمية: شكل قيادتنا للحياة، أملنا في العيش، فقدان العلاقات القديمة وبناء روابط جديدة... أتحدث عن أزمة تآكل ثقافي"².

إذن، لا بد من إيجاد فضاء عمومي بروليتاري بديل يعارض ويقاوم الأيديولوجيا البرجوازية من أجل الحفاظ على كافة القيم الإنسانية، والإبقاء على المؤسسات المجتمعية ومقاومة مخططات الخصخصة التي تنتهجها الدولة لأنها ستقضي على آمال المواطن في العيش الكريم بسبب المصالح الضيقة للفئة البرجوازية من أرباب أعمال وممثلي اللوبيات

¹ - رشيد العلوي، الفضاء العمومي المعارض - نقد أطروحة هابرماس -، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (12/01/2020) (سا 11:00)، متوفر على موقع الويب:

[http : //mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf](http://mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf)

² - Oskar negt, l'espace public oppositionnel, traduction : alexander neumann, payot (paris), 2007, p 215

ومدراء الشركات... إلخ. فكل هذه التظاهرات مؤشرات لظهور "ساحة عامة معارضة، ذات طابع عام، وقادرة على توحيد التجارب الحية [لكل المواطنين] وتوجيه المشاكل الجوهرية اليوم"¹.

4-2- من الفضاء العمومي الوطني إلى الفضاء العمومي العابر للأوطان

يبدأ "هابرماس" أطروحته منذ بداية التسعينات بإمكانية الانتقال من المجال العام الوطني الخاص بالدولة - الأمة إلى المجال العمومي العابر للأوطان، أي الانتقال من المواطنة الدستورية إلى المواطنة العالمية، ففي عديد مؤلفاته ألح على ضرورة بناء مجال عام عالمي وفق معايير أخلاقية شاملة لأن "المجال العام العالمي يمثل السبيل الوحيد للمضي قدماً، وهو مقتنع [أي هابرماس] بأن هناك أسباباً تدعو للاعتقاد بأن هذا الطموح المثالي ما زال يستحق الاستثمار فيه"².

كما يرى أن حركية العولمة عموماً، وخصوصاً الاقتصادية والسياسية منها، فرضت البحث عن فضاء عمومي توليتاري (شامل). ولهذا يؤكد هابرماس على ضرورة النظر إلى العولمة على أنها عملية وليس كحالة نهائية. تتميز بنطاق وشدة متزايدتين للعلاقات التجارية والتواصلية والتبادلية خارج الحدود الوطنية³. فهو يأمل الانتقال من الحياة الطبيعية داخل الدولة الوطنية الديمقراطية إلى وضع أسس معيارية جديدة تضمن التضامن والتسامح العالميين داخل الفضاء العام العابر للأوطان. "هكذا يُدخل هابرماس مشروعاً في الديمقراطية إلى حيز العالمية والكونية، محاولاً التأسيس له على فكرة النقاش وإيتيقيته الترانسنتندالية وتداوليته العامة، وبذلك، فإن الإمكان النظري قائم من أجل تجاوز النموذج

¹- Oskar negt, l'espace public oppositionnel aujourd'hui, search the information google, (23/02 /2020) (09 : 10), p 195, available on the website:

<https://www.cairn.info/revue-multitudes>

²- pauline Johnson, op.cit, p 100

³- ibid, p 101

القومي أو الوطني للدولة، نحو مفهوم الدولة ما بعد القومية أو العولمة بصورة جديدة تقوم على إرث كبير من اليونان إلى الفلسفة الحديثة¹.

انطلاقاً من هذا، بإمكان الدستور الليبرالي الذي يحد من سلطة الدولة أن يشكل "نموذجاً مفاهيمياً لإضفاء الطابع الدستوري على القانون الدولي في شكل مجتمع عالمي مؤسس سياسياً دون حكومة عالمية"².

بما أن "هابرماس" يلح على ضرورة تشكيل مجال عمومي عابر للأوطان بآليات دستورية وتواصلية بين أممية، فإن "باولين جونسون" المتخصصة في فلسفته، أكدت أن الاختلالات الطبقيّة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة تحول دون بلوغ الفضاء العمومي الدولي، فمن منظورها "يشكل العنف الهيكلية لعالم ينقسم إلى من يملكون ومن لا يملكون، إلى فائزين وخاسرين، هجوماً حقيقياً على أي آمال في السلام الدائم لنظام حكم عالمي"³.

أيضاً "نانسي فرايزر" أكدت أن التحولات التي شهدتها العالم منذ الأحادية القطبية (العولمة). وظهور انزلاقات مجتمعية سببها التعدد الثقافي، يفرض إعادة توجيه الفضاء العمومي الوطني لمسايرتها (أي التحولات). وليس البحث عن تأسيس فضاء عمومي عابر للأوطان، فالسيادة الوطنية أصبحت مشتركة مع عديد الهيئات والمؤسسات العالمية كهيئة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي وصندوق النقد الدولي وحلف الناتو (شمال الأطلسي)... إلخ. والاقتصاد الوطني احتوته الشركات المتعددة الجنسيات المستحوذة على السوق، والمجتمع الواحد أصبح متعدداً من الناحية الثقافية بسبب كثرة المهاجرين من مختلف المجتمعات المتعددة الأديان والثقافات، وأصبح الإعلام امبراطورية قائمة بذاتها لأنه جعل

¹ - علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية - كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً -، ص 192

² - Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion - Philosophical Essays* -, p 136

³ - Pauline Johnson, *op.cit*, p 100

العالم قرية كونية واحدة، مثل: امبراطورية "روبرت مردوخ" (Rupert Murdoch) (1931 - ؟) الملياردير اليهودي الأسترالي الأصل والأمريكي الجنسية.

إن جميع هذه التغيرات وغيرها تجعل الفضاء العمومي الأممي تعترضه معوقات أثناء تجسيده على أرض الواقع نظرا لوجود تناقضين رئيسيين من منظور "فرايزر" هما:

أولا، "عدم التوافق بين الدولة الأمة من جهة، والمؤسسات الدولية من جهة أخرى، ولتجاوز هذا المشكل لا بد من مأسسة السلطة الدولية الجديدة وإخضاعها لمراقبة كونية"¹.

ثانيا، "عدم التطابق بين المواطنة الدولة - الأمة، ومواطنة تجمعات ما بعد الدولة - الأمة، ولتجاوز هذا المشكل يجب إضفاء الطابع المؤسسي على المواطنة العالمية ومن ثم التأسيس لفضاءات كونية تسمح بإنتاج تضامانات على أساس واسع الأفق يتجاوز الدين والقومية والعرق"².

كما تضيف "فرايزر" أن المجال العام الأممي حتى إذا افترضنا تحققه واقعا، فهو يحتاج لسلطة سيادية مؤسسية ليحقق التحرر الإنساني المنشود.

¹ - نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، ص 99

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

نتائج الفصل

ما يمكن استخلاصه من هذا الفصل أن "هابرماس" استثمر جميع خبراته المعرفية والمنهجية لتأسيس العقلانية التوافقية، ومعرفة البنى الفكرية للنظريات الأخلاقية، وجوهر الديانات السماوية والوضعية في جانبها المتعلق بالعلاقات بين الناس، وإعطاء الأهمية للفضاء العمومي الذي تتجسد فيه مختلف القيم الأخلاقية والدينية.

الفصل الثاني

الأخلاق في الفضاء العمومي عند هايرماس

مدخل الفصل

المبحث الأول: نظرية أخلاق التواصل: قراءة في المنطلقات والأبعاد

المبحث الثاني: أخلاق البيولوجيا (البيواتيقا): قراءة هايرماسية

نتائج الفصل

مدخل الفصل

إن أعمال "هابرماس" ذات الصبغة التواصلية تهدف لبناء الوجود الإنساني من أجل ذاته وغيره معا في ظل ما اصطلح عليه بالعلاقات البيئانية، وتتأسس على الدفاع عن مكتسبات الأخلاق والدين والعقلانية والحدثة والتقنية العلمية في الفضاء العمومي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، البحث عن مخرج توافقي قائم على الإجماع بين الذوات يسمح بتنظيم العلاقات المجتمعية، ولهذا شغل موضوع الأخلاق في الفضاء العمومي الهابرماسي تنوعا في عمليات التواصل البيئاني، ولهذا ارتكز هذا الفصل على أخلاقيات الخطاب من حيث ماهيتها ومشروعيتها ووظيفتها الاجتماعية وعلاقتها بالتحويلات السياسية وتبريرها ومعاييرها وقواعدها، ومساهمتها في الدفاع عن حقوق الإنسان خصوصا ما تعلق بالمواطنة وحقوق الأقليات، فأخلاقيات الخطاب الداعية للتضامن الاجتماعي في ظل معايير أخلاقية وقانونية هدفها بلورة المواطنة المحلية والعالمية.

أما أخلاقيات المناقشة تم التطرق فيها إلى ماهيتها ومعقوليتها وتطورها ومستوياتها وشروطها الأخلاقية أثناء الحوار وعلاقتها بالتحديات الجديدة لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا، وتفعيلها للغيرية للدلالة على التضامن البيئاني، فأخلاقيات المناقشة - عموما - القائمة على التداويات الصورية في ظل العقلانية تسعى لمجابهة مختلف التحديات التي شهدتها المجتمعات ما بعد العلمانية.

كذلك أخلاقيات البيولوجيا تم التطرق فيها إلى القضايا البيوتيقية والحديث هنا عن الاستنساخ تحديدا والتدخلات التقنية على النسالة بحجة علاجها وتعديلها نحو الأفضل وتحديات البيوتيقا في مواجهتها المباشرة مع القيم الأخلاقية المرتبطة بكرامة الإنسان النسالية، وحدودها في ظل وجود الأخلاق والدين والقانون والمجتمع، فالبيوتيقا القائمة على التدخل البيوتقني في النسالة الإنسانية تهدف من المنظور الهابرماسي لضبطها من أجل المحافظة على الكرامة الإنسانية.

المبحث الأول: نظرية أخلاق التواصل: قراءة في المنطلقات والأبعاد

أولاً: أخلاقيات الخطاب

1- إتيقا الخطاب

1-1 مفهوم الخطاب

1-1-1 لغة

هو "الكلام"¹ والحديث، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: "إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب"². أي تفوق عليه في الخطاب لقوة لغته البيانية وأسلوبه الحجاجي، وقوله تعالى: "وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب"³. بمعنى القضاء في الخصومات بالكلام المفهوم والمقنع.

1-1-2 اصطلاحاً

يعرف "أندري لالاند" في معجمه الخطاب بقوله: "عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة"⁴. بمعنى أن الخطاب هو كل ما يتعلق بالعقل ووظائفه المتغيرة باستمرار كالتحليل والتركيب والاستنتاج... إلخ. التي يمكن التعبير عنها باللغة بكلمات متسلسلة وعبارات متتالية... إلخ. حيث يتم عرض أفكار مقنعة قائمة على المحاجة المنطقية.

¹ - إبراهيم أنيس، عبد الحلیم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، الناشر مجمع اللغة

العربية (القاهرة) ومكتبة الشروق الدولية (القاهرة)، ط 4، 2004، ص 243

² - القرآن الكريم، سورة ص، الآية 23

³ - القرآن الكريم، سورة ص، الآية 20

⁴ - أندري لالاند، الموسوعة السابقة، ص 287

كما ورد في المعجم الفلسفي لـ"جميل صليبا" مفهوم "أرسطو" للخطاب بقوله: "الكلام المقنع"¹. أي ذلك الحديث الخطابي الذي يستخدم فيه القياس المنطقي بغرض الإقناع العقلي، وقد قسم الأدباء الخطاب لثلاثة أقسام، "الأول الاختراع [أي اختراع الحجج] وهو الكشف عن الأدلة والبراهين، والثاني الترتيب، وهو معرفة النظام الذي يجب أن تتسلسل فيه الأدلة، والثالث البيان، وهو صياغة كل دليل من تلك الأدلة بكلام واضح بيّن"².

إضافة لهذه المفاهيم يقول الفيلسوف والطبيب الأندلسي "ابن طموس" (1164-1223م): "الأقاويل الخطابية هي التي شأنها أن يلتبس بها إقناع الإنسان من أي رأي كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له، ويصدق به تصديقا ما... إن بعض الأقاويل المقنعة تكون أشفى وأبلغ وأوثق من بعض كما يعرض في الشهادات، فإنها كلما كانت أكثر، فإنها أبلغ في الإقناع"³. وبالتالي، الخطاب غرضه إقناعي لتمير رأي ما لا أكثر ولا أقل.

أما من منظور "هابرماس" حسب ما ورد في كتاب "أندرو إدغار" "هابرماس: المفاهيم الأساسية" يعد "الخطاب... أمر حقيقي أو حق معياري في التواصل يعامل على أنه إشكالي، وكل شخص حر في المساهمة في المناقشة... من الناحية المثالية، ينتهي الخطاب بتوافق متجدد بين المشاركين في المحادثة"⁴. معنى هذا أن الخطاب يعد معيارا وقاعدة سلوكية يجب التقيد بها في العالم المعيش أثناء التواصل البينداتي من أجل تنظيم تصرفات الأفراد وفق مبررات صحيحة لا تتصادم مع تصرفات الآخرين، ولهذا يحق لكل الفاعلين الاجتماعيين (المواطنين) المشاركة في الخطاب شرط تبريره بمعايير ذات مشروعية هدفها إرساء الإجماع والاتفاق أثناء الخوض في مختلف مشكلات المجتمع.

¹ - جميل صليبا، المعجم السابق، ص 531

² - المعجم نفسه، ص 531

³ - المعجم نفسه، ص 532

⁴ - andrew edgar, op.cit, p p 42 - 43

1-2- ماهية أخلاقيات الخطاب

تعد نظرية الخطاب الأخلاقي أو أخلاقيات الخطاب الهابرماسية الأساس المعياري لفلسفته الاجتماعية عموماً، والسياسية خصوصاً، فبواسطتها تطورت أفكاره المتميزة في العقلانية والشمولية والتسامح والتضامن والعدالة... إلخ. التي تتضح في برنامجه المعنى البرغماتي تحديداً، وإذا كان الفلاسفة الأوائل لمدرسة فرانكفورت النقدية كـ"هوركهايمر" و"أدورنو" لم يهتموا بأخلاقيات الخطاب صراحة، فإن "هابرماس" على عكس ذلك تماماً لأن اهتمامه بالحفاظ على الواقع المعيش وإرساء أرضية أخلاقية للاندماج الاجتماعي بين المواطنين وبناء مجتمع ما بعد تقليدي يحكمه النظام الاجتماعي وفق معايير أخلاقية صحيحة، أساس أخلاقيات الخطاب لديه، فمن خلال التجارب الشخصية التي عايشها كالحكم النازي وما نتج عنه من عنف الهولوكوست (المحرقة) الذي تجسد في معسكر أوشفيتز وقصف هيروشيما وناكازاكي بقنبلتين نوويتين، اتضحت له صعوبة عيش حياة هنيئة ما دام الضمير الأخلاقي لم يتحقق داخل المجتمع.

إن الحديث عن أخلاقيات الخطاب يفترض أولاً الإشارة لمفهوم الأخلاق (الإتيقا) عنده، وهي: "الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة"¹. هكذا تكون الأخلاق هي مجموع المبادئ المعيارية العقلية التي تحدد العلاقة الإلزامية بين كل فرد ومجتمعه لتنظيم العلاقات البيئانية في العالم المعيش على شكل تصرفات فردية وسلوكات مجتمعية واضحة للعيان.

لقد حاول "هابرماس" في أخلاقيات الخطاب أن يبيّن ضرورة الدفاع عن شرعية ما يقوله المتحدث المختص الذي أسس خطابه على مبدأ الخطاب ذاته، والمبدأ الأخلاقي اللذين يشكلان مبدأين لإتيقا الخطاب التي "يصفها هابرماس بأنها الحد الأدنى من الأخلاق، وهذا

¹ - بورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 7

يعني أنه لا يقصد به السماح للفيلسوف، أو المنظر الأخلاقي باقتراح حلول جوهرية للمشكلات الأخلاقية، [بل] تبقى مهمة إيجاد حل، مهمة الأشخاص الذين يستأثرون بهذا الحل، والذين يتعين عليهم التعايش معه، وبدلاً من ذلك، تضمن أخلاقيات الخطاب أن تكون العملية التي يتم من خلالها الوصول إلى هذا الحل، أيًا كان الأمر، فهو عادل ومنصف. إنها [أي أخلاقيات الخطاب] تتعلق بعملية صنع القرار الأخلاقي¹. وبذلك تكون إتيقا الخطاب مبنية على مدى استثمار الفاعل الأخلاقي لمختلف المعايير الصحيحة التي يجب أن تحظى بالاتفاق والتفاهم العقلانيين بين عموم المواطنين لأن المعايير التي لا تحظى بالإجماع دلالة على خطئها. يقول "هابرماس": "الخطابات تجري في سياقات اجتماعية معينة وتخضع لقيود الزمان والمكان. المشاركون ليسوا شخصيات كانط الواضحة [أي النخبة المختصة فقط]. ولكنهم بشر حقيقيون مدفوعون بدوافع أخرى بالإضافة إلى الدافع المسموح به للبحث عن الحقيقة. يجب تنظيم المواضيع والمساهمات. يجب ترتيب وفتح وتأجيل واستئناف المناقشات"². وهذا يدل على أن إتيقا الخطاب مشروطة بتمظهرات العالم المعيش زمانياً ومكانياً، وتعتمد على الموافقة المتوقعة للمشاركين - وحتى غير المشاركين - فيها بمحض إرادتهم مع قبول الآثار الناتجة عنها بالنظر للالتزام العام بالمعايير الصحيحة، فمثلاً: "بعض المعايير - لننظر على سبيل المثال إلى المعايير الضابطة لسياسات تنظيم الأسرة الصينية التي تسمح بمولود واحد فقط لكل عائلة - ستؤثر حتى على الذين لم يولدوا بعد. من الواضح أن الذين لم يولدوا بعد لا يستطيعون المشاركة في الخطاب، ولكن ما دام من المحتمل أن يتأثروا، فإن صحة المعيار تعوّل على موافقتهم المناقضة للواقع"³.

¹- op.cit, p p 44 - 45

²- jurgen habermas, moral consciousness - studies in contemporary german social thought -, p 92

³- جيمس جوردين فينليسون، المرجع السابق، ص 91

ما يدعم هذه الفكرة أن "هابرماس" يعتبر هذه المعايير الأخلاقية الصحيحة كالقواعد والواجبات والالتزامات التي لا يسمح فيها للفرد بمعارضتها على شكل أوامر ونواهي مثل: لا تقتل، لا تكذب... إلخ. وكلها مستمدة من نمط العيش التابع للإرث الديني اليهودي والمسيحي القائم على الالتزامات، ومن ثم يكون "المبدأ الأخلاقي يتمتع بالشكل المنطقي للصيغة ثنائية الشرط (الصحة - الإجماع أو الصحة إذا كان، و فقط إذا كان الإجماع). أما مبدأ الخطاب، فتحده الصيغة الشرطية البسيطة (الصحة - الإجماع أو إذا كانت الصحة، إذن الإجماع). ولذا، فإن المبدأ الأخلاقي أقوى بكثير من مبدأ الخطاب، فهو ينص على أن قابلية الوصول لإجماع في الخطاب شرط ضروري وكاف لصحة المعيار الأخلاقي"¹. وبالتالي، تكون أخلاقيات الخطاب جامعة بين المبدأ الأخلاقي ومبدأ الخطاب في آن واحد من أجل تجديد الرؤى (إعادة بناء) الإتيقية الفردية بواسطة العودة لكل الفاعلين المشاركين في الخطاب الأخلاقي ذاته، والذين يقدمون أقوى الحجج وأفضلها (The strongest and best arguments) وضبط الفروض المعيارية المتحكمة في تفاعلهم التواصلي.

1-3- هابرماس ومبادئ الخطاب: نحو نموذج عالمي

بداية يميز "هابرماس" بين المجالين الخاص والعام، بين قضايا الحياة الجيدة الفردية، وقضايا الحياة الأخلاقية العمومية، فالقضايا الفردية غير مسموح لها بإجراءات الجدل داخل المجال الأخلاقي، فهو يدعو لمساواة مبادئ الخطاب المجردة مع المحتوى السياقي الذي يتمحور حوله الخطاب الأخلاقي مع ضرورة التركيز على الأحكام العقلية المجردة التي تجعل القرار الأخلاقي نموذجاً عالمياً ما دام محافظاً على المنظور العقلاني، وبالتالي، إن ما يجعل أخلاقيات الخطاب النظرية الأفضل للأخلاق هو قيامها على الأحكام الأخلاقية من جهة، والتجارب العملية المستمدة من العالم المعيش من جهة أخرى، فمعظم النظريات الأخلاقية القائمة على الأحكام الأخلاقية يعتبرها "هابرماس" أحادية المنحى، ولهذا لا

¹ - المرجع السابق، ص 92

تتماشى مع أهم مبدأ في أخلاقيات الخطاب وهو الجدل الفعلي بين الفاعلين الاجتماعيين لأن الجدل الأخلاقي هو الذي ينتج الأحكام الأخلاقية، ولا تظهر قبله أبداً، ولا يدعي وصوله للأحكام الأخلاقية المطلقة لأنه قائم على التعدد في الآراء بين المتخاطبين الذين يقدمون أفضل الحجج، وتغيرات الحياة الاجتماعية السياسية والاقتصادية... إلخ.

كذلك تعترف أخلاقيات الخطاب بالصدق الأخلاقي أثناء عملية التفكير عموماً، والفهم خصوصاً، بناء على صحة الادعاءات التي تظهر في سياق الكلام، فكلما كانت لغة الخطاب الأخلاقي حجاجية، كلما تحقق الصدق الأخلاقي بين عقول المتخاطبين، مما يجعل أخلاقيات الخطاب عملية إجرائية لتوليد إجابات عقلانية على أسئلة عملية.

في السياق ذاته، يلح "هابرماس" على أن تكون أخلاقيات الخطاب عالمية، ولا يجب ربطها بمجتمع أو عصر معين، بل يجب أن تكون موجهة لكل المجتمعات، رغم تنوع الثقافات فيما بينها، ولا تخضع لمحدودية الزمان والمكان، ولا ينبغي أن تكون متمركزة على عرق أو قومية واحدة، لأن "مبدأ العالمية، كقاعدة للحجج، يجب أن يحتفظ بمعنى عقلائي، وبالتالي عملي، للمواضيع المحدودة التي تصدر أحكاماً في سياقات معينة"¹.

1-4- الوظيفة الاجتماعية لإتيقا الخطاب

تعد إتيقا الخطاب من منظور "هابرماس" جزءاً من نظريته الأخلاقية العامة، وتحديدًا نظريته الإتيقية البراغماتية للمعنى الكلامي المفوظ أخلاقياً، التي تهدف في المجتمعات ما بعد العلمانية لتحديد المعايير الخلقية الصائبة (الصحيحة) التي يمكنها إيجاد حل لمختلف الصراعات بين الفاعلين الاجتماعيين (المواطنين) وتحيين (تجديد) القيم والمعايير الأخلاقية المشتركة فيما بينهم، فبالنسبة للمعايير التي تعد مبادئ وقوانين (قواعد) إلزامية (أوامر

¹ - Jürgen Habermas, Justification and Application – Remarks on Discourse Ethics –, translated: Ciaran Cronin, The MIT Press (Cambridge, Massachusetts, London), third printing, 2001, p 36

صحيحة) تم تبريرها من أجل ضبط تصرفات الأفراد في العالم المعيش، وتوقعهم لتصرفات بعضهم البعض لتفادي الصراع الأخلاقي والسلوكي، وبلوغ الاتفاق الذي يحدث من خلال التأثير بين الذوات، والتفاهم القائم على الحجج المقنعة، أي الوصول لتفاهم اتفاقي بالتواصل العقلاني الذي يركز على القناعات المشتركة، حينها تحدث عملية الإدماج الاجتماعي، لأن المواطن بلغ المرحلة السادسة من مراحل "كولبرج" (Kohlberg). وأصبح يتمتع بالنضوج الأخلاقي والأخلاق المنضبطة، ففيها "لا يرضى الفاعلون بالالتزام وحسب بالتوقعات الأخلاقية. قد يفعلون ذلك من خلال استشارة الكتاب المقدس، أو التماس نصيحة معلم حكيم، أو محاكاة سلوك أقرانهم. يعلم الفاعلون ما بعد التقليديين لم ينبغ أن يفعلوا ما ينبغي لهم فعله، ويتصرفون فقط استنادا إلى المبادئ التي يستطيعون تبريرها"¹. وهذا يدل على أن الفرد في المجتمع ما بعد التقليدي يكون مقتنعا بالمعايير الأخلاقية الصحيحة المبررة عقليا، لأنها مشتركة بين الجميع، ولهذا يلح "هابرماس" على ضرورة التمسك بالخطاب الأخلاقي الذي يقع عليه الإجماع، لأنه ينظم التصرفات في العالم المعيش بين المواطنين، ويجنبهم الصراع الذي يتسبب فيه رفض صحة معيار معين من طرف فاعلين اجتماعيين تحركهم أيديولوجيات وخلفيات متعددة، مما يستلزم تسوية الخلافات بتبرير الأفعال بأكثر عدد ممكن من الحجج التي تهدف للمصلحة العمومية.

كما تنتضح الوظيفة الاجتماعية لإتيقا الخطاب في مبدأي التضامن والعدالة، لأنهما يتيحان تكافؤ الفرص في حق المشاركة الخطابية للجميع الذين يساهمون في بناء الرؤية الأخلاقية معياريا ويحكمون عليها، فكل فرد مستقل وحر في التعبير عن آرائه تجاه مواضيع الخطاب الأخلاقي، مع ضرورة التمسك بالتواصل مع الآخرين لتحقيق الخير المتبادل بينه وبين غيره في العالم المعيش (الخير الكلي للجميع). فقد اعتبر "هابرماس" إتيقا التضامن أفضل شكل للغيرية في الواقع المعيش بين الفاعلين الاجتماعيين، لأن الشعور بالغير

¹ - جيمس جوردن فينليسون، المرجع السابق، ص 89

والتضامن معه مرجعهما ديني في الأساس، ما دامت القيم الدينية في إحدى أبعادها تدعو للتضامن بين الذوات، فهو يلح على ضرورة إبعاد الشر والعذاب عن الغير من منطلق إنساني محض بهدف العيش معاً، إذ يمكن تخليص العقل من النزعة الوضعية الإجرائية (المادية) إلى النزعة الإنسانية (الكرامة).

نخلص إذن، إلى أن التضامن الهابرماسي يعد أمراً إتيقياً لإنفاذ الغير من مشاكله الاجتماعية، فما دامت كل الذوات تنتمي للعالم الإنساني، فالشعور العميق لكل ذات يفرض التضامن لا محالة، وهذا ما يدل على أن التضامن مرتبط بالعدالة والمساواة الإنسانيين، وبالتالي، تكون أخلاقيات الخطاب الهابرماسية اجتماعية الأهداف، ومستمدة من الواقع المعيش، وتراعي المصالح الشخصية المتماشية مع المصالح العامة فقط.

استناداً لهذا، يضيف "هابرماس" دور التطور الأخلاقي الذي يهدف لإصدار الأحكام الأخلاقية بطريقة معيارية صحيحة، والتطور المعرفي (الابستمولوجي) في تشكيل الهوية الفردية للفاعل الاجتماعي، ليتمكن من حل الصراعات المجتمعية، فتطور الوعي الأخلاقي ومعه الحكم الأخلاقي يتم تدريجياً، وهذا ما حدده "كولبرج" من منظور "هابرماس" كما يلي:

(أ) المستوى ما قبل العرفي الذي يكتسب فيه الطفل الخير والشر، والثواب والعقاب... إلخ.

(ب) المستوى العرفي الذي يندمج فيه الطفل مع جماعته كالأسرة والمدرسة... إلخ. ويمتثل لها اجتماعياً وقانونياً ويدعمها.

(ج) المستوى ما بعد العرفي الذي يصل فيه الفرد للتعرف على المعايير الأخلاقية الصحيحة التي وقع عليها الإجماع، وتراعي حقوق الإنسان، ففي هذا المستوى تكتمل المرحلة السادسة التي تعد أعلى مرحلة في النموذج الهرمي للتقدم الأخلاقي عند "كولبرج"، وهي المرحلة التي يقرر فيها المواطنين أثناء إجراء الجدل المتبادل بينهم، أهم المبادئ

الأخلاقية من خلال اتخاذ القرار المتبادل وتوافق الآراء، ومن ثم فإجراء الخطاب الأخلاقي ومبادئه من خلال عملية التفكير، يشكك في ادعاءاتنا الأخلاقية ويبررها أو يحل محلها.

1- 5- : تبرير أخلاقيات الخطاب

انطلق "هابرماس" في مشروعه أخلاقيات الخطاب من مبدأ التبرير الأخلاقي القائم على العقل التواصلية، فعلى سبيل المثال لا يمكن الحديث عن الخطاب الأخلاقي العملي إلا بالاعتماد على المعايير العملية التي تسايرها، بمعنى لا بد من مراعاة معايير أخلاقية منطقية للعمل، لأن وضع المعايير يعد فعلا في العالم المعيش من طرف الفاعلين الاجتماعيين، ما دام يهدف لتسوية الصراعات العملية بكل الوسائل التوافقية، هذه الأخيرة يعتبرها "هابرماس" تمثل نهاية للخطاب الأخلاقي العملي الذي يركز على عدة عقلانيات، كالعقلانية الهادفة والتواصلية والمعرفية، ويبقى اعتماد المعايير الأخلاقية للعمل بمثابة أمر أخلاقي "يتعلق بإجراء لاختبار صحة المعايير التي يتم اقتراحها والتي يتم النظر فيها بشكل افتراضي لاعتمادها [أي يجب أن تكون المعايير العملية صحيحة لتكون أخلاقية]¹. هذا ويمكن تبرير معايير أخلاقيات الخطاب دون اختبارها باللجوء للعقلانية التواصلية التي تحدد المعيار الأخلاقي الصحيح منطقيا، ولهذا رفض "هابرماس" أطروحة "كارل أوتو آبل" القائلة بعدم قابلية الخطاب الأخلاقي للاختراق، أو تحويله، ما دامت الممارسة التواصلية المتحولة تدريجيا هي الغالبة في أخلاقيات الخطاب اليومية، والإجماع الناتج عن الخطاب هو الذي يحدد حقيقة وصلاحيّة المعايير والقواعد الأخلاقية، مع أنه "سيكون من الضروري أيضا إلقاء نظرة فاحصة على الصعوبة الإضافية لكيفية تطبيق معايير العمل التي يتم تبريرها وفقا للمبدأ [المستمد من قواعد الخطاب] في ظل الظروف المثالية للمواقف الحقيقية"².

¹– uwe steinhoff, the philosophy of jurgen habermas – a critical introduction –, translated : karsten schollner, oxford university press, first published, 2009, p 79

²– ibid, p 79

كذلك، يشير "هابرماس" إلى أن الشروط التي تثبت صحة المعايير والأحكام الأخلاقية موجودة في الخطاب الأخلاقي العملي، الذي يتأسس على ادعاءات الصلاحية لمختلف الأحكام العملية، فكل "دراسات منطق الجدل الأخلاقي ينتهي بها الأمر إلى إدخال مبدأ أخلاقي كقاعدة جدل لها وظيفة تعادل مبدأ الاستقراء في خطاب العلوم التجريبية"¹. وبالتالي يكون الجدل الأخلاقي هو الذي يقوم على مبدأ (قاعدة) الصلاحية العملية للخطاب، فعلى سبيل المثال "شروط الصلاحية الحقيقية لأحكام بعدم وجود حياة على المشتري يجب البحث عنها ليس في الخطاب، ولكن على المشتري. إذا كانت هناك حياة على المشتري، فإن الحكم صحيح، وإلا فهو خطأ"².

هكذا، حاول "هابرماس" تبرير أخلاقيات الخطاب بالرجوع للحجج التالية:

(أ) إن المعاملات الاجتماعية تخضع للقواعد التي يمكن قبولها على المدى الطويل بالرجوع لصلاحيتها داخل الجماعة التي يتم توجيهها إليها، مما يدل على وجود علاقة بين المعايير وتبريرها المتوقع في منطق الخطاب الأخلاقي العملي، فهو "نفسه يعترف: عادة سيتم دمج الموافقة ذات الدوافع العقلانية مع الرضا التجريبي [أي القبول الواقعي للمعايير]... لتشكل اعتقاد بالشرعية التي يصعب عزل الأجزاء المكونة لها"³.

(ب) إن الفاعلين الاجتماعيين المشاركين في الخطاب الأخلاقي لا يعترفون بالقواعد والمعايير إلا إذا استندت على المحاجة العقلية المقنعة لا على التوقع المسبق الذي من الممكن أن يخالفها، كما يمكن للكثير من المواطنين تتبع القواعد في حالة وجود شخص، أو أشخاص أكفاء يعرفون أن هذه القواعد هي الحق، وصلاحيتها شرعية واقعية، لكن "مع ذلك

¹– jurgen habermas, moral consciousness and communicative action – studies in contemporary german social thought –, p 63

²– uwe steinhoff, op.cit, p 79

³– ibid, p 80

يمكن للمرء حتى أن يكون لديه أسباب أخلاقية للاعتراف بقاعدة ما وجعل هذه الأسباب صحيحة بالمعنى المعرفي، دون أن يجد المعيار نفسه صحيحاً¹.

تتحقق تطلعات أخلاقيات الخطاب بتبريرها عندما يتم البحث عن معايير وقواعد مناسبة للخطاب بين المواطنين الذين يتجادلون بعقلانية تواصلية أساسها قوة الحجة الأفضل، لأنه "يجوز للحجة الأولى أن تفقد قوتها إذا كنا نستطيع أن نسمح للمبدأ الذي يجعل الاتفاق في الحجج الأخلاقية ممكن من حيث المبدأ. [أما] فشل الحجة الثانية إذا اتضحت فرضية أن الجمل المعيارية، إلى حد أنها متصلة بمطالبات الصلاحية على الإطلاق، يمكن أن تكون صالحة، أو غير صالحة فقط بمعنى الحقيقة المقترنة"². بمعنى أن الحجة الأولى تفقد صلاحيتها في حالة عدم وجود اتفاق جماعي حول المبدأ الأخلاقي، والثانية تفقد مشروعيتها في حالة تحول المعيار لصلاحية مطلقة، وبالتالي، لا بد أن "يشكل الارتباط الداخلي بين المعايير والأسباب المبررة الأساس العقلاني للصلاحية المعيارية"³. ومن ثم بإمكان القواعد الأخلاقية أن تنظم سياقات التفاعل داخل المجتمع المشترك بواسطة فرض مجموعة من الالتزامات العملية المبررة عقلياً على الأفراد، ولهذا يقول "هابرماس": "لقد تعلمت أخلاقيات الخطاب من هذا الأمر، وتميز بدقة بين صلاحية - أو عدالة - المعايير وصحة الأحكام الفردية التي تفرض بعض الإجراءات الخاصة على أساس معيار صالح"⁴.

2- أخلاقيات الخطاب والتسامح والقانون

2 - 1 - أخلاقيات الخطاب والتبرير المعيارى للتسامح

حاول "هابرماس" إعادة صياغة الأسس المعيارية للنظرية النقدية عموماً، ونظرية الفعل

¹ - ibid, p 81

² - jurgen habermas, moral consciousness and communicative action – studies in contemporary german social thought – , p 56

³ - jurgen habermas, justification and application – remarks on discourse ethics – , p 41

⁴ - ibid, p p 35 – 36

التواصلية خصوصا. تحديدا ما تعلق منها بقواعد أخلاقيات الخطاب الموجهة للتحقيق الاجتماعي. يقول "هابرماس": "في كونية القواعد المشروعة بالذات، ما يجب أن يعبر عنه هو عبارة عن جماعة تذاوت غير مكرهة ولا تبحث عن التمثل، جماعة تأخذ بعين الاعتبار تنوع المصالح المبررة ومنظورات التأويل، جماعة يكون فيها أصوات الغيرية - غرباء - منشقون - ودون سلطة - لا أصوات مخفوضة ولا مقموعة ولا مهمشة ولا مستبعدة أيضا"¹. وهذا يدل على إمكانية العيش بناء على المعايير المشتركة التي تنظم تصرفات الأفراد وسلوكات المجتمعات عقلانيا.

يعتبر "هابرماس" إضافة إلى ذلك، أخلاقيات الخطاب بمثابة أخلاقيات الحداثة، مما يجعلها أخلاق خاصة بفترات زمنية متنوعة من الأطر الأخلاقية التي تأسست على مبادئ الخطاب مقارنة بالأخلاق داخل الإطار الليبرالي التقليدي، ومن ثمة تكون مسابرة للمصلحة الليبرالية ما دامت تراعي الشروط التي تستوعب واقع المجتمعات المتعددة الثقافات والقيم. وإذا كانت الليبرالية التقليدية تهتم بالتسامح كقيمة أخلاقية تتطلب الالتزام القانوني للدفاع عن الحق الخاص، فإن أخلاقيات الخطاب في الليبرالية المعاصرة تنص على الاستقلال الذاتي الفعلي المترامن مع الاستقلال الذاتي للفاعلين الاجتماعيين جميعا، ولهذا "إن الأساس المعياري لأخلاقيات الخطاب ليس مفهوما للمصالح المشتركة للحكم الذاتي المكتسب بالفعل، بل بالأحرى المعايير الإجرائية للتفاعل التواصلية الذي يتم ترشيده من خلال مصلحة مشتركة في تحقيق الاستقلال الذاتي"². وهنا بالذات يمكننا القول أن الأطر الليبرالية التقليدية أحدثت "قطيعة مروعة [داخل العالم المعيش] في المسار الثقافي تجعل من عالم الأشياء في تفنن دائم، ومن عالم الأشخاص في انحدار مستمر"³. مما أدى إلى إعادة صياغة المثل الديمقراطية لليبرالية المعاصرة - كالتسامح مثلا - بأخلاقيات الخطاب.

¹ - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 71

² - pauline johnson, op.cit, p 64

³ - محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1، 2014، ص 652

انطلاقاً من هذا، ألح "هابرماس" على ضرورة الاعتماد على أسلوب حياة حضاري بينذاتي جوهره التسامح اللائق، ما دامت "تأمل أخلاقيات الخطاب في تعزيز ادعاءات الأخلاق الديمقراطية الليبرالية للتسامح من خلال إعادة تفسير هذا الوصف المشحون بشكل معياري للعلاقة الذاتية - الأخرى [أي بالآخر] للكشف عن الاحتمالات الجذابة التي يحجبها حساب ليبرالي"¹. ويتضح من هذا أن أخلاقيات الخطاب تشكل الأرضية التي جعلت المواطنين في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة يدافعون عن حاجتهم للتسامح رغم كل الاختلافات بين الثقافات، فهي التي تقدم أخلاقيات التسامح بين الذات بمعزل عن كل الافتراضات الميتافيزيقية والأيدولوجيات الليبرالية التي تدعو للتسامح كوسيلة لتحقيق غايات متنوعة، مما جعل "هابرماس" يعيد بناء إمكانات مبدأ التسامح كطريقة لتنظيم السلوك داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية من خلال إعادة بناء مختلف القواعد الإجرائية لدى كل المتحدثين الأكفاء، لتحقيق التواصل القائم على قيمة التسامح، والإعتراف التضامني في ظل التعددية الثقافية الراهنة، ففي "منتصف التسعينات، لاحظ أن الفضيلة الليبرالية للتسامح أصبحت بشكل متزايد مورداً متناقضاً. في حين أن المجتمعات المعقدة تعتمد أكثر فأكثر على التسامح المتبادل غير القانوني بالقوة لأشكال الحياة، ووجهات النظر العالمية التي تمثل تحديات وجودية لبعضها البعض"².

لكن يبدو - حسب - أن التهديد والسخط الذي طال - ولا يزال - قيم التسامح ينذر بعدم استقرار المجتمعات المعاصرة غير العملية، لأنه يعتبر "المبدأ [أي التسامح]... اعترافاً رسمياً بأن الوضع الطبيعي في المجال العام الحديث يشمل مجتمع جميع المتحدثين الأكفاء"³. وليس مجتمع المصالح الضيقة (الجماعات البرجوازية الضاغطة) الذي استعمر العالم المعيش، وقضى على التسامح كقيمة أخلاقية إنسانية.

¹ - op.cit, p 64

² - ibid, p 68

³ - ibid, p p 70 - 71

2-2- الأقليات المهاجرة وشرعية حقوق الإنسان

يقول "ستيفن روكفيلر": "إن هدف ثقافة ديمقراطية ليبرالية معينة هو احترام - وليس حظر - الهويات الإثنية، وتشجيع التقاليد الثقافية المختلفة على التطوير الكامل لقدرتها قصد التعبير عن المثل الديمقراطية للحرية والمساواة، والتي تقود في غالب الأحوال إلى تحولات ثقافية هامة"¹. وبالتالي، يجب مراعاة العيش المشترك بين المجتمع الأصلي للدولة الديمقراطية الليبرالية والأقليات المهاجرة (الأعضاء الجدد) خصوصا أثناء المشاركة السياسية، فمن ناحية يكون اللاجئين السياسيون أكثر اندماجا مع المجتمع الجديد مقارنة بغيرهم من المهاجرين، ومن ناحية أخرى، تحاول الأقليات المهاجرة الانخراط السياسي والاجتماعي في هذا المجتمع الجديد، لأن روابطها التوافقية والتواصلية مع مجتمعاتها الأصلية في تراجع مستمر، مما يفرض عليها ولوج الحياة السياسية التي منحتها بعض الدول الديمقراطية كالسويد وهولندا والدنمارك والنرويج للمهاجرين من خلال منحهم حق التصويت والترشح المحلي.

لاحظ "هابرماس" أن اللعبة السياسية داخل البلدان الديمقراطية الليبرالية تتحكم فيها نخب سياسية ذات مصالح ضيقة، تحاول عدم إشراك الأقليات المهاجرة في الحياة السياسية، ولهذا نادى بالديمقراطية التشاورية انطلاقا من التواصل بين الذات لتقديم الحجج التي تعطي شرعية للقرارات في دولة المؤسسات القانونية، ومن ثم بإمكان أي أقلية أن تساهم في الإرادة العامة. يقول "هابرماس": "نحن لا نحتاج إلا أن نفكر في مفاهيم مثل الشخص والفردية والحرية والعدالة والتكافل والجماعة والتحرر والتاريخ، والأزمات"². لذلك من الضروري داخل الدولة الديمقراطية توحيد أعضاء المجتمع بغض النظر عن الهوية والإثنية، كما من حق أي

¹ - steven rockefeller, commentaire charles taylor, multiculturalisme, paris, flammariion, 2005, p p 116 - 117

² - إدواردو مندياتا، الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس - هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني -، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)، العدد الثامن، 2019، ص 19

شخص من الأقليات التمتع بكرامته مع غيره، ما دام الجميع يتمتع بحق الهوية الجماعية وفقا للشرعية الاجتماعية المتمثلة في اللغة والتقاليد والثقافة العقلية للمجتمع والانتماء الإثني، فمتى كان المجتمع معترفا به من خلال الشرعية، تمكن من توفير الحقوق للأقليات المهاجرة، وبالتالي يضمن الاندماج الاجتماعي لكل الأقليات الذي يتماشى مع الأخلاق الخالصة. يقول "هابرماس": "لا نشعر بوجود التضامن مع الغريب، ولا مع كل شخص يحمل ملامح بشرية. لا يوجد عالم آخر غير هذا العالم الأخلاقي الذي يضم في صلبه كل من يتصرف بحس المسؤولية من الأفراد، وهو عالم مملكة الغايات الكانطية، فهو عالم يرحب بكل الناس، ولا يقصي أحدا"¹.

يشخص "هابرماس"، في حديثه عن شرعية حقوق الأقليات في المجتمعات ما بعد العلمانية، أهمية التنوع الإثني في بلوغ الاندماج الاجتماعي بين المواطنين، والمدعوم بعقلانية تواصلية، لذلك "نحن نتعلم أن المبادئ الشرعية المجردة التي تعد كل المواطنين بالحقوق المتساوية يجب أن تتفصل عما سلمت به ثقافة الأكثرية إلى الآن بشكل واضح. من الأمثلة على ذلك، قرار المحكمة الدستورية الألمانية حول الصليبان في غرف التدريس. الثقافة السياسية الأكثر انتشارا يجب أن تشكل نفسها وتتجاوز بحجمها ثقافة الأكثرية، بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يجدوا مكانا لهم فيها"².

2-3- العلاقة بين الأخلاق والحق: تكاملا وليس انفصالا

بالنسبة لـ "هابرماس" تتحدد العلاقة التكاملية بين أخلاقيات الخطاب والتواصل والمناقشة من جهة، والحق من جهة أخرى، ضمن العلاقات البيئذاتية التي يجب أن تخضع للشرعية والمعيارية القانونية التي بدورها تتحدد على المستوى المؤسسي، وتفرض قوة الإلزام، ومن ثم

¹ - علي عبود المحمداوي، وآخرون، يورغن هابرماس - العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإثني في نقد العموي والديني والسياسي -، ص 171

² - إدواردو مندياتا، الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس - هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني -، مجلة الاستغراب، ص 28

"المعايير الأخلاقية تسير العلاقات ما بين الشخصية والصراعات بين الأشخاص الفيزيائيين، الذين يتعارفون في الآن ذاته وبصفة تبادلية بما أنهم أعضاء جماعة عينية وأفراد لا يعوضون. إنها موجهة نحو أشخاص متفردين بسيرتهم الذاتية. أما معايير الحق فتسوي العلاقات ما بين الشخصية والصراعات بين فاعلين يتعارفون فيما بينهم بما هم شركاء في جماعة مجردة، التي هي بالنظر إلى ذلك ليست مبنية إلا بواسطة قواعد الحق ذاتها. إنها متوجهة أيضا نحو الأفراد الذين لا تتجم فرديتهم عن هويتهم الشخصية المكونة من سيرتهم الذاتية، إنما تتجم عن قدرتهم على تبني وضع عضو محدد بنمطه الاجتماعي لجماعة مشكلة قانونيا"¹. وبالتالي، فالقانون مهم جدا لتنظيم المجتمعات المعقدة، لأنه يكون فعالا عندما يحافظ على النظام الاجتماعي، فقد أشار "هابرماس": "إلى أن معظم المواطنين لا يفكرون في القانون بهذه الطريقة. إنهم يحترمون القانون، ليس بسبب العواقب المؤلمة لعدم احترامه، ولكن لأنهم يعتقدون أنه صحيح. أنا لا أسرق. هذا ليس لأنني أخشى الوقوع. ذلك لأنني أعتقد أنه من الخطأ السرقة"².

يمكننا القول أن الفضاء الإتيقي يشكل مجالا لتنظيم العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين سواء بالتفاهم على القرارات المشتركة المعقولة، أو حل الصراعات حلا توصليا يربط لغويا بين الذوات، أما الفضاء الحقوقي "يتفرع إلى نظامين في الآن ذاته، نظام من المعرفة يضم نصوصا مكونة من اقتراحات وتأويلات معيارية، هذا في المستوى الثقافي، ونظام فعل أو مؤسسة تحوي مجموع الآليات التنظيمية العملية في المستوى الاجتماعي"³. مما يعني أن الحق الذي يتأسس على الثقافة والمجتمع تتضح نجاعته أثناء التطبيق عبر مؤسسات

¹ - jurgen habermas, droit et démocratie faits et norms, tr : r. rochlitz (paris - gallimard), 1997, p p 128 - 129

² - Andrew edgar, op.cit, p p 82 - 83

³ - جميلة حنفي، يورغن هابرماس - من الحداثة إلى المعقولة التوصلية -، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية (الجزائر)، د ط، 2016، ص 262

قانونية، وبالتالي، إذا كانت الأخلاق تهدف للتنشئة والاندماج الاجتماعيين، فإن الحق يكملها بجملة من القوانين المؤسساتية لتكون متجسدة في تصرفات الذات، وسلوكات المجتمع.

2-4- المعايير الأخلاقية والقواعد القانونية

لاحظ "هابرماس" من خلال تحليلاته للمجتمعات ما بعد العلمانية أن السؤالين الأخلاقي والقانوني يبحثان في نفس المشاكل المجتمعية، لذلك يجب تأسيسهما على معايير (قواعد) عقلانية وإجرائية في آن واحد، بهدف تنظيم العلاقات بين الذات (المواطنين) بطريقة شرعية، وتنسيق الإجراءات الأخلاقية والقانونية بناء على معايير مبررة، وإمكانية إيجاد حلول ترضي الجميع بالرجوع للمعايير المتفق عليها بينهم، وعلى الرغم من المرجعية المشتركة بين المعايير الأخلاقية والقانونية، إلا "أن الأخلاق والقانون يختلفان في البدايات من حيث أن الأخلاق ما بعد التقليدية لا تمثل سوى شكل من أشكال المعرفة الثقافية، في حين أن القانون، بالإضافة إلى ذلك، له طابع ملزم على المستوى المؤسسي"¹.

تقوم هذه الفروقات بينهما على أساس أن الأخلاق جزء من ثقافة المجتمع، والقانون نظام عمل حتمي تطبقه المؤسسات على الأشخاص، ووفقا لذلك لا تعتبر الحقوق الأساسية التي يكفلها الدستور بمعايير قانونية مجرد نسخة عن الحقوق الأخلاقية، والاستقلالية السياسية ليست تقليدا للاستقلالية الأخلاقية، وبالتالي، هناك قواعد عمل أخلاقية، وأخرى قانونية يجمعها صلاحية المعايير التي تسمح بالبحث في مختلف الموضوعات داخل الفضاء العمومي، مع ضرورة التقيد بالالتزامات المتفق عليها، فعلى سبيل المثال لا الحصر نتج مبدأ الديمقراطية عن المعايير القانونية المؤسساتية، و"مع الأسئلة الأخلاقية، تشكل الإنسانية أو الجمهورية المفترضة المسبقة لمواطني العالم، النظام المرجعي لتبرير الأنظمة

¹ – jurgen habermas, between facts and norms – contributions to a discourse theory of law and democracy –, translated: William rehg, the mit press (Cambridge, massachustts), second printing, 1996, p p 106 – 107

التي تكمن في المصلحة المتساوية للجميع¹. بمعنى أن تبرير المعايير القانونية والأخلاقية يستند لمبدأ التعميم أو الملاءمة سواء بين الذات، أو بين المؤسسات، ووفقا لمجالات العمل الخاصة والعامة، كما أن "المعايير القانونية لها طابع مصطنع، فهي تشكل طبقة من معايير العمل المنتجة عن قصد والتي تكون انعكاسية، بمعنى أنها قابلة للتطبيق على نفسها... [في حين] تنظم المعايير الأخلاقية العلاقات الشخصية والصراعات بين الأشخاص الطبيعيين الذين من المفترض أن يتعرفوا على بعضهم البعض كأعضاء في مجتمع ملموس وأفراد لا يمكن الاستغناء عنهم"².

إن أهم تحد تواجهه المعايير القانونية والأخلاقية هو تنظيم العلاقات البيذاتية، وحل الصراعات المجتمعية بين الفاعلين، مع أن المعايير القانونية لها فعالية فورية في الإجراءات مقارنة بالمعايير الأخلاقية ذات الطابع القيمي الإنساني، مما يعني أن ما تفتقر له الأخلاق إجرائيا يكمله القانون عمليا، ولهذا "الأخلاق المستقلة والقانون الذي يعتمد على التبرير يقف في علاقة تكميلية"³.

2-5- الرهانات الإتيقية وبلورة مشكل المواطنة

إذا كان "جان جاك روسو" قد اعتبر أساس الدولة الحقيقي هو القانون المنبثق من روح الشعب بفضل الإرادة العامة، فإن "هابرماس" اعتبر مشكل المواطنة وكل ما يتعلق بالحقوق والمسؤوليات والواجبات والمشاركات والهويات داخل الدولة يقوم على التبريرات البرهانية استنادا للتفاهم المشترك بين الفاعلين الاجتماعيين (الذوات) والتواصل العقلاني فيما بينهم لإضفاء التفاهم بين المواطنين بواسطة إتيقا الحوار، هذه الأخيرة سمحت بتجاوز ما يسمى بالهوية الثقافية الواحدة، وفتحت المجال للحوار الثقافي (البين ثقافي) داخل الدولة، مما أدى

¹ - op.cit, p 108

² - ibid, p p 111 - 112

³ - ibid, p 106

لتخطي مفهوم المواطنة وفقا للتصور الأثيني الذي يعتبر المواطن الأثيني الحر الخاضع للقوانين فقط أحق بالمواطنة، خلافا للعبيد والنساء والأطفال الذين لا يحق لهم التمتع بالمواطنة، واستبداله بالمواطن العالمي الأكثر انفتاحا من منظور "هابرماس". فحسبه يجب تجاوز الرؤية الشوفينية الضيقة المتعلقة بالعرق واللغة والثقافة واللون... إلخ. وإرساء ما يسمى بالمواطنة العالمية المتجاوزة للحدود والبلدان، وهذا ما يجب أن تقوم به "حركات المجتمع المدني المناهضة للاستبداد وعدم احترام حقوق الإنسان وضد الميز العنصري والتوزيع الدولي الجديد للعالم بزعامة القطب الواحد"¹.

لهذا، يرتكز "هابرماس" على الديمقراطية التشاربية التي يعتبرها الضامن الوحيد للتعدد الثقافي بين المواطنين العالميين، وكما يقول: "المواطنة هي عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدينة، مع ذلك فإنه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم. كما أنه، وفي حالات خاصة يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة، الولوج إلى إرث ما، والانتماء لجماعة ثقافية معينة تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية... [حتى يكون] كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة وحيدة، وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين انتماءاتهم الثقافية المختلفة"². وبالتالي من خلال التفاهم والتضامن الأخلاقيين تتحدد المواطنة وفقا للتوزيع العادل للحقوق بين المواطنين، وما على الذوات سوى الاستمرار في الدفاع عن حقوقهم الاجتماعية عموما ليتمتعوا بالمواطنة الفعلية.

¹ - حسن مصدق، المرجع السابق، ص 263

² - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص ص 44 - 45

2-6- تحقيق الائتلاف بين المواطنين

اشتغل "هابرماس" في أحد جوانب فلسفته السياسية على كيفية تخطي الفردانية الكليانية والتمجيد الهوياتي بحكم التحضر والمدنية، فحاول إرساء منظومة مجتمعية تواصلية قائمة على التذاوت والانفتاح على الآخر دون هيمنة أو وصاية، هدفها التفاعل الخلاق لتحقيق ائتلاف تشاركي بين المواطنين الأحرار الذين يخضعون للقوانين القائمة على المساواة. هذه القوانين التي تحظى بالاعتراف بين المواطنين تستمد شرعيتها من تصرفاتهم وسلوكياتهم التواصلية. يقول "هابرماس": "ما من نظام سياسي يستطيع على المدى البعيد أن يضمن لنفسه ثقة الناس، أي طاعة أفراد المجتمع، دون الاستناد إلى أشكال معينة من الشرعنة"¹. بمعنى أن مشروعية النظام السياسي للدولة التي ترغب في تحقيق الاندماج الاجتماعي والائتلاف بين المواطنين، يستمد من إعطاء كامل الحرية للفاعلين الاجتماعيين للدفاع عنه بمبررات عقلانية ثابتة يعتبرونها ضرورية صلاحية من أجل الاعتراف به (أي الاعتراف بالنظام السياسي) دون غيره، فعلى سبيل المثال "الشركات متعددة الجنسيات أو السوق العالمية غير قابلة للشرعنة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المجتمعات القبلية، والمجتمعات المسماة بالبدائية التي يركز تنظيمها على نظام قرابة"². لأنه لا وجود للمشروعية خارج الأنظمة السياسية.

يتضح فعل الائتلاف أكثر بين المواطنين عندما يتخلصون من "صرخات الإنسانية القلقة"³. ويسعون "لممارسة [أي أفعال تواصلية] تهدف إلى تربية الإنسانية"⁴. لتتعامل كل

¹ - يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 188

² - المصدر نفسه، ص 186

³ - يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء - بيروت)، ط 1، 1995، ص 54

⁴ - المصدر نفسه، ص 70

ذات مع الذات الغيرية بوصفها هدفا بذاتها، وهكذا تتحقق الأخلاق الكونية، ويتحقق الانعتاق الحقيقي للمواطنين سياسيا وحقوقيا، ما داموا يمثلون المجتمع المدني الطائعي.

ثانيا: أخلاقيات المناقشة

1- إتيقا النقاش

1-1 مفهوم المناقشة

1-1-1 لغة

ورد في معجم المعاني الجامع أن "اسم مناقشة من المصدر "ناقش"، فنقول:

- ناقش معلمه، أي جادله وبادله الرأي ووجهة النظر.
- ناقشه الحساب أو في الحساب، بمعنى بلغ الغاية في حسابه.
- ناقش المسألة، أي درسها وفحصها وبحثها من كل الوجوه¹.

1-1-2 اصطلاحا

يعرفها "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي بقوله: "المناقشة في المسألة بحثها، والفحص عنها، وتحليلها... ويشترط في المناقشة أن يكون لدى المشتركين فيها آراء متعارضة، وأن يتولى متكلم واحد أو أكثر تحليل هذه الآراء، ومقابلتها بعضها ببعض، للأخذ بأقربها إلى الصواب"². مما يعني أن النقاش حول أي مسألة يشترط تفكيكها (تحليلها) والبحث فيها بين المتحاورين رغم اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم بغرض الوصول للرأي الصواب، والإتفاق حوله.

لكن المقاربة التي قدمها "هابرماس" لمفهوم المناقشة أوسع من ذلك، فهي تشترط التكافؤ بين المتحاورين في درجة المعقولية (الفهم) التي تساهم في تقديم التبريرات (المحاجة)

¹ معجم المعاني الجامع، بحث المعلومة google (2021/06/20)،(14:46 سا)، متوفر على موقع الويب:

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/مناقشة/>

² جميل صليبا، المعجم السابق، ص 426

العقلانية لإثبات صحة الرأي وصلاحيته، بغرض التفاهم مع الآخر لا التأثير عليه داخل الفضاء العام، وهذا ما أكده بقوله: "إن نشاط التفاهم المتبادل يخضع لشرط أساس به يحقق المعنيون مشروعاً لاتفاقهم المشترك... فهم يسعون لتفادي خطرين: يتمثل أولهما في فشل التفاهم المتبادل وسوء الفهم، بينما يتمثل الثاني في فشل مشروع الفعل والإخفاق التام فتتحية الخطر الأول شرط لا بد منه لتلافي الثاني"¹. وبالتالي، فالمناقشة الفعلية التي تضبط عملية التواصل بين المتحاورين تركز على الإقناع العقلي بالمحاجة دون غيره، فكلما اقتنع الطرف الآخر بمبررات الذات حول قضية معينة، كلما تحقق التفاهم، مما يحول المناقشة لمعيار تفاهمي، ولهذا "يجب على كل معيار [مثل معايير المناقشة] صالح أن يلبي الشرط القائل: إن الآثار والنتائج الثانوية التي (على نحو يتسع للتنبؤ) تصدر عن كون أن المعيار كان ملاحظاً بصورة كلية في نية إرضاء مصالح كل إنسان، إنها يمكن أن تقبل بواسطة جميع الأفراد المحددين"². إضافة لذلك، تتطلب المناقشة التفاهمية لغة دقيقة قائمة على ألفاظ صحيحة غير قابلة للتأويل العقلي، وقد اقترح "هابرماس" عدة قواعد لضبط عملية المناقشة تتمثل فيما يلي:

1- المناقشة حق للذات القادرة على الإقناع بالكلام والفعل.

2- من حق الذات إثارة أي قضية (موضوع) تتعلق بالعالم المعيش، ويمكن للفاعل الاجتماعي الاعتراض على الرؤى الأخرى للغير، بمعنى أنه يحق للذوات إبداء آرائهم والتعبير عنها بكل حرية.

3- عدم منع أي فاعل اجتماعي من المناقشة، أو الضغط عليه بأي وسيلة مهما كانت، أو إكراهه على الاقتناع بصحة الرؤى الأخرى.

¹ - jurgen habermas, theorie de l'agir communicationnel, traduire : jm. Ferry, (paris), tome 1, 1987, p 417

² - غيضان السيد علي، الأخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة، النشر الجامعي الجديد (تلمسان - الجزائر)، د ط، 2017، ص ص 119 - 120

4- المناقشة يجب أن تسعى لتأسيس معايير وقواعد عن طريق العقل التواصلي لا على العقل المتمركز على ذاته، مع ضرورة صلاحية (أي المعايير والقواعد) ليتم التعامل معها على أنها دعاوى للحقيقة.

إن هذه القواعد هي التي تتحكم في عملية التفاهم "التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك"¹. ومن ثمة تتحقق المناقشة المحددة بالمعقولية والدقة والصدق والحقيقة من منظور "هابرماس".

1- 2- ماهية أخلاقيات المناقشة

من منظور "هابرماس" تهتم أخلاقيات المناقشة بالتأسيس العقلاني للمبادئ والمعايير التي تضبط العلاقات بين الذوات مع ضرورة تطبيقها داخل العالم المعيش (المجتمع). مما يعني أنها [أي إتيقا النقاش]: "الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق [moral] بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة"². وبذلك تكون إطارا قبليا (عقلانيا) على شكل افتراضات تداولية للغة تساهم في التأسيس العقلي بين الذوات لمختلف القواعد الأخلاقية من أجل إعادة بناء الذات لإرساء الإنساني فيها أولا، وفي تواصلها مع الغير ثانيا، وتحريرها من التبعية والقيود داخل المجتمع الحر الذي يدعو للتواصل، وبذلك تكون أخلاقيات المناقشة قابلة للتطبيق بين الذوات شريطة تأسيسها على المحاجة العقلية والمعايير الأخلاقية الصحيحة المتفق عليها بناء على الحجة الأفضل (أقوى حجة). يقول "هابرماس": "إننا لم نحمل ممارسة الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير إلا بوصفنا مشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتحلى بخاصة في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة. ثم إنه يفترض أننا على دراية

¹ - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 197

² - بورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 7

بالطريقة التي يتبعها كل مشارك من المشاركين في المناقشة - انطلاقاً من رؤيته الخاصة - في إرساء السياق العام الذي يضم مختلف المصالح المعينة. وهنا يمكننا أن نتساءل: هل في مقدورنا فهم المناقشة العملية بما هي الإطار الذي تطرح فيه مشكلة تطبيق الأمر المطلق؟¹. وهنا بالذات يختلف "هابرماس" عن "كانط" الذي اعتبر الواجب العقلي الأخلاقي أمراً مطلقاً مقارنة بالرؤية الهابرماسية الراضة للأوامر الموجهة للغير، والداعية لمبدأ الكونية بالمحاجة، والقائمة على المناقشة العقلية التواصلية لتطبيق المعايير الأخلاقية المتفق عليها عقلياً فقط، والتي تم الاقتناع بها بكل حرية بغرض التفاهم دون سواه داخل العالم المعيش وبالتالي: "يجب أن أخضع قاعدتي لكي يفحصوها [أي الغير] بالمناقشة ويمنحوني ادعاءات صلاحيتها الكونية"². فعلى سبيل المثال - لا الحصر - "المناقشة الدائرة حالياً حول العولمة والرأسمالية العابرة للحدود الوطنية، أو تلك الدائرة حول الأبعاد الاقتصادية، أو تلك المتعلقة بالتحول القائم في مستوى العلاقات الدولية على قاعدة تخضع لمبدأ النخبة أو المجموعة العابرة للحدود الوطنية، أو خاضعة لمبدأ تنامي الحس الوطني"³. كلها تخضع - حسب هابرماس - لآليات المال والسلطة والتضامن، لكن الفاعلين الاجتماعيين (المواطنين) أنفسهم هم الذين يقررون أثناء المناقشات البيداتية الحجة الأفضل والأقوى من جهة، وسياق اليومي الذي يميز عالمهم المعيش من جهة أخرى، للفصل في القضايا السابق ذكرها وغيرها.

إذن، "فإننا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي - الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما

¹ - المصدر السابق، ص 22

² - خن جمال، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، بحث المعلومة google (02/07/2021) (سا 21:43)، ص 9، متوفر على موقع الويب:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/يورغن-هابرماس>

³ - يورغن هابرماس، إتينا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص ص 39 - 40

ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة"¹. وبالتالي فأخلاقيات المناقشة تهتم بآراء الآخر "داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها"². ومن ثم يحق للآخر في حالة توفر الشروط والإجراءات التي تسمح بمناقشة عقلانية بادعاء الصلاحية للمعايير التي يقترحها ضمن تبريرات عقلية قد تتيح الوصول إلى الإجماع شرط قبول الجميع بمختلف النتائج المترتبة عنه في العالم المعيش.

1-3 - إتيقا عقلية

بالنسبة لـ"هابرماس" تعتبر الإتيقا بأشكالها المتنوعة (الحوار - الخطاب - المناقشة - التواصل) ردا على تيار ما بعد الحداثة الذي أقر بأفضلية العقل التقني على العقل المركزي التنويري، ولهذا أُلح على ضرورة رد الاعتبار للعقل العملي في ظل براديغم التواصل وتأسيس الإتيقا على المحاجة العقلية والتفكير ما بعد الميتافيزيقي الذي أدى إلى تحرير العقل ذاته من استعمار النظام الشمولي، فهي لا تسعى لوضع القواعد والمعايير الخاصة الثابتة بالسلوك، بل تهدف لوضع المعايير الصحيحة المتفق عليها بالمحاجة العقلانية في إطار مبدأ الكونية، ولهذا إن "محاولة تأسيس الإتيقا على العقل اعتمادا على منطق الحجاج الأخلاقي عمل لا يمكن أن يأمل في النجاح إلا شريطة تحديد ضرورة صلاحية فريدة تكون مشتركة مع الأوامر والمعايير، وتكون في الوقت نفسه حاضرة في ميدان انبثاق التوترات الأخلاقية، أي في أفق العالم المعيش"³.

هكذا، تكون الإتيقا العقلية ضمن النقاش البيذاتي بين الفاعلين الاجتماعيين بواسطة اللغة التي تساهم في تفعيل الحوار العملي من أجل عقلنة المعايير والقيم وإخضاعها للحجة

¹ - المصدر السابق، ص 62

² - المصدر نفسه، ص 64

³ - محسن الخوني، المرجع السابق، ص 201

الأفضل لتطوير الوعي والمجتمع في آن واحد، فهي مرتبطة أشد الارتباط بظروف "العصر الحالي من حيث السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي، ومن أهم ميزاتها ارتباطها بالتقدم العلمي والتكنولوجي وبالواقع السياسي... لذلك فهي تقوم على نظرية تطويرية تتعلق بالمؤسسة على صعيد الاقتصاد والقانون والدولة، وبالوعي على صعيد تكوّن الهويات والمقولات الفكرية التي تستوعبها"¹. وبذلك تكون الإتيقا تعبيراً عقلانياً عن روح العصر السائدة والعالم المعيش للذوات، بل وعقلنة التفاهم، لأن "الهدف من مسار العقلنة بعيد المدى (بشكل أكثر تحديداً: المسار الثلاثي للعقلنة، والمتعلق بالمزاعم الثلاثة للحقيقة، للمصادقية وللمعيارية التي تميز حسب وظائف اللغة وأشكال العلاقة بالعالم) لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الفكرة المنظمة لارتياح ما مقبول بشكل شامل، ومن ثمة شرعنة مزاعم الصلحة التي يمكنها أن تكون موضوعاً لتوافق شامل"².

1-4 - فكرة التطور في إتيقا النقاش

تعتبر إتيقا المناقشة عند "هابرماس" تكملة لمشروع الحداثة غير المنتهي، وإقراراً بقدرة العقل التنويري على التحرر من استعمار العالم المعيش، وهذا بخلاف النزعات ما بعد الحداثية التي أعلنت فشل فكرة التطور التي تركز عليها عقل التنوير، فالإتيقا لا تعرف الثبات لأنها واعي للعصر الذي تساييره، ووظيفتها تنويرية ما دامت تراهن على تجديد وإعادة بناء المعايير التي تمت عقلنتها، وإذا كانت الماركسية - من منظور هابرماس - قد اهتمت بمقولة العمل على حساب الوعي الأخلاقي، فإن "هابرماس" يجمع بين العمل والوعي الأخلاقي في العلاقات البيئذاتية، ويعتبر إتيقا النقاش استمراراً للإتيقا الليبرالية ما دامت تدعو للتواصل والتفاهم، فكلاهما ملتزمتان بالدفاع عن الحقوق الأساسية للإنسان، فعلى سبيل

¹ - المرجع السابق، ص 208

² - كارل أوتو آبل، المرجع السابق، ص 34 - 35

المثال "تتعلق الهوية الشخصية للفرد بمواطنته وإنسانيته"¹ التي يتحصل عليها عندما يتطور المجتمع، ويصبح أكثر ارتباطا بالقانون والأخلاق والسيادة.

يذهب "كارل أوتو آبل" إلى أبعد من هذا عندما قام بتفصيل تطور الإتيقا إلى "الإتيقا الصغرى أولاً، والإتيقا الوسطى ثانياً، والإتيقا الكبرى ثالثاً. الأولى والثانية تسمى أخلاقاً تقليدية، وتخص العلاقات الإنسانية الضيقة مثل العائلة والعشيرة، وتصلح في أحسن الأحوال للقيام بأدوار مهنية وإنجاز واجبات داخل نسق المعايير الاجتماعية كما يتجلى الأمر مثلاً على صعيد الدولة القومية"². أما الإتيقا الثالثة الناتجة عن التطور المؤسسي للدولة المعاصرة جعلنا "لا نعيش اليوم ضمن مجتمعات شبه مكتفية بذاتها أو في مدن (Poleis) على نمط العصر الكلاسيكي في الحضارة الإغريقية... وإنما نعيش اليوم تاريخياً لأول مرة في ظل حضارة كونية قد توحدت فيها إلى حد ما بعض المجالات الثقافية الجوهرية مثل العلم والتقنية والاقتصاد وذلك بكيفية تجعلنا نمثل أعضاء مجموعة تواصل حقيقي"³. هذه المجموعة المتجاوزة للقومية على الطريقة الهيجلية التي تعتبر الجنس الجرمانى أرقى عرق بشري، والمتجسدة في مختلف القوميات رغم اختلافها الثقافي، لأن تطور أنظمة الحياة وتقدم بعض المجتمعات وآثار النظام العالمي الجديد كلها ساهمت في بروز إتيقا النقاش الجديدة التي دعت للإمام بالخطر الناتج عن تقدم التقنية على الإنسان والطبيعة بسبب الحروب الاستراتيجية البيولوجية والذرية. يقول "كارل أوتو آبل": "ما نحتاج إليه اليوم هي فعلاً إتيقا شاملة وصالحة للإنسانية جمعاء، غير أن هذا لا يعني أننا في حاجة إلى إتيقا تفرض على جميع الأفراد وأن تطبق على كل أنماط الحياة السوسيو ثقافية المختلفة أسلوباً موحداً للحياة الطيبة. بل نحن على عكس ذلك تماماً، يمكننا أن نقبل الحفاظ على تعدد أنماط الحياة الفردية وحتى الالتزام بها طالما يقع ضمان احترام الإتيقا الشاملة والصالحة من حيث الحقوق

¹ - محسن الخوني، المرجع السابق، ص 211

² - المرجع نفسه، ص 211 - 212

³ - المرجع نفسه، ص 212

والمسؤولية الموازية بالنسبة إلى حل القضايا المشتركة والخاصة بالبشرية من قبل كل نمط منها¹. مما يدل على أن الإتيقا الجديدة الكونية تنظم العالم المعيش بكل أشكاله، فكل ذات تعترف بحقوق الذات الأخرى بعيدا عن صراع القوميات والخصوصيات.

1- 5- مبدأ الكونية

يقوم مبدأ الكونية في الإتيقا بكل أشكالها على أسس أخلاقية كانطية تم تعديلها دعا إليها "كانط" في نظريته الأخلاقية المطلقة، لكن ضمن عصر جديد شهد إنجازات فلسفية وعلمية وأحداث تاريخية غيرت مجرى حركة التاريخ، ولهذا ألح "هابرماس" على ضرورة قيام الكونية الإتيقية على صلاحية المعايير الأخلاقية التي تم استنتاجها والبرهنة عليها عقليا، مما يعني أن مبدأ الكونية يحل محل الواجب الأخلاقي الكانطي، فكلما كان الحوار الأخلاقي العملي كونيا كلما تم قبول نتائجه (تبعاته) من طرف كل المعنيين الذين لديهم القدرة على التواصل ويتمتعون بالتضامن والغيرية بعيدا عن الأنانية الفردية، فعلى سبيل المثال "ربما يكون الأثرياء أو المتعلمون الذين يملكون مهارة رائجة نزاعين إلى قبول إلغاء الرعاية الاجتماعية على أساس أنها تفرض أعباء ضريبية مجحفة على أمثالهم. ولكن، هل كانوا سيقبلون بتلك السياسة لو كانوا هم الفقراء أو غير المهرة؟ لو فرض عليهم استبدال منظورهم مع الفقراء وغير المهرة، فإن المبدأ الأخلاقي يستبعد المعايير التي تعمل في مصلحة أشخاص بأعينهم أو جماعات بعينها"².

هكذا، تكون كونية الإتيقا لا تحدد نمطا معيناً من الحياة، بل كل فرد يتمتع بحريته وإرادته ضمن معيار يخضع للصلاحية الكونية مع ضرورة التحلي بالمسؤولية الفردية قبل الجماعية، لأن "المشارك في مناقشة يجب عليه قبول ضمناً بأن حقيقة ملفوظ ما، لكن

¹ - كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، ترجمة: محمد التركي، مجلة أوراق فلسفية، (القاهرة - مصر)، العدد 23، 2009، ص 17

² - جيمس جوردن فينيليسون، المرجع السابق، ص 95

أيضا صلاحية معيار ما، لها قابلية أن تكون مؤسسة بفعل المناقشة نفسها، يمكن القول بأنه سَلَّم كذلك بوجود غاية دنيا للإرادة، إليها يمكن أن تعزى بكيفية غير مشروطة قوة الواجب: الاقتضاء، بالضبط، أن تفعل بكيفية معينة بحيث إن معيارا للفعل يمكن أن يعترف به وكأنه صالح من طرف كل واحد في مناقشة دون قيود، هكذا يمكننا الاقرار بوجود معيار أخلاقي يفرض نفسه مطلقا على الكائن القادر على النطق والذي هو قيم كونيا لأنه ملازم للزعم بالصلاحية الموجودة في فعل اللغة¹.

تأسيسا على ما تقدم، يرى "هابرماس" أن كونية الإتيقا تساهم في حل العديد من المشاكل التي تعانيها مجتمعات الرأسمالية المتقدمة، لأن الإتيقا كشكل من أشكال الإدراك الأخلاقي تمثل وحدة العقل الإنساني، ولهذا "إن أهم شيء في عصرنا هذا هو أن يتضح للإنسانية... أنه لا يجوز السماح بسلوك ما بعد الحداثة الذي يسمح بكل شيء [أي التسبب]. لا يجوز السماح بشعار: كل شيء مباح (Anything goes) فيما يخص الأخلاق. بل إن هناك قواعد معينة، لا بد أن يلتزم بها كل شخص، ليس فقط المواطنين والمواطنون العاديون، بل أيضا رؤساء الدول ورجال الصناعة والأساتذة في الجامعات والمعامل².

1-6 - مستويات إتيقا النقاش

يمكن الحديث عن مستويين لإتيقا النقاش وكلاهما يحددان برنامجها هما:

المستوى الأول المتعلق بالافتراضات الأنطولوجية (الوجودية) الذي يدل على وجود عالم موضوعي (خارجي) خاص بالوقائع (الظواهر). وعالم سيكولوجي (معنوي) خاص بالذات الشعورية، وعالم اجتماعي محكوم بعدة معايير (قواعد).

¹ - ستيفان هابر، المرجع السابق، ص 124

² - هانس كينج، المرجع السابق، ص 38

المستوى الثاني الأكثر شمولية المتعلق بالافتراضات الأكسيولوجية (القيمية) الذي يدل على مختلف القيم "التي يمكن للتأمل [الترنسدنتالي] أن يبلغها من خلال ممارسته لتجربة التناقضات التداولية أو الأدائية"¹. فعلى سبيل المثال يكون الصدق قيمة أخلاقية مناقضا للكذب، والحقيقة قيمة معرفية مناقضة للشك، والصحة قيمة منطقية مناقضة للخطأ... إلخ، ومن ثم يكون التناقض الأدائي للشخص المشارك في النقاش والحوار متمثلا في عدم تحقيقه للفعل الكلامي الذي صدر عنه، فهو يعد بشيء ويعجز عن إيفاءه، أو ينكر شيئا في خطاب ما ثم يريد إثباته في خطاب آخر، فمثلا "حينما نأخذ الاتجاه ما بعد الحداثي، فإنه ينكر الحقيقة لكنه حينما ينقد الحداثة ويكتب في هذا المجال حجبا إنما يريد أن يصل إلى الحقيقة أو يقولها، وهذا تناقض أدائي واضح. وهكذا في كل الأقوال التي تدعي الحقيقة لكنها تناقض شروطها في تركيب الخطاب أو أسسه"².

على ذلك، تكون إتيقا النقاش قائمة على افتراضات حاجية وجودية وقيمية تمثل "الشروط الشكلية التي لا يمكن التفكير في ممارسة النقد بدونها، بل إن أثرها سيتجاوز في نهاية المطاف الافتراضات المتعلقة بمظاهر العالم وبالمزاعم المميزة للصحة"³. وتتمثل هذه الافتراضات الناتجة عن دمج المستويين السابقين (أي الأول والثاني) لإتيقا النقاش في مدى صلاحية الادعاءات التي يقولها المتكلم وهي كالتالي:

أولا: افتراض المعقولية التي تهدف لتحقيق التواصل السليم بين الذات، فهي شرط دائم لا غنى عنها، "وبتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيبيا صحيحا تحترم قواعد اللغة المستعملة"⁴ لتبرير ادعاء الصلاحية عقلانيا.

ثانيا: افتراض الحقيقة المتعلق بالقول الذي يُعبر عن الوقائع الموضوعية الموجودة فعلا

¹ - جان مارك فيري، المرجع السابق، ص 72

² - عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، المرجع السابق، ص 310 - 311

³ - جان مارك فيري، المرجع السابق، ص 71

⁴ - حسن مصدق، المرجع السابق، ص 145

في الواقع، فهذا القول التقريري في مضمونه يصف مجموع الظواهر في هذا العالم.

ثالثاً: افتراض الصحة الذي يعني "خضوع التلفظ البيّناتّي إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق، معترف به، وشرعي"¹. فكلما كان القول الكلامي صحيحاً بين الذات كلما أعطى شرعية للمعايير المتفق عليها بينهم.

رابعاً: افتراض الصدق (المصادقية) الذي ينص على ضرورة احتواء الأقوال الكلامية على ألفاظ وعبارات صادقة صادرة عن كل ذات، إذ لا بد على المتحدث أن تطابق نواياه أقواله بكل صدق بعيداً عن التعلّيط والكذب والخداع القولي والتلاعب بالألفاظ والدعاية المغرضة الذاتية، والهدف من كل هذا التأسيس للإخلاص الذاتي أثناء المناقشة.

إن هذه الافتراضات الأربعة تعطي القول الكلامي حالة مثالية تؤسس لخطاب تواصلية عقلانية أصيل بين الذات "فهي ادعاءات تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي [فنحن] نطرح في كل تواصل لغوي أربعة ادعاءات شرعية إما مفردة أو مجتمعة: أولها إن ما نقوله يمكن فهمه، وثانيها أن ما نقوله حقيقي، وثالثها أن ما نقوله صائب أو صحيح، ورابعها أن ما نقوله هو تعبير صادق عن مشاعرنا"². مما يعني أن هذه الادعاءات (المعقولة والحقيقية والصحة والصدق) الشاملة الصلاحية بفضلها يتحقق الاتفاق والتفاهم الجماعيين في ظل اللغة البرهانية التي تضبط الممارسات التواصلية.

1-7- إتيقا النقاش أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي

من منظور "هابرماس" ليتحقق التواصل السليم بين الذات لا بد من توفر أطر (شروط) أخلاقية في مرحلتي الإتيقا سواء أثناء المناقشة أولاً أو أثناء الحوار ثانياً، ولهذا جمع بين الأخلاق النظرية والتواصل الأصيل الذي يمثل فعلاً اجتماعياً يتم فيه تبادل العلاقات بكل حرية بعيداً عن التشويه العلائقي، ومن ثمة تكون إتيقا النقاش شارحة "للمضمون المعرفي

¹ عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، المرجع السابق، ص 311

² المرجع نفسه، ص 312

الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة¹.

تأسيساً على هذا، يقوم تحليل "هابرماس" لعلاقة الحوار الأخلاقي بإتيقا النقاش على تلك المعايير والادعاءات الإلزامية القبلية التي يشترطها التواصل الذي يهدف للاتفاق والتفاهم، بحيث لا يمكن أن يؤثر "النطاق الواسع للتنوع الثقافي والتاريخي لقوى التنبيه [أي سلطة الخطاب] المتوفرة في اللغات الفردية... على حقيقة أنه على مستوى متباين من التواصل اللغوي، يحصل المشاركون في التفاعل على حرية قول نعم أو لا لادعاءات الصحة. ويتميز موضوع الحرية بحقيقة أن يكون باستطاعة السامع تحت افتراضات مسبقة للفعل التواصلية أن يرفض كلام المتكلم عن طريق إنكار شرعيته فقط. الموافقة تعني إذن تأكيد نفي بطلان الكلام. كلما سعى المشاركون في التفاعلات إلى التفاهم المتبادل بأي وسيلة كانت، هناك احتمالات بديلة للتفاهم، وليس الفهم أو سوء الفهم، على هذا الأساس، فإن التعاون والصراع يتخذان بالفعل طابعاً مختلفاً. لكن على مستوى الكلام النحوي فقط يمكن للاتفاق أن يتخذ شكل الإجماع المحقق تواصلياً. ويفترض التواصل اللغوي الفهم واتخاذ المواقف بشأن ادعاءات الصحة القابلة للنقد².

إذن، حدد "هابرماس" الشروط الأخلاقية للحوار الحقيقي تحت راية إتيقا التواصل التي تسمح للفاعلين الاجتماعيين بفعل القول الكلامي (التلفظ) الذي يجعلهم يدركون حقوقهم من واجباتهم، وحقوق وواجبات الآخرين، وهذا ما ينتج عنه إعادة تشكيل العالم المعيش بين

¹ - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 62

² - Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason, p 344

الذوات، لأن "الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي ينوون التحرك باتجاهها جماعياً"¹.

1- 8- التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة

في سعيه لتأسيس نظرية اجتماعية للحقيقة أكد "هابرماس" أن التواصل البيّنذاتي ضمن التوافق اللغوي داخل العالم المعيش هو الآلية الاجتماعية التي تضمن الحق في الكلام ومناقشته لكل الفاعلين الاجتماعيين الذين يجب عليهم مراعاة المبادئ الأربعة للتواصل (المعقولة والحقيقة والدقة والصدق) لتحقيق التفاهم بينهم، فاهتمامه بالتواصل الأصيل وكل ما يرتبط به جعله يؤسس للتداوليات الصورية التي تهدف حسبه "لإعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم"². التي تسمح لكل ذات قادرة على الكلام أن تحترم الادعاءات الكلية للصلاحيّة مع ضرورة تبريرها أثناء المشاركة التواصلية من أجل التفاهم، ومن ثم بإمكان أي متكلم أن "يختار تعبيراً معقولاً لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون قضوي حقيقي لكي يتمكن المستمع من مشاركة معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضاً أن يُعبر عن مقاصده بصدق، لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم (والثقة به). وأخيراً يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ، بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذي الخلفية المعيارية"³.

لذلك، أكد "هابرماس" أن نظرية أفعال الكلام تستند للشروط الكلية (الشاملة) للصلاحيّة التي تستند بدورها للافتراضات التداولية الكلية لأفعال الكلام القابلة للنقاش والنقد بين الذوات بهدف الاعتراف بها بينهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لمختلف القنوات المعيارية التي

¹ - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 49

² - محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص 197

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

تسهل عملية التفاهم شرط مسايرة العالم المعيش الذي يمثل الأفق التاريخي المعطى للذوات، "وبمعنى آخر إن هابرماس يؤسس أخلاقيات التواصل [خصوصا في أفقها المتعلق بالمناقشة] على مبادئ عقلية تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية. لأن هذه التداوليات هي التي تسمح بالتفكير في الأساس الذي يجعل من التلغظات أو أفعال الكلام حقيقة أو دقيقة. ثم إن هابرماس حين يؤكد على المناقشة وعلى التواصل الاجتماعي فإنه يسلم بأن التفاعل يتعين أن يحصل داخل مجال عمومي حديث يجمع بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية"¹.

هكذا يمكن القول أن التداوليات الصورية وما تتضمنه من تبريرات عقلية برهانية تساهم في تفعيل أخلاقيات المناقشة، وتأسيس المعايير الكلية للتواصل بين الذوات، وإعادة بناء الافتراضات الكلية للتفاهم القابل للتحقيق، وبالتالي بإمكان الفاعلين الاجتماعيين الانتقال من التداوليات النظرية إلى الأخلاقيات العملية الحرة.

1- 9- إتيقا المناقشة: الإجابة على التحديات المعاصرة لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا

من منظور "هابرماس" لا بد أن تساير أخلاقيات المناقشة أجواء المجتمعات الديمقراطية المعاصرة المفتوحة من جهة، والتقدم التقني والتكنولوجي من جهة أخرى، حيث بإمكان جميع المتحدثين أن ينخرطوا في فعل التواصل عبر إتيقا النقاش التي تسمح بالعمل الذي يؤدي إلى التفاعل بين الذوات، بل إن العمل يتمظهر في عدة أشكال للتعبير عن الإتيقا "الأول: وهو من طبيعة غائبة، يعرب عن عقلانية فعل الفاعل، من وجهة نظر نجوع القواعد التقنية الذرائعية. والثاني: وهو من طبيعة قيمية، ومن وجهة نظر معايير حقوقية تصلح مرجعيات، والثالث: هو من طبيعة درامية، من وجهة نظر التمثيل الذي يواجه به الفاعل الجمهور [أما الرابع هو الحقيقة]... إنه يفترض أن يستطيع الممثل إحكام مداخلته في التنفيذ الذي يضطلع به... وهذه القيمة الأخيرة، الحقيقة، هي التي تتم في نظر هابرماس، سائر القيم السابقة:

¹ - المرجع السابق، ص ص 207 - 208

قيمة النجوع، قيمة الصواب والعدالة، وأخيرا قيمة الاقتناع الذي يعمر الحوادث والكلام وحركات الممثل المفترض¹.

هنا نلاحظ أن "هابرماس" اهتم بالفعل الإنساني في العالم المعيش لذلك عمل على تأسيس أخلاق عقلية تستند للمعرفة العلمية، وتظهر في تصرفات الذات خصوصا أثناء عملية التواصل والنقاش بالتبريرات حول قضايا المجتمع، مما يدل على اهتمامه بإعادة بناء قيم عصر التنوير حيث التوازن بين الحقوق والواجبات يفرض نفسه على الجميع داخل الفضاء العمومي الديمقراطي التشاوري، والدفاع عن حقوق الإنسان خاصة الحريات الفردية واحترام التنوع الثقافي، وهذا لا يتأتى إلا إذا تم ربط المعرفة الإنسانية بالمصلحة والمنفعة، وقد حدد ثلاث مصالح يجب مراعاتها لمواجهة تحديات أخلاق ما بعد الميتافيزيقا هي:

"1- مصلحة تقنية Technical interest وتتمحور حول تطبيقات العلم التجريبي لتلبية حاجات مادية معينة.

2- مصلحة عملية Practical interest وتهم (أي تهتم) أساسا بعملية التواصل بين الأفراد وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة، وذلك من خلال تأكيدها على اللغة كأداة تواصل وإفهام من الطراز الأول.

3- مصلحة تحررية Liberal interest تقوم على ملاحظة الأفعال والأقوال المشوهة المتولدة عن ممارسة القوة، ومن ثمة محاولة التحرر منها ومجاوزتها إلى تأمل ذاتي معبر².

لا بد من القول أن "هابرماس" لم يكن على شاكلة "كانط" في التأسيس لأخلاق الواجب المثالية، بل سعى لتكون الإتيقا عقلانية ومعرفية ومواكبة لتغيرات العالم المعيش، وتسمح للذوات بالانخراط ضمن المنظمة الجماعية لأنها قائمة على إجراءات عملية حاجية، ومن

¹ - جان بول رزقير، فلسفة القيم، تعريب: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة (بيروت - لبنان)، ط 1، 2001، ص 93

² - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص ص 13 - 14

ثمة تراعي إتيقا المناقشة التنوع الثقافي للمجتمعات المعاصرة ضمن قالب شمولي يسعى لتحقيق التواصل بالتفاهم.

1-10 - إتيقا التضامن: أفضل شكل للغيرية لدى هابرماس

يعد النقد الهابرماسي للعقل الأداتي (التقني) وما نتج عنه من مشاكل مست الإنسان في مشاعره وعواطفه وأفكاره وقيمه سببا في بحثه حول مختلف الانشاقات التي أدت لزعزعة القيم الأخلاقية ذات الأبعاد الإنسانية للمجتمعات المعاصرة التي طغى عليها التفكير المادي، ولهذا حاول إعادة بناء عقل الأنوار وفق أسس جديدة تمهد لظهور فضاء عمومي عاطفي يتم فيه الشعور بالغير (الأخر) والتضامن معه بالتركيز على العلاقات البيئذاتية داخل العالم المعيش، فالإنسان يجب النظر إليه باعتباره إنسانا وليس النظر إليه من حيث ما يملكه من ماديات، ومن ثم كان لا بد من الاهتمام بمشاكل الغير التي تسبب فيها العقل الإجرائي نفسه كالحروب والأمراض والفقير... إلخ، فالتضامن مع المهمشين أصبح ضرورة ملحة في ظل تزايد عددهم عبر العالم، وهذا لا يتم إلا بمحاولة التخلص من المآسي والشورور والعذاب الذي لحق بهم بواسطة أفعال تدل دلالة عميقة على التضامن معهم، وبالتالي يكون التضامن "أمرا أخلاقيا وإتيقيا يحدد الرابط الروحي بين البشر قبل كل انتماء سياسي وحقوقى، فهذا الشعور ليس كرما طائيا ولا تآخي ولا صدقة ولا شفقة، وإنما هو يوجد عندما نمد أيدينا للآخر لنجدته وإنقاذه لأنه إنسان مثلنا تماما، فنحن بذلك نبرهن على أننا بشر وأننا نحس بما يحس به غيرنا. إنه شعور عميق بأننا ننتمي إلى دائرة الإنسانية، وأن الآخر الذي يعيش الفقر المدقع هو إنسان ولا يجب أن لا نبالي به كإنسان ذلك أن اللامبالاة هي تنكر للإنسانية فينا ومساهمة في جعلها في أدنى مرتبة"¹.

¹ - نعيمة الرياحي، الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الإتحاد للنشر والتوزيع (تونس)، ط 1، 2017، ص

لا بد هنا من الإشارة أيضا إلى ارتباط إتيقا التضامن بالعدالة والعيش معا عند "هابرماس"، لأن التضامن مع الغير يدل على مساواته للذات في الإنسانية، والعيش معه يعني الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاهه لجعل العالم المعيش أفضل مما كان سابقا، حينها يمكننا الحديث عن السعادة المشتركة بين الأنا والغير سواء بين الذوات الفاعلة والمتفاعلة من نفس المجتمع أو بين المجتمعات المختلفة ثقافيا. كذلك أشار "هابرماس" إلى مبدأ التشريع لتفسير إتيقا التضامن، فالذات المشرعة للقوانين والمبادئ والمعايير التي تتحكم في التصرفات والعلاقات عليها أن تهتم بحقوق الغير الذي يعد جزءا من الجماعة الديمقراطية التواصلية، وذلك من أجل تفادي العنف بكل أشكاله بين الذوات، وإيجاد طريقة مناسبة للعيش بأقل الأضرار، وحل المشاكل بناء على النقاش والتفاوض السلمي. يقول "هابرماس":

"إن التضامن بين المواطنين مهما كان مجردا وبوساطة قانونية، لا يتطور إلا عندما تصبح مبادئ العدالة منسوجة في شبكة أكثر دقة من القيم الثقافية... وتظل الأنظمة السياسية الليبرالية معتمدة على التضامن بين مواطنيها، وهو تضامن يمكن أن تجف مصادره نتيجة لعلمنة المجتمع ككل غير المنضبط"¹.

¹– jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays –, p p 106 –

المبحث الثاني: أخلاق البيولوجيا (البيوتيقا): قراءة هابرماسية

أولاً: القضايا البيوتيقية

1- البيوتقنية والبيوتيقا والاستراتيجية: السيطرة عبر النسالة

ميز "هابرماس" بين الفعل التقني الذي يخضع لمبادئ العلوم التجريبية ومناهجها ويتمحور حول علاقة الإنسان بظواهر الطبيعة، والفعل الاستراتيجي الذي يتمحور حول امتداد مناهج العلوم الطبيعية إلى الفرد داخل المجتمع من أجل التحكم في إرادته علمياً وسياسياً، وبالتالي أصبح بإمكان التقنية اختراق التركيبة البيولوجية للأفراد، والتحكم في بنيتهم الجسدية بدافع تحسين النسل البشري وعقلنة حياته اليومية، فأصبحت البيوتقنية (تداخل علوم الأحياء مع التقنية) متداخلة مع البيوتيقا (أخلاقيات البيولوجيا) للتدخل في جينات الفرد، وهذا ما سعت لأجله الدول الليبرالية التي أعطت كامل الحرية للزوجين لتغيير جينوم الجنين والتلاعب بجيناته بعد ولادته تحت شعار الحفاظ على الفردنة والحرية. يقول "هابرماس": "إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعياً حتى الآن مع فكرة الليبرالية التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها من أجل تكييف حياتهم بشكل مستقل"¹. وهذا يدل على أن الخبير العلمي/التقني ومعه السياسي الليبرالي إتقفا تحت مسمى الحرية على تدجين الأفراد بيوتقنياً، وإخضاعهم للفعل الاستراتيجي، ومن ثم لا يمكن للفرد تحديد نوع جنسه حتى قبل الولادة، ولا اختيار هويته بمحض إرادته بعدها، وهذا ما جعل "هابرماس" يعترض على هذا التلاعب البيوتقني والبيوتيقا والاستراتيجي بحياة الأفراد كالتالي:

"- التدخل الوراثي قد تم بواسطة شخص ثالث وليس بواسطة الشخص بالذات.

- إن الشخص المعني يطلع استرجاعياً على التدخل الذي تعرض له قبل ولادته.

¹- بورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 34

- وهو يفهم نفسه كشخص، عدلت سماته الخاصة، لكنه ظل متماهيا مع نفسه لأنه قادر على اتخاذ موقف افتراضي تجاه التدخل الوراثي.
- وبالمقابل، فهو يرفض أن يمتلك، بما يعتبر جزءا من شخصيته، التعديلات الوراثية التي كان هو موضوعها"¹.

إن هذه التدخلات النسالية جاءت استجابة لرغبات الوالدين الحرة لكي يجنبوا أبنائهم الإصابة بمختلف الأمراض الوراثية والعايات والإعاقات، وامتلاكهم لمميزات وراثية جديدة تسمح لهم بالتكيف مع المجتمعات المستقبلية، وبالتالي تتم السيطرة على نسله الابن قبل وبعد ولادته من طرف العائلة والتقنية والسياسة، ومن ثم يتم التلاعب بجيناته للتحكم فيه حاضرا ومستقبلا، وبذلك "تتقلب السيطرة بالتدخلات في علم الوراثة البشرية على الطبيعة إذا إلى فعل تسلط على الذات ما يحول تفهمنا لأنفسنا من وجهة نظر أخلاقيات الجنس البشري... وقد عبّر جوناك عن هذا القلق عبر السؤال التالي: ولكن ممن تأتي السلطة؟ وعلى من أو على ما تمارس؟ يتعلق الأمر، على ما يظهر، بسلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الذين سيكونون موضوعات لا دفاع عنهم، موضوعات القرارات التي يتخذها مسبقا مخططوا اليوم. إن الوجه الآخر لسلطة اليوم، هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى"².

هكذا تظهر مشكلات التجارب البيولوجية على الإنسان - رغم بعض إيجابياتها العلاجية كالحفاظ على حياة الفرد وإطالة عمره، وسلامة أعضائه - في عدم قدرته على التحكم في ذاته (يفقد حرته) وفقدان كرامته، وعدم مساواته بغيره. يقول "هابرماس": "إن الأشخاص المبرمجين لا يستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرتهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة وإنهم لا يستطيعون، مقارنة بالأجيال التي سبقتهم، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من

¹ - المصدر السابق، 106

² - المصدر نفسه، ص 61

حيث الولادة وأن لا شيء يحد من ذلك¹. ولهذا رفض حرية التحسين الجيني باسم الحرية، فالتعديل الوراثي يؤدي إلى عدم المساواة بين الشخص المعدل بيولوجيا والشخص الطبيعي وهنا يتم اختراق الحياة النفسية للشخص المعدل حتى يجد نفسه فاقدا للرضا في الحياة. كما أشار "هابرماس" للدور الذي يلعبه السياسي في التشريع السياسي والقضائي للنسالة، لأنه يجعله محافظا على حكمه ومسيطرًا على العقول والأبدان بقوة القانون المؤدلج، ويقول في هذا السياق: "لقد أوصل النقاش حول الإجهاض في ألمانيا إلى تنظيم يقول إنه وحتى الأسبوع الثاني عشر يعتبر قطع الحمل عملا منافيا للقانون، إلا أنه لا يوجب عقوبة"². هذا يدل على انعدام العقوبة في ظل القانون الذي تم تشريعه، مما يعني أن السياسيين يُشرعون ما لا يمكن تطبيقه بهدف فبركة الإنسان على شاكلة ما يريدونه.

2- تقنيات الهندسة الوراثية الجديدة

تمكنت الهندسة الوراثية المعاصرة من التلاعب بجينات الإنسان وتشكيله كيفما شاءت خطط السياسيين والخبراء البيولوجيين الذين يمتلكون معرفة شبه تامة عن مختلف الأمراض والفيروسات التي قد تصيبه، وهذا ما تحقق لهم بفضل التقنيات التالية:

1- تقنية التخصيب الاصطناعي (Artificial fertilization) المتمثلة في التلقيح داخل الرحم بواسطة حيوانات منوية تم تركيزها لتخصيب البويضة التي ينتجها المبيض في قناة فالوب، وهذا ما ينتج عنه حملا طبيعيا، إلا أن هذا التلقيح قد يتم بواسطة حيوانات منوية متبرع بها (ليست من إنتاج الزوج). مما جعل الفقهاء يعتبرون هذه الحالة عبارة عن علاقة مرفوضة دينيا، والطفل الذي سيولد أو البنت التي ستولد ابن زنا (لقيط) لا بد من الإعلام عنه.

2- عمليات الزرع بالأنبوب (Tube implants) المتمثلة في إجراء التخصيب خارج

¹ - المصدر السابق، ص 98

² - المصدر نفسه، ص 40

رحم الأنثى ضمن أنابيب اختبار، حيث يتم تلقيح البويضة بحيوانات منوية إلى أن تبدأ في الانقسام وتصبح جنينا في غضون خمسة أيام على الأكثر، وبعدها يعاد هذا الجنين المخصب إلى جدار رحم الأنثى لتتم عملية النمو الطبيعي وتكون نتيجته الحمل الذي يؤدي لولادة طفل أنبوبي كما يصطلح عليه في الأوساط الطبية، لكن ما يعاب على هذه العملية أن البويضة قد تكون لأنثى أخرى وتمت زراعتها في رحم الأنثى الحامل، والشيء نفسه يقال عن السائل المنوي الذي قد يكون لرجل آخر بخلاف الزوج.

3- تشخيص الجنين (Fetal diagnosis) المتمثل في معرفة المميزات الوراثية للجنين سواء كان طبيعيا أو المخصب في أنابيب الاختبار (الجنين الذي يتحول لطفل أنبوبي فيما بعد) بواسطة الفحوصات الطبية، والهدف من ذلك التأكد من عدم حمل الجنين لأمراض وراثية خطيرة انتقلت إليه عبر جينات والديه، أو حدوث اضطراب صبغي، لكن ما يعاب على هذا التشخيص عدم إظهاره لكل الاختلالات الوراثية إلا بعد مدة معينة من الحمل، أو عند الولادة، وحتى في فترة الحياة اللاحقة.

4- تأجير بطون حوامل (Pregnant stomach rental) المتمثل في "إعادة إنتاج المعالجة الخلوية، أي عبر تحضير يتم من خلال خلايا حية، قد تكون في أصلها حيوانية... خطيرة ومزمنة"¹.

5- تقنية الأرحام الاصطناعية بدل الأرحام الطبيعية (Artificial wounds instead of natural wounds) المتمثلة في وضع الطفل الذي ولد مبكرا داخل أكياس بلاستيكية مليئة بالسوائل مشابهة للسوائل الموجودة في الرحم الطبيعي للأُم بهدف إكمال نموهم الطبيعي بمواد مغذية، أو تغيير الخلايا الوراثية المريضة بأخرى سليمة حتى لا يتعرض الطفل بعد ولادته لعاهات وأمراض وراثية تمس القلب والرئتين خصوصا.

¹ - علي عبود المحمداوي وآخرون، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي - في نقد العمومي والديني والسياسي -، ص 99

إن هذه التقنيات البيولوجية تطرح مشكلة الاستنساخ الذي يمثل نسخة مطابقة وراثيا للإنسان الأصلي، وإنتاج خلايا وأنسجة وأعضاء، بل وإنتاج إنسان دون علاقة جنسية... إلخ. كما تطرح إمكانية تحولها لاقتصاد السوق، فيتم بيع الأعضاء والمتاجرة بالبشر على حساب القيم الإنسانية الراقية كالحرية والكرامة، وبالتالي أصبح الإنسان مهدداً بيولوجياً وتم تشيئته وسلعته، حتى أصبح الحديث عن زرع رقاقت إلكترونية في جسمه عموماً ودماعه خصوصاً حقيقة راهنة، وهذا ما جعل "هابرماس" الذي رفض التلاعب بجينات الإنسان يقول: "إن تقدم التقنية البيولوجية ونجاحات العلاج الجيني... بالتدخل الوراثي على الخلايا الجسدية... تظهر الضرورة لمحو هذه النسالة السلبية (المبررة فرضياً) عن النسالة الإيجابية (غير المبررة منذ بداية الأمر)"¹.

3- جدل الاستنساخ بين دعاة المنع والترخيص

من منظور "هابرماس" لا يجب منع وتحريم تجربة الاستنساخ بحجة تدخلها في التركيبة الجينية للإنسان، لأن الولادة الطبيعية ذاتها لم تمنحه جسداً خالياً من الأمراض والعيوب، ولم تضمن الحرية المرجوة التي يسعى لتحقيقها، لذلك فالإنسان المستنسخ (المصطنع) بإمكانه التخلص من القيود التي اختارها له والديه، ففائدة الاستنساخ تكمن في التخلص من أمراض وراثية محتملة، أو تعديل خلايا وأجنة وراثية مشوهة، وهذا ما دافع عنه أنصار تطبيق الليبرالية في مجال الاستنساخ، "فمن أجل تبرير عدم الضرر المعياري لهذه التدخلات، يحاول المدافعون عن النسالة الليبرالية مقارنة التطورات الوراثية في الشأن الوراثي والتعديلات الاجتماعية التي تسم المواقف والترقبات. فهم يحاولون البرهنة أنه، من وجهة نظر أخلاقية، لا وجود لفارق يستحق هذا الإسم بين الاستنساخ والتربية... [فالأهل بإمكانهم اختيار] طريقة تربية أولادهم، وتسجيلهم في مخيمات يكونون فيها تحت وصاية مرشدين متخصصين، وجعلهم يشاركون في برامج تنشئة، وإعطاءهم هرمونات تساعد على النمو من

¹ - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 28

أجل اكتساب قامة أطول ببضعة سنتيمترات، فبأي شيء سيكون التدخل النسالي القائم على تقييم بعض سمات ذريتهم أقل مشروعية؟ تلك حجة يراد منها تبرير امتداد الوصاية التربوية للأهل، وهي حق أساسي مضمون، إلى الحرية النسالية لتحسين الجهاز الوراثي عند أولادهم¹. وهذا ما جعل "هابرماس" يعتبر تجربة الاستنساخ بمثابة بحث عن الإنسان الخارق الناتج عن الهندسة الوراثية لا على الطبيعة الإنسانية الأصلية، مما يوحي بظهور عدمية من نوع آخر أثناء عملية الاستنساخ خصوصا إذا تعلق الأمر بالقضاء على حرية الفرد فيما بعد، ولهذا "إن حرية الآباء في تحسين النسل تخضع لهذا التقيد: إذ لا يجب أن تدخل في تعارض مع حرية الأطفال الأخلاقية"². وبالتالي لا يجب المساس بحرية الطفل أثناء عملية الاستنساخ إلا في حالة وجود مخاطر تفرض ذلك كالأخطار النووية والبيئية والوبائية... إلخ. كما أن "اتخاذ قرار التدخل في الحمولة الطبيعية (البيولوجية) لشخص ما، قرار بطبيعة الحال لا يمكن مراجعته بعد اتخاذه. يتولد عنه شكل من علاقة غير معروفة بين الأشخاص إلى حد اليوم. وهذه العلاقة الجديدة شئنا أم أبينا، ينشأ عنها تشيؤا للجنين، ما دام التدخل ممكنا في طبيعة تكوينه أو طريقة اختيار أجنته، سيؤدي لا محالة إلى جعل طبيعة العلاقة المتوارثة بين الآباء والأبناء خاضعة لرغبة الآباء، أي لعلاقة أداتية تطبعها الحسابية والبراغماتية، بحيث تنشأ عنها علاقة جديدة تجعل من الولد محض منتج [أي مفبرك بيولوجيا]³.

على هذا الأساس، شهدت ولا زالت العلاقات العائلية خصوصا والمجتمعية عموما نوعا من التميع الذي أحدثته عمليات الاستنساخ الجيني والإنجابي والعلاجي... إلخ. فلا القيم الأخلاقية الأصلية سائدة، ولا كرامة الأفراد متوفرة، فتحول المعالج لشخص - تم التدخل في جيناته الوراثية - يتحكم فيه المعالج، وفي هذا السياق يقول "هنري أتلان": "إذا قلت: لا

¹ - المصدر السابق، ص 62

² - المرجع السابق، ص 113

³ - المرجع نفسه، ص 114

للاستتساخ البشري التناسلي في الحالة الراهنة للمجتمع، هذا لأن المخاطر الاجتماعية تبدو لي أهم من المكاسب العلاجية التي يمكن أن يحصل عليها بعض الأشخاص... فواحدة من المخاوف الرئيسية التي يمكن أن يثيرها الاستتساخ البشري التناسلي، هو ميلاد وضع يشبه إما العنصرية أو العبودية [أي التحكم في الأجيال والبنوات بيولوجيا]¹.

4- تهذيب الطبيعة الإنسانية: ما الذي تعنيه؟

إن التقدم الذي شهدته النسالة من خلال التدخلات البيوتقنية على الطبيعة الإنسانية أدى إلى انتهاك الحدود الأخلاقية للذات الحرة خصوصا عندما تمت عمليات الزرع والاستتساخ العلاجي والأمهات المتطوعات... إلخ. ورغم هذه التجاوزات التي مست الفرد، إلا أن "هابرماس" لا يرفض تهذيب الطبيعة الإنسانية في حدود أخلاقية فقط، لأن "ما يضعه العلم تقنيا بتصرفنا يجب أن يكون خاضعا لرقابة أخلاقية تجعلنا بالمقابل ولأسباب معيارية، غير قادرين على التصرف بها على هوانا"². هذا يعني أن العلم والتقنية والأفكار الليبرالية التي تشجعها الدولة الدستورية سمحت للأفراد بالتدخل في تركيبهم البيولوجية وتهذيبها وفق ما يسمح لهم بالتكيف مع عالمهم المعيش " طالما أن تحويل الطبيعة الإنسانية إلى تقنية قد يكون مبررا طبيا من منظور حياة أطول وصحة أفضل"³. ما دام أمل الأفراد في حياة أكثر حرية واستقلالية لا زال قائما وليس مرفوضا اجتماعيا.

من ناحية أخرى، يلح "هابرماس" على ضرورة النظر لتهذيب الطبيعة الإنسانية على أنها تجربة بيولوجية مشكوك فيها من الناحيتين الأخلاقية والقانونية "فمنذ بدايات التلقيح، وأول عمليات الدماغ والقلب المفتوح إلى العلاج الجيني، مرورا بنقل الأعضاء أو زرع أعضاء اصطناعية لم ينقطع الجدل حول الحدود المبررة التي يمكن أن تبلغها هذه العمليات وأهدافها

¹ - هنري أتلان، مارك أوجيه، ميراى دلما - مارتين، روجيه - بول دروا، نادين فرسكو، الاستتساخ البشري، ترجمة: مها

قابيل، تحرير: عزت عامر، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1، 2016، ص 50

² - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 33 - 34

³ - المصدر نفسه، ص 34

الطبية. ثم إن لا شيء من هذا الجدل قد استطاع إيقاف التكنولوجيا¹. لأن التقنيات الجينية أدت إلى الانحلال الاجتماعي، لذلك لا بد من التأطير السياسي والقانوني والأخلاقي لهذا التهذيب، والحفاظ على المصادر التواصلية داخل العالم المعيش، وعدم التأسيس لهوية ذاتية بيولوجية، فالقانون يجب أن يتأسس على إجراءات تكبح التلاعب بالإرث الجيني للإنسان في المجتمعات المعاصرة بالاعتماد على قوى أخلاقية جديدة تسير مكوناتها العلمانية، وهكذا "من المنظور الليبرالي تبدو تقنيات إعادة الإنتاج الجديدة مثل الترميم العضوي أو الموت المعاین طبييا بمثابة تنامي في الاستقلالية الشخصية"².

على هذا الأساس، تهذيب الطبيعة الإنسانية يتمحور حول الحفاظ على الاستقلالية الفردية ونموها التي تسمح للفرد بتعديل بعض جيناته الوراثية التي يرغب فيها، ومن ثم يكون مسؤولاً عن حياته الشخصية.

ثانياً: تحديات البيوتيقا

1- دمج الأخلاق في أدبيات النوع الإنساني

دافع "هابرماس" على ضرورة إعطاء الأخلاق مكانتها في الأبحاث والتجارب البيولوجية على النوع الإنساني خصوصاً ما تعلق منها - أي بالأخلاق - بالكرامة الإنسانية منذ مرحلة الجنين إلى الولادة، وصولاً إلى آخر العمر (الوفاة). لأن الكرامة حق فردي لا تلاعب به طيلة حياة الفرد، فهي التي تسمح بالعيش معاً، وتنظم التفاعلات الاجتماعية بين الذوات في ظل تطورات التقنيات الوراثية التي جعلت الفرد يخاف من انتهاك تركيبته البيولوجية بواسطة نشر الأمراض والفيروسات، ولهذا ألح "هابرماس" على أهمية أن "تجد في ظل شروط فكر ما بعد ميتافيزيقي فهما للذات ينطلق من وجهة نظر أخلاقيات النوع الإنساني في نطاق ما تندرج في تقاليد وأشكال حياة معينة... إذا، إن أسبقية العادل على الخير يجب ألا تحجب

¹ - المصدر السابق، ص 35

² - المصدر نفسه، ص 37

عنا النظر: ففي فهم أخلاقي للنوع البشري يتقاسمه كل الأشخاص الأخلاقيين تجد أخلاق العقل المجردة الخاصة بالذوات وبحقوق الإنسان سندا لها¹.

استنادا لهذا، يمكن القول أن الهندسة البيوتقنية التي غيرت من فهم الذات لذاتها وجعلتها أقل حرية واستقلالية، لا يجب أن تفك الروابط الشخصية بين الذوات، أو أن تقضي على روح المسؤولية في التصرفات الفردية، والسلوكات الجماعية. صحيح ربما تؤدي لتحقيق أخلاقية النوع البشري، وتجعل الذات تفهم ذاتها وفقا لمعايير مشتركة مع الذوات الأخرى، إلا أن "التلاعب بشكل الجينوم البشري بهدف فك رموزه وتطلعات بعض علماء الوراثة بهدف إمكانية معالجتهم التطور، كل ذلك يزرع الفوارق الحادة بين الذاتي والموضوعي، بين ما ينمو طبيعيا وما هو مفبرك في أماكن لم تكن حتى الآن تحت تصرفنا"². ومن ثمة تحدث عملية تعديل وتغيير لأخلاقيات الجنس البشري تفرضها التكنولوجيا البيولوجية، وهذا ما ينتج عنه التأثير على الضمير الأخلاقي، وبالتالي ظهور علاقات جديدة تشوه التواصل البيئذاتي، وهذا ما يرفضه "هابرماس" لأنه يمس بالجماعة الأخلاقية "التي تتخذ في المجال الدنيوي من الحياة السياسية اليومية شكل أمة مكونة ديمقراطيا من المواطنين، على هذه الجماعة أن تظهر أنها قادرة، انطلاقا مما يتكون عفويا في حياتنا، على تطوير معايير مقنعة بما يكفي محددة الصحة أو المرض للوجود الجسدي"³. مما يعني أن الأخلاق المطلوبة هنا هي التي تتمحور حول الشفاء، والإبقاء على الصحة تحت مسمى استئصال التطوير، ورفض كل ما يتعلق بالنسالة السلبية.

2- بين أخلاق للضمير الإنساني وتخليق الطبيعة البيولوجية الجديدة

ما هو متعارف عليه أن الأخلاق الإنسانية النابعة من الضمير تتجلى في التصرفات

¹ - المصدر السابق، ص ص 52 - 53

² - المصدر نفسه، ص 55

³ - المصدر نفسه، ص ص 56 - 57

الفردية والسلوكيات الاجتماعية التي تحمل داخلها مجموعة من القيم والمعايير والقواعد التي تضبط العلاقات بكل أشكالها، وتعمل على تنظيمها بين الأفراد الاجتماعيين، إلا أن التدخل البيولوجي في الأعضاء والخلايا والأنسجة الإنسانية أدى إلى تغيير القيم الأخلاقية جذريا، فتحوّلت الحرية الفردية في التلاعب بالجسد إلى قضية اعتيادية، بل إن بعض المشرعين القانونيين يعتبرونها حقا فرديا لا يمكن المساس به، وهذا ما جعل "هابرماس" يسعى لأن "لا ينزلق مجتمع الديمقراطية والتعددية الذي يضع لحقائقه السياسية سقف التوصل للتوافق حولها نحو علاقات غير متوازنة تعصف بالربط الاجتماعي الذي يساوي بين أعضاء مجتمع تربط بين أعضاءه علاقة أفقية تنظمها الدولة بواسطة عقد اجتماعي تداولي، يبين الحقوق والواجبات للمجتمع ككل، وعلاقة عمودية تنظمها الجماعة بوصفها رابطة لغوية وروحية وإثنية، لها ما يميزها من إرث ثقافي بين سائر الثقافات"¹. بمعنى أن المجتمعات الديمقراطية عليها أن تضع التقنيات الإحيائية أمام مسؤولياتها الأخلاقية والقانونية حفاظا على المساواة بين الجميع، لأن تخليق الطبيعة الإنسانية لا يخرج عن نطاق التطورات البيولوجية داخل الدولة العلمانية، وقبول الأفراد بصورة اعتيادية لسلطة الهندسة الوراثية، لكن مع ضرورة الإبقاء على العقلانية في الفهم التي ورثتها عن عصر الأنوار، وتطويعها لتساير القيم الأخلاقية والإجراءات القانونية التي تنظم سلوكيات الذات داخل العالم المعيش، فلا مساس بعلاقات التواصل المجتمعية مهما اخترقت التقنيات الإحيائية حياة الأفراد خصوصا ما تعلق بحرياتهم. "لذلك يدعو هابرماس بإدغام [أي إدماج وإدخال] الأخلاق في أخلاقية للنوع الإنساني، وهذا التعبير يسمح له بالجمع بين مستويين مختلفين، فمن جهة إذا راعينا منطلقات أخلاقيات النقاش، إن المقصود بالأخلاق هنا مجموع القيم والمعايير المقبولة كونيا،

¹ - علي عبود المحمداوي وآخرون، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي - في نقد العمومي والديني والسياسي -،

أما ما يعنيه بالأخلاقيات جملة سلوكيات ميدانية وتصرفات سليمة تحقق توافقا عليها من لدن الجميع، يستوي فيها الضعيف والقوي، الذكر والأنثى، الصغير والكبير¹.

من ثم يشترط "هابرماس" الإبقاء على قيم عصر التنوير كالتضامن والحرية والأخوة أثناء تخليق الطبيعة البيولوجية للأفراد للحفاظ على العلاقات البيئذاتية بين الأشخاص، وتشريع قوانين جديدة تسائر التدخلات البيولوجية على الأفراد في خلاياهم وأنسجتهم وطاقمهم الوراثي عموما، وتحافظ على كرامتهم، وتقيهم من العبث بتركيبتهم البيولوجية.

3- نحو نسالة ليبرالية: النقاش حول فهم الجنس البشري لأخلاقته

منذ سبعينيات القرن الماضي وما بعده بدأت التطورات البيولوجية تفرض أبحاثها في العالم المعيش على الأفراد والجماعات، إذ تمت عمليات الدمج لمكونات الجينوم، واستخدمت آلات التشخيص لما قبل الولادة، والتلقيح الاصطناعي... إلخ، مما أدى لحتمية اختيار الزوجين لحياة مستقبلية مستقلة للجنين الحالي من خلال تحاشي خطر الإصابة بالأمراض الوراثية، فتغيرت العلاقات الاجتماعية بين الأجيال، وأصبح المواطنون يبحثون عن معايير أخلاقية وقانونية مشتركة لمواجهة هذه التطورات البيولوجية - التي تخدم مصلحة المستثمرين والسياسيين - خصوصا ما تعلق بحماية حياة الجنين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، "إن البحث الوراثي البيولوجي قد وجه نفسه ضمن ميثاق يتحد فيه ربح المستثمر [أي رجال الأعمال الذين يستثمرون في كل ما يتعلق بالتدخل البيولوجي في حياة الأفراد من عمليات الزرع والتخصيب... إلخ] وضغط الحكومات الوطنية التي تعلن نجاحها"².

هكذا، أصبحت التركيبة البيولوجية للأفراد محور النقاشات السياسية، وحتى لدى الرأي العام خاصة تلك المتعلقة بتشخيص ما قبل الزرع المقبولة - على الأقل بصفة أولية - قانونيا وأخلاقيا لأنها تتعلق بالأمراض الوراثية، أما النسالة السلبية التي تهدف لتغيير

¹ - المرجع السابق، ص 128

² - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 27

الصفات الوراثية خدمة لتوجهات الأنظمة الليبرالية، فهي "لا تعترف بالحدود بين التدخلات العلاجية والتدخلات الهادفة إلى غاية تطويرية، بل تترك للأفضليات الفردية لصناع السوق اختيار الغائيات التي تتحكم بالتدخلات المعدة لتعديل السمات الوراثية"¹. ولهذا أطلق رئيس جمهورية ألمانيا الاتحادية "يوهانس راو" في (18) ماي (2001) تصريحاً محذراً فيه التلاعب بجينات الإنسان. يقول: "إن من يعمل على تحويل الحياة البشرية إلى أداة، أو من يميز بين حياة تستحق أن تعاش عن حياة لا تستحق ذلك، إن من يقوم بذلك يكون قد دخل طريقاً لا نقطة نهاية فيها"².

لهذا، أشار أيضاً "هابرماس" إلى لوبي التكنولوجيا الوراثية الذي من الممكن أن يجعل حياة الأفراد أكثر مأساوية، ويقضي على الكرامة الإنسانية تحت مسمى أهمية النسالة الليبرالية في المجتمعات الحالية، وأهمية الريح على حساب القيم الأخلاقية. يقول "هابرماس": "تكتشف حالياً المدى الذي تشكله هذه الممارسة [أي خطط اللوبيات البيولوجية] من إخلال بالحياة وانتساءل عما إذا كنا نحب الحياة في مجتمع يتكلف ممارسات نرجسية على حساب عدم الحساسية تجاه أسس الحياة الطبيعية والمعيارية"³. بمعنى أن الأفراد عليهم عدم التخفيف من المعوقات الاجتماعية والأخلاقية للحفاظ على تركيبهم البيولوجية ضد ممارسات اللوبيات التي يدعون فيها أهمية التقنية الجينية في العلاج، ومن ثم لا بد أن يفهم الفرد ذاته بوصفه كائناً أخلاقياً بالدرجة الأولى.

¹ - المصدر السابق، ص 28

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³ - المصدر نفسه، ص 30

ثالثا: حدود البيوتيقا

1- الهندسة الوراثية ترسانة تكسير الحدود الاجتماعية والطبيعية: إلى أين تحملنا

مراكب التقنيات الإحيائية؟

تقنيات الولادة الجديدة خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا أدت إلى انتشار الخوف داخل الأوساط الاجتماعية في ظل الدعاية الإعلامية التي بشرت بالتصنيع والتسويق السلعي للأعضاء البشرية، والتحكم الوراثي في ولادة الأطفال حسب المواصفات التي يطلبها الزوجين، فتحول الإنسان إلى بضاعة بيولوجية، "أو ما يطلق عليه في الولايات المتحدة الأمريكية بالتسوق في محلات البيع الجينية (shopping in the genetic supermarket)¹. وهو ما يعني أن الفرد أصبح حرا في اختياراته الجينية ما دامت حرية التوالد والحفاظ على النسل وتنظيمه قضية تخصه دون غيره، ومن ثم تم تدجين الأفراد وتجاوز مختلف الحدود الطبيعية (الوراثية) والاجتماعية التي كانت في السابق عائقا أمام تطور الهندسة الوراثية.

إننا اليوم أمام "مشروع بهذه المقاسات [أي التدجين] لا يمكن أن يتطابق مع روح المبادئ السياسية الليبرالية، إلا إذا لم تُخل التدخلات الجينية بطبيعة الفرد المحور إيجابيا (تعديله إلى الأحسن) وبإمكانيات عيشه بكل استقلالية، فضلا عن عدم العبث بشروط علاقة المساواة مع الآخرين مستقبلا"². هذا يعني - حسب هابرماس - أن تكسير الحدود الطبيعية والاجتماعية للأفراد بيولوجيا يؤدي إلى المساس باستقلاليتهم، والإخلال بمساواتهم فيما بينهم، ولهذا حاول الحفاظ على الحرية الأخلاقية في تشخيص ما قبل الولادة والتوالد (التناسل) وتقنيات الزرع بكل أشكالها لكي تصبح الليبرالية مسيرة للتقنيات الإحيائية من جهة، ومحافظة على الحرية الفردية من جهة أخرى، وفي المقابل لا توجد ضمانات قانونية

¹ - المرجع السابق، ص 122

² - المرجع نفسه، ص 123

وأخلاقية تحد من خطر المجازفة بالأفراد، وتخاطر بحياتهم في ظل الانتشار الرهيب للوبيات السوق الجينية، وأكبر دليل على ذلك جائحة كورونا التي أثبتت ذلك.

2- في عدم التدخل وتعديل وتحويل طاقم الإنسان الوراثي

حمل "هابرماس" على عاتقه في نظريته التواصلية مجابهة تطورات الهندسة الجينية والرد على المفكرين المعاصرين الذين أيدها ودافعوا عن التلاعب بجينات الإنسان، وبين الرافضين لها جملة وتفصيلا كموقف "فرانسيس فوكوياما". أما "سلوتردايك" الذي يعتبره "هابرماس" أبرز المؤيدين للتدخل البيوتكنولوجي في الجينات الإنسانية بحجة تعديل وتحويل الطاقم الإنساني نحو الأفضل، لم يعترف بأخلاقيات النوع البشري التي يجب التقيد بها أثناء التجارب البيولوجية على الأفراد، ولهذا لا ينظر "هابرماس" لجوهر الإنسان من ناحيته البيولوجية فقط، لأنه لا يولد مكتملا منذ اللحظة الأولى، فهو يحتاج لقيم اجتماعية وأخلاقية وقانونية تجعله منخرطا فيما يسميه "الجمعة" التي تسمح بالتنشئة الاجتماعية للأفراد.

استنادا لهذه المعطيات لا بد من وضع قوانين جديدة خاصة بميدان الهندسة الوراثية خصوصا، والبيولوجيا عموما، بهدف الحفاظ على التوازن الطبيعي (الوراثي) لأي مولود ورفض أي تعديل أو تحويل يمس الجنين قبل ولادته لأنه سيجعل عملية التنشئة الاجتماعية للطفل مستقبلا صعبة، ومن ثم لا يجب أن يكون الإنسان أداة بيولوجية - كالبضاعة تماما - لتحقيق أهداف ربحية بحجة التطوير والتعديل والتحسين الوراثي، ولعل "الاستنساخ على رأس القائمة من حيث سعيه إلى إعادة إنتاج يعد تدخلا فاضحا في أسس جسمية المنشأ، وفي طبيعة العلاقة العفوية مع الذات والحرية الأخلاقية للآخرين، فالولد الذي يأتي عبر تقنية الاستنساخ في نظر هابرماس لا يعدو أن يكون عبارة عن توأم متأخر"¹. ولهذا تتأتى حرية المولود واستقلاليته من خلال الاستنساخ العلاجي للأمراض الوراثية فقط، أما الاستنساخ القائم على البرمجة الجينية (أي الاستنساخ السلبي) يجعل ولوج المولود في المجتمع بكل

¹ - المرجع السابق، ص 134

حرية أمرا صعبا لأنه سيرى نفسه مغايرا للآخرين، مما يجعل تواصله مشوها سواء مع والديه المبرمجين اللذان رغبا في ولادته بمواصفات كاملة كالذكاء والجمال... إلخ، أو مع غيره، وهو ما يعني دراسة كافة الاحتمالات سواء منها محاولات التدجين الناجحة (كحملات التلقيح وتنظيم النسل، وحسن تدبير الموارد). أو تلك التي كانت فضيعة في نتائجها (حملات التطهير العرقي، العنصرية، الترحيل القسري...) وصولا إلى احتمال تحسين النسل والاستتساخ¹.

3- العلاقة بين البيوتيقا والدين

بالنسبة لـ "هابرماس" لا يمكن تحديد البداية الفعلية للبيوتيقا بتاريخ محدد لأن الإرهاصات الأولى لها انطلقت من المناظرات والسجلات بين الفلاسفة والعلماء ورجال الدين في أمريكا وأوروبا تحديدا، ولهذا شهدت أخلاقيات الطب - البيولوجيا تطورات مرحلية كان للدين فيها دورا مهما سواء من حيث القبول أو الرفض أو مجارة مختلف الأبحاث والممارسات في ميدان العلوم البيولوجية التي أحدثت ثورة نسالية حول الجنس البشري، ومن هنا يمكن ضبط العلاقة بين البيوتيقا والدين في ثلاث مراحل هي:

"1- تمتد المرحلة الأولى من أواخر الستينات إلى أواسط السبعينات من القرن العشرين، وفي هذه الفترة بدأ الانفصال عن الأخلاق الطبية الكلاسيكية التي كانت تحت هيمنة رجال الدين المسيحي والكاثوليكيين منهم بشكل خاص، وقد كان هؤلاء هم الذين يتكلمون باسم الأخلاق، وقد يكون ذلك من الدوافع الأساسية التي جعلت البروتستانت في طليعة من صنع الحدث البيوتريقي"². إضافة لرجال الدين اليهودي، وتم بذلك التأسيس للفكر الأخلاقي البيوطيقي الأولي ذو الطابع اللاهوتي استنادا إلى القيم الدينية المسيحية واليهودية

¹ - المرجع السابق، ص 141

² - عمر بوقناس، موقع البيوتيقا في إطار المعرفة المعاصرة، بحث المعلومة google (2021/09/05)، (16: 16 سا)، متوفر على موقع الويب:

دون غيرهما، وبعيدا عن الفكر الفلسفي والتشريعات القانونية، فالآراء الدينية الداعية إلى الشفقة والتعاطف والإحسان إلى المريض من باب الإنسانية، ورفض كل الممارسات الطبية اللاإنسانية عليه كانت هي السائدة آنذاك.

2- تمتد المرحلة الثانية من أواسط السبعينات إلى نهاية الثمانينات من القرن الماضي وتتميز العلاقة بين البيوتيقا والدين في هذه المرحلة بتراجع الخطاب الديني مع مجيء الفلاسفة ورجال القانون بكثافة إلى الميدان البيوتريقي، وتزايد أعداد اللجان الأخلاقية والبيوتيقية التي تشخص الطابع التعددي للخطاب البيوتريقي... وما صاحب ذلك من تأكيد على الطابع العلماني للفكر البيوتريقي، وقد شهدت هذه المرحلة حدثا هاما على المستوى الأوروبي حيث أسست فرنسا سنة (1983) لجنتها الأخلاقية الوطنية¹. والملاحظ في هذه المرحلة الإقصاء التام لرجال الدين في السجلات البيوتيقية، وإبعاد القيم الدينية من التبريرات النسالية، فأصبح المريض يتمتع بالحرية والاستقلالية في تقرير ما يحدث لجسمه من ممارسات طبية، ووضعت القوانين التي تنظم المهنة الطبية حتى يتمكن الطبيب من معرفة مدى حدود تدخلاته النسالية في أعضاء المريض، بل وإعطاء كامل الشرعية للمريض للجوء إلى المحاكم في حالة قام الطبيب بممارسات بيولوجية لا أخلاقية تمس بصحة المريض وبذلك تحولت المسؤولية المهنية من الدين والأخلاق إلى القانون المدني.

3- تمتد المرحلة الثالثة من أواخر الثمانينات من القرن الماضي إلى أيامنا هذه وتتميز علاقة البيوتيقا بالدين في هذه المرحلة بالرجوع إلى القضايا الدينية بقوة، وذلك تحت ضغط الاهتمامات الاقتصادية التي أصبحت تشغل بال العاملين في المجال الطبي - البيولوجي، والطابع المادي الذي طغى على العلاقة بين الطبيب والمريض، بالإضافة إلى تزايد اهتمام علماء الدين بالقضايا البيوتيقية والمعضلات التي أفرزتها الثورات الأخيرة². وهنا لا بد من

¹ - عمر بوفتاس، بحث المعلومة google (2021/09/06)،(26: 09 سا)، الموقع الإلكتروني السابق

² - عمر بوفتاس، بحث المعلومة google (2021/09/06)،(01: 11 سا)، الموقع الإلكتروني نفسه

الإشارة إلى أهم القضايا البيوتيقية التي أحدثت نقاشا كبيرا بين رجال الدين في الأديان السماوية الثلاثة كقضية بيع وزراعة الأعضاء والتبرع بها والإنجاب والتلقيح الاصطناعيين وأطفال الأنابيب وإعارة الرحم وبنوك المني، وتجميد الأجنة... إلخ.

4- البيوتيقا والقانون "من الأخلاق إلى القانون"

منذ بداية التدخلات النسالية على الجنس البشري شهدت الأصوات الفلسفية والعلمية والدينية تحولات جذرية تمثلت في دعوتها لضرورة عدم المساس بالأخلاقي بالجسد الإنساني، وضبط التجارب البيولوجية وفق سلطة قانونية تجعل من البيوتيقا ذات مرجعية أخلاقية بالدرجة الأولى بعيدا عن الممارسات النفعية تجاه الأعضاء، فكما كان القانون عموميا يشارك فيه الجميع ويراعي حريتهم، كلما ساهم ذلك في حدوث الإجماع، وكلما تطورت التقنيات الطبية التي تهدف في بعض جوانبها إلى التلاعب بالأعضاء وتعديل الجينات، نتج عن ذلك ظهور مشكلات جديدة تفرض قانونا جديدا بالضرورة. يقول "فرانسوا داغوني" (1924-2015): "ليست المسألة أن نعرف من ارتكب الخطأ فقط، بل أيضا من سيحسن التصرف بشكل يجنب حدوثه مرة أخرى ويحمي الناس، القانون إذا موضوع مؤثر يضعنا في حضرة المحسوس الأشد هولاً والأكثر تضاربا. إنه يتناول قضايا عاجلة وكثيرة الفائدة"¹.

إذن، كان لا بد من التصدي للممارسات الإجرامية النفعية على الجسد البشري أو ما يسمى بمخاطر الأبحاث البيولوجية، فمنذ أن وضع "فان بوتر" المختصر في أمراض السرطان شعار "أخلاقيات الحياة" بدأت المناقشات تتمحور حول أهمية الأخلاق والقانون في الأبحاث والعمليات البيولوجية "عبر إنشاء مبحث قانوني جديد في مجال البيوتيقا حمل اسم قانون الطبي - البيولوجي Biodroit - Biolaw وقد كانت القاعدة لهذا القانون مبادئ

¹ - عامر عبد زيد الوائلي، تجليات العقلانية - الدين والأخلاق والتربية -، ص 204

حقوق الإنسان والأخلاق التطبيقية وآداب المهنة الطبية¹. وبذلك كان من الضروري التقيد بحقوق الإنسان النسالية كالتكاثر والتغذية وعمليات الزرع... إلخ، ومراعاة الحرية والاستقلالية الفردية تحت راية القانون دائما، بداية بقانون نورنبورغ الصادر سنة (1947) في إطار محاكمة المجرمين النازيين في الحرب العالمية الثانية - ونقصد هنا الأطباء - الذين قاموا بتجارب طبية وحشية ضد السجناء والمعتقلين في معسكرات النازية وتحديدا في أوشفيتز، ثم إعلان هلسنكي عام (1964) الذي أعطى كامل الحرية لموافقة المريض لإجراء تجارب على أعضائه، وبعدها في الولايات المتحدة الأمريكية منذ ثمانينات القرن الماضي وإنجلترا سنة (2000) وفرنسا التي وضعت مبادئ البيوتيقا منذ سنة (1994). فأصبحت الممارسات الطبية خاضعة لجملة من التشريعات والموافقة الضمنية للمرضى للتدخل في أعضائهم حسب منفعتهم ورغباتهم "ومن ملامح هذا القانون [أي الفرنسي] هي:

- 1- تؤكد على حقوق الإنسان وضرورة احترام الإنسان بشكل عام وجسمه بشكل خاص.
- 2- تصر على القوانين التصرف في الجسم الإنساني فلا أحد يحق له أن يتصرف في جسم غيره سواء في حياته أم بعد مماته إلا بموافقته.
- 3- كما يمنع الاتجار في الجسم الإنساني حتى من طرف صاحبه، لأن القانون يعطي الأولوية للشخص الإنساني، ويمنع أي نوع من أنواع النيل من كرامته ويضمن احترام الكائن الإنساني منذ بداية حياته².

هكذا، أصبحت الأبحاث البيولوجية حول الكائن البشري مرتبطة بالأخلاق والضمير الفرديين المتعلقين بالقبول الأولي للمريض من أجل العلاج أو القيام بإجراء تجربة ما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أصبح لزاما الانتقال بهذه الأبحاث إلى صيغة قانونية محلية

¹ - المرجع السابق، ص 205

² - المرجع نفسه، ص ص 206 - 207

ووطنية ودولية تزامنا مع ولادة تاريخ جديد في مجال البيوتيقا الحالية "التي يمكن إجمالها في ما يلي: الإنجاب والتحكم فيه، ومدى مشروعية الإجهاض والتبرع أو الاتجار بالسائل المنوي واقتراض الرحم، ومدى مشروعية اختيار جنس الجنين، ومدى مشروعية إخفاء المعاقين والمرضى النفسانيين، ونقل الأعضاء وتبعاته وشروطه، وواقع الاتجار بها في الكثير من البلدان، إشكالية تطبيق قوانين الملكية وإثبات البراءات في ما يخص علم الوراثة، التجريب على الأشخاص، والاستتساخ البشري لغايات شتى، الإصرار الطبي ومقابلة القتل الرحيم، والمساعدة على الانتحار، عمليات التجميل التي لا يقصد منها تدارك العيوب أو التشوهات بل الاستجابة إلى هومات الأشخاص، وإدامة الشباب، الإفراط في تطبيب الذات البشرية والإفراط في اللجوء إلى العلاج الكيماوي النفسي، ومدى شرعية اعتماد هذا العلاج لدى الأطفال، وتبديل الجنس"¹. ومن ثم إن التجارب والتدخلات العلمية والتقنية على الجسد البشري طرحت إشكاليات أخلاقية ومعيارية لا حل لها سوى بالقانون التشريعي.

5- الكرامة الإنسانية أو كرامة الحياة الإنسانية

اعتبر "هابرماس" مجمل النقاشات العلمية والفلسفية حول قضايا الإجهاض وتشخيص الأجنة وزراعة وبيع الأعضاء والتلقيح الاصطناعي... إلخ. أدت إلى انقسام المجتمعات والأشخاص إلى فئتين، الأولى تدافع عن الحق في الحياة قبل الولادة مهما كانت الظروف الصحية للأم والجنين، وهذا "المعسكر المحافظ الداعي إلى حماية كلية للحياة انطلاقا من الخلية المخصبة... يأمل بفشل تطورات التقنية الوراثية التي يشكك فيها"². والثانية تدافع عن الحق في الخيار بحجة مراعاة صحة الأم وعدم المخاطرة بها أثناء الحمل وبعده، فمثلا "أوصل النقاش حول الإجهاض في ألمانيا إلى تنظيم يقول إنه وحتى الأسبوع الثاني عشر

¹ - المرجع السابق، ص ص 208 - 209

² - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 40

يعتبر قطع الحمل عملاً منافياً للقانون، إلا أنه لا يوجب عقوبة، وقطع الحمل مسموح به بحسب إشارة الطبيب إذا كان يشكل خطراً على صحة الأم¹.

استناداً لهذا، كان لزاماً المحافظة على الحياة الجنينية للجنين والمرأة الحامل في آن واحد، مع إعطاء كامل القرار للمرأة للأخذ بموافقته في كل ما يخصها من فترة الحمل الطبيعية أو عملية الزرع إلى غاية الولادة، مع مراعاة حياة المولود وحمايته فيما بعد، فتحوّلت الحياة الإنسانية - خصوصاً الزراعية منها - إلى حياة آلية متحكم فيها جينياً، وهذا ما فتح المجال للنقاش حول اعتبار الجنين مجموعة من خلايا لا أكثر ولا أقل مقارنة بالجنين الطبيعي الذي يمثل الكرامة الإنسانية بمعناها الأخلاقي والدستوري (القانوني).

رغم هذا، يشير "هابرماس" إلى الوضعية الأخلاقية والقانونية في كل ما يتعلق بالتجارب والممارسات البيولوجية قبل الولادة وبعدها. يقول: "هكذا يحلو لي أن أبرهن أن الكرامة الإنسانية بمعنى أخلاقي أو قضائي، هي كرامة مساوية لهذا التوازي في العلاقات... هي الإشارة إلى ما هي عدم المساسية التي لا يمكن أن يكون لها معنى إلا في إطار علاقات بين أشخاص يعترفون بعضهم ببعض في إطار تبادل متواز ومتساو بين أشخاص فيما بينهم"². وبذلك تكون العلاقات بين الذات القائمة على الاعتراف المتبادل في الحقوق والواجبات سواء كانوا طبيعيين أو اصطناعيين بالمعنى البيولوجي للمصطلح، معيار الكرامة الإنسانية، فالتفاعلات الاجتماعية هي التي تسمح للكائن المتفرد جينياً بعد ولادته أن يشكل ذاته بطريقة تواصلية "في عالم أشخاص يأتون لملاقاته ويتوجهون إليه ويخاطبونه"³. وحينها تتحقق الكرامة الإنسانية في ظل القانون.

¹ - المصدر السابق، الصفحة نفسها

² - المصدر نفسه، ص 44

³ - المصدر نفسه، ص 46

6- الحدود الأخلاقية للنسالة

ينظر "هابرماس" إلى المجتمعات الليبرالية على أن المواطن فيها يتمتع بكامل الحرية في اختياره للحياة التي يراها ممكنة نحو الأفضل في حدود الأخلاق وحسب شروط وراثية قد يكون متحكما فيها من طرف البرمجة النسالية، وبالتالي نكون أمام نوعين من الأفراد، ذوي الولادة الطبيعية، والولادة المبرمجة وراثيا سلفا من أجل بعض الاستعدادات والكفاءات المنتظرة من المولود فيما بعد، وهذا ما تعمل عليه بعض العائلات في الغرب الليبرالي. يقول "هابرماس": "بالطبع يمكن للمراهق أن يتبنى القصد الغريب الذي ربطت به عناية الأهل قبل ولادته استعدادا لبعض الكفاءات، كما لو كان ذلك استجابة لدعوة عائلية. أن تكون ملاقة المراهق مع الطموحات التي تهيأ للأهل أنها الأصح له - كأن يستغل على سبيل المثال المواهب الرياضية أو الموسيقية - قد حصلت في إطار التفكير بالعملية الاجتماعية العائلية"¹. ويمكن أيضا للطفل والمراهق المبرمج وراثيا أن يتبنى حريته وشخصيته كعملية عكسية يحقق فيها ذاته بعيدا عن الإكراهات العائلية التي خطط لها مسبقا (أي أثناء مرحلة الحمل). مما يسمح للوجود الجسدي والنفسي التمتع بالحرية الأخلاقية في العيش، وعدم الشعور بالتعرب، فالتعارض بين النوايا الشخصية للطفل والمراهق، والنوايا الغريبة التي سطرته العائلة يبقى مستمرا إلى أن تحدث البنية التفاعلية ويتحرر كلاهما - خصوصا المراهق - من سيرورات العملية العائلية القائمة على التدخل الوراثي منذ البداية، والذي يعتبره "هابرماس" تصرفا غير أخلاقيا لأنه يمس بالمواهب والكفاءات الطبيعية على حقيقتها. يقول: "إن موقف الشخص المبرمج ليشبه موقف المستنسخ والذي بنظرة مقولبة إلى الشخص، وإلى سيرة التوأم الزائح الذي حرم من مستقبل غير مسدود يكون خاصا به"². ومن ثمة تكون التدخلات الوراثية تطاولا على الشخص ذاته وحرية الأخلاقية لأنها قائمة على نية التحكم والبرمجة وفق أهداف محددة قد يرفضها الشخص لو كان في حالته الطبيعية لأنها

¹ - المصدر السابق، ص 76

² - المصدر نفسه، ص 78

تتعارض مع ما يرغب فيه خلال حياته الخاصة، وتؤثر عليه من الناحية النفسية إلا في حالة الغائبة النسالية التي تسعى إلى تقادي المرض والقصور الكلي.

مع التنظيم الجينومي للشخص تطرح قضية الفهم الأخلاقي التي يكونها الشخص الطبيعي عن نفسه مقارنة بالشخص الجينومي الذي لا يمكنه الفعل والتصرف وإطلاق الأحكام بطريقة حرة مستقلة لأن علاقته مع غيره غير متوازنة ومتساوية في الولادة وتخضع للتبعية الاجتماعية بعيدا عن جميع أشكال التواصل التي دعا إليها "هابرماس"، ورغم ذلك يؤكد من ناحية أخرى أكثر واقعية أننا "لم نصادف حتى الآن في التفاعلات الاجتماعية إلا أشخاصا ولدوا طبيعيا، ولم نصادف أشخاصا مفبركين. في المستقبل البيوسياسي الذي يقوم علماء النسالة الليبرالية بوضع لوحته، سيصار إلى استبدال هذا المجموع العلائقي"¹. وهذا ما يؤدي إلى زعزعة العلاقات التفاعلية والتواصلية بين الأجيال القادمة بسبب التعديل الجينومي العمدي على من سيولدون، ولا يمكن للدولة الدستورية تحت راية القانون حينها أن تتحكم في هذه النسالة التطويرية إذا ما حدث الإجماع بين المواطنين عليها، وهذه فرضية "هابرماس" المستقبلية، إلا أنه يقر استنادا إلى التجارب الواقعية الحالية في عالم النسالة أن المؤسسة القانونية لا زالت محافظة على الحرية الأخلاقية للمواطن. يقول: "لا يمكن لهذه الممارسات المتأتية من نسالة تطويرية وفي إطار مجتمع تعددي مبني ديمقراطيا ويعطي كل مواطن حقا متساويا في أن يحيا حياة مستقلة، أن تصبح طبيعية بطريقة شرعية، وذلك للسبب البسيط وهو أن اختيار الاستعدادات المرغوب فيها لا يمكن أن تفصل مسبقا عما يعتبر مساسا ببعض مشروعات الحياة"².

¹ - المصدر السابق، ص ص 80 - 81

² - المصدر نفسه، ص 82

نتائج الفصل

أهم النتائج المتوصل إليها في هذا الفصل يمكن إجمالها في القول أن أخلاقيات التواصل الهابرماسية تتجلى في الخطاب والمناقشة والبيواتيقا، فكلها تتعلق بتبادل القيم الأخلاقية في الفضاء العمومي، وضرورة تعزيزها والمحافظة عليها تفاديا للتواصل المشوه، وبذلك كان لزاما أن تركز على مجموعة من الشروط والمعايير العقلانية التي يمكن استثمارها في المجال الاجتماعي تحديدا.

الفصل الثالث

الدين في الفضاء العمومي عند هابرماس

مدخل الفصل

المبحث الأول: دور الدين في الفضاء العام

المبحث الثاني: علاقة الدين بالعلمانية ومجتمع ما بعد العلمانية والإرهاب

نتائج الفصل

مدخل الفصل

شهدت الظاهرة الدينية منذ النصف الثاني من القرن العشرين مقاربات فلسفية متنوعة قادها فلاسفة طالبوا بضرورة إحياء الدين عالميا وعودته كمقدس ضد الانحسار الديني الذي ميز مجتمعات العلمانية المتطرفة بحجة عقلنة العالم المعيش، ونشر التقنية التي أنتجها العقل الحداثي... إلخ. ولعل ما جادت به مؤلفات رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس" حول الظاهرة الدينية دلالة واضحة المعالم على عودة الحياة الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة من جهة، والبحث عن فضاء عمومي جديد مليء بالإيمان ومتعدد دينيا.

إن مؤلفات "هابرماس" الدينية ذات الطابع العقلاني التواصلي تهدف لتأسيس مجال عمومي قائم على تحديث الوعي الديني بعقلنة الدين، وديننة العقل، وتقوية التواصل بين الذوات من خلال نشر ثقافة التسامح والتضامن والعدالة وقبول التنوع، والتحرر من مختلف القيود التي استعمرت العالم المعيش إيمانيا، كالأتمانية والعقلانية والعلموية التقنية والتطرف الديني... إلخ.

على ذلك، ارتكز هذا الفصل على دور الدين في الفضاء العمومي المعاصر عموما وفي العالم المعيش (المجتمع) خصوصا، ومساهمته في تفعيل التواصل البيذاتي من أجل مقاومة استعمار العالم المعيش من طرف العلمانية والأصوليات الدينية، وعلاقة الدين بالعلمانية وما بعدها في المجتمعات ما بعد العلمانية، وتحوله إلى أصوليات - خصوصا عند المسلمين - أدت لظهور الإرهاب، وعلاقة هذا الأخير بالدين الإسلامي حسب الرؤية الهابرماسية.

المبحث الأول: دور الدين في الفضاء العام

أولاً: تطور الرؤية الهابرماسية للدين في المجال العام

1- مرحلة استبعاد الدين من الفضاء العمومي

من منظور "هابرماس" ساهمت الحداثة بأسسها الثلاثة - رغم نقده لها - : الذاتية والعقلانية والعلموية التي انبثقت عن مركزية العقل الأنواري، في تلاشي المركزية الكنسية منذ القرن الثامن عشر (1700-1800 م) التي أضفت الطابع الديني على كل مجالات العالم المعيش، وأصبح الإنسان بفعل التنوير ذاتا حرة في معتقداتها، وتحول التدين لمسألة شخصية، لأن "التنوير لم يغلق الباب أمام الدين ولكن أمام شكل من التدين كان يطلب السيطرة المطلقة على حياة الإنسان وعقله وجسده"¹. هذا ما جعل الماركسية - التي تأثر بها هابرماس منذ انتمائه لمدرسة فرانكفورت النقدية - كفلسفة معادية للدين، لأنه يشوه الوعي الإنساني ويزيفه، تعتبر - على حد قول كارل ماركس -: "الدين زفرة الإنسان المسحوق. روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح. إنه أفيون الشعب"². إضافة للتقدم العلمي الذي أعطى شرعية أكبر للعقل الإنساني في قدرته على تسيير العالم الإنساني بما فيه الديني (الروحي). وعلمنة الحياة في الغرب، فانتشرت عدة أفكار فلسفية تقر بموت الإله والإنسان ونهاية الدين... إلخ. أفرغت الوجدان الذاتي من القيم الإيمانية (الروحية) وحولته ماديا واستهلاكيا، فانحسر الدين من الحياة الخاصة والعامة على حد سواء، وتم تنظيمه داخل مؤسساته الرسمية فقط.

يمكننا القول أن "هابرماس" تأثر بهذه النزعات الاستبعادية للدين كالمادية الملحدة والوجودية العدمية، والعلموية المفرطة، فبدأ حياته المهنية المبكرة بانخفاض عمومي للدين

¹ - رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين، بحث المعلومة google (2021/09/08)، (48: 22 سا)، متوفر على موقع الويب:

<http://alhayat.com/opinions>

² - كارل ماركس، نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، من مقدمة الكتاب بطبعته الألمانية، د ط، د ت.

ولم يعطه الأولوية داخل الفضاء العمومي. يقول "وليام ماير" في مقالته "الإيمان الخاص أو الدين العام؟ تقييم وجهة نظر هابرماس المتغيرة للدين": "اعتقد هابرماس أن الدين أصبح ببساطة غير ضروري في الحياة الحديثة"¹. لكن موقفه الأولي هذا كان نتاجا لفهمه لتطور الأسطورة إلى الميتافيزيقا ثم إلى عقلانية التواصل، لأن الأساطير البدائية وبمساعدة القصص المثالية ساهمت في انتشار التفسيرات السردية. كذلك العقائد الدينية كرسست مبدأ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن تحديها، إلا أن انتشار العقلانية وتدفق الاكتشافات العلمية قلصتا دور الدين كمعيار للحقيقة، فأصبح نسبيا كغيره من مجالات الفضاء العام.

2- مرحلة التوجه نحو الدين داخل الفضاء العمومي

نظرا لتأثير التيارات المختلفة على الفكر الهابرماسي منذ نقد الحداثة، وانتشار الرؤى الداعية لعودة المقدس لدى فلاسفة ما بعد الحداثة، وظهر الأصوليات الدينية التي كانت أغلبها رافضة للعولمة، تراجع عن موقفه الراض لدور الدين في المجال العمومي، فكان لزاما عليه الإقرار بأهمية (قيمة) الدين في العالم المعيش نظرا لانتشار الحركات الدينية الإسلامية والمسيحية والبوذية والهندوسية... إلخ. منذ بداية سبعينات القرن العشرين (1970) عموما، وهجمات (11) سبتمبر (2001) خصوصا. ومن ثم توصل إلى أن عودة الدين توضحت في الوقائع التالية:

- انتشار الدعوات التبشيرية.

- ظهور الحركات الدينية الأصولية الجديدة.

- ظهور العنف الديني"².

¹- william meyer, private faith or public religion ? an assessment of habermas's changing view of religion, the journal of religion, vol 75, n 3, 1995, p 372

²- عزيز الهلالي، عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساهلة المشروع العلماني، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (الرباط)، العدد (12)، 2018، ص 86

رغم أن "هابرماس" كان يؤكد أن الديانتين اليهودية والمسيحية تؤديان إلى الخلاص والنجاة من وحشية العالم الذي طغت عليه الماديات الناتجة عن الموضة الاستهلاكية، إلا أنه يتراجع عن موقفه، فيقول: "أما اليوم فإننا نشهد داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة وللمرة الأولى، فقدان الأمل بالخلاص والنعمة... وتظهر بعض المؤشرات أن التخلي الكثيف عن مبادئ الدين اليقينية المنقذة يؤدي إلى ارتسام هليينية جديدة، أي إلى نكوص إلى ما دون المستوى الذي بلغته الديانات الكبرى التوحيدية حيث تتشكل الهوية في إطار الحوار مع الله الأحد"¹. وبالتالي، فالدين أمر لا غنى عنه، ولا يمكن التخلي عنه، لأنه كان ولا زال مليئا بالقيم الإيمانية التي تساعد مجتمعات ما بعد العلمانية على مواجهة أزماتها التي تسببت فيها التقنية خصوصا، فهو يمثل القوة الروحية التي تحمي الشعب من كل المشاكل التي تنبثق من خارج الوجدان، ومن ثمة فقيمه تتجلى في فائدته الوجودية، إذ يوفر العزاء والسلوان اللذين يستند إليهما المحتاجين أثناء حدوث الأزمات والأقدار، لأن العقل لا يمكنه تقديم إجابات تعطي الآمال أو تقدم المؤاساة.

2-1- إحياء الدين عالميا ضد أسطورة الانحسار الديني

اهتم "هابرماس" بقيمة الدين في الفضاء العمومي تزامنا مع انتشار أطروحة الحضر الديني وعزله عن التدخل في الحياة المجتمعية، إضافة لانتشار العلمانية في الأوساط الغربية المعاصرة، ولهذا اهتم بضرورة إحياء الحياة الدينية وقيمها الإنسانية عالميا لأن الدين بإمكانه التغلغل في المجتمعات الغربية أو غيرها بسبب قوته الإيمانية التي لا توجد في مجال آخر، وعلى النقيض من ذلك دعا رواد العلمانية إلى ضرورة هيمنتها على جميع مجالات العالم المعيش ما دام التقدم الذي شهدته البشرية في العالم الغربي بسبب الحداثة وقيم التجدد المتضمنة فيها أرجع إلى الوراثة القيم الدينية المعنوية، مما يدل على تراجع قوة الدين في المجتمعات الغربية، إلا أن العكس هو الذي حدث، فرغم انتشار قيم الحداثة إلا أن انتعاش

¹ - يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص 46 - 47

الدين وعودته من جديد فتحت المجال لانتشاره في مجتمعات أخرى. يقول المفكر "بيتر بيرجر": "العالم المعاصر يطغى عليه جنون ديني، وهذه الخصلة لم تتفك يوماً عن المجتمعات البشرية، كما أن الدين قد انتشر في بعض المناطق التي لم يكن له وجود فيها سابقاً"¹.

بناء على هذا، لم ينظر "هابرماس" إلى العلمانية في إطار رؤية منغلقة تعتبر علمنة العالم ممكنة وحتمية وشاملة، إنما مرحلة توجهه نحو قوة الدين في المجال العمومي أثبتت له أن عودة الحياة الدينية في كل المجتمعات، ورواج التدين ليس عبثاً، بل حاجة الإنسان المعاصر للقيم المعنوية الدينية في مختلف النواحي الاجتماعية، والتي تظهر في الحياة الشخصية لكل فرد داخل المجتمع، لأن الطقوس الدينية وممارستها في أماكن العبادة لا يمكن التضييق عليها في ظل تزايد الأصوات السياسية التي تدعو إلى الحفاظ على القيم الدينية وعدم المساس بها.

إن دعاة عودة الحياة الدينية ارتكزوا على جملة من المبررات أثبتت صحة أطروحتهم وهي:

- النهضة الإسلامية العالمية.
- النجاح الذي حققته البروتستانتية الإنجيلية ولا سيما في قارة أمريكا الجنوبية.
- شيوع القومية الهندوسية في الهند.
- عودة الحركة الأورثوذكسية إلى روسيا وشيوعها من جديد بين شعوب الاتحاد السوفييتي السابق"².

¹ - آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس - الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة -، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (بيروت - لبنان)، العدد الثامن، 2017، ص ص 176 - 177

² - آرمان زارعي، المجلة نفسها، ص 178

هذه الشواهد من منظور "هابرماس" مهدت الطريق لما بعد العلمانية التي مكنت الدين من التمرکز داخل المجتمعات المعاصرة، فاستعاد قيمته المعنوية الإيمانية، وبذلك تكون العودة الدينية - كما يراها هابرماس - أنتجت ثلاث ظواهر مهمة، الأولى تتجلى في النهضة الإسلامية العالمية التي توصلت إلى أن الخلافات الأيديولوجية نتاج الخلافات الدينية، ولهذا لزاما عليها مواجهة العلمانية وتأكيد هشاشتها مقارنة بقوة الدين، والثانية تظهر في توغل الدين في المجتمعات بما فيها المؤسسات الرسمية، والثالثة تتمثل في الانتشار الواسع للقيم الدينية بين المجتمعات، خصوصا مع ظهور الهجرة والتلاحق الثقافي بعدما تمت معرفتها على أنها تتماشى والقيم الوطنية التي أنتجتها القوانين والدساتير.

2-2- عودة الحياة الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة

لا شك أن التطورات الاجتماعية التي حدثت داخل المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة جعلت "هابرماس" يؤكد على أهمية الدين في الحياة المجتمعية عموما، والمجال السياسي خصوصا، في محاولة منه للرد على دعاة الليبرالية الذين أرادوا فصل الدين من الحياة العامة، وإبقاؤه في حدود الحياة الخاصة للأفراد، باستثناء "جون راولز" الذي كان موقفه أقل إقصاء حول دور الدين داخل المجتمع.

على ذلك، اعتبر "هابرماس" قوة الدين في الحياة اليومية لجميع الذين يعتقدونه دليلا على دوره الأساسي في الحياة الاجتماعية، لأن القيم الدينية بالنسبة للمتدين في الدولة الديمقراطية تمثل مصدر إلهام وطاقة كامنة تساعده على أداء أعماله اليومية، وهذا ما سمح للدين من التغلغل في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، ولهذا "فالمجتمعات المتدينة عادة ما ترفض أي تغيير أو تحول في المباني السياسية خارج نطاق دينها لأن معتقداتها ترغمها على تسرية أصولها الدينية في كل فعل ونظرية من غير استثناء، وبالطبع فإن السياسة على رأس هذه الأولويات"¹. هذه المعضلة المتمثلة في تمسك المتدين بقناعاته

¹ - آرمان زارعي، المجلة السابقة، ص 186

الدينية يراها "هابرماس" نتاج الحظر الديني الذي دعت إليه الليبرالية، وبالتالي لزاما على الدولة ترويج الدين ضمن أطر اجتماعية عامة، فمن ناحية، تكون الفاعلية السياسية مستمدة في بعض جوانبها من المعتقدات والتعاليم الدينية، ومن ناحية أخرى، تكون الفاعلية الدينية ظاهرة للعيان في تصرفات الأفراد وسلوكات الجماعة التي تضبطها أطر ديمقراطية.

على سبيل المثال لا الحصر يساهم الدين في الجانب السياسي في التصدي لمختلف القوانين الجائرة ضد المستضعفين، فهذا "مارتن لوثر كينغ" الأمريكي يوجه انتقاداته السياسية الدينية لإعادة الاعتبار للإخوة بين البشر والمساواة أمام القانون. كذلك أغلب الحركات الاجتماعية الرائدة عبر العالم تأسست على القيم الدينية بالتموقع في المجالين الاجتماعي والسياسي خصوصا شرط إعادة صياغتها بما يتماشى مع أخلاقيات التواصل من أجل التفاهم بين المتدينين وغيرهم من المواطنين. يقول "هابرماس": "بغض النظر عن الاختلاف الدائم في الآراء التي تثار من قبل المواطنين حول شتى المسائل المتعلقة بالأيديولوجيات والنظريات الدينية، فلا بد لهم من احترام بعضهم لبعض بوصفهم أعضاء متساوين في الحقوق والتكاليف، وأحرارا في مجتمعهم السياسي، ومن هذا المنطلق يجب عليهم ذكر مسوغات مناسبة في كل اختلاف سياسي يطرأ بينهم بحيث يكون نشاطهم متقوما على التحاد المدني، وقد وصف جون راولز هذا الأمر بأنه واجب حضاري وانتفاع عام من القابليات الشخصية"¹.

ثانيا: الدين وعالم الحياة الاجتماعية (العالم المعيش) عند هابرماس

1- المساءلة الدينية عند هابرماس

أثارت مواقف "يورغن هابرماس" حول دور الدين في الفضاء السياسي العمومي سجالاتا كثيرا لدى السياسيين والفلاسفة ورجال الأعمال - كما ذكرنا سابقا - ولدى منظري الليبرالية

¹ - آرمان زارعي، المجلة السابقة، ص ص 182 - 183

السياسية وبعض مفكري اليسار، وهذا ما دلت عليه فحوصات "هابرماس" التي تؤشر على الحضور القوي للمسألة الدينية في نظرياته الأولى واللاحقة.

- ففي مرحلة أولى من نتاجاته المبكرة إلى حدود الثمانينات تميزت بنقده لعالم الإيمان، حيث ينظر إلى الدين كاستلاب، وهو الموقف الذي تأثر فيه بالفلسفة الماركسية، أي كأداة توظف في المجال السياسي لخدمة أهداف أيديولوجية.

- وفي مرحلة ثانية من (1985) إلى حدود سنة (2000) يرى "هابرماس" أن الدين ضرورة وجودية لا يمكن الاستغناء عنه في الحياة العادية، وهو ما يبين وعي "هابرماس" بدور التواصل والحوار البيّناتّي الذي يقر بضرورة التفاهم والاتفاق والتحاور بين المؤمنين وغير المؤمنين شرط ضمان حيادية الدولة الدستورية الديمقراطية .

- أما المرحلة الثالثة تبدأ مع الألفية الثالثة، حيث الدين لم يعد شأنًا خاصًا ينحصر في الفضاء الخاص بالفرد، وإنما هو شأن عمومي، وبذلك يسعى إلى تأسيس المجتمع ما بعد العلماني، حيث يأخذ الدين مكانته الطبيعية في الفضاء السياسي العمومي (وهو ما ذكره في كتابه "بين النزعة الطبيعية والدين").

من هنا نفهم أن "هابرماس" يسعى إلى إعطاء بعدًا جديدًا لنظرية الفضاء العمومي، بحيث إن الاعتراف بدور الدين في الفضاء السياسي العمومي يسير في اتجاه الدفاع عن فضاء مفتوح يتعايش فيه العلماني والملحد والمؤمن بشكل متساو، دون الاحتكاك لأي خط عقدي أو أيديولوجي قد يغني التنازع بدل التفاهم.

يعزو "هابرماس" عودة الدين إلى الفضاء العمومي إلى تنامي ثلاث ظواهر رئيسية هي:

(أ) التوسع التبشيري: انتشار البعثات التبشيرية وتوسعها مثلما هو الحال في الديانات التوحيدية الثلاثة المنتشرة في إفريقيا والشرق الأوسط ودول جنوب شرق آسيا.

ب) التطرف الأصولي: حيث توسعت دائرة الإرهاب والجهاد باسم الدين، وانتشر العنف بسبب الاختلاف الديني والعقدي، ما يؤشر على إمكانية صعود الأنظمة الفاشية الدينية من جديد.

ج) الحركات الراديكالية العنيفة: أي التوظيف السياسي لاحتمالات العنف المتأصلة في الأديان.

إن هذه الظواهر ليست بجديدة عن العالم - كما يعتقد البعض - إنما هي مجرد ظواهر متجددة، تتخذ تعقيدات كثيرة حسب السياق السياسي والتاريخي، ألم تعش القرون الوسطى حروباً باسم الدين راح ضحيتها ملايين الناس؟ أليست محاكم التفتيش تطرفاً أصولياً؟

2- جدلية الدين والحق: قراءة هابرماسية

2-1 - فلسفة الحق عند هابرماس

يختلف أغلب المفكرين والباحثين في مفهومهم "للحق" بدليل ارتباطه العميق بمفهوم "فلسفة القانون"، فمن الناحية اللغوية وفي الأصل اللاتيني كلمة حق (Droit) مشتقة من (Directum) ويعني المستقيم، فالمفهوم ذو طبيعة معقدة فهو يعبر عن العقل والعدل .

- ومن ناحية أخرى، الحق من المفاهيم النبيلة الدالة على قيم الواجب والحرية والمساواة والقوة، وبالتالي تظهر علاقة تلازم بين هذه القيم، والدليل على ذلك آراء بعض الفلاسفة والمفكرين.

- ولعل ما يهمنا في هذا الصدد هو فلسفة "الحق عند هابرماس" وأهم الأسس التي تقوم عليها فلسفته، ويمكن تلخيصها في ثلاثة مفاهيم أساسية: الفضاء العمومي، والفعل التواصلي، والديمقراطية التشاورية.

2-1-1- الفضاء العمومي عند هابرماس

يعتبر الفضاء العمومي أحد أكثر الأماكن التي يتم فيها التواصل بين مختلف الفاعلين، بحيث يتم التجسيد فيه لمختلف النماذج الفكرية والعقلية والأيدولوجية والسياسية، وموضوع الفضاء العمومي من المواضيع الأولى التي تطرق إليها "هابرماس" في كتاباته وقد خصص لهذا الموضوع بحثاً نشره سنة (1960) يحمل عنوان "الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية بوصفها مكوناً بنيوياً للمجتمع البرجوازي". أكد من خلاله أن الفضاء العمومي يمثل حلبة النقاش العام التي تدور فيها المساجلات وتتشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا التي تجسد اهتمامات الناس وهمومهم، فالفضاء العمومي يقوم بالدرجة الأولى بمهمة المراقبة، كما يمكن أن يمنع بواسطة النقد العمومي إمكانية القيام بمشاريع غير متلائمة مع القواعد العامة.

تناول "هابرماس" - في كتابه السالف الذكر - تطور فكرة الرأي العام وتكون الإرادة الديمقراطية وكيف نشأت مع نشأة الرأسمالية، بحيث صبغت فكرة الديمقراطية الليبرالية على نموذج العلاقات بين المشتري والبائع في السوق، حتى أدت الدعاية في العصر الحاضر إلى الاحتواء الكلي للرأي العام، وإفراغ الوعي الفردي والجماعي من وظيفته النقدية الفعالة، ويرجع التدهور الذي أصاب هذه الأفكار إلى هيمنة القوى ذات المصلحة على صنع القرارات السياسية التي تصدر عن التفهم والتواطؤ بين تلك القوى لا عن الحوار والنقاش العقلي الحر (ضرورة خروج الإنسان من القصور العقلي "كانط"). كما يرجع إلى سيطرة وسائل الإعلام كالصحافة والإذاعة المرئية والمسموعة والأنترنت التي تم تسخيرها لخدمة المصالح التجارية والتسليية والترفيه لا للتنقيف والتواصل وتدعيم الوعي الحر.

حسب "هابرماس" كانت البدايات الأولى لتشكل الفضاء العمومي في نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا، والقرن الثامن عشر في فرنسا، حيث اكتسبت الطبقة البرجوازية وعياً بنفسها وشرعت بتكوين استقلال خاص بها تجاه السلطة، وذلك عن طريق تأسيس قواعد

ومبادئ لخلق حوار ومناقشات حرة وعادلة، فتمركز الفضاء البرجوازي العام بالصالونات والمقاهي والمنتديات الثقافية العامة، وحتى داخل المنازل.

2-1-2- الفعل التواصلي

إن التواصل عند "هابرماس" يحمل أكثر من دلالة، فهو تواصل مع الحداثة، وبين الأفراد والمفاهيم، فقد حدد ذلك في تعريفه للأفعال التواصلية بأنها "تلك الأفعال التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية غير مرتبطة بأفعال التفاهم". ولذلك أخذ "هابرماس" على عاتقه مهمة التأسيس للعقلانية التواصلية التي تبدأ كنظرية فلسفية، وتنتهي كنظرية سياسية، حيث يركز على الوظيفة النقدية للفلسفة من أجل نقد الوضعية والتقنية والمادية التاريخية، لذلك فالفعل التواصلي عنده هو فعل نقدي وفلسفي ولغوي، وسياسي قوامه الحوار الأخلاقي والعقلاني والبرهاني، والهادف ضمن فضاء عمومي حر. هذا الأخير الذي أدى إلى ازدهار الصحافة، وتشكلت بواسطته علاقات اجتماعية مؤسسة على الحجاج واستخدام العقل، كما أثرت حركة ثقافية في الإنتاج والنقد من قبل المثقفين لتشجيع القراءة على النقاشات العقلانية الهادفة، وهو ما يجعل السلطة السياسية خاضعة لمحاكمة الرأي العقلي والشرعي من طرف المثقفين العقلانيين داخل سياق الحرية والإرادة.

من هذا المنطلق، تعتبر العقلانية التواصلية بديلاً حقيقياً، توفر شروط التفاعل والحوار الجاد والهادف، بغية تأهيل الإنسان لحماية عالمه من توحش الأدوات، على نحو يعيد التوازن بين عالمه المعيشي وعالم الأنساق.

إن الانتقادات الموجهة لـ"هابرماس" حول الفضاء العمومي، من طرف الفيلسوفة الأمريكية "نانسي فرايزر" التي تؤكد أن العلاقة بين الفضاء العمومي البرجوازي والفضاءات العمومية الأخرى المنافسة للبرجوازية واللايبرالية ليست علاقة تنافس، بل علاقة صراع، يهدف إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي، باعتبار أن هذا الصراع هو مسألة بنيوية

تمس سياقات ممتدة تاريخياً تعكس نزوعاً أيديولوجياً ذكورياً، جعلتها تطالب بالمساواة بين المشاركين في الفضاء العمومي سواء نساء، والطبقة العاملة، والعموم، والسماح لهم بحرية التعبير.

رغم هذه الانتقادات، إلا أن "هابرماس" يلج الفضاء العمومي من "الفعل التواصلي وأخلاقيات الحوار"، فإذا كان التفاهم الغاية القصوى للفعل التواصلي، فإنه لا يمكن تصوّره بين الأطراف المتحاورّة إلا بشروط من أهمها عدم تأثير طرف على آخر لأن ذلك لو حصل يؤدي حتماً إلى فشل التواصل، من هنا تأتي أهمية أخلاقيات النقاش والحوار.

2- 1- 3- الديمقراطية التشاركية

تعتبر الديمقراطية التشاركية من بين الأعمال التي كرس لها "هابرماس" أهمية قصوى، والتي تعد أهم إنجاز في ميدان الفلسفة السياسية المعاصرة، وتعد هذه النظرية توسيعاً لمجال الفعل التواصلي، إذ لا يمكن فصل التشاور عن هذا الفعل التواصلي الذي نظر له "هابرماس" قبل أخلاقيات النقاش، فبنى نظرية حول "الديمقراطية التواصلية التشاركية" كبديل في مقابل الديمقراطية الليبرالية والجمهورية، بمعنى نقد الدولة الرأسمالية وأيديولوجيتها التكنوقراطية. فإذا كانت الديمقراطية الليبرالية تعرف على أنها نظام سياسي ظهر نتيجة ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي، وتقوم أساساً على إرادة ومطالب الشعب، والهدف من وجود الدولة خدمة الشعب، وما عليه إلا الخضوع لقوانينها، فالسلطة الوحيدة هي سلطة القانون لا غير والكل يخضع له ولرقابته.

في المقابل تقوم الديمقراطية الجمهورية على تفعيل دور الجماعة ومشاركتها في الممارسة السياسية باعتباره حق مدني بالدرجة الأولى، فالحرية ليست فردية فقط إنما جماعية أيضاً، وهذا هو التعارض القائم بين الليبرالية والجمهورية، فالأولى تعزز الحرية الفردية وتدافع عنها سواء في الاقتصاد أو السياسة، فهي بذلك تشجع الخصوصية وهي حقوق ذاتية وصفها "هابرماس" بأنها حقوق سلبية تحرر أصحابها من كل ضغوطات خارجية. أما الثانية

- الجمهورية - تدعو للحرية الجماعية، فحرية الفرد من حرية الجماعة وهي حقوق إيجابية، والدولة تتشكل بفضل الجماعة التي تتمتع بالمساواة بين أفرادها وبالاعتراف المتبادل بينهم لتكريس الأخلاق والهدف إليها.

في مقابل هذين النموذجين للديمقراطية الليبرالية والجمهورية يقدم "هابرماس" نموذجا ثالثا يسميه الديمقراطية التشاورية *Démocratie Délibérative* انطلاقا من النقد الذي وجهه إلى النظامين السابقين، إذ يقوم نموذج الديمقراطية التشاورية على الرغبة في تجاوز الليبرالية المتوحشة والنزعات الشمولية، كما يستوحي مبادئه من أخلاقيات النقاش ومن الفعل التواصل، فهو لا يؤسس الديمقراطية على إعطاء الأولوية للفرد على حساب الجماعة ولا للجماعة على حساب الفرد، بل أن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق كنظام في الفضاء العمومي من دون وجود أطراف فاعلة في الحوار، فكل النظامين السابقين تجاوزا علاقة التفاعل بين الذات (البيذاتية *Intersubjectivité*). ولهذا أصبحت الديمقراطية التشاورية في نظره حاجة ملحة لاعتبارها حلا نهائيا وحاسما لكل الخلافات والمناقشات السياسية وتساهم في الاقتراب أكثر نحو تحقيق الإرادة العامة، وخلق تعزيزات و ضمانات أكثر لمقاربة العدالة والحرية، فالتضامن هو أساس الاندماج الاجتماعي في الديمقراطية التشاورية.

ينطلق "هابرماس" في صياغته لنموذج الديمقراطية التشاورية من ثلاثة مفاهيم أساسية هي:

- **العقلية:** بمعنى أن الكل مدعو للحوار والنقاش والإدلاء برأيه في فضاء عمومي، والتعبير بطريقة "عقلانية" للوصول إلى اتفاق حول صحة المضامين المتناولة والمطروحة للنقاش، وصدق القضية أو خطئها محكوم بقوة الحجة وضعفها، وهم مطالبون بالوصول إلى اتفاق لتدبير شؤونهم العامة.

- **السلطة:** توجد بداخل الإدارة، حيث تتأسس السلطة على التواصل وتحرص على تشكيل الرأي العام والإرادة السياسية.

- **الرأي العام:** يعتبر سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية لا الهيمنة، ويقتضي نوعاً من أخلاقيات الحوار التي تسمح للأطراف المناقشة والمشاوره أن تجعله قابلاً للنقد من طرف الآخرين.

2 - 2 - الدين ودعاوى الحقيقة

عندما نتطرق للكلام عن "هابرماس" ودعاوى الحقيقة لا شك أن رأيه حول أهمية الدين في الفضاء العمومي ليس من منظور ديني محض، لأنه يرى أن العقل الإنساني لا يحتاج إلى قوة متعالية تحدد له الحقيقة، ولهذا كان رافضاً لمقولة "هوركهايمر": "أن ننقذ معنى مطلقاً دونما إله نوع من الغرور"¹. واعتبرها خطأ ميتافيزيقياً لأنها اعتبرت الحقيقة المطلقة تتجاوز الإنسان نحو الله وحده، وهذا ما جعل "هابرماس" في التفكير ما بعد الميتافيزيقي يستعيد معنى المطلق ضمن أطر الشروط القبلية للمعنى، والبحث عن الشروط الإبلاغية للحقيقة.

ضمن هذا الإطار، حاول أن يفصل بين دور الدين والفلسفة، وانتقد الثيولوجيين الذين أرادوا تأسيس الدين على العقل، والفلاسفة الذين أرادوا النفاذ في الدين من زاوية فلسفية، فالتفكير ما بعد الميتافيزيقي "يؤكد الاختلاف بين يقينيات الإيمان، من جهة، والدعاوى ذات الصلاحية التي يمكن نقدها عمومياً، من جهة أخرى، لكن يمتنع من ظن عقلي أن يقرر هو أي جزء من المذاهب الدينية عقلي وأيها غير عقلي"².

رغم ذلك، أكد "هابرماس" أن اللغة الدينية بإمكانها نقل الحقيقة وتبليغها للناس خصوصاً المتعلقة بالقيم الأخلاقية لأنها تتجسد في تصرفات الأفراد، وسلوكات الجماعات داخل

¹ - يورغن هابرماس، الدين والعقلانية، ص 153

² - jurgen habermas, religion in the public sphere, european journal of philosophy, april 2006, p 17

الفضاء العمومي، وفي السياق نفسه يدعو إلى ضرورة خضوعها للنقد العمومي على أساس أنها قيم ذات صلاحية.

3 - الإيمان ومشروع القبول بالآخر

بالنسبة لـ"هابرماس" يعتبر الإيمان واحد من الركائز الأساسية لجميع العلاقات الإنسانية، خصوصا عندما يتجسد في التصرفات الفردية، والسلوكات الجماعية، والشيء نفسه بالنسبة للعلمانية، فالإيمان الحقيقي يتجلى في طريقة إيماننا مقارنة بالأصولية الثابتة المتمسكة بنص محدد أو معتقد ديني، ولهذا، فالإيمان يسعى في كل الأديان والطوائف الدينية إلى ضرورة عصمة البشر من العقاب، وهذا الأخير - حسبه - لا يتم إلا بنشر ثقافة التسامح بين الجميع، فالمجتمعات الحديثة ما بعد العلمانية المتنوعة القيم مطالبة بالتعايش السلمي داخل نظام سياسي ديمقراطي يضمن حركية الإيمان داخل كل ديانة أو طائفة، مع الحفاظ على خصوصية كل طريقة إيمانية، ومن ثم يحافظ الدين على قيمه رغم تعدد الثقافات.

يشير أيضا "هابرماس" إلى أن الأصولية الحديثة نتاج ظهور قيم الحداثة التي تهدد الأصولية نفسها، والدليل على ذلك أحداث الحادي عشر من سبتمبر (2001) الإرهابية، فهي فعل يعكس صورة العنف المنتشر داخل الديمقراطيات الغربية الذي أدى إلى الاختلال بين المجتمع والثقافة، وهذا ما يعكس بنية العقل الغربي المتناقض الذي يكيل بمكيالين، فمن جهة يروج لحقوق الإنسان، ومن جهة أخرى، يصمت عنها، ولهذا اعتبره "هابرماس" من هذه الناحية عقلا استعماريًا غرضه إقصاء الآخر المختلف.

إذن، العنف عند "هابرماس" دلالة واضحة على أنه مرض اجتماعي من أمراض التخاطب والتواصل البشري، لأنه تواصل مشوه ينشر العنصرية والكراهية والتهميش والظلم وانعدام المساواة، ولهذا "يجب من خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة والتحرر من الاضطهاد والخوف، وبناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها يمكن مد تنوير فعال إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت، ويجب أن نفعل هذا بالتأثير على بديهيات

ثقافتها الأساسية"¹. بمعنى أن إعادة تأسيس الثقة بين الأفراد والجماعات المتشابهة أو المختلفة ثقافيا ودينيا بإمكانها التخلص من مشاكل التواصل المشوه والممنهج، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ضرورة تحسين الظروف المعيشية للمواطنين، وتنمية ثقافة الوعي السياسي لديهم ضمن أطر التفاعل المتبادل دون أي إقصاء أو استعلاء، إذ لا مجال للازدواجية والخداع والتلاعب - التي تؤدي إلى العنف المضاد في الغالب - في الخطاب والتعامل اليومي، ولهذا ألح على أهمية الممارسة اليومية للتواصل داخل الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والاتصال... إلخ. من أجل تهيئة الظروف الملائمة للتعامل مع الآخر. يقول "هابرماس": "الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإن إقامة حدود، لا يمكن الاعتماد عليها، وهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منها منظور الفريق الآخر"². وهذا يعني أن الفصل التام بين القيم الدينية ومقولات العلمانية شبه مستحيل، لأنه لا ينفع الطرفين في العالم المعيش، فالمهم هو تحقيق فضاء مشترك للتعاون رغم الاختلافات بينهما، والتخلي عن الذات والمركزية في الخطاب والممارسة.

أيضا يعتقد "هابرماس" أن المجتمعات الغربية التي تدعي الدفاع عن حقوق الإنسان اتضحت حقيقتها في تعاملاتها داخل السوق الحرة، فهي تروج لمبادئ الرأسمالية والديمقراطية والعلمانية من أجل تحقيق مصالحها أيديولوجيا واقتصاديا وثقافيا... إلخ. لهذا ارتبطت السعادة عندها بعالم الماديات، وهذا ما يرفضه "هابرماس" الذي منح الدين مكانة مرموقة لأنه يحمل قيما إنسانية خيرة بعيدة عن عالم الأشياء، فعالم الكلمات الديني - رغم اختلافه - بإمكانه تحقيق التسامح الديني في حالة فصله عن المستوى السياسي، لأنه في ظل التعددية الدينية يتم التنافس داخل أجواء مسالمة، مما يجعل كل ديانة تفكر في قضاياها المحورية الخاصة بحياة الإنسان وعلاقته بالله، ولهذا على الدولة الديمقراطية المعاصرة أن

¹ - جيوفانا بورادوري، المرجع السابق، ص 198

² - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 132

تفرض على الجماعات الدينية التكيف مع متغيرات اليوم، والتخلي عن خطاب الكراهية والعنف الذي انتشر باسم المقاومة، والدفاع عن حقوق الإنسان بكل عقلانية موضوعية، فالتنوع الحاصل بين المجتمعات في كل الميادين، يجعل الدولة في تشريعاتها تحافظ على المكسب العقلاني في العلاقة مع الدين.

بناء على هذا، وضع "هابرماس" مجموعة ضوابط تواصلية أثناء الحوار بين العلمانيين والدينيين تتمثل في التساؤلات التالية:

1- هل أن العلمانيين قادرين على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدياد الدين؟

2- هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا أن كثيرا من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدين علناً؟

3- هل الطرفان مستعدان للاعتراف بأن التسامح ذو اتجاهين دائماً؟ أي أنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط، بل ومع الملحدين والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وعلى العكس على العلمانيين ألا يقصوا المتدينين من الحوار¹. أي أن "هابرماس" يدعو إلى الاحترام المتبادل بين المواطنين داخل المجتمع السياسي ما دام التسامح أساس الثقافة الديمقراطية، فالكل مطالب بالتسامح مع عقائد وقناعات الآخرين داخل المجال العام، فالمتدين يجب عليه احترام قناعات اللادينيين والملحدون، والعلماني مطالب باحترام المواطنين الذين يحركهم الإيمان الديني، وهنا بالذات ينتصر التذاوت التواصلية على حساب الذاتية المنغلقة، والفلسفة التعددية ضمن دعاوى الصلاحية على حساب

¹- micheal novak, the end of the secular age, in: religion and the american future, editors, Christopher Demuth and yuval Levin, the AEI press, publisher for the American enterprise institute, Washington, 2008, p p 10 - 11

الأيدولوجيات والديانات الأصولية، وأخلاق العقلانية في المجتمع ما بعد العلماني على حساب أخلاق المجتمعين العلماني والديني معا.

كذلك يقر "هابرماس" بمكانة الدين في السجال السياسي لأنه يحدد أخلاقيات التسامح في المجتمعات ما بعد العلمانية، فالدين الذي يستطيع اتخاذ موقف الآخر بكل تواصلية أخلاقية، بإمكانه أن يساير متغيرات عالما المتشابك في كل المجالات، ويحدد المشاعر والهوية الجماعية. يقول "هابرماس": "إن الشرعية القانونية لها أسس أخلاقية، وأن هذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدس، وللعادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصفات الطقسية، وأن الكثير من العادات تميزت بتحررها من تقييدها لتدل على معنى غير عادي (nontrivial) لأصول الممارسة الطقسية، ولا يتشكل الدين من نشاطات عبادية وحسب، وفي رأيي أننا نستطيع أن نقبل العادات الدينية فقط إذا سلمنا بوصف التفسير العالمي الديني (the religious World-interpretation) رابطة وصل بين الهوية الجماعية والعادات"¹. بمعنى أن الدين القائم على الإجماع في طقوسه الإيمانية يعتبر مرجعية للعديد من المفاهيم الأخلاقية والسياسية والقانونية والحقوقية المعاصرة، ولهذا اكتسب - أي الدين - قوة تأثيرية في مجتمعات ما بعد العلمانية بسبب تأثير المؤسسات والمنظمات الدينية على الرأي العام في الفضاء العمومي في قضايا الإجهاض، أو الموت الرحيم، أو الإنجاب الصناعي... إلخ. لكن "هابرماس" في السياق ذاته يدعو إلى ضرورة الاعتماد على الفلسفة النقدية العقلانية أثناء تفحص المقولات الخرافية والأسطورية للدين نفسه حتى يحضى بنقاش عقلائي يجعل الإجماع المعياري ممكنا رغم صعوبة هذا الأخير، وبالتالي "قيام ذلك ينبغي على الديانات أن تتخلى عن ادعاءاتها في أنها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة، ولا سيما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينية وفق منظور الإنصاف السياسي والاجتماعي

¹ - jurgen habrmas, the theory of communicative action – life world and system : a critique of functionalist reason – , v 2, p 56

والثقافي"¹. وبذلك يكون النقاش الحجاجي في المجتمعات الديمقراطية التشاربية وفق آلية التسامح الديني خطوة نحو المزيد من التحرر والاندماج والوعي بالمعانة من فقدان الإنسانية. هكذا، "مهنا تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لا بد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعوًا بعقلانية راسخة، وديمقراطية ممكنة، ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافية، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافية الخاصة بها، ولها الحق في التثبيت برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإن هذا الحق لن يكون مشروعاً سوى بالانضباط لمساطر التشاور الديمقراطي، والانخراط في مسلسل الحداثة، قصد الوصول إلى تراضٍ مبني على حلول وسط بين الجماعات الثقافية، حلول تأخذ بعين الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحققهم في تأويل ذخائرهم الثقافية وتجديدها بما يلبي متطلبات الحداثة"².

إن، العيش المشترك مع الآخر يفرض على الممارسة الدينية القبول بالتعددية، والدولة الدستورية في مجتمعات ما بعد العلمانية مطالبة بالربط بين العلماني والديني، ما دام كلاهما ينمي التضامن بين الجميع، ويطور وعيهم القيمي.

4- التعددية الدينية والتضامن المدني

يرى "هابرماس" أن العلاقة بين الدين المسيحي والفلسفة اليونانية سمحت بالترجمة القيمية المحافظة لكل منهما، حيث استوعبت الفلسفة القيم الدينية المسيحية الحقيقية، وتمكن اللاهوت العقائدي المسيحي من استيعاب القيم الفلسفية المتعلقة بالكرامة المتساوية للإنسانية جمعاء دون قيود وشروط، فقد "أدت عملية الاستيعاب هذه إلى شبكات مفاهيم مشحونة معيارياً مثل المسؤولية والاستقلالية والتبرير والتاريخ والذكرى والولادة الجديدة والابتكار

¹ علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة - رؤية هابرماسية -، بحث المعلومة google (2021/11/10)، (14:23 سا)، الموقع الإلكتروني السابق

² علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة - رؤية هابرماسية -، بحث المعلومة google (2021/11/13)، (18:31 سا)، الموقع الإلكتروني نفسه

والعودة والانبثاق والوفاء والتخلي والاستيعاب والتجسد والفردية والمجتمع. على الرغم من أن الفلسفة غيرت المعاني الدينية الأصلية لهذه المصطلحات، إلا أنها لم تفرغ منها واستنفدت معانيها"¹.

في ضوء هذا الاستيعاب المتبادل بين الديني والفلسفي كان لزاما علمنة المعاني الدينية من أجل السماح لغير المؤمنين وأعضاء الديانات الأخرى من الانخراط في مدار الحداثة الغربية، والتضامن الاجتماعي القائم على تنسيق العمل بواسطة مختلف القيم والمعايير الدينية والمدنية في ظل وجود اللغة الموجهة نحو التفاهم "وبالتالي، من مصلحة الدولة الدستورية أيضا الحفاظ على جميع المصادر الثقافية التي تغذي تضامن المواطنين ووعيهم المعياري"².

إن مجالات الحياة الاجتماعية خصوصا التفاعلات السياسية منها تحتاج إلى رؤية معيارية تعيد إنتاج المواقف والدوافع والقيم بين المواطنين المتدينين وغير المتدينين، حتى يتسنى لهم اكتساب الإقناع والافتناع الذي يؤثر على العقليات الدينية والمدنية، ويعمل على تحديث الوعي العام من أجل أخذ مساهمتها في المناقشات العامة الهادفة إلى علمنة المجتمع القائم على التعددية والتنوع.

يدعو "هابرماس" من ناحية أخرى إلى أن "الوعي الديني مجبر على الخضوع للتكيف. كل دين هو في الأصل نظرة عالمية، أو عقيدة شاملة أيضا بمعنى أنه يدعي سلطة هيكلية شكل من أشكال الحياة ككل. كان على الدين أن يتخلى عن هذا الادعاء باحتكار التفسير، وأن يشكل الحياة ككل من خلال علمنة المعرفة العلمية، وتحييد سلطة الدولة، وتعميم الحرية الدينية"³.

¹– jurgen habermas, between naturalism and religion, p 110

²– ibid, p 111

³– ibid, p 111

مع ذلك، فإن المجتمع الديني مطالب بالانخراط في البيئة الاجتماعية العمومية، وعدم تمايزه عنها وظيفيا، فمن الضروري أن يكون دور كل عضو في جماعة دينية متماشيا مع دور المواطن في الدولة الليبرالية التي تعتمد على التكامل والترابط بين المواطنين سياسيا بالدرجة الأولى بغض النظر عن أسلوب حياة كل منهما، ولهذا "يجب أن يرتبط النظام القانوني الشامل والأخلاق الاجتماعية المتساوية بأخلاقيات المجتمع من الداخل بطريقة يتبعها أحدهما باستمرار من الآخر"¹. وهو ما يصفه "جون راولز" بالصورة الواحدة بين الديني والمدني، أو التضمين المتبادل بينهما، وحينها "تتسجم وحدة العدالة العلمانية مع كل سياق أرثوذكسي للتبرير على الرغم من أنها بنيت بمساعدة أسباب محايدة تجاه وجهات النظر العالمية المختلفة"².

هكذا، تكون الدولة الليبرالية محافظة على مصالحها من خلال إتاحة الفرصة للمجتمع الديني داخل الفضاء السياسي خاصة، والعمومي عامة، حتى يتسنى له التأثير على المواطنين كغيره (المجتمع المدني) في حدود ثقافة التسامح والمحااجة العقلانية لأن "مفهوم التسامح في المجتمعات الليبرالية التعددية لا يتطلب فقط من المؤمنين أن يدركوا أنه يجب عليهم أن يحسبوا بشكل معقول استمرار الخلاف في تعاملاتهم مع غير المؤمنين وأعضاء الديانات الأخرى. الاعتراف نفسه بالنسبة للمواطنين الصم دينيا، فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال المطلب التافه لتجديد العلاقات بين الإيمان والمعرفة بشكل نقدي للذات من منظور المعرفة العلمانية، من أجل توقع استمرار الخلاف بين الإيمان والمعرفة، يستحق لقب "معقول" فقط إذا مُنحت المعتقدات الدينية أيضا وضعا معرفيا على أنها ليست مجرد "غير عقلانية" من منظور المعرفة العلمانية"³. فعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر العالمية المتنافسة دينيا وسياسيا إلا أن الدولة الليبرالية مطالبة بالحياد لضمان الحريات الفردية

¹ – op.cit, p 112

² – ibid, p 112

³ – ibid, p 112

للمواطنين بالتساوي، فالمواطن العلماني الذي يدافع عن التضامن المدني قد يشارك في ترجمة اللغة الدينية إلى لغة مفهومة للجمهور، والمواطن المتدين الذي يدافع عن القيم الدينية قد يشارك في المناقشات العامة السياسية ذات الطابع المدني.

5- أهمية الدين بالنظر إلى الأمراض الاجتماعية

إذا تأملنا مقولة "هابرماس" الحداثة مشروع لم يكتمل بعد سنقول أن نظرتة للحداثة ليست نهائية ويقينية رغم كل مقولاتها الرئيسية، ورأيه الجديد المبني على الشك فيها بشكلها الحالي لأنها حداثة منحرفة، جعله ينظر للدين نظرة إيجابية شرط قبوله للاختلاف والتنوع داخل المجتمعات المعاصرة، فالدين عبر التاريخ أثبت أنه مكون أساسي للمجتمع لأنه الوحيد الذي يضمن للمتدين تجلي معتقداته في عالمه المعيش مقارنة بالمواطنين الآخرين غير المتدينين، ولهذا أبح "هابرماس" على ضرورة التخلص من الأمراض الاجتماعية التي أنتجتها الحداثة المنحرفة والعلمانية المتطرفة، فتراجع قيم التضامن - على سبيل المثال لا الحصر - بين المواطنين في الدولة العلمانية المعاصرة، فتح المجال لهيمنة المصالح الفردية على كل القيم التي تضمنها الدين. يقول "هابرماس": "إن المواطنين قد يتحولون إلى وحدات أو عناصر، لا يقودها إلا حقها الشخصي الذي يصبح سلاحا يوجهونه ضد بعضهم البعض"¹.

هذا ما يعيد الاعتبار لقوة الدين في الحياة الاجتماعية من أجل التصدي للفردانية (التمركز حول الذات) التي استحوذت على التعاملات بين المواطنين حسب المصالح فقط، فهو يغطي الكثير من جوانب التضامن المجتمعي خصوصا في المجتمعات الفقيرة التي لا تعيش إلا بالتضامن بين أفرادها، مقارنة مع المجتمعات الغنية التي نجد فيها قيم التضامن بدرجة أقل.

يرتبط الدين أيضا بالديمقراطية - حسب هابرماس - لأنه يضمن بقاءها من جهة، ويخفف من الأنانية الفردية للمواطنين من جهة أخرى، فالديمقراطية التشاركية التداولية يساهم

¹- op.cit, p 112

فيها الجميع من متدينين وغيرهم، ولهذا يساهم المجتمع الديني في استمرار الدولة الديمقراطية مؤسساتيا، ويعتبر الدستور الضامن الأول لكافة الحقوق الخاصة بالمواطنين الذين يتبادلونها فيما بينهم، إذا أرادوا تنظيمها، ولهذا وجب عليهم أن يتضامنوا في علاقاتهم المدنية والدينية، فمحتوى التعابير الدينية يمكن ترجمته إلى لغة قابلة للفهم من طرف الجميع "طالما أن الرأي العام المرتبط بالموضوعات السياسية يتغذى من خزان الاستخدام الشعبي للعقل من خلال الناس المتدينين والناس غير المتدينين، يجب أن ينسب إلى فهم الذات الجمعية لكل المواطنين أن تسويغ الديمقراطية التي تتشكل عن طريق التداول يتغذى أيضا عن طريق الأصوات الدينية والمواجهات التي أثارها الدين. إن مفهوم السياسي بهذا المعنى المنقول من الدولة إلى المجتمع المدني، يحافظ على مرجعية الدين حتى في الدولة العلمانية الدستورية"¹. هذا ما يدل على أن الديمقراطية الدستورية مطالبة بتوفير الشروط القانونية للمتدينين من أجل ممارسة حياتهم الدينية لأنهم بدورهم مواطنين شركاء ديمقراطيين في التشريع والاقتراع، وفي هذه الحالة يمكن التخلص من الأمراض الاجتماعية التي تسببت فيها ذهنية الإقصاء والمصالح.

6- اللغة الدينية وعلاقتها بالأخلاق

ينتقد "هابرماس" - في ألمانيا خصوصا - الذين يدافعون عن الحياة بلغة علمية محضة مستبعدين كرامة الإنسان كقيمة أخلاقية ودينية معا، فوجدهم - مثلا - يدافعون عن حقوق البويضة المخصبة خارج الرحم بمصطلحات تقنية ودستورية تعمل على ضياع المعنى الديني والأخلاقي من الفضاء العام، ونبذ الحجج الدينية والأخلاقية من الدائرة العامة للمجتمع، رغم أهمية اللغة الدينية - خصوصا - في تأسيس المعنى والهوية. يقول "هابرماس": "يستطيع المدنيون الدهريون أو مدنيوا اقتاعات دينية أخرى تحت ظروف معنية أن يتعلموا شيئا من الإسهامات الدينية، هذا هو الشأن مثلا إن هم تعرفوا على حدوس خفية

¹ - إدواردو مندياتا، المجلة السابقة، ص 31

لهم خاصة في معيارية حقيقة مضمنة في عبارة دينية"¹. معنى هذا أن الدين ليس وسيلة للعزاء فقط أثناء مواجهة هموم الحياة من حاجة ومرض وموت واغتراب ووحدة... إلخ. إنما يمثل قوة إيمانية تتجاوز العزاء نفسه.

حاول "هابرماس" إظهار دور اللغة الدينية في نقلها للقيم الأخلاقية التواصلية من خلال ثلاث طرق متداخلة هي:

أ- إن الدين يعد مصدرا للمقاومة أثناء وضع القوانين المدنية التي يدافع عنها الدهريون، فسواء كانت الدولة تحتوي على اليمين أو اليسار الدينيين، من الواجب الإنصات لهما أثناء النقاش العمومي بعيدا عن الدغمائية، لأنهما يساهمان في تشكيل الرأي العام ويؤثران عليه خصوصا في ظل توحش الرأسمالية، "بهذا الاعتبار للدين بوصفه مستودعا للتعالي، دور مهم يتعين عليه لعبه. يمنع الدين مواطني المجتمعات الحديثة الدهرية من أن تغمرهم مطالب الحياة المهنية الشاملة والنجاح الدنيوي. إنه يهب ما يُحتاج إليه كثيرا من تجربة أمر آخر: القيم الدينية للحب، والعيش في جماعة، والإعانة المستتدة إلى التقوى ليعوض عن الهيمنة الشاملة للتنافسية، والكسب، والفساد الذي يهيمن بشدة في دائرة العمل"².

ب- إن الدين بإمكانه إنقاذ المعنى الأخلاقي لأن العديد من مفاهيم الفلسفة الأخلاقية والسياسية مستمدة في أصولها من معتقدات اليهودية والمسيحية، وتم إزالة القداسة عنها لا غير مثل: الحرية والتضامن والمساواة والانعتاق والحب المشترك والأخلاق الفردية القائمة على الضمير والديمقراطية وحقوق الإنسان... إلخ. فالفلسفة ما بعد الميتافيزيقية مطالبة بترجمة القيم الدينية إلى رؤية أخلاقية تخدم الجميع. يقول "هابرماس": "لدى الإرث الديني قوة خاصة لوصل الحدوس الأخلاقية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار هشاشة أشكال الحياة.

¹- jurgen habermas, religion in the public sphere, p 10

²- richard wolin, jurgen habermas and post-secular societies, search the information google, (20/11 /2021) (08 : 45), p p 16- 18, available on the website:

<https://www.chronicle.com/article/ja%C2%BCrgen-habermas-and-post-secular-societies/>

بشأن ما يتعلق بالنقاشات السياسية تجعل هذه الإمكانية القول الديني مرشحا جادا لنقل مضامين حقيقة ممكنة، يمكن بعد ذلك ترجمتها من معجم أمة دينية خاص إلى لغة قريبة المتناول عامة¹. وهذا يدل على قيمة الدين في الفضاء العمومي لأنه يتضمن معاني متنامية تحتاج للترجمة الواقعية بعبارات ومفاهيم العقل التواصلي.

ج- تتميز اللغة الدينية مقارنة بالفلسفة ما بعد الميتافيزيقية بقدرتها على تقديم حجج بلاغية مقنعة لمختلف القيم الدلالية، فهي تمثل الحدس الأخلاقي البسيط الذي يحتاجه عامة الناس في عالمهم المعيش خاصة أولئك الذين تعرضوا للظلم في الماضي (وحديثه هنا عن الهولوكوست تحديدا) ومخاطر الاستنساخ، والشر عموما، فالدين يجعل الأفراد يفتحون على طرق جديدة أثناء نظرتهم إلى العالم المتغير، ويقدم لهم العزاء ضد اليأس.

7- الانغلاق الديني عائقا أمام التواصل

من منظور "هابرماس" الدغمائية الدينية لا تسمح بالمحاجة الفلسفية التواصلية بين المواطنين داخل الدولة الديمقراطية، لأن التعصب الديني يعمل على تشويه التواصل السليم، ولا يقبل آراء وحجج الآخر المختلف دينيا، فالمتدينين منغلقيين فيما يتعلق بمعنى الحقيقة وصلاحيتها ومشروعيتها في المجال العام، لأن حججهم تستند على التعالي والانكفاء على الذات، مما جعلهم غير مقتنعين بالحوار المختلف في المحاجة، وبالتالي الأصولية أصبحت عائقا أمام التواصل، وشكلت خطورة اجتماعية لعملية التواصل خصوصا في المجال السياسي، فكل ما يدعو إليه المتدين ينتهك حاجة الديمقراطية إلى مواطنين فاعلين يشتركون في التواصل، ويتفاهمون بواسطته، وتحول الدين إلى وسيلة سلبية تصور للإنسان قضية الخطيئة والتكفير عنها، ولهذا "إن اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الديني إلى

¹ - Jürgen Habermas, Religion in the Public Sphere, p 10

دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعية عن طريق الجماعة التواصلية والحجاج فيها، وذلك في حقيقة الأمر هو جزء مما يتصوره هابرماس برنامجاً لإلحاد منهجي، وهو يعبر عن إخضاع الدعاوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية لقواعد الفعل التواصلية من أجل المشروعية، وأن أي فلسفة أو لاهوت لا يخضع لمثل هذه القواعد، فإنه يفقد جديته الفلسفية¹.

على هذا الأساس، لم يبلغ "هابرماس" الدور المهم للدين في المجتمعات ما بعد العلمانية، لأنه يعتبر أداة للقيم المتعالية التي تسمح للمواطنين بمواجهة مختلف الماديات التي طغت على العالم المعيش اليومي، فالقيم الدينية كالتعاون والتضامن مع الآخر والمحبة والتقوى تجعل الأفراد يتعاملون بالقيم الإنسانية فيما بينهم أمام قيم الاستغلال والسيطرة والتنافس والاستهلاك المفرط والتلاعب... إلخ. ومن ثم لا يتحول الإنسان إلى مجرد وسيلة من أجل تحقيق غاية، بل هو الغاية نفسها. يقول "هابرماس": "إذا كان البرنامج التاريخي يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة، وإذا كانت الخبرة التاريخية تعلمنا أنه في أعقاب ما يبلغه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأن هناك أسساً لافتراض أن توازن ما يمكن أن يدوم يظل سليماً فقط، إذا ما بذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن، وربما هذه الافتراضات التي لا تعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقينياتها قد أزيحت جانبا [الفكر الميتافيزيقي] ومع ذلك، فإنها تظل تطرح نوعاً من الأمل"².

من هنا اعتبر "هابرماس" مسألة إلغاء دور الدين من المجال العام لا يمكنها أن تتحقق بسبب قيم التضامن والتسامح والتعاون المجتمعي الموجودة داخل الدين نفسه، كما أن العديد من القيم العلمانية أصلها ديني في الأساس، واحتواء الدين على المعقول في بعض قيمه

¹ علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة - رؤية هابرماسية -، بحث المعلومة google (2021/11/22)، (15:20 سا)، الموقع الإلكتروني السابق

² علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة - رؤية هابرماسية -، بحث المعلومة google (2021/11/23)، (13:22 سا)، الموقع الإلكتروني نفسه

يتماشى مع منظومة الفعل التواصلي، ومن ثم يمكن محاكاة الدين ضمن أطر علمانية في حدود التواصل البيّنذاتي بين الجميع دون إقصاء أو تهميش في المجتمعات ما بعد العلمانية.

8- علاقة الدين بالعقل العمومي

8-1- المعتقد والعقلانية

يرى "هابرماس" أن العقلانية الغربية مستمدة من اليهودية والمسيحية، وتعتبر عنهما في قوالب فلسفية، وهذا ما يتجلى في فلسفة "كانط" و "هيجل" الذين حاولوا إخراج القيم الدينية من سياقها الديني إلى الواقع الدنيوي، وإفراغها من القداسة والتعالّي، وإعطائها صبغة فلسفية عقلانية، وتجدر الإشارة - كما حددنا سابقاً - أن "هابرماس" يدعو إلى إدماج القيم والمعتقدات الدينية ضمن قيم الدولة العلمانية أو ما بعد العلمانية، ففي النقاش السياسي يمكن الربط بين القناعات الدينية والقيم العقلانية، لأنه لا يمكن عزل المعتقدات الدينية من الفضاء السياسي الذي يرتكز على معيار العقلانية لإضفاء الصلاحية على جميع القرارات والقوانين، فمن الواجب ترجمة المعتقدات الإيمانية فيما هو سياسي واجتماعي، وكما يقول "هابرماس": "الإيمان التأملي الذي يربط نفسه بالأديان الأخرى، ويحترم الأفهام القابلة للخطأ والنابعة من العلوم المنهجية، وكذلك حقوق الإنسان. لا يزال هذا الإيمان ثابتاً في حياة الجماعات الدينية ولا يمكن الخلط بينه وبين الأشكال الجديدة غير المنتظمة من التدين المتقلب التي ارتدت بشكل كامل إلى الذاتية"¹.

بطبيعة الحال يهدف "هابرماس" من خلال رؤيته هذه إلى إدماج الديني في السياسي العقلاني للتخفيف من قداسة المعتقد عند ارتباطه بالسياسة، والتخفيف من الانحرافات السياسية أثناء ارتباطها بالدين، وهذا ما يقصد به الترجمة التعاونية للتخفيف من وقع العلمانية على المتدينين، وفي نفس الوقت جر انتباه اللامتدين لدلالة المعتقد المسيحي وأهميته. إن الجانب التعاوني عند هابرماس يتجلى في إشراك المتدينين في ترجمة معتقده

¹ - إدواردو منديانا، المجلة السابقة، ص 17

دنيويا، أي مشاركته في فعل التحويل، أو لنقل العمل على نقل المفاهيم الدينية من دلالاتها الدينية إلى دلالاتها الدنيوية، وبتعبير آخر محاولة إفراغ المبادئ الدينية من بعدها المقدس وملئها ببعده دنيوي من داخل الدين لكي يطمئن لها المتدين ويتعاون على إنزالها¹.

تبعاً لهذا، يكون "هابرماس" قد سعى إلى محاولة التوفيق (الجمع) بين المعتقدات الإيمانية ومعيار العقلانية رغم أنه كان منحازاً للديانتين المسيحية واليهودية أكثر من الإسلام.

8-2- الصراع الديني بين الدين والعقل في الغرب

المتعارف عليه (الشائع) لدى الكثيرين أن الفكر الديني المسيحي في أوروبا شهد تراجعاً كبيراً، وتقهقراً واضحاً، منذ بداية الفكر النقدي العقلي الذي يركز على العقل في فهم الحقيقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، منذ قيام الثورات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي هدفت إلى فصل الكنيسة عن الدولة، إلا أن الفكر القروسطي اللاهوتي الذي استحوذ عليه رجال الدين الكنسيين لم يقض عليه نهائياً، بدليل أن الكنيسة فقدت سيطرتها على السلطة السياسية، وبقيت محافظة على دورها الروحي (الإيماني) والفكري، فإذا كان الفكر الكلاسيكي الجديد متعدد المذاهب والنحل والمشارب العقائدية والفكرية لأوروبا وأميركا، فإن ما يوحد على مستوى التنظير هو رغبته في إعادة الاعتبار للدين المسيحي سواء في جانبه الطقوسي الشعائري، أو في جانبه الأخلاقي بمقاومة الاختلالات الروحية الناتجة عن الحضارة المعاصرة، ليس فقط لملء الفراغ الروحي الأيديولوجي الذي حل بالعالم المسيحي لفترة معينة، بل بتقديم المسيحية والكنيسة الكاثوليكية كبديل².

¹ عبد الجليل أميم، الدين والعقل: في أهمية المعتقد عند هابرماس، بحث المعلومة google (2021/11/30)، (13: 19 سا)، متوفر في موقع الويب:

<https://www.mominoun.com/articles>

² يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، جدلية العلمنة - العقل والدين -، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع (بيروت - لبنان)، ط 1، يناير 2013، ص 20

إذن، يتحدد وضع الدين في المجتمعات الغربية بالموازاة مع العقلانية التي أنتجتها الفلسفة، والعلمانية التي أنتجها العلم، ولهذا كان لزاما تحييد الدين ضمن أطره الإيمانية كحق شخصي، وليس كشرط لتنظيم العلاقات الاجتماعية بأسرها، مما فتح المجال للصراع بين الدين والعقل على اعتبار أن الأخلاق العقلية لا تعير اهتماما بمصير الإنسان بعد الموت ما دام مصيره يبقى في حدود الممكن، ولا يمكن التحقق منه وإثباته بصفة مطلقة، في مقابل الدين الذي يعتبر مصيره حقيقة ثابتة (مطلقة) إيمانية، أضف إلى ذلك أن "المجتمعات... أصبحت قابلة للتكسير"¹. من منظور عالم الاجتماع النمساوي "نيكو ستيهر" (Niko Steher) . وبالتالي أصبح التغيير (عدم الاستقرار) صفة اجتماعية يشعر فيه الأفراد بالقلق والاكنتاب والإحباط وعدم الرضا والسعادة، ومن ثم وجد الدين نفسه مطالبا بتجاوز هكذا أزمات التي تسبب فيها العقل العلمي خصوصا. لكن هذا لا يمنع أيضا "أن هناك نوعا من المرض في الدين، وهو مرض جد خطير، يدفع بالضرورة إلى استعمال الضوء الإلهي للعقل... كهيئة مراقبة ينطهر على هذا الضوء باستمرار ويموضع نفسه في المكان المخصص له، وقد كان هذا تصور آباء الكنيسة كذلك، ويتضح... بأن العقل نفسه مصاب ببعض الأمراض، ومنها هذا النوع من الاعتزاز بالنفس لا يقل خطورة عن نظيره في الدين... لهذا السبب يجب على العقل كذلك أن... يكون مستعدا للإنصات اتجاه الوحي الديني للإنسانية"².

هذا ما دفع "هابرماس" إلى القول: "ما دام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني، فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه"³. بهذا المعنى يدعو "هابرماس" إلى الاعتماد على الأسس الفكرية ما بعد الميتافيزيقية التواصلية، التي ترمي للحفاظ على الكرامة الإنسانية داخل الدولة المشرعة للقوانين استنادا للدين والعقل معا

¹ - المصدر السابق، ص 25

² - المصدر نفسه، ص 81

³ - المصدر نفسه، ص 32

لاحتواء جميع الثقافات والأقليات داخل المجتمع الواحد، والاعتراف بأحققتها في إثبات كيانها ضمن فضاءها الخاص، وهذا لا يتحقق إلا في ظل الوعي ما بعد العلماني للمجتمع.

من ثم، "تكرار الدعوة الضمنية للهدنة بين العقل والدين على شكل مشروع طموح يسمح لكل واحد منهما فيه بأخذ الآخر تحت المجهر من أجل تطهيره وإشفائه، أي المشي يدا بيد على المشوار الطويل للإنسانية وتجاوز الخلافات والاختلافات ما داما في الهم سواء: الدفاع عن الكرامة الإنسانية أولا وأخيرا"¹.

¹ - المصدر السابق، ص 36

المبحث الثاني: علاقة الدين بالعلمانية ومجتمع ما بعد العلمانية والإرهاب

أولاً: الدين والعلمانية

علاقة الدين بالعلمانية حسب "هابرماس" تظهر في جانبين هما: الخوف الذي نتج عن عمليات (11) سبتمبر (2001) والثقافة السطحية الهشة التي بدأت مع انتشار وسائل الإعلام والاتصال خصوصاً مع ظهور التلفزيون الذي نشر الرداءة والتفاهة والسفاهة، ولهذا كان لزاماً طرح القضايا المتعلقة بالشعور الأخلاقي في لغة دينية داخل المجتمعات العلمانية نفسها، التي حولت الإرث الديني إلى لغة دنيوية تساهم في حركية العالم المعيش، مما يدل على أن العلاقة بين الدين والعلمانية يحكمها الحوار والتواصل.

1- الأصوليتان: الدينية والعلمانية وأثرهما في المجتمع المعاصر

إن العلاقة بين الدين والعلمانية تمخض عنها تصورات على طرفي نقيض لتصور الحداثة وقطيعتها أو صلتها مع الدين والبرديغم القروسطي وهما:

التصور الأول الذي يعتقد مؤيدوه أن الحداثة يجب أن تؤول بصورة تفاؤلية تجاه التقدم وهذا الفريق يسمى بالعلماني، أو المؤيد لفكرة العلمانية، الذي يقر بضرورة إعمال العقل في كل طرق التفكير وأشكاله، ومنه الالتزام بتأويل النص الديني في ضوء إعمال العقل.

أما التصور الثاني يتمثل في الاتجاه الديني المتطرف والمعارض للحداثة، والذي يؤكد مناصروه أنه لا يوجد هناك أصل أو جذر ديني للحداثة، وهذه الأخيرة وصفها الأصوليون الدينيون بأنها "نظرية في الانحطاط"، وهي عكس العلمانية - تقرر بضرورة الالتزام بحرفية النص الديني، وترفض إعمال العقل -.

أما "هابرماس" نجده يعارض وينقد هذين الاتجاهين، حيث يرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها، وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر والانتصار عليه، وهو ما لا تتوافق عليه آراء "هابرماس" في نظريته للتسامح والتشاور والمساواة.

تقوم أفكار "هابرماس" على الإجابة عن سؤال أساسي، وهو كيفية توظيف الحداثة لتأطير كلا من العلم والدين، وهو يرفض القطعية مع التاريخ والدين الذي ينادي به التيار العلماني وفي الوقت نفسه يرفض اتجاه التيار الديني المنادي بالقطعية مع الحداثة.

حيث يدعو "هابرماس" إلى الاحترام المتبادل والبعد عن الإقصائية بين المتدينين والعلمانيين، وتكريس التسامح بين التيارات المختلفة داخل المجتمع، والغاية من كل ذلك هو الوصول إلى مجتمع ما بعد العلمانية القائم على تنازلات مشتركة بين الطرفين، كحتمية زوال الدين عند العلمانيين، وتعميق الطائفي والفكري لدى المتدينين، فعلى العلمانية الاعتراف بمرجعية الدين في كثير من مبادئها القانونية كالعدل والمساواة والحرية، وعلى الدين الاعتراف بسلطة العلوم، ودستورية الدولة والديمقراطية في المجال العام لإدارة الاختلاف، فدعوته مرتكزة على أهمية ممارسة العلمانية والدين للنقد الذاتي، فيجب على العلمانية الاعتراف بالأصول الدينية لكثير من مفاهيمها، وإعطاء الجماعات الدينية الحرية، والاعتراف بحقوقها ومصالحها في تكوين المجتمع، وعلى المتدينين الابتعاد عن الدغمائية ومحاولات الاحتكار لتفسير الوجود، والتخلي عن السلطة لأهمية حيادتها تطبيقاً للحريات العقائدية والفكرية.

أضف إلى ذلك أن "هابرماس" كان يدعو في موضوعه "الدين والعلمانية"، العلوم الطبيعية للاعتراف بإبستمولوجية الاعتقادات الدينية، فإذا كان العلم الطبيعي قد استفاد من الفرضيات النظرية في معطياته وبناء استنتاجاته، فيحق للتفسير الديني للعالم والآخرة أن تكون له مكانة عند المواطن كذلك، وهكذا يؤكد "هابرماس" على ضرورة التعددية والحوار في مجتمعات "ما بعد العلمانية".

1-1 - الدين والمدنية والديمقراطية

وضع "هابرماس" في معظم مؤلفاته عن الدين عديد المبررات المدافعة عن قيمة اللغة الدينية في الفضاء العام، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالمساواة الخطابية بين المدنيين

الذين يمتلكون رؤية دينية عن العالم المعيش، فلا يمكن للعقل العمومي الاعتراض تجاه أصحاب الذهنية الدينية من المدنيين لأن الوعي الديني نفسه يحتاج إلى التفكير أكثر في "إنهاء التنافر المعرفي الناتج عن مواجهة طوائف وأديان أخرى. يجب ثانياً أن يتأقلم مع سلطة العلوم التي تمسك باحتكار المجتمع للمعرفة الزمنية، ويجب أخيراً أن يقبل بمقتضيات الدولة الدستورية المؤسسة على أخلاقية دنيوية"¹.

كذلك على أصحاب الذهنية الدينية (الدهريين) التخلي عن التعصب في المواقف أولاً، والانفتاح على اللغة الدينية أثناء مناقشة الآراء المعرفية بهدف بلوغ القبول الكوني لمختلف الحجج ضمن المجال العام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، من الضروري مراعاة مصلحة الدولة الديمقراطية التي تكون دائماً "في مواجهة دعاوى متنازعة عن المعرفة والإيمان، [كما أنها] تمتنع عن الحكم مسبقاً بقرارات سياسية لصالح أحد الجانبين. العقل المتعدد لعموم المدنيين يتبع حيوية العلمنة فقط على قدر ما تستدعي (هذه الحيوية) الحفاظ على مسافة واحدة، في الأخير، من أي تقاليد وروى للعالم"².

هكذا، ألح "هابرماس" على ضرورة أن تكون المحاججة الدينية في خدمة مؤسسات الدولة وقوانينها لا خروجاً عنها، فتوزيع الأدوار بين البرلمانين والمواطنين العاديين تستدعي ضرورة أن يتحول الحضور الديني في الدائرة العامة إلى وسيلة اندماج بين الدهريين وأصحاب الذهنية الدينية والدولة المحايدة ضمن ما اصطلح عليه "ديمقراطية التعدد".

1-2- يورغن هابرماس والصراع العلماني

في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية وهي مرحلة التوجه نحو الدين داخل الفضاء العمومي قدم "هابرماس" الكثير من الآراء حول ظاهرة العلمانية التي أنتجت الحداثة الغربية،

¹– jurgen habermas, faith and knowledge, – in the future of human nature –, polity press (cambridge), 2003, p 104

²– ibid, p 105

وتتمحور في مجملها حول الحضر الديني وعزله عن الحياة الاجتماعية أو التضييق عليه ووضعه ضمن الحياة الفردية أو التقليل من قيمة المعتقدات الدينية لدى المتدينين.

إن العلمانية كما وصفها عالم الاجتماع الأمريكي "بيتر بيرجر" تحمل المضمون الهابرماسي نفسه، حيث يقول: "نقصد من العلمانية تلك الأعمال التي تتم بوساطتها تحرير مختلف المكونات الاجتماعية وانتشال الأصول الثقافية من سلطة المراكز والمكونات الدينية... كما أن العلمانية الثقافية والاجتماعية هي أمر واقع تشهده مجتمعاتنا المعاصرة وهناك أيضا علمانية توعوية... والعلمانية باختصار فحواها أن العالم الغربي المعاصر قد أنشأ الكثير من المواطنين الذين لا يعيرون أهمية للدين في حياتهم، ولا يتبنون أي فكر ديني"¹. هنا بالذات يمكن الحديث عن الرؤية الهابرماسية الأولى في حياته الفكرية، التي اعتبر فيها العلم والدين مستقلين عن بعضهما البعض، ومن الضروري فصل الدين عن المجتمع العلماني المعاصر المتميز بالتطورات العلمية والاجتماعية والصناعية التي اتضحت جليا في التغييرات التي طرأت على الأنظمة السياسية وتشريع القوانين وطرق وكميات وأنواع الإنتاج، والثقافة والسلوك الاجتماعيين... إلخ. بل يجب استبعاد الدين من الفضاء العمومي ولكنه بعد أحداث سبتمبر (2001) شهدت أعماله الفكرية مباحث جديدة أعادت قيمة الدين داخل المجتمع وصراعه مع العلمانية. يقول "هابرماس": "المجتمع البدائي الذي يعيد هيكلته في رحاب مجتمع ديني على أساس معتقدات دينية خاصة، عادة ما يتوحد ويخطو خطوات كبيرة نحو التطور والرقى، وهذه الوحدة الاجتماعية تركز على الفهم المتبادل الذي ينشأ بطبيعة الحال من العقلانية التواصلية"².

أصبح الدين بذلك أحد الخيارات المتاحة للمجتمع لأنه يلعب دورا مؤثرا ومتناميا في جميع جوانب الحياة مقارنة بالعلمانية التي حاولت التضييق عليه، مما جعل العقود الأخيرة

¹ - آرمان زارعي، المجلة السابقة، ص ص 173 - 174

² - المجلة نفسها، ص - 174

من القرن العشرين تشهد ظهور رؤى جديدة أعادت القيمة للدين في الغرب لأنه سبيل إلى تجاوز أزمات العلمانية نفسها. يقول "بيتر بيرغر": "أعتقد بأن كل ما كتبت وما كتبه معظم علماء علم الاجتماع في عام 1960 م حول العلمانية، كان مخطئا، إذ إن الاستدلال الأساسي الذي ارتكنا عليه هو أن العلمانية والحدثة تسيران في خط واحد إلى معا، ولكن الحدثة تعد أكثر مواكبة للعلمانية، أي إن الحدثة تجري على نسق علماني وليس العكس. هذه النظرية في الحقيقة كانت مشوثة وغير منتظمة، ولا يوجد دليل عليها باستثناء بعض الشواهد والوثائق المحدودة، وأعتقد بأنها باطلة من أساسها لأن الغالبية العظمى في العالم اليوم لا تتبنى فكريا علمانيا، بل تنتزع نزعة دينية متأصلة لا خلل فيها"¹.

1-3- تحديث الوعي الديني في العالم المعيش

اقترح "هابرماس" ترجمة للمفاهيم الدينية لتحديث الوعي الديني من أجل توظيفه داخل الفضاء العمومي خصوصا الاجتماعي والسياسي، حيث يتناغم مع متطلبات العصر كل المتدينين دون تخليهم عن هويتهم الدينية، أو إقرارهم بأفضلية ديانة أخرى على حساب ديانتهم، لكن شرط ولوجهم دائرة المشروعية التبريرية لتقديم الحجج المقنعة عقليا، وتفعيلها واقعا للانخراط مع التعددية الدينية والعلمانية داخل الدولة الليبرالية، ومواجهة مختلف الخلافات بذهنية الحوار التواصلي، فمنذ أن "اكتسبت التقاليد الدينية وجماعات الإيمان أهمية سياسية جديدة غير متوقعة حتى الآن منذ المرحلة التاريخية التي شهدتها الفترة (1989 - 1990)"². أصبح ضروريا على المتدينين ترجمة المفاهيم الدينية بطريقة استدلالية إقناعية تراعي - خصوصا - المجالين الثقافي والسياسي للمجتمع، ومستعدة للانخراط في مختلف النقاشات والخلافات التي تحدث بين النزعات الدينية والعلمانية... إلخ. داخل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ولهذا "اعتبر [هابرماس] المسؤولية المعرفية [أي الترجمة التأسيسية

¹ - المجلة السابقة، الصفحة نفسها

² - Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion – Philosophical Essays*, p 114

للدين] عبئاً ثقيلًا يقع على كاهل جميع المواطنين دون استثناء، لكن غاية ما في الأمر نجده قد أكد ضرورة امتلاك المواطنين المتدينين رؤى ونزعات معرفية خاصة ومرنة لها القابلية على التوسع حينما يبادرون إلى عملية الترجمة العامة¹. لهذا لا يمكن أن تتحقق ترجمة محتوى النص المقدس إلا بالاعتماد على التأمل الهرمنوطيقي لتأويل الجوانب الروحية فيه لتتماشى مع مختلف التحولات المعرفية الحادثة، وقد وضع "هابرماس" ثلاث نواحي تجب مراعاتها لكي تتمكن المجتمعات الدينية التقليدية (مجتمعات العالم الثالث الدينية الأرثوذكسية) من تهيئة الأرضية المعرفية للمواطنين العلمانيين، وبالتالي تحقيق تعددية الترجمة للمقدس من المتدينين والعلمانيين، لأن التزام المذاهب الدينية بالدين الراسخ الدغمائي لن يفتح المجال لتأسيس المجتمع الليبرالي، وتتمثل هذه النواحي فيما يلي:

- "يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معرفيا تجاه الأديان الأخرى ووجهات النظر العالمية التي يواجهونها في عالم من الخطاب الذي لم يكن يشغله حتى الآن سوى دينهم"². وهذا يتم بفضل ابتكار أسلوب حاجي هدفه الفهم والإفهام لتفسير المعتقدات الدينية للمتدينين والعلمانيين الآخرين سواء داخل نفس الديانة والمجتمع، أو الديانات والمجتمعات الأخرى، وعدم احتكار الحقيقة بطريقة دغمائية منغلقة تماشياً مع نسبية العالم المعيش على جميع المستويات.

- "علاوة على ذلك، يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معرفيا تجاه المنطق الداخلي للمعرفة العلمانية للخبراء العلميين الحديثين. يمكنهم أن ينجحوا في هذا فقط إلى الحد الذي يتصورون فيه العلاقة بين المعتقدات العقائدية والمعرفة العلمانية من وجهة نظرهم الدينية بطريقة لا يمكن أن يتعارض فيها التقدم المستقل للمعرفة العلمانية مع مواد الإيمان"³. ومن ثم على المتدينين فهم علاقة المقدس الثابت بتطورات العلوم، مما يسهل

¹ - آرمان زارعي، المجلة السابقة، ص ص 194 - 195

² - jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays –, p 137

³ - ibid, p 137

فهمهم للفكر العلماني المتنامي، وعدم معارضته - بسبب التعصب الإيماني - لأنه لا يتمشى مع المعتقدات الدينية، بل مساءلته حاجيا لينسجم مع المقدس من جهة، وتفاذي السجال الفكري مع التوجهات الفكرية الأخرى القائمة على مقومات النهج العلماني - العلمي.

- "أخيرا، يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معبرا تجاه الأولوية التي يتمتع بها الفكر العلماني على الساحة السياسية. هذا لا يمكن أن ينجح إلا بالقدر الذي تدمج فيه الفردانية القائمة على المساواة في القانون الطبيعي الحديث والأخلاق الكونية بطريقة مقنعة في سياق مذهبهم الشاملة"¹. ليتيم لهم وللمواطنين تحديث وعيهم الديني الذي يسمح بقبول التعددية الدينية، لأن تحديث التدين فرديا واجتماعيا يجعل كل مواطن بإمكانه مواجهة تحديات العصر المتمثلة في التعددية الثقافية عموما، والدينية خصوصا، والتكيف مع انتشار العلوم ومجتمع المعرفة، واتساع النزعات الوضعية (العلمية) والأخلاق اللادينية كأخلاق المصلحة والمجتمع والعقل... إلخ. فبسبب ضغوط الحياة المعاصرة خاصة الاقتصادية ينسحب الأفراد أكثر فأكثر فرعين إلى فقاعة مصالحهم الخاصة"². وهذا ما يرفضه "هابرماس" في نظريته التواصلية بين الجميع دون استثناء، لأن أفكاره الموجهة للمتدينين والمواطنين على حد سواء تساهم في تمكينهم من الانخراط بآرائهم في الفضاء العمومي استنادا للمحاجة العقلانية دون سواها، بالتخلي عن الأيديولوجيا الدينية المنغلقة المؤمنة بالحقائق الثابتة والبحث عن حقائق دينية من النص المقدس لمسايرة تحولات الحقيقة لدى مختلف النزعات الفكرية، ومساءلتها أثناء مختلف النقاشات الدائرة بينهما ضمن ما يصطلح عليه التداول الفكري والديني داخل المجال العام، فما "دامت الجماعات الدينية تلعب دورا حيويا في المجتمع المدني وفي المجال العام، فإن السياسة التداولية تمثل بالقدر نفسه نتاجا

¹ - op.cit, p137

² - يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد- العراق) ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، ط 1، 2013، ص 40

للاستخدام الشعبي للعقل من قبل المواطنين المتدينين كما هو من قبل المواطنين غير المتدينين"¹.

1- 4 - إزالة العلمانية

بالنظر إلى مختلف التغيرات التي مست العالم المعيش في كل الميادين، وحدثت أزمت جعلت الإنسان إشكالا مستمرا بالنسبة إلى نفسه، شاع في الأوساط العلمية والاجتماعية والسياسية أهمية عودة الدين في الفضاء العمومي، هذا الأخير الذي كان خاليا من القيم الدينية بسبب الحصار الذي فرضته قيم العلمانية خصوصا، والحدثة عموما، على حياة الأفراد، فتحول الدين في ظل العلمانية إلى الفضاء الفردي (الخاص). وأصبح تصرفا شخصيا للمتدين فقط، يظهر في مختلف العبادات التي يقوم بها لوحده، لكن منذ أن أطلق عالم اجتماع الأديان النمساوي "بيتر بيرغر" (Peter Berger) (1929-2017) عبارته الشهيرة: "ما زال العالم شديد التدين كما كان في السابق"². وهو الذي دافع عن أطروحة العلمانية التي أنتجت الحدثة، بدأت أطروحته "إزالة العلمنة من العالم" تنتشر بين الأوساط الفكرية، خصوصا أن عودة الدين فهمها على أنها مضادة لقيم الحدثة المعاصرة، وعودة إلى النمط الحياتي لما قبل الحدثة، ورد فعل سلبي للحركات الأصولية على العالم المعيش المعاصر، وبذلك انتشرت أطروحة عودة الدين كمقولة مضادة للعلمانية التي عزلت الدين عن العالم المعيش سابقا، وهذا ما يستلزم إزالة العلمانية المناهضة للقيم الدينية لأنها لا تسمح بالاستجابة الصحيحة للدولة الديمقراطية تجاه التنوع الديني وغيره، فالنموذج المهووس بالعلمانية برمته يتعلق بالسيطرة على الأديان والتحكم بها، في حين أن "نوع المجتمعات التي نعيش بها الآن في الغرب، فإن أول ملامح يلفت أنظارنا هو التنوع الكبير ليس فقط للأراء الدينية، ولكن أيضا تلك التي لا تتطوي على دين"³. وهذا ما يفرض ظهور حالة من الوعي

¹ - المصدر السابق، ص 56

² - كريستينا شتوك، المجلة السابقة، ص 347

³ - يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ص 74

المعاصر يتم فيها التعايش الكوني بين القيم الدينية والعلمانية، خصوصا بعدما سادت العبثية واللامعنى على الوجود الإنساني، ولهذا لم يعد الدين أفيون الشعوب حسب "ريجيس دوبري" بل أصبح "فيتامينها" الذي يخلصها من كل أشكال القيم العلمانية المنغلقة، فالتعددية الثقافية أصبحت مطلبا كونيا مشروطة بالتغيرات في الوعي الفردي والجماعي معا بالنظر إلى الأعداد الهائلة للمهاجرين من المجتمعات والثقافات الأخرى غير الغربية، نحو العيش في المجتمعات العلمانية، مما استلزم إزالة العلمانية المتطرفة. يقول "إدواردو ميندياتا": "المجتمع قد مر بعمليات من العلمنة وقد أصبح الدين نفسه متحولا نحو الحداثة لجعله أكثر معاصرة للبيئة العلمانية المتنامية. بالنتيجة لم يكن المجتمع هو وحده الذي تم تحديثه ولكن الدين أيضا. وكما أنه لدينا عقل حدثي ما بعد ميتافيزيقي، فلدينا دين ما بعد علماني للمجتمع العالمي"¹.

ثانيا: الدين ومجتمع ما بعد العلمانية

انطلق "هابرماس" في تشخيصه للدين في المجتمعات ما بعد العلمانية من عديد الأزمات التي تسببت فيها العلاقة الصراعية بين الدين والسياسة، أو الدين والعلمانية التي أدت إلى التطرف الديني والعلماني على حد سواء، ولهذا كان لزاما إيجاد حلول وقواعد ومعايير مشتركة توفر المناخ الذي يسوده التسامح والشرعية للجميع، إذ يسود "الحس المشترك بوعي الأشخاص طالما هم قادرين على اتخاذ مبادرات قادرة على اقتراح أخطاء وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص، وبموازاة ذلك فإن وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعية ويبرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينية التي نتغذى بمضامينها المعيارية. ومع ذلك يبدو واضحا أن الحس المشترك يجب أن يحتضنه شكل الذكاء الخاص بالعلم لأن هذا الذكاء يدعو إلى التبرير العقلاني. أما بالنسبة إلى

¹ - محمود حيدر، ما بعد العلمانية - مقارنة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته -، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت - لبنان)، ط 1، 2019، ص 63

الحس المشترك فقد اتخذ مكانا في صرح شيد على أسس الحق العقلاني، صرح الدولة الدستورية الديمقراطية. إن القانون العقلاني المساواتي له أيضا أصوله الدينية¹.

هكذا تكون السياسة القانونية مستمدة من القيم الدينية، والعقلانية التواصلية خاضعة للمشروعية والمصادقية والصلاحية، لأن أرضية الفعل الديمقراطي هي التي تسمح بتسمية الحس المشترك في إطار التعدد الديني للجماعات الدينية رغم اختلافها، وعلى العلمانية أن تتخلى عن النضالية والتعصب ضد كل ما هو ديني، وتتخلى بقبول الآراء والطوائف الدينية وعلى الدين كذلك أن يميز بين ما هو عام، وما هو خاص، ويترجم قناعاته بلغة علمانية قائمة على حجج وأدلة مقبولة لدى الأكثرية من المواطنين، فتعددية الأصوات لوحدها القادرة على اختراق المبررات العلمانية والدينية في آن واحد. يقول "هابرماس": "على الأكثريات العلمانية حول هذه المسائل ألا تستنتج أية خلاصة قبل أن تصغي بانتباه إلى اعتراضات المناوئين الذين سيشعرون، ما لم يستمعوا إليهم، بأنهم قد جرحوا في قناعاتهم الدينية، وعلى هذه الأكثريات اعتبار هذا الاعتراض شيئا يشبه فيتو معطلا، يتيح فحص ما يستطيعون تعلمه. على الدولة العلمانية، مع الأخذ بعين الاعتبار الأصول الدينية لأسسها الأخلاقية"².

وهذا ما يؤدي إلى ضرورة الفهم المشترك بين الديني والعلماني، والاعتراف المتبادل بينهما حول القيم العمومية، وهكذا تكون السلطة السياسية المعلمنة محافظة على الحريات الأخلاقية عبر وسائل الحوار المتاح للجميع "وذلك يستدعي مرة أخرى مشروع التنوير والذي يلقي بظلاله حتى الآن، وسوف يلقي بها في كل الأزمنة، ويمكن الإفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون فيه بنفس الحق في التصويت، وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، ومضات فكرية في كل أرجاء الكون من الشرق ومن الغرب"³.

¹ - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 131

² - المصدر نفسه، ص 232 - 233

³ - علي عبود المحمداوي وآخرون، خطابات الـ "ما بعد" في استفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، ص 225

يراهن "هابرماس" في هذا السياق على ضرورة التعايش بين جميع الأديان والطوائف داخل المجتمع ما بعد العلماني تحت راية الفكر الجماعي التشاركي المتشعب بالديمقراطية والوعي المتطور، حيث استنطاق المعقولية الدينية والقيم الإنسانية المتضمنة في الأديان التي يمكن بواسطتها التصدي لكل مظاهر العنف، وعلى الدين أن يساير قيم الحداثة لا أن يكون مناهضا لها إذا أراد الاستمرار في المجتمعات ما بعد العلمانية، وأن يتقبل النصوص والأفكار الخارجة عن نصه بكل عقلانية حجاجية، ومن ثم على الدين أن يحقق ثلاث مهام هي:

"1- يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهودا ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

2- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.

3- ولا بد أن يفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لا بد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي"¹.

باختصار، يقتضي الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني تجاوز مواقف التطرف والنضال الصراعي سواء من الدين أو العلمانية على حد سواء، فلا سلطة للدين واللادين على المواطنين، فالجميع تتاح لهم الشراكة في الفضاء العمومي المتنوع الذي يقبل المتدين كمشارك في التشريع العلماني، والعلماني كمشارك في ترجمة النصوص الدينية وفق مصلحة العموم.

إن، الكل مطالب بخسارة قناعاته في حدود ما تسمح به المحاجة داخل الدولة الشرعية.

¹ - علي عبود المحمداوي وآخرون، المرجع السابق، ص 227

1- مفهوم ما بعد العلمانية

شهد مصطلح "ما بعد العلمانية" جدلا بين المدارس الفلسفية والفكرية المعاصرة بسبب تنوع استخدامه داخل التخصصات المعرفية الإنسانية والاجتماعية، فبالنسبة لعلماء الاجتماع من الضروري رفض الثنائيات التي فرضتها العلمانية سابقا، فلا مجال للصراع بين المعرفة والإيمان، والعقل الديني والعقل العمومي، والأخلاق الدينية والقوانين الوضعية، في عالم ما بعد العلمانية، الذي فتح المجال للتعبير عن القيم الدينية المتنوعة داخل الفضاء العمومي لأنها تساهم في تأسيس القرارات السياسية المقبولة اجتماعيا ضمن شروط المصادقية والإقناع العقلانيين، وبذلك أصبحت ما بعد العلمانية مجالا للعصرنة والتعايش بين العلماني والديني على حد سواء، فالوعي المعاصر توجه نحو ضرورة التعايش بين الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية. يقول "هابرماس": "إنني أميل إلى الموافقة مباشرة على أن لا معنى في وضع نوع معين من العقل العلماني، على الضد من العقول الدينية انطلاقا من الافتراض أن العقول الدينية قادمة من نظرة للعالم ذات طابع لا عقلاني على نحو متأصل، العقل فاعل في التقاليد الدينية كما هو في أي مشروع ثقافي آخر، بما في ذلك العلم، لذلك لا وجود للاختلاف على ذلك المستوى الثقافي الواسع من التعقل. هنالك على المستوى الإدراكي العام عقل إنسان واحد فقط"¹. هنا بالذات تكون العقول العلمانية والدينية في الفضاء ما بعد العلماني تربطها مشاركات اجتماعية تستلزم الفهم المتبادل، "لذلك فإن الدليل على صحة العقول الدينية لا يعتمد على العقائد الإدراكية وارتباطاتها الدلالية مع بقية العقائد فحسب ولكن على العقائد الوجودية المتجذرة في البعد الاجتماعي للعضوية والمشاركة الاجتماعية والممارسات المفروضة"².

¹ - يورغن هابرماس، وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ص 102

² - المصدر نفسه، ص 104

استنادا لهذا، يمكن القول أن ما بعد العلمانية تخلصت من تبعية العقول الدينية إلى العقول العلمانية، وسمحت للخطاب الديني أن يبدي رأيه - حينما تترجم محتوياته - في عملية اتخاذ القرارات السياسية خصوصا، وفرضت العيش المشترك بين المؤمنين وغير المؤمنين وأغلقت باب النقاش في القضايا غير العمومية التي تخدم طرفا على حساب الآخر، فعلى سبيل المثال "يمكن للأعضاء المتدينين في جماعة ليبرالية أن يعرفوا مقدما أن جدالات معينة لا يرى لها قيمة من يحمل إيمانا مختلفا أو غير المؤمن من المواطنين ممن يحاولون التوصل إلى اتفاق معهم. لذلك لا بد أن تحذف من البرنامج"¹.

2- مفهوم المجتمع ما بعد العلماني

اعتبر "هابرماس" المجتمعات العقلانية المعاصرة مجتمعات ما بعد علمانية لأنها تجاوزت فكر القرون الوسطى والأصولي، والعلماني، فجميعها كانت تهدف لإقصاء وتهميش جانب معين من العالم المعيش، فالقرون الوسطى والأصوليات حاولت التخلص من الرؤية العقلانية، والعلمانية المتطرفة حاولت إقصاء القيم الدينية، ولهذا كان لزاما على المجتمعات السير في مشروع الحداثة من أجل عقلنة الدين من جهة، وإظهار سلبيات العلمنة المتطرفة حتى تتاح الفرصة للمواطنين من أجل التعايش رغم اختلافه في المجتمعات ما بعد العلمانية، يقول "هابرماس": "المجتمع ما بعد العلماني يلتزم استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، ويلتزم الدور الحضاري الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعي الموجه والمتنور بالديمقراطية، وفي هذا الجدل كله يظهر المجتمع ما بعد العلماني كأنه طريق ثالث بين العلم والدين"².

في هذا السياق راهن على عودة القيم الدينية في المجتمعات المعاصرة المتسارعة من خلال قوة الدين وحضوره في المجال العمومي بعدة أشكال مثل الحملات التبشيرية، وانتشار

¹ - المصدر السابق، ص 112

² - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 126

الأصوليات الدينية في عديد بلدان العالم، والتوظيف السياسي للعنف الديني من أجل تحقيق مصالح الدولة، وبالتالي من الضروري استخراج عقلانيات الدين وقيمه الإنسانية للحد من العنف الذي يتمظهر في الامتداد الأصولي، ولهذا، فمهمة الدين ليست سهلة خاصة وأنه مطالب بتقبل الحداثة حتى يساير النصوص والأفكار الخارجة عن نصه، وفي هذه الحالة يكون الدين في خدمة المجتمع ما بعد العلماني من حيث انفتاحه على دولة الحق الدستورية، ويتمشى مع الإنجازات العلمية التي تخدم المجتمعات، ويتجاوز الانغلاق الديني بين الأصوليات في جميع الديانات دون استثناء.

على هذا الأساس، يكون المجتمع ما بعد العلماني متجاوزا للتطرف الديني والعلماني معاً، فلا سلطة لأحدهما على الآخر، ولا سلطة لواحد منهما فقط على المجتمع، بل يجب الدمج بينهما في ظل القانون لا غير. يقول "هابرماس": "يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، ببعضهم البعض من خلال القنوات التي كونوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعددية النظرة إلى العالم، فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية، فإنهم سيميزون ما تعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع ما بعد علماني"¹. بهذه الرؤية الهابرماسية يمكن للمواطن المتدين العيش المشترك مع المواطن غير المتدين في الفضاء العمومي، وباستطاعته المساهمة في التشريعات القانونية للدولة ما بعد العلمانية، حتى يتسنى له الالتزام بها لأنها تخدم مصالحه، وتتجاوز هويته المنغلقة التي كان عليها قبل المجتمع ما بعد العلماني، ولذلك بإمكانه التخلص من الانغلاق الديني، والقناعات المتطرفة التي كان يتمسك بها. حينها يكون المجتمع ما بعد العلماني خاضعاً للتشاور والتفاهم بين المتدين والعلماني حول

¹ - المصدر السابق، ص 127

كل ما يخص كرامة المواطن وهيبته، وأحقيته في العيش المشترك تحت رحمة القوانين الدستورية.

3- الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني

سعى "هابرماس" إلى تحديد الشروط الملائمة لقيام مجتمع ما بعد علماني يحافظ على العقلانية التي احتوتها النصوص الدينية دون المساس بالقيم الدينية، التي تستوجب الحضور في العالم المعيش المعاصر سواء في المجال الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي... إلخ. إلا أنه من ناحية أخرى يعترف بانتشار الحركات الدينية الأصولية الدغمائية في المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية التي اعتبرها حركات أرثوذكسية تدعو للتطرف الديني ورفض كل ما هو حديث وعلماني، وتمهد الطريق لصراع الحضارات الذي أنتج أشد أنواع الحروب بين المجتمعات خصوصاً في القرن العشرين وما بعده، ولهذا "على خطاب الحداثة وبكل بساطة، أن لا يقول الدين ضمن البعد الروحي للحياة، فحسب، وتبعده عن الإدارة السياسية للوسط العمومي: بل هي بحاجة إلى احتضان، على المستوى الفكري، مكانتها في مجتمع متعدد الطوائف. بمعنى آخر، على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقداتي"¹. وعليه ما نشاهده من عنف في ممارسات الحركات الأصولية إنما هو رد فعل تجاه الحداثة الغربية التي تسببت في الآلام والمشاكل التي يعيشها الإنسان.

يبدأ "هابرماس" مجمل بحوثه المتعلقة بقوة الدين في الفضاء العمومي ما بعد العلماني من مبدأ التسامح والعيش المشترك بين جميع الشرائح المجتمعية، سواء كانوا متدينين أو علمانيين، لأن "التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائماً، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية نجد أن هذا

¹ - علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، المرجع السابق، ص 245

القول يوحي بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون بالمرّة عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد هابرماس، فإن هذا الطلب الملح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون - ضمن مؤسسات الدولة - إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة. وقد بذل هابرماس، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهداً ملحوظاً في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية¹.

مما سبق، بيّن "هابرماس" أن الأصولية لا يمكنها التعايش مع التحديات التي تواجهها في المجتمع ما بعد العلماني لأنها تستند على رفض الاختلافات العقائدية، وهذا ما رفضه "هابرماس" الذي يدعو إلى القبول بالاختلاف الديني ضمن ثقافة التسامح من طرف المتدينين والعلمانيين على حد سواء، فالمخرج الوحيد للاقصاء والعنف يتمثل في أخلاقيات التواصل.

ثالثاً: الدين والإرهاب

1- الإرهاب وتركة التنوير

هل ينبغي إعادة مراجعة مثل التنوير السياسية وإخضاعها لنظرة نقدية بعد الهجمات الإرهابية الخاصة بـ: (11) سبتمبر (2001)، وما نتج عنها من ردود أفعال دبلوماسية وعسكرية، تدعو لإعادة تقييم هذا المشروع والتأكد من جدواه؟

على اعتبار أن الإرث الفلسفي الغربي يستند إلى مشروع حركة التنوير، فبالتالي مجموع القوانين التشريعية السياسية تستند بدورها إليه، وهذا ما يوافق عليه "هابرماس" ويرى أن الفيلسوف هو الأقدر على رؤية هذه المسألة من زاوية نقدية لأنه يمتلك أدوات الفحص

¹ - المرجع السابق، ص ص 245 - 246

النقدي، وهو الوحيد الذي يستطيع التساؤل إذا ما كان القانون الدولي الكلاسيكي متقادماً إزاء التهديدات الجديدة، مما يكشف العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والتاريخ من جهة، وتحديد الأنماط المختلفة للالتزامات السياسية من جهة أخرى، فـ"هابرماس" يجعل من الإرهاب مفهوماً مراوفاً يعرض الحلبة السياسية العالمية لأخطار وشيكة وتحديات مستقبلية.

كما أن المعركة ضد الإرهاب لا تحكمها قوانين محددة ولا قواعد دقيقة، ولا يمكن فهم تحركاتها، وإذا ما قورنت بلعبة الشطرنج، فهذه الأخيرة لها قواعد دقيقة، ولها مبادئ وقوانين معدة مسبقاً، ولها مساحة محددة بذاتها مكانياً وزمانياً، على عكس المعركة ضد الإرهاب فهي لا تملك قواعد أو مبادئ وقوانين معدة مسبقاً، ولا يمكن الحكم على حركاتها بالمشروعية أو عدمها، وأخيراً ليس للرقعة تحديد زمني أو مكاني.

2- إعادة بناء مفهوم الإرهاب

تعد الديمقراطية الأسلوب الأمثل لتجاوز المشكلات من وجهة نظر "هابرماس"، ولقد أكد على هذا لمدة تزيد عن الأربعة عقود من الزمن، والجماهير في سعيها النضالي تسعى لمنح الديمقراطية شكلها الأمثل لتصبح في أتم اكتمالها البنوي، لتصبح في الآن نفسه وسيلة للتحرر الفردي والجماعي.

لعل نشأة "هابرماس" في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية حيث كانت الديمقراطية آنذاك واقعا يعيش بشغف، لا مجرد واقع وحسب، والتحرر الذي تشجعه الديمقراطية هو نوع من التجربة الذاتية التي تقيم ترابطاً بين معرفة الذات والحرية، فكلما امتحن المرء ذاته استدلالياً بالنقاش والحوار، كلما استطاع أن يفكر، وأن يفعل بحرية أكبر.

إن معرفة الذات مطلب قديم في الفلسفة انطلاقاً من عبارة "سقراط" الشهيرة: "أعرف نفسك بنفسك". ولكنها عند "هابرماس" مرتبطة بتطوير الاستقلال الذاتي للحكم ولحرية الفعل، ويعد الفهم لموضوع الشخصية غير منقطع في فلسفته، ونجد بدايته في كتابه "المعرفة والمصلحة 1968" أكد فيه أنه لا يسلم بالاستقلال الذاتي الفردي، بل يراه في وظيفة التبادل

بين الأشخاص، ثم في عمله الضخم "نظرية الفعل التواصلي 1971" الذي أخذ فيه يفترض أننا بتواصلنا اللغوي مع الآخرين نتعلم حقيقة من نحن، بوصفنا فاعلين مستقلين ذاتيا، وأن التفاهم المتبادل بين المتحادثين هو جوهر التواصل، ولكي ينجح هذا الأخير لا بد أن يكون هنالك تعهد بقول الحقيقة لدى كلا المتحاورين (المتكلم والمصغي) وتوضيح ما يقولانه بدقة.

هذا من شأنه تأسيس تواصل عقلائي يجيز للمتواصلين الوصول بحرية لتوافق يجمعون عليه فيما بينهم، يتشابه مثل هذا الإجماع بنيويا مع طبيعة النهاية المفتوحة للمحاور التي تؤسس التداول الديمقراطي، وبالتالي، هذا يقودنا إلى أن يقتحم حياتنا اليومية قبس من المثالية، وفي نهاية الأمر يمكن امتحانه بالحجج الصالحة اليوم للاستخدام، ويمكن أن يثبت خطأها غدا بالتجارب الجديدة والمعلومات الحديثة.

في الوقت نفسه - حسب هابرماس - يمكن لبعض الأفراد أن يقرروا عدم قول الحقيقة، أو تداول معلومات بصيغة محرفة لأسباب سياسية، أو شخصية، ولكن هذا لا يحدث في كل الأوقات، وبالتالي كلما زاد تواصلنا مع الآخرين، كلما تقدم فهمنا لأنفسنا أكثر وللآخرين كذلك، فنصبح أفرادا ذوي استقلال أكبر، ونضج، وأكثر تحررا، وأخيرا مواطنين أكثر عقلائية.

يقوم هدف الفلسفة على طرح إعادة بناء الشروط التي تجعل التواصل ممكنا وفعالا ومنتجا، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي، ولإعادة بناء هذه الشروط تمنح الفلسفة أداة نقدية حادة نقيّم بها الواقع وتشوهات التواصلية، ومقاربة "هابرماس" التواصلية مكنت الفلسفة من تشخيص أمراض المجتمع وعيوبه التواصلية.

3- فقص الأصولية الحديدي

إن المنظرين النقديين لمدرسة فرانكفورت متفقين على أن التتوير هو الصرخة العادلة في وجه السلطة أحادية الجانب مثل الدين، ونلمس أثر كل من "أدورنو" و "هوركهايمر" معلما "هابرماس" في اهتمام هذا الأخير بالحدائثة التي يعتبرها إرثا من سياسة التتوير، ولقد كان

"هابرماس" منذ البداية يبحث عن نظرية إيجابية وبناءة في الحداثة يقر فيها بوجود أمراض الحداثة، أو بمعنى أن الحداثة ذاتها هي المرض، وأنه بالإمكان فصل المرض في الحداثة عن الكل السليم، يقول "هابرماس": "في ذلك الوقت كان اهتمامي يتجه نحو نظرية في الحداثة، نظرية في أمراض الحداثة، من وجهة نظر التحقق المشوه للعقل في التاريخ"¹. ويعتقد "هابرماس" أن الحداثة مشروع غير متكامل الإنجاز، وأن المسؤولية تقع على عاتق الدول المابعد صناعية التي يجب أن تتجنب من أجل محاولة استكمالها.

يرى "هابرماس" أن كل دين يقوم على جوهر دغمائي للإيمان، ولقد دعا إلى موقف ابستمولوجي للدين في الحداثة، وأنه على الدين أن يواجه التحدي في كونه موقفا نسبيا إزاء أديان أخرى، مع الحفاظ على جوهره العقائدي الخاص، فالنزعة الأصولية التي تشكل رفضا لهذه التعددية، يشخصها "هابرماس" بالكبت الناتج من التنافر المعرفي.

لكي يدافع "هابرماس" عن فكرة التسامح، يعتبر أن النزعة الكونية الخالصة هي الأرضية السليمة لذلك، ويقول في هذا الصدد: "إن المجتمعات ذات التعددية لا تتناسب معياريا إلا مع كونية مضبوطة تساوي بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكيا أم بروتستانتيا أم مسلما أم يهوديا أم هندوسيا أم بوذيا، مؤمنا أم غير مؤمن"².

لهذا، يمكن الدفاع عن التسامح إذا كان السياق الذي يمارس فيه المواطنون حقوقهم المتساوية هو الجماعة الديمقراطية، دون منح امتياز لأي أحد في وضع حدود للتسامح، وما يجب التسامح فيه، ويعتبر الدستور هو التجسيد السياسي لنموذج الجماعة الأخلاقية التي تكون معاييرها مقبولة من طرف أفرادها، فالدستور - حسبه - في دولة جمهورية ديمقراطية هو النموذج الجوهرية للشرعية التخاطبية، والحقوق الفردية إنما هي عناصر في النظام

¹ - giovanna borradori, the dialectics of rationalization, an interview with jurgen habermas, telos, no 49, (fall 1981), p 7

² - جيوفانا بوررادوري، المرجع السابق، ص 132

الشرعي، فهي قائمة على نوع من التبادلية في الحقوق والواجبات تجعل جميع الأفراد شركاء وأحرارا ومتساوين أمام القانون.

4- الأصولية والإرهاب

يصف "هابرماس" أحداث (11) سبتمبر (2001) بقوله: "لم أشعر بخطورة الحدث إلا عندما وقفت على مكانه، فهول الكارثة الذي أمطرته سماء مشتعلة بالمعنى الحرفي للكلمة والقناعات المرعبة التي تكونت عن الاعتداء الغادر، والكآبة الخانقة المخيمة فوق المدينة، ذلك كله كان تجربة مختلفة تماما عن تلك التي عشناها ونحن في بيوتنا"¹.

إن، إن الذي تلا الحادثة جوّ من التوجس الذي انتشر في الولايات المتحدة الأمريكية ككل، مع كثرة الإعلانات المبهمة والمتكررة عن ضرورة التيقظ خشية تكرار هجمات إرهابية أخرى محتملة، حملت الناس في نيويورك على الاستعداد للأسوأ، ولعل هذا ما يريده الإرهابيون بالضبط، وقد يسند لـ: (11) سبتمبر تطورات مهمة لاحقة، قد تسرع الانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام تشريعي عالمي.

بعد (11) سبتمبر اتضح أن الإرهاب بدأ يأخذ معنى وتحديدا جديدين، عبر عنه "هابرماس" بـ "القوة الرمزية للأهداف". فهذا الحدث بغض النظر عن الفعل الانتحاري الذي قام به مختطفوا الطائرة الذين حولوا طائرة مليئة بالوقود والرهائن إلى قنابل حية، وعدد هائل من الضحايا، بل ما كان جديدا هو أن المهاجمين لم يتسببوا في الانهيار المادي للبناءين الشاهقين فحسب في منهناتن، بل حطموا أيضا أيقونة من أيقونات أمريكا، وبالتالي باستطاعة المرء أن يدرك بسهولة الأهمية المركزية للبرجين في مخيلة الشعب الأمريكي بصورتها التي لا يمكن لشيء آخر أن يعوضهما.

¹ - المرجع السابق، ص 66

لهذا، مثلت حادثة (11) سبتمبر فاجعة تاريخية عالمية لأنها مست مجتمعا أمريكيا متقدما، حتى تبدى أن الإرهاب نفسه بدأ يأخذ صفة جديدة هو كونه "خطرا مجهولا"، وهذا يبدو عاملا أوليا بخصوص موضوع الإرهاب هو أنه لا يمكن للمرء أبدا أن يعرف بصورة فعلية من هو العدو، ف شخصية "بن لادن" - حسب هابرماس - تبدو كأنها تقوم بوظيفة البديل الذي يستدعي عند الحاجة، وأن الإرهاب الذي تربطه باسم القاعدة، يجعل تحديد هوية الخصم أمرا مستحيلا، فهذا التجريد هو ما يمنح الإرهاب خاصية جديدة.

لا شك أن بقاء الخطر مجهولا لا ينتمي إلى جوهر الإرهاب، ولكن السيناريوهات التي حيكّت فيما بعد حول حرب بيولوجية أو كيميائية، والتتظيرات بشأن الأنواع المتعددة من الإرهاب النووي، تفصح عجز الحكومة عن تحديد أهمية الخطر، وذلك يقود الأمة المهددة إلى الإفراط في ردات الفعل مما يؤدي - حسب هابرماس - إلى خطر فقدان شرعيتها على المستويين الوطني والدولي.

إن الأصولية ظاهرة حديثة تتوقف على كيفية استخدام المرء لهذا المصطلح ونحن نستخدم هذا الحكم (أي 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، فلقد كانت التعاليم النبوية ديانات عالمية إلى حين قدوم الحداثة المناهضة لفكرة احتكار الحقيقة، وكان لعلمنة المجتمعات الأوروبية أن أجبرت الاعتقاد الديني أن يعيد النظر في موقعه، في ظل عالم تشارك فيه الأديان ومحدد بمعرفة علمية، ومدى نسبية الموقف الشخصي الذي فقد فكرة المطلقية، مما يتيح للدين أن يرى نفسه من خلال أعين الآخرين، وهذه الإنجازات تضمن إنجازات سياسية مهمة منها إدراك المؤمنين ضرورة تخليهم عن العنف الأصولي بوجه عام، وأن يمتنعوا عن استخدام سلطة الدولة بشكل خاص، وهذا ما يدعو له الموقف الاستيمولوجي المنظر لعالم متكامل التأطير.

من الناحية الفلسفية، الإرهاب لا يعد فعلا "سياسيا" بحتا، إذ لا شك أن النزعة الأصولية الإسلامية اليوم تمثل غطاء للدوافع السياسية أيضا، إذ أن بعض الإرهابيين الذين شرعوا في حرب مقدسة كانوا قوميين علمانيين قبل بضعة أعوام خلت، وإذا ما نظر المرء إلى سيرة حياة هؤلاء الإرهابيين، فإنه ربما يجد خيبة أمل من الأنظمة الوطنية الحاكمة.

يرى "هابرماس" في العمليات الفلسطينية أنها حالة من حالات الإرهاب الأعمى وتدمير الآخر، ثم يجردها من بعدها الوطني، ولكنه لا يدين إسرائيل الكيان المحتل بكلمة واحدة، حول إرهاب الدولة الذي تمارسه بحق الشعب الفلسطيني الأعزل.

كما أنه لا تبرير لأفعال الإرهاب مهما كانت دوافعهم لارتكاب الفعل الإرهابي، ولا شيء يجيز القتل، والإرهاب يحل في فئة أخرى من الجرائم، فيختلف عن الجريمة الخاصة، ويستحق اهتماما شعبيا وتحليلا عميقا، ويصبح الفارق بين الإرهاب السياسي والجريمة العادية واضحا في أثناء تغير الأنظمة، إذ يستولي إرهابيو الماضي على الحكم، ويصبحون الممثلين المحترمين لبلدانهم، وفي حالات انتقال سياسي كهذه لا يؤمل منهم بشيء طبعاً، ولهذا اعتبر "هابرماس" قرار "جورج بوش" الابن بالدعوة إلى حرب على الإرهاب خطأ جدياً على مستويين هما:

مستوى معياري: لأن هذا قد يكون رفعا من شأن هؤلاء المجرمين إلى مصاف أعداء حرب.

مستوى برغماتي: لا نستطيع أن نقود حربا على شبكة ليس لها مكان محدد.

5- الإرهاب والمجال العام

يعتبر "هابرماس" أن أساس الإرهاب قد يعود إلى خيبة الأمل من الأنظمة القومية الحاكمة، لذلك فكرة القومية فكرة جوهرية في خطابه حول الإرهاب، وأن إرهابيي اليوم كانوا بالأمس قوميين علمانيين، ويمكن للإرهاب أن يعطى مضمونا سياسيا إذا حمل أهدافا واقعية

سياسية، وإلا تساوى مع الجرائم العادية، ويمكن التفريق على الأقل بين ثلاثة أنواع من الإرهاب هي:

الأول يتمثل في العمليات العنيفة الهوجاء، ويلخصه في الإرهاب الفلسطيني.

الثاني يتمثل في حرب العصابات شبه العسكرية، ويتوافق مع حركات التحرر الوطني.

الثالث يتمثل في الإرهاب العالمي، وهو الأقل حظا بين أنواع الإرهاب من أن يُعدّ فيما بعد مشروعاً ذا أهداف سياسية واقعية.

اهتم "هابرماس" بمسألة الشرعية التي رآها متعذرة الفصل عن وظيفة الفضاء العام في تشكيل القرارات السياسية في إطار الديمقراطية ودونها لا توجد أي نظرية عن الجمهورية الدستورية.

لكي يتم فتح الطريق أمام تبادل ديمقراطي حقيقي، لا بد من الاشتراك في الفضاء العام، فيشرع "هابرماس" في عملية إعادة بناء نقدية وتاريخية لتطور الفضاء العام في الديمقراطيات الحديثة، وللنقاش الجماهيري دور في توسيع الفضاء العام بتوسيع المشاركة لأطراف أوسع من المواطنين، ما يؤدي لسرعة انتقال المعلومات ومعالجتها ضمن النظام العام، مما يؤدي لصعوبة الإبقاء على نموذج التواصل، وهذه السرعة تعمل لصالح أولئك الذين يختارون المعلومات وينشرونها، أكثر من فائدة الذين يتلقونها، وهذا ما يجعل التجربة السياسية تصبح مرتكزة على شخصية المتحاورين، بدلا من ارتكازها على الأفكار التي يدافع عنها كل منهم.

كما يرى أن التوسع في المشاركة التي يفرضها الفضاء العام سيحضر غالبا بالقوة والتلاعب، فتصبح بذلك القوانين النفعية التي تخدم المصالح الخاصة عوضا عن القوانين الكونية التي تخدم المصلحة العامة، مما يسبب ضمور الوظائف الديمقراطية.

6- الحادي عشر من سبتمبر (2001): حدث تاريخي عالمي

إن "هابرماس" في إطار فلسفته حاول تفسير أحداث الحادي عشر (11) من سبتمبر

عام ألفين وواحد (2001) من عدة زوايا، فمن جهة، الشعور بالأمن الذي عاشته المجتمعات الغربية منذ نهاية الحرب الباردة شهد فوضى وجودية نفسية لدى الأفراد، تزامنا مع العرض المباشر في الوقت الحقيقي للحادثة عبر وسائل الإعلام عامة، والقنوات التلفزيونية خاصة، فهي "أول حدث تاريخي عالمي، بالمعنى الدقيق للكلمة: فالصدمة، والإنفجار، والإنهيار البطيء، كل ذلك لم يكن إخراجا هوليوديا ولكن، بالأحرى حقيقة تقشعر لها الأبدان، لقد وقع هذا كله حرفيا أمام جمهور العالم الذي غدا شاهد عيان كوني"¹. من جهة أخرى، ربط العمل الإرهابي للحادثة بأحداث تاريخية تجسد فيها الفعل الإرهابي بأشكال أخرى مثل: الحرب العالمية الأولى بداية من أوت (1914) والهجوم المفاجئ لليابانيين على قاعدة "بيرل هاربر" في ديسمبر (1941) وحربي الخليج الأولى والثانية بداية من جانفي (1991) والحرب في إقليم كوسوفو في فيفري (1998).

جميع هذه الأحداث التاريخية شكلت حسب "هابرماس" ما يسمى بالقتل خصوصا في حادثة (11) سبتمبر (2001) التي نتج عنها انعدام الاستقرار والأمن القوميين بين الحضارتين الشرقية والغربية، وبين الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الأوروبيون، حتى وصلت الأمور إلى عدم الثقة في المهاجرين أنفسهم داخل المجتمعات الغربية، وأصبح الجميع ينظر للغرباء على أنهم مصدر الأعمال الإرهابية، وهذا ما يتعارض مع الصيحات المتكررة لـ"هابرماس" في فلسفته السياسية والأخلاقية القائمتين على المحاجة التواصلية العقلانية أثناء حل المشكلات. يقول: "إن على البشرية أن توجه كل اهتماماتها لتجنب نكسة بربرية أخرى، وعلى المرء الرجوع إلى التاريخ لقراءته واستقراء أحداثه المرعبة"². ولهذا كانت ولا زالت نظريته في الفعل التواصلية في وضع جيد لتحليل الإرهاب كظاهرة عالمية تسببت في انهيار الظروف المطلوبة للتواصل الفعال بين الذوات.

¹ - المرجع السابق، ص 98

² - jurgen habermas, moral consciousness and communicative action - studies in contemporary german social thought -, p 95

إن أحداث (11) سبتمبر (2001) التي قرر فيها الإرهابيون الانتحار تعبيرا عن إدانتهم للسياسة الأمريكية التي توجهت نحو الهيمنة على العالم بمنظومة الرأسمالية المتوحشة التي أنتجتها الحداثة الغربية، حيث تم الهجوم بالطائرات المدنية على برجى التجارة العالميين في منهاتن ونيويورك، يعتبرها "هابرماس" أعمالا إرهابية سببها التعصب الديني والأيدولوجيا التكفيرية الذين استحوذوا على الأصوليات الإسلامية تحديدا، إضافة إلى الفقر المدقع في البلدان الإسلامية التي نشأت فيها هذه الأصوليات على غرار أفغانستان، والشعور بالإهانة الذي تعرض له المسلمون في العالم الغربي، حيث التضيق على الممارسات الدينية والمجازر الفظيعة التي ارتكبتها مجتمعات الرأسمالية ضد البلدان الفقيرة، ولهذا نظر "هابرماس" للحرب على الإرهاب التي روج لها الرئيس الأمريكي "جورج بوش" الابن، على أنها ليست حربا مناسبة للقضاء على الإرهاب، فالإرهاب اليوم يتجلى في أشكال عدة كالصراع بين الحضارات خصوصا الغربية والشرقية، والحروب بين الدول كحالة روسيا وأكرانيا، ومن ثم "كان يفترض دائما أن العنف الإرهابي يشير إلى انهيار مرضي لإمكانات التواصل بين الثقافات المختلفة. هذا بالطبع... أحداث 11 سبتمبر كان من الممكن تجنبها إذا كان الغرباء في جميع أنحاء العالم قادرين على فهم بعضهم البعض بشكل أفضل"¹.

7- الإسلام في الفضاء العام

النظرة الغربية عموما القائمة على المركزية الحضارية تنظر إلى الإسلام على أنه شكل من أشكال الممارسات الإرهابية، أما العالم الإسلامي الذي انتشرت فيه خطابات الغضب والكراهية للغرب الرأسمالي والاشتراكي الذي فشل في جعل بلدان العالم الإسلامي أكثر ديمقراطية وعلمانية، مما أدى إلى انتشار الشعور بالإحباط والدونية لدى المجتمعات الإسلامية، ولهذا "انسحبت النخب الإسلامية كما يقول البروفسور في جامعة جورج تاون "جون . ل . إسبوسيتو" (John L. Esposito). فضّعف الإصلاحيين والعلمانيين يقوي

¹ - pauline johnson, op.cit, p 112

بديلهما، وهو الهويات الدينية، التي تشربت طعم العداء للغرب إلى درجة وصلت إلى ما يصطلح عليه بـ "المقاومة"¹. وهذا ما نتج عنه الانتفاضات الشعبية غير المتوقعة بداية من تونس في جانفي (2010) ومصر في جانفي (2011) وليبيا واليمن في فيفري (2011) وسوريا في مارس (2011) والسودان في ديسمبر (2018) والجزائر في فيفري (2019). التي مثلت إحراجا سياسيا للمجتمع العالمي، ودلالة واضحة على كذب أطروحة الديمقراطية ولعل هذا ما أعطى مبررات للأصولية الإسلامية في البلدان العربية أن تحاول فرض قيم الشريعة الإسلامية على الشؤون العامة، ما دامت قيم الديمقراطية لا تتماشى والهوية والثقافة والتراث العربي الإسلامي، فبالرغم من اعتبار المسلمين الدين مصدرا دائما للقيم الأخلاقية إلا أنهم في المقابل يؤيدون الديمقراطية وسلطة القانون المدني.

أما بالنسبة للتوجهات الدينية الإسلامية في المجتمعات الأسيوية يبدو التوافق النسبي بين الإسلام والحدثة في الفضاء العمومي، فكلما ازدادت الحدثة ازداد الالتزام الديني، ففي دراسة قام بها الباحث "جوزيف تامني" حول المسلمين في جزيرة جاوة، وجد أن الالتزام الديني يتلازم إيجابيا مع مستوى تعليم الفرد ومكانة وظيفته، أي أن الأشخاص الذين يدرسون في الجامعة و ١ أو يشغلون وظائف ذات وضع اجتماعي عال هم من يرجح أن يقيموا الصلوات الخمس المفروضة في اليوم، وأن يؤدوا الزكاة، وأن يصوموا شهر رمضان، وأن يلتزموا بالممارسات الإسلامية القويمة من المسلمين الذين لم يتلقوا الكثير من التعليم و ١ أو يشغلون وظائف وضيعة"².

المشهد نفسه في باكستان حول الحركات الإسلامية الأصولية القيادية التي يمتلك قادتها درجات متميزة من التعليم العالي مقارنة بمناصروها وأتباعها، فهم من الأغلبية الساحقة المجتمعية مثل: الجماعة الإسلامية التي تأسست عام (1941) على يد "أبو الأعلى

¹ - سيزار ميرليني، المجلة السابقة، ص 162

² - رودني ستارك، المجلة السابقة، ص 68

المودودي"، وبتزعمها حاليا "سراج الحق" منذ (2014). فطالما كان لها تأثير في القضايا الشعبية والسياسية نظرا لقوة حشدها الجماهيري في الفضاء العمومي، وتأثيرها على الجماعات الإسلامية الأخرى. كذلك حركة الرابطة الإسلامية الباكستانية التي تأسست عام (1973).

أما في تركيا شهدت الفضاءات العامة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الموازية للفضاء الرسمي للدولة حركية المجموعات الإسلامية خصوصا منذ الإصلاحات السياسية التي أقرها "تورجوت أوزال"، فقد تمكنت من تعبئة الطبقات المهمشة، وأتيحت لها الفرصة للتعبير عن أفكارها في وسائل الإعلام والاتصال والمجلات والصحف والنوادي الثقافية بدعم من الطبقة البرجوازية الأناضولية، وفي خضم هذه الحركية استغلت حركة "غولن" الفضاءات المضادة (الموازية) للرد على قرارات الدولة وخططها الرسمية، فتشكل لديها وعي إسلامي جديد مسائرا للحدثة والتحديث معا، وتمسك بالهوية والقيم الأخلاقية التركية، فلم تكن حركة "غولن" مضادة للحدثة، بل تمكنت من توطئتها ما دامت قيمها الإيجابية كالتضامن والعيش المشترك لا تتعارض مع القيم الدينية الإسلامية.

هكذا تحول الإسلام في الفضاء العمومي التركي إلى مصدر لتغيير المجتمع نحو الأفضل واستقراره، وتحقيقه للتنمية الاقتصادية، وبعيدا عن الأصولية والتطرف السياسي مثلما هو الحال في باقي البلدان الإسلامية غير الآسيوية، فبفضل حركة "غولن" أصبح لزاما التحدث بلغة سياسية جديدة تدل على التوافق بين القيم الإسلامية والخطاب الديمقراطي العالمي، فالفضاء العام الجديد الذي تنشط فيه سمح لها بمناقشة مختلف الأفكار وأنماط الحياة والهويات والحجاب والتربية الدينية وانخراط الأحزاب الدينية في الممارسة السياسية خصوصا البرلمان... إلخ. فمثلا "تمثل حلقات القراءة في النزل الطلابية، ومنبر "أبانت" لحركة غولن فضاء عاما غير رسمي يعرض في الناس بحرية أطروحاتهم وآرائهم الدينية للمناقشة وللتغذية المرتدة. وقد حرصت حركة غولن على طرح الأفكار الدينية والعلمانية

لخلق لغة حوار غير إقصائية، تسهم في ترسيخ هذه الفضاءات الجيدة والاستفادة منها. وفي حلقات القراءة تستحضر الحركة الرؤى الناقدة للعقيدة والممارسة الدينية وترد عليها، وفي ذلك تلاقح بين الدين والعقل¹. كذلك سعت حركة "غولن" التي أدخلت الإسلام إلى الفضاء العام البرجوازي التركي إلى أهمية وعي المواطنين الأتراك بضرورة التأصيل الديني للقيم الإنسانية كالعدل والرحمة والتضامن والمسؤولية، حتى يتسنى لهم الدخول في المناقشات والمناظرات فيما بينهم خصوصا مع العلمانيين منهم، وهذا ما أتاح الفرصة للرؤى الإسلامية في تركيا على الدخول في حوار مع الرؤى العلمانية من خلال إعادة تأويل التراث الإسلامي تماشيا مع الحداثة لا مناهضة له، وبذلك ساهمت حركة "غولن" في التحول الديمقراطي التركي رغم تدين أغلب منتسبيها.

حول المشهد الإسلامي للأتراك في الفضاء العمومي أكدت البيانات والأرقام أنه "منذ سنة 1978 تزايد عدد طلبة جامعة أنقرة الذين يحملون معتقدات إسلامية تقليدية، ومع حلول سنة 1991 كانت الغالبية الساحقة من الطلبة يحملون هذه الآراء، ففي سنة 1978 كان 36% من الطلبة يعتقدون بجزم أنه "ثمة جنة ونار" بينما كان ثلاثة أرباع الطلبة يحملون هذه الآراء سنة 1991"².

7-1- العلاقة بالآخر الممثل بالأصولية الإسلامية

إن الدفاع عن القيم الإنسانية المنفتحة على الآخر والداعية إلى التخلص من الوحش الضاري الذي تمظهر في هيئة تعصب ديني تؤيده محاكم التفتيش وسلطة رجال الكهنوت وترتب عنه تشرذم طائفي وحروب دينية دامية، أدت إلى معاناة شعوب أوروبا منها طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وعلى منواله، نكصت بعض المجتمعات العربية

¹ - حاقان يافوز، الإسلام في الفضاء العام، ترجمة: شكري مجاد، مجلة المنتدى، منتدى العلاقات العربية والدولية (الدوحة)، العدد الأول، ربيع 2015، ص 20

² - رودني ستارك، المجلة السابقة، ص 68

الإسلامية، وأضحت مهددة بالتمزق والتشتت والضياع، فكان لا بد من السمو بمفاهيم جوهرية وإحقاقها داخل هذه المجتمعات كحرية المعتقد، وبدرجة أوفى تثبيت التسامح الديني والقيمي والإيتيقي والسياسي، واستيعاب الآخر المختلف عني عقدياً وطائفياً وسياسياً وذهنياً والإعلاء من منحنى الاعتراف كإحقاق للتسامح والتواصل وتفعيل للتنوع والتعدد كنبيذ الفرقة والشتات، وإذا ما تمكنت المجتمعات تحقيق كل تلك الجوانب، فإنها بلا شك ستقدر على خلق مجتمع إنساني تواصلني منفتح على القيم الكونية، نابذاً للانغلاق والتفوق والدغمائيات الملترمة التي تصنع بؤر توتر طائفية ومذهبية يضيع معها المعنى ويفقد الإنسان قيمته كشخص وحقه كفرد داخل المجتمع البشري.

من الواضح أن الظاهرة الأصولية بنسختها الإسلامية تعيش حالاً من التذبذب بين النمو والانهييار، وآية ذلك أن الانطلاق الذي شهدته خلال أحداث (11) سبتمبر (2001) سرعان ما تحول إلى رضة (إصابة) كسرت ظهر الإسلام السياسي وأوجعته جماهيرياً، فما عادت الشعارات الكبرى تحركه، وبعد أن جرب الناس مَرَّ حكمهم بات الحديث عن الأصولية مهما خاصة في السياق الفلسفي.

لأن "هابرماس" ينطلق من نظرية نقدية شاملة تتناول المفهوم ضمن محيطه، فإنه تناول الأصولية ضمن أدوات السوق وأطر العولمة ومحفزات التوسع الأمريكي، وفي تحليله للمفهوم نجده يسحب الهيمنة الأمريكية، أو موضوع "إذلال الوعي الأمريكي للعرب". وهذا تحليل يقع ضمن أدوات الفيلسوف "هابرماس" الذي لا يقبل أن تكون الأصولية ضمن الإطار الفكري (الديني) بل ربطها بفشل الدول الوطنية العربية وبالإحباط العام للمجتمع، ولهذا يرى أن الأصولية "ظاهرة حديثة" تستخدم لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلب تصر على فرض قناعاتها وأسبابها ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقلياً.

كما أكد أن النزعة الأصولية الإسلامية اليوم تمثل غطاء للدوافع السياسية أيضاً، وليس علينا حقاً أن نتغاضى عن مثل تلك الدوافع التي نواجهها بصيغة التعصب الديني، يفسر هذا

حقيقة أن بعض الإرهابيين الذين شرعوا في حرب مقدسة كانوا قوميين علمانيين، قبل بضعة أعوام، إذا ما نظرنا إلى سيرة هؤلاء الإرهابيين، فإنه ربما نجد أن خيبة الأمل من الأنظمة الوطنية الحاكمة ساهمت في جعل الدين يقدم اليوم - من الناحية الذاتية - لغة جديدة أكثر إقناعاً من التوجهات السياسية القديمة.

نخلص إذن، إلى أن الحديث عن الخطاب الأصولي لا بد أن يكون خطاباً تواصلياً أساسه التفاهم، لأنه في حالة لم يتوفر هذا الشرط، فإنه يحدث اضطراباً في التواصل والتشاور، وتختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، وهو ما ينجر عنه بروز النزاعات والصراعات سواء في الفضاء العمومي أو السياسي أو الاجتماعي.

نتائج الفصل

يمكن استخلاص العديد من النتائج أهمها أن "هابرماس" برؤيته العقلانية التواصلية ساهم في تحديث الوعي الديني داخل المجال العام، إذ بإمكان المتدينين التعبير عن آرائهم في المجتمعات ما بعد العلمانية، ما دام الدين بقوته البلاغية يحتوي على فائض قيمى يشترك مع الأخلاق، يمكن استنقاذه بترجمته في حدود المعقولة ليساهم في مختلف نقاشات الفضاء العمومي. إضافة لأهمية التعددية الإيمانية داخل الدولة الديمقراطية التي تحتوي كل الاختلافات بين العلمانيين والمتدينين، وضرورة التخلص من كل الدغمائيات الأصولية والعلمانية ومظاهر العنف كالإرهاب، التي تشوه التواصل بين الذات.

خاتمة

خاتمة

- خلاصات عديدة تلك التي يمكن استيفائها من بحثنا هذا، ولذا ستخصص هذه الخاتمة لإجمال ما تم التوصل إليه من نتائج متفرقة بين ثنايا الدراسة:
- إن الفضاء العمومي عبارة عن مؤسسات اجتماعية ورسمية تسعى إلى نشر ثقافة الحوار والتسامح والتواصل بين الذوات، وهو بذلك يقوم على إلغاء كل الدغمائيات.
 - إن الفضاء العمومي الهابرماسي هدفه النهائي التعايش العالمي بين الثقافات المتنوعة، وعليه يمكن القول بأنه الضد مباشر لخطابات المركزية المنغلقة.
 - الفضاء العمومي يتميز بعدة خصائص أهمها: الانفتاح والعالمية والتنوع والتواصل والحوار والتعايش، والاحترام المتبادل بين الذوات.
 - تجسد الفضاء العمومي في بلدان العالم المتقدم من خلال عدة آليات: الطبقة البورجوازية وانتشار الحريات وظهور مؤسسات رسمية واجتماعية تدعو للتعايش بين الشعوب والأقليات ودمقرطة الدول وعلمنتها، وفاعلية المجتمع المدني.
 - يمكن اعتبار "هابرماس" كمثال من أمثلة كثيرة - إن لم يكن أفضلها على الإطلاق - على قوة تأثير الفضاء العمومي في المجتمعات الديمقراطية، فيما يخص الدعوة إلى التحلي بالقيم الأخلاقية والدينية في العلاقات البيئذاتية، فقد أسهم أكثر من أي فيلسوف وعالم اجتماعي أوروبي آخر في تعميق الأخلاق والدين القائمين على اعتبار الآخر الأنا الثانية الواجب التواصل معها، بغض النظر عن الاختلافات العقائدية والثقافية، وبذلك يعتبر فيلسوف العقلانية التواصلية بفضل آرائه التي أعادت الوحدة والانسجام بين القيم الأخلاقية والدينية، أو بين الأنا والآخر، وتحويل التعارضات والاختلافات إلى تفاعلات مجتمعية في ظل التواصل دائما.

- إن الأخلاق عند "هابرماس" تستند إلى عدة أصول وأسس معرفية انطلق منها للتأكيد على دورها في التخلص من استعمار العالم المعيش ويمكن حصرها في: الخطاب والمناقشة والإتيقا.

- يمكن أن نلتبس الأخلاقيات الهابرماسية في عدة مظاهر أهمها العقلانية التواصلية باعتبارها قادرة على احتواء كل الآراء المختلفة داخل الفضاء العمومي، إذ انصهرت فيها كل الآراء الدينية والعلمانية، فتحول مضمونها إلى قبول المشروعية والمصادقية دون غيرهما، كما أن التواصل بين الذوات في ظل القانون والحوار والاحترام المتبادل يمثل الميدان الأخلاقي في العالم المعيش.

- ساهم "هابرماس" في بناء تصورات إيجابية جديدة عن الأديان والأقليات في المجتمعات ما بعد العلمانية، ولهذا يمكن تصنيفه كأكثر الفلاسفة رفضا للنزعة الإقصائية، فالآخر المختلف من حقه باسم القانون المؤسسي أن يبدي مواقفه بكل حرية انطلاقا من المشروعية والمصادقية والمعقولية والمحاجة.

- فلسفة "هابرماس" ذات طابع إنساني في نظرتها إلى الشعوب غير الأوروبية، باستثناء انتقاده للأصوليات والدغمائيات الدينية والعلمانية المتطرفة، والمجتمعات التقليدية وما قبل التقليدية التي لم تبلغ درجة المعقولية في خطاباتها، فالخطاب الهابرماسي ضد مركزية الذات ويدعو إلى التنوع والاختلاف والتعايش مع الآخر ومراعاة خصوصياته في العالم المعيش المشترك بين الجميع.

- كانت فلسفة "هابرماس" في مساحة واسعة منها اجتماعية متنوعة تركزت خصوصا حول أهمية القيم الأخلاقية والدينية في التعايش بين الذوات، فقد تجاوزت الأفق الغربي إلى الدعوة للمواطنة العالمية، فقد كان فيلسوفا وعالما اجتماعيا عالميا بكل ما تحمله كلمة عالميا من دلالة، كيف لا وهو فيلسوف التواصل الإنساني.

- تعني أخلاقيات الخطاب عند "هابرماس" الحفاظ على الواقع المعيش من مختلف أشكال الاستعمار كالنزعة العلمية والذاتية وانتشار العنف... إلخ، من خلال تفعيل الأرضية الأخلاقية التي تستند لمعايير عقلانية وتسمح للمواطنين بالاندماج التواصلي فيما بينهم في سلوكيات التضامن والتسامح، فيتحقق الضمير الأخلاقي للمواطن داخل المجتمع ما بعد التقليدي (الديمقراطي).

- إتيقا الخطاب الهابرماسي تقوم على مبدأي الخطاب ذاته والأخلاق، فشرعية الخطاب لدى الفيلسوف، أو المنظر الأخلاقي، أو المشرع لا تسمح له باقتراح الحلول وفرضها على المواطنين، بل تترك كامل الحرية للأشخاص في اختيار الحلول التي يمكنهم التعايش معها في حدود الأخلاق العادلة والمنصفة.

- الخطاب الأخلاقي يتميز بالعمومية العالمية ما دام قائما على المنظور العقلاني والجدل الأخلاقي بين الفاعلين الاجتماعيين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يدعي "هابرماس" مطلقة إتيقا الخطاب لأنها تتميز بالاختلاف والتنوع في الآراء على حسب تغيرات العالم المعيش السياسية والاقتصادية... إلخ.

- أخلاقيات الخطاب فضحت اللعبة السياسية التي تتحكم فيها النخب السياسية في البلدان الديمقراطية، التي تهدف لإقصاء الأقليات المهاجرة من الحياة السياسية، وهذا ما يرفضه "هابرماس" في فلسفته التواصلية بين الذات، حيث نادى بالديمقراطية التشاورية التي تسمح للأقليات بتقديم الحجج المشروعة في كل ما يخص توحيد أعضاء المجتمع، مما يجعلها تساهم في الإرادة العامة.

- ضرورة الترابط والتكامل بين المعايير الأخلاقية والقواعد القانونية في المجتمعات ما بعد العلمانية، لأن تبرير وصلاحيات المعايير الأخلاقية والقانونية هما الضامن الرئيسي لتنظيم العلاقات البيذاتية، وتفادي كل الصراعات بين المواطنين.

- تعني أخلاقيات المناقشة عند "هابرماس" تأسيس المعايير والمبادئ التي تنظم العلاقات المجتمعية بين الذات على العقل العمومي وتفعيلها إجرائيا في العالم المعيش، وبهذا تكون إتيقا المناقشة نظرية وتطبيقية ما دامت قائمة على المحاجة العقلية والمعايير الأخلاقية ذات الصلاحية، والهادفة إلى التواصل والتفاهم.

- إتيقا المناقشة عليها أن تساير تغيرات وتعقيدات العالم المعيش في البلدان الديمقراطية خصوصا ما تعلق منها بالتقدم التقني والتكنولوجي والتنوع الثقافي والثورة البيولوجية التي زعزت الكيان الإنساني في قيمه الأخلاقية والدينية ومشاعره وعواطفه وأفكاره.

- أخلاقيات البيولوجيا عند "هابرماس" قامت بفضح الامتداد التقني الذي أنتجته مناهج العلوم الطبيعية إلى الكائن البشري، وبمعنى أوضح اختراق التقنية للتركيبية البيولوجية للأفراد بحجة تحسين النسل، أدى إلى خضوعهم للفعل الاستراتيجي (البيوتقني) الذي بدوره أنتج تلاعبا كبيرا بحياتهم الشخصية.

- البيوتيقا الهابرماسية فضحت الفعل الليبرالي السياسي الذي توطأ مع التقنية بحجة الدفاع عن حقوق الأفراد وحريتهم في أجسامهم وجيناتهم، فالتشريع السياسي - القانوني للتدخل الوراثي يعد مساسا بحرية وكرامة الأفراد، خصوصا أنه يتم قبل الولادة، فهل يعقل أن يتم اختيار هوية الجنين المولود دون رغبته وإرادته الحرة؟ إضافة إلى التلاعب بجيناته بعد الولادة في ظل ما يسمى بالتدجين البيوتقني للأفراد.

- البيوتيقا الهابرماسية فضحت كذلك العائلة (الأسرة) التي أعطت كامل الحرية للتدخلات النسالية على الجنين، أو المولود بحجة تقادي إصابتهم بالأمراض والعاهاات والإعاقات، وامتلاكهم لخصائص وراثية جديدة تسمح لهم بالتأقلم مع المجتمع حاضرا ومستقبلا، وفي هذه الحالة يشير "هابرماس" إلى تسلط علم الوراثة على الطبيعة البشرية الحرة، لأن الشخص المعدل بيولوجيا يختلف عن الشخص الطبيعي.

- تقنيات الهندسة الوراثية طرحت مشكلة الاستنساخ التي بدورها يمكن أن تتحول إلى اقتصاد السوق بالمعنى الواسع، فيتم بيع الأعضاء والمتاجرة بالبشر، وهذا ما يرفضه "هابرماس" لأنه يمس بالكرامة الإنسانية، ويتحول الإنسان إلى سلعة للبيع والشراء، وفي المقابل يدعو إلى الاستنساخ الذي يلتزم بالحرية الأخلاقية، أو فرضته المخاطر النووية والبيئية والوبائية.

- ألح "هابرماس" على ضرورة الالتزام بالقيم الأخلاقية في التجارب البيولوجية على الكائن الإنساني منذ مرحلة الجنين للوفاة، فالكرامة حق فردي تسمح بالتواصل داخل العالم المعيش القائم على الروابط الاجتماعية المتماسكة، فلا مساس بعلاقات التواصل المجتمعية.

- شهدت العلاقة بين البيوتيقا والدين من منظور "هابرماس" عدة تطورات بين القبول والرفض والمجازاة، فالتجارب النسالية الأولى منذ ستينات القرن الماضي التي تسير الشفقة والإحسان إلى المريض وجدت قبولا من طرف رجال الدين، أما التجارب النسالية المتطورة الثانية في ثمانينات القرن الماضي التي أتاحت للمريض كامل الحرية في جسمه، شهدت إقصاء تاما للرأي الديني بعد ظهور القانون المدني المنظم لأخلاقيات البيولوجيا، في حين أتاحت الثورة البيولوجية بعد الثمانينات حتى يومنا هذا عودة الآراء الدينية إلى ساحة السجلات خصوصا بعدما تم اقتحام المحرمات في الجسم الإنساني من طرف البيولوجيين.

- ميزة "هابرماس" تتمثل في تغيير نظرتهم للدين داخل الفضاء العمومي، ف"هابرماس" الماركسي داخل مدرسة فرانكفورت كان رافضا للقيم الدينية التي تتعارض مع الوعي والتنوير والحداثة والتقدم العلمي والعلمنة، إلا أن تأثره بالعديد من التيارات الفلسفية والاجتماعية وظهرت الأصوات الداعية إلى عودة المقدس ونقده للحداثة وانتشار الأصوليات الدينية في المجتمعات المعاصرة (إحياء الدين عالميا). جعله يتوجه نحو أهمية قوة الدين في المجال العام، لأنه يساهم في التواصل بين الذات ويقدم العزاء والسلوان للجماهير ضد عديد الأزمات والمشاكل، فلا عالم معيش دون قيم دينية في المجتمعات ما بعد العلمانية.

- اهتم "هابرماس" بقوة الدين داخل العالم المعيش لأنه يحتوي على قيم إنسانية راقية تدعو للتضامن والتسامح والعدل والتعاطف والتعايش، وهذا ما يتماشى مع فلسفته العقلانية التواصلية من ناحية، وحاجة الإنسان المعاصر للقيم الروحية لمواجهة صعوبات العالم المعيش الذي طغت عليه الماديات من ناحية أخرى، ولهذا من حق الأشخاص ممارسة طقوسهم الدينية في أماكن العبادة بكل حرية وفي حدود ما يسمح به القانون المدني.

- دعا "هابرماس" لضرورة التعددية الدينية والتسامح الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية بين المؤمنين وغير المؤمنين (الملاحدة) والعلمانيين، ما دام التفاهم بالتواصل هدفه الأسمى في ظل الديمقراطية التشاورية التي دعا إليها، لأنها تعزز العلاقات بين الذوات مقارنة بالديمقراطية الليبرالية التي أعطت للفرد الأولوية، والديمقراطية الجمهورية التي أعطت للجماعة الأولوية، فالاندماج الاجتماعي - حسبه - يتحقق بالديمقراطية التشاورية دائما.

- التفكير ما بعد الميتافيزيقي الهابرماسي لا يعترف بمطلقية الحقيقة التي تتجاوز الإنسان، فالحقيقة مرتبطة بصلاحياتها في المجال العمومي، مع ضرورة خضوعها للنقد والمساءلة داخل الفضاء العمومي نفسه، وبذلك تكون القيم الأخلاقية والدينية ذات صلاحية في العالم المعيش لا أكثر ولا أقل، وبالتالي تكون نسبية ومتغيرة.

- التواصل المشوه بين الذوات يؤدي لانتشار العنف كمرض اجتماعي، فلغة التواصل والتخاطب إذا لم تكن قائمة على الثقة في الممارسات اليومية، ينتج عنها الكراهية والحقد والعنصرية والظلم والتهميش واللاعقل والخوف... إلخ. وهذا ما تجسد في خطاب الأصوليات والإرهاب والديمقراطيات المتوحشة الاستعمارية.

- من منظور "هابرماس" تلعب اللغة الدينية دورا هاما في نشر القيم الأخلاقية والدفاع عنها في العالم المعيش، فالحب والعيش المشترك والتضامن والإعانة والمساواة والحرية... إلخ. مستمدة من معتقدات الأديان السماوية خصوصا اليهودية والمسيحية، ثم تحولت إلى مفاهيم في الفلسفة الأخلاقية بعد إزالة القداسة عنها، وهذا يدل على أن اللغة الدينية تساهم

في تقديم حجج بلاغية أكثر إقناعا للعقل التواصلي للمواطنين الذين تعرضوا لشتى أنواع العنف، ولهذا رفض الانغلاق الديني جملة وتفصيلا لأنه يشوه التواصل الإنساني.

- يرفض "هابرماس" رفضا تاما الأصوليتان الدينية والعلمانية، فالأولى ترى في الحداثة وسيلة للانحطاط وترفض إعمال العقل، والثانية تقدر العقل وترى في الحداثة مشروعا تقديميا، فكل واحدة تحاول التخلص من الأخرى، مما نتج عنه التعصب والانغلاق والدغمائية والعنف، وهذا ما يتعارض مع فلسفته القائمة على التواصل والصلاحية والتسامح والمحااجة العقلانية، وبلوغ المجتمع ما بعد العلماني الذي يتعايش فيه المتدين والعلماني والملحد ضمن تنازلات مشتركة من الطرفين.

- في المجتمع ما بعد العلماني على المتدينين تحديث وعيهم الديني من أجل مسايرة تغيرات العالم المعيش، إذ لا بد من ترجمة المعتقدات والمفاهيم الدينية بما يتماشى والقوانين المدنية للدولة الديمقراطية التشاورية بناء على المحاجة العقلانية والحوار التواصلي، فلا أفضلية لديانة على حساب أخرى، أو ديانة غير منفتحة على جوانب الحداثة المتنوعة خصوصا المعرفة العلمية، أو ديانة لا تخضع للمساءلة في النقاشات العمومية.

- الحركات الأصولية الدغمائية في جميع الأديان حسب "هابرماس" خصوصا الإسلامية منها أدت إلى الفعل الإرهابي العالمي الذي يتعارض مع العقلانية التواصلية مثل أحداث (11) سبتمبر (2001) التي أثبتت أن الإرهاب سببه التعصب الديني، والذهنية التكفيرية والأنظمة القومية الحاكمة في بلدان العالم الثالث وخيبة الأمل تجاه قيم الحداثة والفقر، والعنصرية التي تعرض لها المسلمون في الغرب، وتحديدا إدانة الإرهابيين للسياسة الأمريكية المتوحشة.

- نظرة "هابرماس" للإرهاب مختلفة تماما عن الرؤى التي تنتظر للفعل الإرهابي على أنه العنف الإرهابي، فهو يرى أن كل تصرف، أو سلوك يشوه التواصل الإنساني يعتبر فعلا

إرهابيا، فالصراع بين الحضارتين الغربية والشرقية وروسيا وأوكرانيا، والمشاكل الحدودية بين الدول، كلها أفعال إرهابية تدل على انهيار التواصل بين الذوات.

- دور الإسلام في الفضاء العمومي عند "هابرماس" ينقسم إلى قسمين سلبي وإيجابي: الأول الإسلام في البلدان غير الآسيوية ذو طابع أصولي منغلق غير منخرط في تغيرات العالم المعيش، ومشحون بخطابات التعصب والكراهية والمقاومة لكل ما هو غربي حداثي، والحديث هنا عن الدول العربية عموما، أما الإسلام في البلدان الآسيوية على غرار تركيا وباكستان وأندونيسيا وماليزيا، منفتح نسبيا على قيم الحداثة، مما جعله يؤثر على الساحة السياسية بوعي إسلامي جديد بعيدا عن التطرف والأصولية.

- ما يعاب على "هابرماس" نظرتة الدونية للإسلام كديانة وحركات أصولية إرهابية مقارنة بالأديان الأخرى، ولهذا نجده يصف المقاومة الفلسطينية ضد الإسرائيليين على أنها فعلا إرهابيا، في حين إرهاب الدولة الإسرائيلي على الفلسطينيين العزل لم ينطق فيه بكلمة واحدة، إضافة إلى ذلك اعتبر أحداث (11) سبتمبر (2001) أعمالا إرهابية من تخطيط الحركات الأصولية الإسلامية، وهنا بالذات يكون "هابرماس" منحازا في فلسفته التواصلية إلى الديانتين اليهودية والمسيحية بحجة فشل الدول الوطنية العربية في نشر العدل والحرية والتسامح... إلخ، والإحباط العام للمجتمعات العربية.

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر

1- القرآن الكريم

1-2 الكتاب المقدس

1-3 مؤلفات هابرماس

1-3-1 بالأجنبية

1- jurgen habermas, between facts and norms – contributions to a discourse theory of law and democracy –, translated: William rehg, the mit press (Cambridge, massachustts), second printing, 1996

2- jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays –, translated by : ciaran cronin, polity press (cambridge), 2008

3- jurgen habermas, faith and knowledge – in the future of human nature –, polity press (cambridge), 2003

4- jurgen habermas, justification and application – remarks on discourse ethics –, translated : ciaran cronin, the mit press (cambridge, massachustts, london), third printing, 2001

5- jurgen habermas, moral consciousness and communicative action – studies in contemporary german social thought –, translated : christian lenhardt, shierry weber nicholsen, the mit press (cambridge, massachusetts), 1990

6- jurgen habermas, Maeve cooke, on the pragmatics of communication, the mit press (cambridge, massachusetts), 1998

7- jurgen habermas, theorie de l'agir communicationnel, traduire : jm. Ferry, (paris), tome 1, 1987

8- jurgen habermas, the structural transformation of the public sphere : an inquiry into a category of bourgeois society, translated : thomas burger, frederick lawrence, first mit press paperback edition (cambridge- massachusetts), 1991

9- jurgen habermas, the theory of communicative action – life world and system : a critique of functionalist reason –, translated : thomas mccarthy, vol 2, beacon press (boston), 1987

10- Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, – Reason and the Rationalization of Society –, translated by Thomas McCarthy, vol 1, Beacon Press (Boston), 1984

1- 3- 2- بالعربية

- 1- يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1، 2010
- 2- يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع (سوريا)، ط 1، 2002
- 3- يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، جدلية العلمنة - العقل والدين -، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع (بيروت - لبنان)، ط 1، يناير 2013
- 4- يورغن هابرماس، الدين والعقلانية - نصوص وسياقات -، ترجمة: حسن صقر، دار الحوار للنشر والتوزيع (سوريا)، ط 1، 2016
- 5- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل (كولونيا - ألمانيا)، ط 1، 2003
- 6- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء - بيروت)، ط 1، 1995
- 7- يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد - العراق) ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، ط 1، 2013
- 8- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة (دمشق)، ط 1، 1995
- 9- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتوره، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية (بيروت)، ط 1، 2006

10 - يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل (كولونيا - ألمانيا)، ط 1، 2001

2- قائمة المراجع

2-1 - بالأجنبية

1 - andrew edgar : habermas- the key concept -, routledge (taylor and francis groupe) (london and new york), first published, 2006

2 - craig calhoun, habermas and the public sphere, the mit press, cambridge, massachusetts, london, 1992

3 - hans georg gadamer, vérité et méthode- les grandes lignes d'une herméneutique philosophique - , traduire: pierre fruchon, jean grondin, gilbert merlio, editeur le seuil (France), ed 1, 1996

4 - horkheimer et adorno, la dialectique de la raison, traduite : eliane kaufholz, gallimard (paris), 3 novembre 1983

5 - luke goode, jurgen habermas- democracy and the public sphere -, pluto press, first published, 2005

6 - Oskar negt, l'espace public oppositionnel, traduction : alexander neumann, payot (paris), 2007

7 - pauline johnson, habermas rescuing the public sphere, routledge press (london- new york), first published 2006

8 - sigmund freud, l'avenir d'une illusion, traduction française par : marie bonaparte, les presses universitaires de France (paris), 1973

9 - steven rockefeller, commentaire charles taylor, multiculturalisme, paris, flammation, 2005

10 - uwe steinhoff, the philosophy of jurgen habermas- a critical introduction -, translated : karsten schollner, oxford university press, first published, 2009

2-2 - بالعربية

1 - أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس - الأخلاق والتواصل -،

2- 2- بالعربية

- 1 - أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس - الأخلاق والتواصل -،
التتوير للطباعة والنشر والتوزيع (لبنان)، د ط، 2012
- 2 - أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر
من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية
(بيروت - لبنان)، ج 1، ط 1، 1991، ص 37
- 3 - أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن -
والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان -، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي،
مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، ج 21، ط 1، 2006
- 4 - أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع
المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار طوق النجاة
للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، المجلد 8، ط 1، 2012، ص 14
- 5 - أفلاطون، محاورة النواميس، ترجمة: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع
(بيروت - لبنان)، المجلد السادس، الكتاب الثاني، د ط، 1994
- 6 - آلن هاو، النظرية النقدية - مدرسة فرانكفورت -، ترجمة: ثائر ديب، دار العين
للنشر (الإسكندرية)، ط 1، 2010
- 7 - أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون
(بيروت - لبنان)، ط 1، 2010
- 8 - أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية
(بيروت - لبنان)، ط 1، 2005

- 9 - إيان كريب، النظرية الاجتماعية - من بارسونز إلى هابرماس -، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، ط 1، أبريل 1999
- 10 - إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل (كولونيا - ألمانيا)، ط 1، 2002
- 11 - إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة)، ط 1، 1952
- 12 - إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر (بيروت)، ط 1، 1966
- 13 - بول ريكور، من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل -، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية (مصر)، ط 1، 2001
- 14 - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية (طرابلس - ليبيا)، ط 2، 2004
- 15 - التهامي الهاني، مدرسة فرانكفورت - النظرية النقدية وسؤال ما بعد الحداثة -، دار القلم للنشر والتوزيع (سيدي بوزيد - تونس)، ط 1، 2015
- 16 - جاك دريدا، ميشيل فوكو، ه. ج. غادامير، وآخرون، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع (سورية)، ط 1، 2004
- 17 - جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، دار عويدات للنشر والطباعة (بيروت)، ط 1، 2001
- 18 - جان بول رزقبر، فلسفة القيم، تعريب: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة (بيروت - لبنان)، ط 1، 2001

- 19 - جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمه وبشير أوبري، منشورات عويدات (بيروت - لبنان)، ط 4، 1985
- 20 - جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1، 2009
- 21 - جميل حمداوي، سوسيولوجيا الأديان، أفريقيا الشرق (الدار البيضاء - المغرب)، د ط، 2017
- 22 - جميلة حنفي، يورغن هابرماس - من الحداثة إلى المعقولة التواصلية -، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية (الجزائر)، د ط، 2016
- 23 - جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع - الفلسفة في العالم الواقعي -، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف (الجزائر) والمركز الثقافي العربي (بيروت - لبنان) والدار العربية للعلوم (بيروت - لبنان)، ط 1، 2006
- 24 - جيمس جوردين فينليسون، يورجن هابرماس - مقدمة قصيرة جدا -، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء ورّاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة (القاهرة)، ط 1، 2015
- 25 - جين كازيز، أهمية الأشياء - الفلسفة والحياة الخيرة -، ترجمة: عواطف شلبي، مراجعة: محمد أحمد السيد، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1، 2014
- 26 - جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب - حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا -، ترجمة وتقديم: خلدون النبواني، مراجعة: فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة - بيروت)، ط 1، يونيو 2013
- 27 - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية - يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت -، الناشر المركز العربي الثقافي (الدار البيضاء وبيروت)، ط 1، 2005

- 28 - خزعل الماجدي، علم الأديان - تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله -، الناشر مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع (الرباط - المغرب) (بيروت - لبنان)، ط 1، 2016
- 29 - داميان كيون، البوذية - مقدمة قصيرة جدا -، ترجمة: صفية مختار، مراجعة: هاني فتحي سليمان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة (القاهرة - مصر)، ط 1، 2016
- 30 - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)، ط 1، 2005
- 31 - روبرت وشنو، جيمس وينسون هنتر، ألبرت بيرجين، إديث كريزويل، التحليل الثقافي/ أعمال: بيتر ل. بيرجر، ماري دوجلاس، ميشيل فوكو، يورجين هابرماس، ترجمة: فاروق أحمد مصطفى، محمد حافظ دياب، مرفت العشماوي، نادية أحمد محمد، هندومة محمد أنور، مراجعة وتقديم: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة)، ط 1، 2009
- 32 - روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع (القاهرة)، ط 1، د ت
- 33 - سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني - الإشكالات والسياقات - ترجمة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة)، ط 1، 2011
- 34 - عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر -، رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة)، ط 1، 2007
- 35 - عبد المجيد عمراني وآخرون، سؤال الهوية والإثنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة - أعمال الملتقى الوطني الأول أيام 23- 24 نوفمبر (2010) لمخبر

- حوار الحضارات والعولمة (جامعة باتنة 1) - ، مؤسسة سرار للطباعة الصناعية (باتنة)،
2011
- 36 - علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت - من هوركهايمر إلى هابرماس -، مركز
الإينماء القومي (بيروت)، ط 1، 1987
- 37 - علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثة - من فلسفة الذات إلى
فلسفة التواصل -، منشورات ضفاف (بيروت)، ط 1، 2015
- 38 - غيضان السيد علي، الأخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة،
النشر الجامعي الجديد (تلمسان - الجزائر)، د ط، 2017
- 39 - فراس السواح، دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني -،
دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة (دمشق - سوريا)، د ط، د ت
- 40 - فردريش هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة
العربية للترجمة (بيروت)، ط 1، أبريل 2006
- 41 - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة وتقديم، عمر
مهيبيل، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (المغرب) (بيروت - لبنان)،
الدار العربية للعلوم (بيروت - لبنان)، ط 1، 2005
- 42 - كارل ماركس، العمل المأجور ورأس المال، ترجمة: إلياس شاهين، الناشر دار
التقدم (موسكو)، د ط، د ت
- 43 - كارل ماركس، نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، من مقدمة الكتاب بطبعته
الألمانية، د ط، د ت
- 44 - كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - من ماكس هوركهايمر إلى
أكسل هونيث -، منشورات الاختلاف (الجزائر) والدار العربية للعلوم (لبنان)، ط 1، 2010

- 45 - محسن الخوني، المجتمع والعقل التواصلي - بحث في الفلسفة الاجتماعية
لمدرسة فرانكفورت -، الدار العربية للكتاب (تونس)، د ط، 2014
- 46 - محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس - جدل الحداثة والمشروعية
والتواصل في فضاء الديمقراطية -، مطبعة النجاح الجديدة (المغرب)، ط 1، 2006
- 47 - محمد بن سباع، تحولات الفينومولوجيا المعاصرة - ميرلوبونتي في مناظرة
هوسرل وهايدغر -، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (بيروت)، ط 1، مارس
2015
- 48 - محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف، منشورات الاختلاف (الجزائر)،
ط 1، 2014
- 49 - محمد الشيخ، هاينز غاوبه، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: محمد الشيخ، طبع ونشر
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية (سلطنة عمان)، ط 1، 2016
- 50 - محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات
منتقاة من الفكر الألماني المعاصر -، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت -
لبنان)، ط 1، شباط (فبراير) 1996
- 51 - محمد المصباحي، من أجل حداثة متعددة الأصوات - ورش لفلسفات الحق
والثقافة والسياسة والدين -، دار الطليعة للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، ط 1، تشرين
الثاني (نوفمبر)، 2010
- 52 - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج
هابرماس -، إفريقيا الشرق (المغرب)، ط 2، 1998
- 53 - محمود حيدر، ما بعد العلمانية - مقارنة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته -،
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت - لبنان)، ط 1، 2019

- 54 - مصطفى إنشاء الله، المجتمع المدني - حدود المفهوم عند يورغن هابرماس -،
منتدى المعارف (بيروت - لبنان)، ط 1، 2017
- 55 - مصطفى مليكان، أبو الفضل محمودي، محسن جوادي، أمير عباس علي
زمانى، أحمد واعظي، محمد مجتهد شبستري، محسن كديور، عبد الكريم سروش، الفكر
الديني وتحديات الحداثة - وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في إيران -،
تعريب: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت- لبنان)، ط 1، 2009
- 56 - الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي
(بيروت - لبنان)، ط 1، 2012
- 57 - نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد
فتيح، دار الفكر العربي (القاهرة)، ط 1، 1993
- 58 - نعيمة الرياحي، الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الاتحاد للنشر
والتوزيع (تونس)، ط 1، 2017
- 59 - نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع
(وهران- الجزائر) ودار الروافد الثقافية (بيروت - لبنان)، ط 1، 2013
- 60 - نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، دار الرافدين (بيروت)،
ط 1، 2016
- 61 - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية -،
ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
(طرابلس - ليبيا)، ط 1، آذار (مارس) 2007
- 62 - هيربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات
دار الآداب (بيروت - لبنان)، ط 3، 1988

63 - هنري أتلان، مارك أوجيه، ميراى دلما - مارتن، روجيه - بول دروا، نادين فرسكو، الاستنساخ البشري، ترجمة: مها قابيل، تحرير: عزت عامر، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1، 2016

64 - هوستن سميث، أديان العالم - دراسة روحية تحليلية معمقة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها- (الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية)، تعريب: سعد رستم، دار الجسور الثقافية (حلب - سوريا)، ط 3، 2007

65 - يوسف عيد، الديانة اليهودية، دار الفكر اللبناني (بيروت)، ط 1، 1995

3- قائمة المعاجم والموسوعات

3-1- بالعربية

1 - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهد وإشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات (بيروت - باريس)، المجلد الأول A- G، ط 2، 2001

2 - إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، الناشر مجمع اللغة العربية (القاهرة) ومكتبة الشروق الدولية (القاهرة)، ط 4، 2004

3 - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة - مصر)، ط 5، 2007

4 - مصطفى حسينية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع (عمان - الأردن)، ط 1، 2009

5 - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية - الاصطلاحات والمفاهيم - معهد الإنماء العربي (بيروت - لبنان)، المجلد الأول، ط 1، 1986

6 - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية - المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات -، معهد الإنماء العربي (بيروت - لبنان)، المجلد 2، ط 1، 1988

4- قائمة المجلات

4-1 - بالأجنبية

1 - jurgen habermas, religion in the public sphere, european journal of philosophy, april 2006

2 - micheal novak, the end of the secular age, in: religion and the american future, editors, Christopher Demuth and yuval Levin, the AEI press, publisher for the American enterprise institute, Washington, 2008

3 - nancy fraser, rethinking the public sphere : a contribution to the critique existing democracy, journal social text (durham- england), no 25- 26, 1990

4 - william meyer, private faith or public religion ? an assessment of habermas's changing view of religion, the journal of religion, vol 75, n 3, 1995

4-2 - بالعربية

1 - آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس - الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة -، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (بيروت - لبنان)، العدد الثامن، 2017

2 - إدواردو مندياتا، الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس - هذا سيئنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني -، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)، العدد الثامن، 2019

3 - حاقان يافوز، الإسلام في الفضاء العام، ترجمة: شكري مجاد، مجلة المنتدى، منتدى العلاقات العربية والدولية (الدوحة)، العدد الأول، ربيع 2015

4 - عزيز الهلالي، عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساهمة المشروع العلماني، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (الرباط)، العدد (12)، 2018

5 - كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، ترجمة: محمد التركي، مجلة أوراق فلسفية (القاهرة)، العدد 23، 2009

6 - يورغن هابرماس، تيودور أدورنو، ترجمة: حسين موزان، مجلة عيون، منشورات الجمل (العراق)، العدد 1، 1995

5- قائمة المواقع الإلكترونية

5 -1 - بالأجنبية

1 - books by jurgen habermas, search the information google, available on the website:

http://www.goodreads.com/author/list/31386.j_rgen_Habermas

2 - douglas kellner, the public sphere, and democracy : a critical intervention, search the information google, available on the website:

<http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>

3 - Oskar negt, l'espace public oppositionnel aujourd'hui, search the information google, available on the website:

<https://www.cairn.info/revue- multitudes>

4- richard wolin, jurgen habermas and post- secular societies, search the information google, available on the website:

<https://www.chronicle.com/article/ja%C2%BCrgen- habermas- and- post- secular- societies/>

5 -2 - بالعربية

1 - الحسين أخدوش، نظرية أفعال اللغة لدى الفيلسوف أوستين - أسسها وحدودها الفلسفية -، بحث المعلومة google، متوفر على موقع الويب:

<https://www.mominoun.com/articles>

2 - خن جمال، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، بحث المعلومة google، متوفر على موقع الويب:

https://ar.wikipedia.org/wiki/يورغن_هابرماس

3 - رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين، بحث المعلومة google، متوفر على موقع الويب:

<http://alhayat.com/opinions>

4 - رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، متوفر على موقع الويب:

<http://mominoun.com/pdf1/2019-11/545e02a2d35592087784350.pdf>

5 - عبد الجليل أميم، الدين والعقل: في أهمية المعتقد عند هابرماس، بحث المعلومة google، متوفر في موقع الويب:

<https://www.mominoun.com/articles>

6 - علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة - رؤية هابرماسية -، بحث المعلومة google، متوفر في موقع الويب:

<https://www.mominoun.com/articles>

7 - عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا في إطار المعرفة المعاصرة، بحث المعلومة google، متوفر على موقع الويب:

<http://www.aljabriabed.net/n40-03bufta.htm>

8 - معجم المعاني الجامع، بحث المعلومة google (2021/06/20)، (14:46) سا)، متوفر على موقع الويب:

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/مناقشة/>

9 - يورغن هابرماس، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث المعلومة google، متوفر على موقع الويب:

https://ar.wikipedia.org/wiki/يورغن_هابرماس

فهرس الموضوعات

13 - 5	مقدمة
14	الفصل الأول: يورغن هابرماس وقضايا الأخلاق والدين والفضاء العمومي
15	مدخل الفصل
16	المبحث الأول: يورغن هابرماس سيرة ومنهجا وفكرا
16	أولا: حياته ومؤلفاته
19-16	1 - حياته
23-19	1 - 1 - المراحل الفكرية لـ "يورغن هابرماس"
28-23	2 - مؤلفاته
28	ثانيا: المرجعية المنهجية والفكرية لهابرماس
28	1 - المرجعية الفلسفية
32-28	1 - 1 - إيمانويل كانط
34-32	1 - 2 - فريدريك هيغل
37-34	1 - 3 - كارل ماركس
40-37	1 - 4 - إدموند هوسرل
42-40	1 - 5 - سيغموند فرويد
42	2 - المرجعية السوسولوجية
44-42	2 - 1 - ماكس فيبر
46-44	2 - 2 - جورج هاربرت ميد
48-46	2 - 3 - تالكوت بارسونز
51-49	2 - 4 - جان بياجي
51	3 - المرجعية اللغوية الألسنية
52-51	3 - 1 - جون أوستين
53-52	3 - 2 - نعوم شومسكي
54-53	3 - 3 - جون سيرل

54	4 - المرجعية التأويلية
55-54	4 - 1 - فريدريك شلايرماخر
56-55	4 - 2 - فلهلم دلتاي
58-56	4 - 3 - جورج غادامير
60-58	5 - المرجعية النقدية أو هابرماس داخل مدرسة فرانكفورت النقدية
63-60	5 - 1 - ماكس هوركهايمر
69-63	5 - 2 - تيودور أدورنو
72-69	5 - 3 - هربرت ماركيز
73	المبحث الثاني: الأخلاق والدين والفضاء العمومي: مقارنة مفاهيمية ومسارات تاريخية
73	أولاً: الأخلاق بين المفهوم والمسار التاريخي
73	1 - مفهوم الأخلاق
73	1 - 1 - لغة
76-74	1 - 2 - اصطلاحاً
76	2 - المسار الفلسفي لأخلاق العيش وفق التفاهم
76	2 - 1 - الفلسفة الأخلاقية اليونانية
77-76	2 - 1 - 1 - سقراط: أخلاق المعرفة
78-77	2 - 1 - 2 - أفلاطون: أخلاق الخير
80-78	2 - 1 - 3 - أرسطو: أخلاق الفضيلة
82-80	2 - 1 - 4 - المدرسة الرواقية: أخلاقيات العيش وفق الطبيعة
82	2 - 2 - الفلسفة الأخلاقية الوسيطة
82	2 - 2 - 1 - في الفكر المسيحي
82	2 - 2 - 1 - 1 - القديس أوغسطين: أخلاق المحبة
83	2 - 2 - 2 - في الفكر اليهودي
83	2 - 2 - 2 - 1 - موسى ابن ميمون: أخلاق التضامن

فهرس الموضوعات

83	2 - 2 - 3 - في الفكر الإسلامي
83	2 - 2 - 3 - 1 - أبو يعقوب الكندي: الأخلاق بوصفها علاجاً
84-83	2 - 2 - 3 - 2 - أبو نصر الفارابي: أخلاق السعادة
84	2 - 2 - 3 - 3 - ابن مسكويه: أخلاق السعادة المتعلقة
86-85	2 - 2 - 3 - 4 - ابن رشد: أخلاق السعادة
86	2 - 3 - الفلسفة الأخلاقية الحديثة
87-86	2 - 3 - 1 - إيمانويل كانط: أخلاق الواجب
89-87	2 - 3 - 2 - فريدريك هيغل: الأخلاق الموضوعية
89	2 - 4 - الفلسفة الأخلاقية المعاصرة
90-89	2 - 4 - 1 - كارل أوتو آبل: أخلاقيات الخطاب
91	ثانياً: الدين بين المفهوم والمسار التاريخي
91	1 - مفهوم الدين
92-91	1 - 1 - لغة
94-92	1 - 2 - اصطلاحاً
95	2 - المكونات الأساسية للدين
97-95	2 - 1 - المعتقدات
98-97	2 - 2 - الطقوس
100-98	2 - 3 - الأساطير
100	2 - 4 - الأخرويات (الموت وما وراءه)
101	3 - المكونات الثانوية للدين
103-101	3 - 1 - الأخلاق والشرائع
104-103	3 - 2 - السير المقدسة
105-104	3 - 3 - الجماعة الدينية
106-105	3 - 4 - الباطنية

106	4 - نظريات في منشأ الدين
108-106	4 - 1 - الأصل السوسولوجي للدين: نظرية إميل دوركايم وماكس فيبر
109-108	4 - 2 - الأصل الاقتصادي للدين: نظرية كارل ماركس وفريدريك أنجلز
110-109	4 - 3 - الأصل السيكولوجي للدين: نظرية سيغموند فرويد
110	5 - أبعاد الدين
112-110	5 - 1 - الاعتقاد الديني
113-112	5 - 2 - التجربة الدينية
114-113	5 - 3 - الممارسة الدينية
115-114	5 - 4 - الانتماء الديني
116-115	5 - 5 - المعرفة الدينية
117-116	6 - الاستخدام المزدوج للدين: التقديمية في مقابل الرجعية
118-117	7 - الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي
119-118	8 - المعنى الفلسفي لعودة الدين في زمن العولمة
120	9 - المسار التاريخي للدين
120	9 - 1 - ديانات الشرق الأقصى (الديانات الوضعية)
124-120	9 - 1 - 1 - الديانة الهندوسية
128-124	9 - 1 - 2 - الديانة البوذية
130-128	9 - 1 - 3 - الديانة الكونفوشيوسية
132-130	9 - 1 - 4 - الديانة الطاوية
132	9 - 2 - الديانات السماوية
135-132	9 - 2 - 1 - الديانة اليهودية
140-135	9 - 2 - 2 - الديانة المسيحية
144-140	9 - 2 - 3 - الديانة الإسلامية
145	ثالثا: الفضاء العمومي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد

فهرس الموضوعات

148-145	1 - ماهية الفضاء العمومي (مفهومه)
149	2 - مرتكزات الفضاء العمومي
150-149	2 - 1 - التنوير والجمهور
152-150	2 - 2 - أركيولوجيا العمومية
154-152	2 - 3 - مبدأ العمومية وحركة التنوير: كانط أنموذجا
155-154	2 - 4 - الاستعمال العمومي للعقل
158-155	2 - 5 - الإعلام والدعاية جوهر الفضاء العمومي
159-158	3 - الفضاء العمومي البرجوازي ووعد الانعتاق
161-160	4 - جينالوجيا الفضاء العمومي البرجوازي
164-161	5 - البرجوازية من خصوصية الاقتصاد إلى عمومية السياسة
166-164	6 - بنية الفضاء العمومي: الأنموذج الليبرالي
167	3 - فاعلية الفضاء العمومي
168-167	3 - 1 - المجتمع المدني داخل الفضاء العمومي
170-168	3 - 2 - الفضاء العام والوظائف السياسية للمجتمع المدني
172-170	3 - 3 - السياسة المعلمنة والرأي العام
174-172	3 - 4 - البعد السياسي للمجال العام
175-174	3 - 5 - المجال العمومي الحديث وحدود الإجماع
177-175	3 - 6 - صناعة الرأي العام
179-178	3 - 7 - الوظيفة النقدية البنائية للفضاء العمومي
179	4 - تطلعات الفضاء العمومي
184-179	4 - 1 - من الفضاء العمومي البرجوازي إلى ما بعد الفضاء العمومي البرجوازي
186-184	4 - 2 - من الفضاء العمومي الوطني إلى الفضاء العمومي العابر للأوطان
187	نتائج الفصل
188	الفصل الثاني: الأخلاق في الفضاء العمومي عند هابرماس

189	مدخل الفصل
190	المبحث الأول: نظرية أخلاق التواصل: قراءة في المنطلقات والأبعاد
190	أولاً: أخلاقيات الخطاب
190	1 - إتيقا الخطاب
191-190	1 - 1 - مفهوم الخطاب
194-191	1 - 2 - ماهية أخلاقيات الخطاب
195-194	1 - 3 - هابرماس ومبادئ الخطاب: نحو نموذج عالمي
197-195	1 - 4 - الوظيفة الاجتماعية لإتيقا الخطاب
200-197	1 - 5 - تبرير أخلاقيات الخطاب
200	2 - أخلاقيات الخطاب والتسامح والقانون
202-200	2 - 1 - أخلاقيات الخطاب والتبرير المعياري للتسامح
204-202	2 - 2 - الأقليات المهاجرة وشرعية حقوق الإنسان
205-204	2 - 3 - العلاقة بين الأخلاق والحق: تكاملاً وليس انفصالاً
207-205	2 - 4 - المعايير الأخلاقية والقواعد القانونية
208-207	2 - 5 - الرهانات الإتيقية وبلورة مشكل المواطنة
209-208	2 - 6 - تحقيق الائتلاف بين المواطنين
209	ثانياً: أخلاقيات المناقشة
209	1 - إتيقا النقاش
212-210	1 - 1 - مفهوم المناقشة
214-212	1 - 2 - ماهية أخلاقيات المناقشة
215-214	1 - 3 - إتيقا عقلية
217-215	1 - 4 - فكرة التطور في إتيقا النقاش
218-217	1 - 5 - مبدأ الكونية
220-218	1 - 6 - مستويات إتيقا النقاش

فهرس الموضوعات

222-220	1 - 7 - إتيقا النقاش أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي
223-222	1 - 8 - التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة
225-223	1 - 9 - إتيقا المناقشة: الإجابة على التحديات المعاصرة لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا
226-225	1 - 10 - إتيقا التضامن: أفضل شكل للغيرية لدى هابرماس
227	المبحث الثاني: أخلاق البيولوجيا (البيوياتيكا): قراءة هابرماسية
227	أولا: القضايا البيوياتيكية
229-227	1 - البيوتقنية والبيوتيقا والاستراتيجية: السيطرة عبر النسالة
231-229	2 - تقنيات الهندسة الوراثية الجديدة
233-231	3 - جدل الاستساح بين دعاة المنع والترخيص
234-233	4 - تهذيب الطبيعة الإنسانية: ما الذي تعنيه ؟
234	ثانيا: تحديات البيوياتيكا
235-234	1 - دمج الأخلاق في أدبيات النوع البشري
237-236	2 - بين أخلاق للضمير الإنساني وتخليق الطبيعة البيولوجية الجديدة
238-237	3 - نحو نسالة ليبرالية: النقاش حول فهم الجنس البشري لأخلاقته
239	ثالثا: حدود البيوياتيكا
239	1 - الهندسة الوراثية ترسانة تكسير الحدود الاجتماعية والطبيعية: إلى أين تحملنا
240	مراكب التقنيات الإحيائية ؟
241-240	2 - في عدم التدخل وتعديل وتحوير طاقم الإنسان الوراثي
243-241	3 - العلاقة بين البيوتيقا والدين
245-243	4 - البيوتيقا والقانون "من الأخلاق إلى القانون"
246-245	5 - الكرامة الإنسانية أو كرامة الحياة الإنسانية
248-247	6 - الحدود الأخلاقية للنسالة
249	نتائج الفصل
250	الفصل الثالث: الدين في الفضاء العمومي عند هابرماس

251	مدخل الفصل
252	المبحث الأول: دور الدين في الفضاء العام
252	أولاً: تطور الرؤية الهابرماسية للدين في المجال العام
253-252	1 - مرحلة استبعاد الدين من الفضاء العمومي
254-253	2 - مرحلة التوجه نحو الدين داخل الفضاء العمومي
256-254	2 - 1 - إحياء الدين عالمياً ضد أسطورة الانحسار الديني
257-256	2 - 2 - عودة الحياة الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة
257	ثانياً: الدين وعالم الحياة الاجتماعية (العالم المعيش) عند هابرماس
259-257	1 - المسألة الدينية عند هابرماس
259	2 - جدلية الدين والحق: قراءة هابرماسية
264-259	2 - 1 - فلسفة الحق عند هابرماس
265-264	2 - 2 - الدين ودعاوى الحقيقة
269-265	3 - الإيمان ومشروع القبول بالآخر
272-269	4 - التعددية الدينية والتضامن المدني
273-272	5 - أهمية الدين بالنظر إلى الأمراض الاجتماعية
275-273	6 - اللغة الدينية وعلاقتها بالأخلاق
277-275	7 - الانغلاق الديني عائقاً أمام التواصل
277	8 - علاقة الدين بالعقل العمومي
278-277	8 - 1 - المعتقد والعقلانية
280-278	8 - 2 - الصراع الديني بين الدين والعقل في الغرب
281	المبحث الثاني: علاقة الدين بالعلمانية ومجتمع ما بعد العلمانية والإرهاب
281	أولاً: الدين والعلمانية
282-281	1 - الأصوليتان: الدينية والعلمانية وأثرهما في المجتمع المعاصر
283-282	1 - 1 - الدين والمدنية والديمقراطية

فهرس الموضوعات

285-283	1 - 2 - يورغن هابرماس والصراع العلماني
288-285	1 - 3 - تحديث الوعي الديني في العالم المعيش
289-288	1 - 4 - إزالة العلمانية
291-289	ثانيا: الدين ومجتمع ما بعد العلمانية
293-292	1 - مفهوم ما بعد العلمانية
295-293	2 - مفهوم المجتمع ما بعد العلماني
296-295	3 - الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني
296	ثالثا: الدين والإرهاب
297-296	1 - الإرهاب وتركة التنوير
298-297	2 - إعادة بناء مفهوم الإرهاب
300-298	3 - قفص الأصولية الحديدي
302-300	4 - الأصولية والإرهاب
303-302	5 - الإرهاب والمجال العام
305-303	6 - الحادي عشر من سبتمبر (2001): حدث تاريخي عالمي
308-305	7 - الإسلام في الفضاء العام
310-308	7 - 1 - العلاقة بالآخر الممثل بالأصولية الإسلامية
311	نتائج الفصل
320-313	خاتمة
335-322	قائمة المصادر والمراجع
345-337	فهرس الموضوعات
346	الملخص

الملخص:

شغلت أطروحة الأخلاق والدين في الفضاء العمومي اهتمام رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس" الذي أسس نظرية العقلانية التوافقية بين الذوات في المجتمعات ما بعد العلمانية، والقائمة على التفاهم والاتفاق والإجماع، والتعايش حول مخططات الاندماج في ظل الاختلاف والتنوع الأخلاقي والديني في العالم المعيش، ولهذا أبح على ضرورة تفعيل القيم الأخلاقية والدينية في الفضاء العمومي. مستثمرا كل خبراته المنهجية والمعرفية لرصد دور أخلاقيات الخطاب والمناقشة والطب، وقيم الأديان الداعية إلى التواصل الإنساني بعيدا عن جميع أشكال العنف كالإرهاب والتعصب الديني والعلماني والأصوليات... إلخ. في محاولة منه ليثبت آليات التدافع الثقافي وتوجيهه نحو تحرير المجال العمومي من مختلف النزعات المهيمنة.

Summary:

The thesis of ethics and religion in the public space occupied the attention of the pioneer of the second generation of the frankfurt school of criticism, « jurgen habermas », who founded the theory of communicative rationality between forces in post- secular societies, based on understanding, agreement, consensus, and coexistence around schemes of integration in light of moral and religious difference and diversity in the living world. That is why I insisted on the necessity of activating moral and religious values in the public space.

Investing all his methodological and knowledge experiences to monitor the role of ethics in discourse, discussion, medicine, and the values of religion that call for human communication away from all forms of violence such as terrorism, religious and secular intolerance, fundamentalism...etc. in an attempt to prove the mechanisms of cultural stampede and direct it towards liberating the public sphere from the various dominant tendencies.