المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.512

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-3-2025
تاريخ القبول: 1-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الدين والديمقراطية في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس

فريد طموح[1]

farid.tamouh@uit.ac.ma

محمد الاشهب[2]

أحمد الفرحان[3]

الملخص:

يروم هذا البحث كشف العلاقة بين الدين والديمقراطية في نظرية التواصل ليورغن هابرماس. لهذا توسلنا منهج التحليل النقدي لتتبع أهم التطورات التي طرأت على موقف هابرماس من حضور الدين في الفضاء العمومي ومبرراتها. من خلال تناول التعديلات التي طرأت على مفهوم الفضاء العمومي ذاته في فكر هابرماس، ثم بيان أهمية الديمقراطية التشاورية، ورصد آفاقها المستقبلية في ظل نزاع الدين والعلمانية في هذا الفضاء العمومي، قبل عرض المقترح الهابرماسي لتحقيق التعايش بين الديني والعلماني والمتمثل في شرط الترجمة الدلالية للمضامين الدينية في المؤسسات الرسمية. هذه النتيجة الأساسية التي يتوصل إليها البحث، تستند على حجة رئيسة لهابرماس متمثلة في كون إقصاء التراث الديني من حقه في الوجود في الفضاء العمومي يشكل عنصرَ ضعف للديمقراطية وليس تدعيمًا لها، علاوة على أنَّه ينافي معايير العدالة والمساواة والتسامح التي تنبني عليها الديمقراطية التشاورية.

الكلمات المفتاحية:

نظرية الفعل التواصل، الديمقراطية التشاورية، العلمانية، الترجمة الدلالية، التعددية

(1) باحث بسلك الدكتوراه، مختبر الإنسان والمجتمعات والقيم، بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب.
(2) أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأكادير، المغرب.
(3) أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب

للاقتباس: طموح، فريد، الأشهب، محمد، الفرحان، أحمد، الدين والديمقراطية في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 84- 116.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS
Received: 2025-3-10
Accepted: 2025-7-1

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Religion and Democracy in the Public Sphere: A Model of Habermas's Critical Theory

Farid Tamouh[4]

farid.tamouh@uit.ac.ma

MohammedAl-Ashhab[5]

Ahmad Al-Farhan[6]

Abstract:

This study investigates how Jürgen Habermas's communication theory addresses the interplay between religion and democracy, employing a critical analytical lens to trace the evolution of his stance on religion's role in the public sphere and the reasons behind these shifts. It examines how Habermas redefines the concept of the public sphere, underscores the centrality of deliberative democracy, and considers its prospects amid tensions between religious and secular perspectives. Ultimately, the research highlights Habermas's proposal for coexistence, which requires the semantic translation of religious discourse within official institutions. The conclusion rests on his key argument that excluding religious traditions from public debate undermines democracy by contradicting its foundational principles of justice, equality, and tolerance.

Keywords:

Action Theory, Communication, Deliberative Democracy, Secularism, Semantic Translation, Pluralism.

(4) PhD Researcher, Laboratory of Human, Societies, and Values, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.
(5) Professor of Higher Education, Faculty of Arts and Humanities, Ibn Zohr University, Agadir, Morocco.
(6) Professor of Higher Education, Faculty of Human and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

Cite this article as: Tamouh, Farid, Al-Ashhab, Mohammed, Al-Farhan, Ahmad, Religion and Democracy in the Public Sphere: A Model of Habermas's Critical Theory, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 84-116.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

سادت لدى السوسيولوجيين، والفلاسفة على حد سواء، في مقاربتهم لموضوع الدين نظرةٌ هيمن عليها نموذج العلمنة. الأمر الذي دفع أغلب المعاصرين منهم إلى اعتبار العلاقة بين الحداثة والتنوير بمثابة أمر محسوم. معتبرين أن مصير الدين الاختفاء من الفضاء العمومي، والانكماش في حدود المجال الخصوصي للمؤمنين. غير أن هذه المقاربة قد أبانت عن قصورها في أول امتحان لمشروع التنوير حتى في شكله الغربي المسنود بعلمانية اعتُقد إلى الأمس القريب أنها تسير في خطى حثيثة نحو الاكتمال، ولا سبيل للالتفاف إلى ذلك التراث الذي خلفته وراءها. إذ تبيّنَ أنَّ العلمانية لم تقضِ على الأصولية تمامًا، والتنوير لم يجتث التعصب من جذوره. بل والأكثر من ذلك فقد اتضح أن النموذج العلماني للدولة والنموذج الليبرالي للدستور يحملان في ذاتهما تناقضات تعوق الديمقراطية أكثر مما تخدمها. وعليه بات لزامًا إعادة النظر في علاقة الدين بالديمقراطية في الفضاء العمومي.

تُطرح اليوم إشكالية حضور الدين في الفضاء العمومي من منطلقين اثنين: يتعلق المنطلق الأول بعودة الأصوليات الدينية للهيمنة على الساحة السياسية حتى في المجتمعات الغربية التي قطعت أشواطا على درب الحداثة والتنوير والعلمنة، معتقدة أن حداثتها قد قتلت «الإله»؛ ويرتبط المنطلق الثاني بسيرورة العلمنة ذاتها وانزياحها عن مسارها السليم لتصبح مناقضة لذاتها، ويصبح التحديث مهدما لأسسه بذاته. فقد شكلت الأحداث الإرهابية عبر العالم منطلقا للسؤال حول جدوى إقصاء الدين من الفضاء العمومي ومن المشاركة السياسية، وتهميشه من طرف الليبرالية السياسية. وخلقت التعارضات بين الرؤى الدينية ونظيرتها العلمانية صعوبات على مستوى الاندماج الاجتماعي حتى في البلدان الغربية الأكثر علمانية (الولايات م أ، وفرنسا وألمانيا). مما طرح مآزق حقيقية أمام الديمقراطية. وقد لعبت هذه التحولات دورا محوريا في إعادة النظر من لدن تيارات الفكر السياسي المعاصر في مفاهيم: الديمقراطية، الدين، الفضاء العمومي...وغيرها من المفاهيم المرتبطة بها، ولم يكن يورغن هابرماس بمنأى عن هذه الحاجة إلى هذه المراجعة النظرية لمفاهيمه وتصوراته، إذ عمل بدوره على إعادة النظر في تصوره للعقل التواصلي وللنظرية السياسية عبر تطوير مفهوم الديمقراطية التشاورية بغية فتح مجال لحضور الديني في الفضاء العمومي وبحث إمكانيات استثمار التراث الديني في الفضاء والنقاش العموميين.

من هذا المنطلق يتناول هذا المقال الإشكالية التالية: هل يشكل الدين تدعيمًا للديمقراطية أم هدمًا

لأسسها؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية: كيف تتحدد العلاقة بين الديمقراطية والدين في الفضاء العمومي المعاصر؟ وإلى أي حد يمكن للتراث الديني أن يكون خادما للديمقراطية؟ هل فرض قيود على حضور الدين في الفضاء العمومي هو إجراء ديمقراطي في حد ذاته؟ ألا يهدد حضور الدين في النقاش العمومي إجراءات العملية الديمقراطية في السياسة الليبرالية؟ وما هي مبررات التحول في الموقف الهابرماسي حول حضور الدين في الفضاء العمومي؟

لمعالجة هذه الإشكالية سأعتمد منهجا تحليليا نقديا عبر رصد التحولات التي طرأت على تصور هابرماس لكل من الفضاء العمومي والديمقراطية، وكذا لحضور الدين ودوره في النقاش العمومي في السياسة الليبرالية، وذلك عبر تطور هذه المفاهيم والعلاقات بينها في كتاباته.

حظيت مقاربة هابرماس للفضاء العمومي ولدور الدين فيه بأهمية بالغة من قبل المتخصصين والمهتمين بالمجالين الفلسفي والسياسي. ويمكن الإشارة، على سبيل المثال لا الحصر، بمقال الباحثين حسين غفاري ومعصومة برهام، تحت عنوان: «دور الدين في الفضاء العمومي: دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية» (منشور بمجلة الاستغراب العدد الثامن السنة الثالثة، صيف 2017). وقد ركز البحث على تطور منظور هابرماس لدور الدين في الفضاء العمومي، دون ربطه بمنظوره للديمقراطية. وهي نفس الملاحظة التي تنطبق على المقال المعنون بـ«إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي أو إجراءات الالتقاء بين المؤمن والعلماني وفق يورغن هابرماس»، للباحث خمسي الدريدي، (منشور بمجلة تطوير، المجلد الثامن العدد 02 سنة 2021)، والذي يركز على تطور منظور هابرماس لدور الدين في الفضاء العمومي وعلاقته بالعلمانية. ويهمنا في هذا الصدد أن نركز على علاقة الدين بالديمقراطية في الفضاء العمومي، ودور الديمقراطية التشاورية، التي يقترحها هابرماس، في تجاوز مآزق علمنة الفضاء العمومي وإقصاء الدين منه.

وتحقيقًا لهذه الغاية قُسم البحث إلى أربع فقرات؛ تتوقف الأولى عند التأصيل الفلسفي لمفهوم الفضاء العمومي وتأثر هابرماس بالمفهوم الكانطي للاستعمال العمومي للعقل. وتعرض الفقرة الثانية لعلاقة الديمقراطية بالفضاء العمومي، وبيان كيفية تجاوز عيوب الديمقراطية الإجرائية (في النموذجين الليبرالي والجمهوري) عبر مقترح النموذج التشاوري. ثم تبرز الفقرة الثالثة آفاق الديمقراطية بين الدين والعلمانية. وأخيرا يتوقف البحث عند تحليل المقترح الهابرماسي المتمثل في الترجمة الدلالية للمضامين الدينية والتعلم المتبادل بين الدين والعلمانية كآلية من آليات الديمقراطية التشاورية في الفضاء العمومي المفتوح.

1- مفهوم الفضاء العمومي محاولة في التأصيل الهابرماسي للمفهوم:

يعد هابرماس أحد أهم أعلام النظرية النقدية، وقد استهدفت محاولاته الفكرية إعادة الثقة في مشروع الحداثة التنويري بوصفه مشروعا لم يكتمل بعد. إن الحداثة في نظره تمثل رمزا لوعد العقلانية السياسي، لكن المشكلة تكمن كما يرى في عدم تحقق هذا الوعد حتى الآن. وهو مشروع في نظره ما زال مستمرا، ومن الخطأ القول بـ «ما بعد الحداثة»، وكأن مشروع الحداثة قد استنفذ كل مقولاته. وإن كانت «الأزمنة الحديثة» قد صارت من الماضي، فإن عملية التحديث مستمرة. وهنا يقتنص هابرماس تعبير آرنولد جيلن (Arnold Gehlen) في قوله إن: «مقدمات الأنوار قضت نحبها، والنتائج وحدها تستمر في التأثير»[7].

إنَّ ما يميز تصور هابرماس للحداثة هو قدرته على الربط والتركيب بين كل من الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفلسفة القانون، واللسانيات التداولية؛ مستفيدًا من نظرية فعل الكلام عند أوستن (Austin) وبرجماتية جون ديوي (John Dewey)، ومن النظريات التفاعلية المستمدة من ميد (Mead) وغيره. الأمر الذي ساعده على تأسيس «نظرية الفعل التواصلي» التي تميط اللثام عن العقلانية الكامنة والمضمرة في الكلام، متجاوزا في الوقت نفسه فلسفة الوعي التي ترهن بناء الحقيقة بالذات الفردية. فالعقلانية التواصلية تسعى إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر وإخضاع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المناقشة[8]. يتحقق العقل التواصلي ويحقق وظائفه عبر اللغة والحوار بين الأنا والآخر، بين «أنا –أنت» الكفيلة بخلق التفاعل والبناء المشترك لشروط صلاحية الخطاب.

ولإن كان عالمنا هذا هو عالم التواصل بامتياز فإنه بالمقابل «تواصلٌ مشوّهٌ» بحسب وجهة نظر هابرماس؛ لأنه مبني على الإنتاج وليس على التواصل ذاته. لهذا نجده يُلِحُّ على إيلاء التفاعل دوره المركزي على حساب الإنتاج، ليتمكن الأفراد من بناء هوياتهم في نظام «تذاوتي» يتشكل من خلاله الواقع الاجتماعي بالتفاهم[9]. «لنتواصل (يؤكد هابرماس) ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف

(7) هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، الطبعة الأولى، (1995)، (ص/ 10).

(8) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مقدمة برهان غليون، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، (2005)، (ص/ 119).

(9) المرجع السابق، (ص/ 182).

التواصل نفسه. هذا هو جب التناقض الذي وُضعنا فيه»[10]. لهذا نلفيه وهو يحلل، بطريقته الخاصة، العنف الذي يخلقه الإرهاب العالمي، عبر ربطه بالتشوهات التي تصيب الفعل التواصلي، قائلًا: «تنشأ النزاعات بيننا من التواصل المشوه، ومن سوء الفهم، ومن عدم الإدراك، ومن عدم الإخلاص والخداع... يبدأ العنف بتواصل مشوه، ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السيطرة إلى انقطاع التواصل»[11]. لهذا ركز هابرماس اهتمامه على تطوير مفهوم الفضاء العمومي المحتضن لفعل التواصل الحقيقي.

يشكل مفهوم الفضاء العمومي الفضاء المثالي للتحاجج والتخاطب والتبادل الديمقراطي الحقيقي. ويحدده هابرماس كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، أي بين دائرة المصالح الخاصة المتعددة والمتنوعة والمتناقضة، ومن بينها مختلف مكونات التراث الديني في تعدديته العالمية، وبين دائرة السلطة الموحدة والمجردة. فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام، ويتحولون بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة. فالتبادل العقلاني لوجهات النظر حول مسائل تخص المصالح العامة هو الذي يتيح فرز رأي عام، يمكن توسله من قبل المواطنين في الضغط على الدولة[12].

أُعجب هابرماس بعرض كانط للفضاء العمومي، بوصفه متمحورا حول المحاججة العقلانية بدلا من هويات المتحاججين، لكنه انتقد، فهمه النخبوي والبرجوازي لديناميات الفضاء العمومي، فوَصفُ كانط للفضاء العمومي هو تعبير عن الأيديولوجيا البرجوازية، التي تفهم المشاركة على أنها امتياز للطبقة الأعلى المثقفة غالبا، والميسورة والذكورية[13]. بينما يشمل الفضاء العمومي الهابرماسي جميع المواطنين بدون استثناء أو تمييز، تماشيا كذلك مع المبدأ الحقوقي العالمي المتمثل في المساواة الطبيعية بين الناس. هذه المساواة ليست محض مبدأ نظري لأخلاقيات المناقشة في الفضاء العمومي، بل هي جوهر الفعل التواصلي، وبوساطتها نستطيع خلق فهم مشترك لقواعد الحوار والتواصل عبر اللغة، الأمر الذي يمكننا من أن نتعلم حقيقة من نحن، بوصفنا فاعلين مستقلين ذاتيا. لكن عودة هابرماس إلى الجذور الكانطية لمَفهَمة الفضاء العمومي، ترتبط بشكل خاص بدفاع كانط عن الجرأة في استعمال الفهم (العقل) والتي تفترض الشجاعة والاستقلالية والمسؤولية والإرادة[14]. بحيث ميز كانط

(10) المرجع السابق، (ص/ 141).

(11) بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، (2013)، (ص. ص/ 80 .81).

(12) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص/ 7).

(13) بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب، (ص. ص/ 109.108).

(14) يقول كانط: «تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير».

بين الاستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي له[15]، وهو التمييز الذي أسهم في نحت مفهوم الفضاء العمومي.

اعتبر هابرماس، في بدايات تفكيره في الفضاء العمومي في صيغته البورجوازية، أنه عبارة عن فكرة وإيديولوجيا في الوقت عينه؛ فهو فكرة لأنه يشكل مساحة يشارك فيها الناس كأنداد في نقاش عقلاني طلبا للحقيقة والصالح العام، وهو فضاء مفتوح، على الأقل نظريا. لكنه على الصعيد الواقعي محض أيديولوجيات أو أوهام، والسبب هو أن المشاركة في هذا الفضاء العمومي، الذي كان موجودا في المقاهي والصالونات والدوريات الأدبية في أوروبا القرن الثامن عشر، هي مشاركة محجوزة لخاصة الناس، أي لمجموعة صغيرة من الرجال المتعلمين الأثرياء، فالتعليم والثراء كانا شرطي المشاركة الضمنيين. ومع ذلك فإنَّ هابرماس يعتبر أن فكرة الفضاء العمومي كانت، على الأقل نظريًّا تجعله، مفتوحًا أمام كل من تهيأت له الظروف المادية والفكرية لذلك، ولم يكن هناك من يُستبعَد نظريًّا عن المناقشات[16].

وعلى الرغم من هذا النقد الذي وجهه هابرماس لمفهوم الفضاء العمومي البورجوازي، إلا أنه لم يتمكن، على الأقل في كتاب «التحول البنيوي للفضاء العمومي» 1962، من أن يبلور تصورا مخالفا لهذا المفهوم أو مقترح فضاء عمومي ما بعد-بورجوازي، بحسب تعبير نانسي فريزر[17]. على الأقل إلى

يُنظر: كانط إيمانويل، ما التنوير؟، ترجمه عن الألمانية إسماعيل مصدق، منشور على الرابط:
https://www.aljabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm 16/09/2022، 21:00 الاطلاع يوم:
وفي ترجمة فتحي إنقزو: «لتكن لك الشجاعة على استخدام ذهنك أنت! ذلك هو شعار التنوير».
يُنظر: كانط إمانويل، جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟، ترجمة فتحي إنقزو، ضمن مقالات في التاريخ والسياسة، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، (2022)، (ص/121).
يُنظر كذلك: كانط إيمانويل، ما الأنوار؟، ضمن ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى،(2005)، (ص/ 85).

(15) ميز كانط بين الاستعمال الخصوصي للعقل وبين الاستعمال العمومي له، فهذا الأخير هو «الاستعمال للعقل الذي يكون لأحد ما من حيث هو عارف إزاء مجموع الجمهور الذي يمثله عالم القراء». أما الاستعمال الخصوصي فهو «الذي يُباح له أن يفعله المرء بعقله لدى تكليف مدني عهد به إليه أو وظائف أنيطت به».
يُنظر: كانط إمانويل، جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟، ترجمة فتحي إنقزو، (ص/ 123).
ومن خلال ثلاثة أمثلة (الضابط، أداء المواطن للضرائب، الكاهن) يوضح كانط الفرق بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخصوصي للعقل؛ فمن حق الضابط مثلًا في إطار استعماله العمومي للعقل أن يجهر ويوضح أخطاء الاستراتيجيات الحربية للقادة، ولكنه في إطار علاقته بالأمر الموجه من طرف قائده غير مخول له مناقشة هذا الأمر لأنه هنا يكون موظفا مستعمِلا لعقله استعمالًا خصوصيًّا.

(16) جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة أحمد محمد الروبي، القاهرة، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، (2015)، (ص/ 29).

(17) يأتي اهتمام نانسي فريزر بمفهوم الفضاء العمومي في سياق فهمها للحركات الاجتماعية خاصة الجديدة منها بعد حركة ماي 1968؛ وظهور حركات جديدة ذات أبعاد كونية عالمية منها المناهضة للعولمة، وذات البعد النسوي والحقوقي الثقافي وغيرها. إنها تَنقُد الفهم الهابرماسي للفضاء العمومي بوصفه فضاء مقتصرًا على نخبة من المثقفين القادرين على استخدام العقل بشكلٍ نقدي؛ ففي مقالها المعنون بـ: «إعادة النظر في الفضاء العمومي: مساهمة في نقد الديمقراطية في بعدها الواقعي»، تنطلق نانسي

حدود كتاب «نظرية الفعل التواصلي»[18].

لكن المستجدات والتحولات التي طرأت على الساحة السياسية الدولية والغربية بوجه خاص دفعت هابرماس حتما إلى إعادة النظر في مفاهيمه وتصوراته وخاصة مفهوم «الفضاء العمومي» ودوره في النقاش السياسي، ودور ووظيفة التراث والخطاب الدينيين في هذا النقاش. وفي هذا السياق يخصص مقاله «الدين في الفضاء العمومي» لتطوير هذا المفهوم من منظور حضور الدين في الفضاء العمومي. مصرحا في مستهله: «سوف أتطرق إلى الجدل الذي نشأ في أعقاب نظرية جون رولز(John Rawls) السياسية، ولا سيما مفهومه عن الاستعمال العمومي للعقل. كيف يؤثر الفصل الدستوري بين الدولة والكنيسة على الدور الذي يُسمح للتقاليد والمجتمعات والمنظمات الدينية أن تلعبه في المجتمع المدني والفضاء السياسي العمومي، وقبل كل شيء في الرأي السياسي وتنشئة المواطنين أنفسهم؟»[19]. بحيث صار الدين مكونا أساسيا إلى جانب الديمقراطية، وأحيانا ضدها، في تشكيل الرأي في الفضاء العمومي.

2- الديمقراطية والفضاء العمومي

تمحور اهتمام هابرماس خلال فترة التسعينيات من القرن الماضي بشكل كبير حول قضايا الديمقراطية، والمواطنة العالمية، وحقوق الإنسان. وهي الفترة التي بلور فيها تصوره حول «الديمقراطية التشاورية»، بعد أن أرسى أسسها الخطابية من خلال تطوير مفهوم «العقل التواصلي»، وكذا أرضيتها الفكرية والأخلاقية عبر تطوير نظرية «أخلاقيات المناقشة». ليمنحها بعدها السياسي بدءا بكتاب «الحق والديمقراطية: بين الوقائع والمعايير» 1992 و«سجال العدالة السياسية مع جون رولز (John

---

فريزر من المسلمة التي تقول بأن الديمقراطية الليبرالية هي النموذج الأمثل للبلدان التي حسمت مع اشتراكية الدولة في النموذج السوفياتي، والديكتاتورية العسكرية لأمريكا اللاتينية وغيرها. بالنسبة لها فإن الذين مازالوا يحاولون التنظير لحدود الديمقراطية في المجتمعات الرأسمالية الحديثة مجبرون على الانطلاق من مفهوم هابرماس الأساسي «الفضاء العمومي» الذي طوره في كتاب «التحول البنيوي للفضاء العمومي» 1962. وغايتها من ذلك توضيح اللبس الذي شاب عدم قدرة التيار السائد للتقليد الاشتراكي والماركسي على إدراك كامل لأهمية التمييز بين أجهزة الدولة من ناحية، وبين المساحات العامة للتعبير (les arènes publiques) وتجمع المواطنين من جهة أخرى. لقد اعتبر هذا التيار التقليدي في كثير من الأحيان أن إخضاع الاقتصاد لسيطرة الدولة الاشتراكية كان يعادل إخضاعه لسيطرة جميع المواطنين الاشتراكيين.

Fraser Nancy, repenser la sphère publique, une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement, traduit de l'anglais par Muriel Valenta, C.N.R.S. Editions « Hermès, La Revue » 2001/3 n° 31 | pages 125 à 156, Article disponible en ligne à l'adresse (dernière consultation 04/11/2024 a 10:00).
https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-3-page-125.htm

(18) هابرماس يورغن، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى (2020).

(19) Habermas Jürgen, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, Polity, (2006), (p/ 3).

1996» (Rawls، مرورا بـ «الاندماج الجمهوري» 1996، وكتاب «تكتل ما بعد الدولة الأمة» 1999. وصولا إلى مقالات وحوارات ذات صلة بالقضايا نفسها المطروحة في هذه الكتب. وهي الأعمال التي سينتقل فيها تدريجيا من التصور الكلاسيكي للديمقراطية كتداول على السلطة، وتجاوز أعطابها في نفس الوقت، عبر صَوغِ تصوره حول الديمقراطية التشاورية.

أولًا: الديمقراطية في النموذجين الليبرالي والجمهوري وضعف الفضاء العمومي

ينطلق هابرماس في بناء تصوره للديمقراطية التشاورية، كما عبّر عنه في دراسة تحت عنوان: «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية»[20]، من المقارنة بين التصورين الليبرالي والجمهوري في ضوء أعمال فرانك مشلمان (Frank Michelman). وهي مقارنة ليست الغاية منها استبعاد التصورين معًا، ولا تفضيل أحدهما على الآخر، ولكنها في الحقيقة مقارنة ذات بعد نقدي بنائي، فهو ينتقي منهما ما يمكن اعتباره الأفضل والأجود لعالم اليوم، مع الأخذ بعين الاعتبار كشف عيوب كل منهما ومحاولة تجاوزها.

يختلف التصوران الليبرالي والجمهوري في نظرتهما للعملية السياسية والديمقراطية، ومنها لتشكل الإرادة السياسية للمواطنين ولوضعهم، ولعلاقة الدولة بالمجتمع؛ بحيث ينظر التصور الليبرالي للسيرورة السياسية على أنها تنبني على شكل اتفاق مستخلص من بين مختلف المصالح، وبناء على قواعد الاقتراع وتشكل الفرق البرلمانية التي هي أساسا قواعد تضمنها المبادئ الليبرالية للدستور. هذا التشكل الديمقراطي هو شَرعنة لممارسة السلطة السياسية، يتم تفسيره عبر براديغم الاقتراع، الذي يفسر ظاهرة نشوء السلطة. وعليه تختزل العملية السياسية بالأساس في الصراع من أجل احتلال المواقع التي تسمح فيما بعد بالتصرف في السلطة الإدارية. ويقاس نجاح المعركة هنا بالموافقة التي يمنحها المواطنون لعدد من الشخصيات والبرامج، وذلك استنادا إلى عملية التصويت (صناديق الاقتراع وعدد الأصوات تحول العملية السياسية إلى مجرد عملية تقنية إجرائية). ويتحدد رضا المواطنين في التصور الليبرالي بعدد الأصوات، وبالتالي تكون لقرارات واختيارات الناخبين البنية نفسها لاختيارات الفاعلين.

يكمن معنى كل نظام قانوني بحسب هذا التصور في كونه يسمح بتحديد الحقوق المستحقة لعدد

(20) هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، ترجمة محمد الأشهب، مجلة ثقافات، البحرين، العدد 22، (2009)، (ص. ص/ 217 . 227).

والمقال الذي ترجمه الدكتور محمد الاشهب مقتبس من كتاب هابرماس «الاندماج الجمهوري». يُنظر:

Habermas Jürgen, l'intégration républicaine: essais de théorie politique, tr par Rainer Rochlitz, fayard (s d).

من الأفراد، ويحدد وضع المواطنين بالحقوق الذاتية التي يتمتعون بها في علاقتهم بالدولة أو بالمواطنين الآخرين. وتسمح الحقوق السياسية للمواطنين بتشكيل إرادة سياسية، والتوحيد بين المصالح هو الذي يؤدي إلى خلق حكومة منتخبة. وهنا تكون السيادة ملكا للشعب وتمارَس بواسطة الانتخابات والاستفتاء والقوانين والدستور وفصل السلط. لكن الفضاء العمومي يشهد في هذه الحالة نقاشًا سابقًا على تشكيل الإرادة ولا يؤثر بشكل مباشر إلا عبر تشكيل الرأي العام.

أمّا بالنسبة للنموذج الجمهوري فيتصور السياسة شكلًا تأمليًا لسياق حياة أخلاقية، إنها الوسيط الذي يدرك فيه أعضاء الجماعة المتضامنة والمشكَّلة عفويا ارتباطاتهم وعلاقاتهم المتبادلة. من هنا، فإلى جانب السلطة الإدارية ومصالح كل الناس، يظهر التضامن مصدرًا ثالثًا للاندماج الاجتماعي، وهذا الشكل للإدارة السياسية كنموذج أفقي صِيغَ لإدراك التفاهم والاجماع الذي تم التوصل إليه بوساطة التواصل. هكذا يكتسب الفضاء العمومي السياسي وبنيته التحتية المؤلفة من المجتمع المدني دلالة استراتيجية، فكلاهما اعتبرا فضاءين لممارسة التفاهم بين المواطنين، ويمنحان لها قوة الاندماج والاستقلالية، لأن الحقوق المدنية، وخاصة منها الحق في المشاركة وحق التعبير السياسي، هي حقوق إيجابية في نظر هابرماس. وهي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي، بل المشاركة في ممارسة جماعية بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه.

بالمحصلة فإن التخاطب والتفاهم في الفضاء العمومي هو البراديغم المفسر لظاهرة نشأة السلطة وللممارسة الديمقراطية، والتشكل الديمقراطي يتم عبر تفاهم حول الهوية الجماعية عبر إجماع ثقافي يتم إعادة إنتاجه باستمرار بوساطة الذاكرة. إذ بفضله (الإجماع) تتم إعادة تشكيل المجتمع بصفته جماعة سياسية لها هوية وذاكرة مشتركة ينعشها في كل مناسبة انتخابية[21].

يصعب الحكم جزمًا بأن هابرماس يميل إلى هذا الشكل الجمهوري من الممارسة الديمقراطية، لكن مؤشرات عدة تدل على تفضيله لهذا الشكل على باقي الممارسات الديمقراطية في عالم اليوم، وعلى رأسها: اعتبار هذا الشكل من أكثر الأشكال قدرة على احتواء التعددية الثقافية والدينية، بالشكل الذي يضاعف من القوة الاقتراحية للفضاء العمومي ويزكي النقاش داخله؛ إضافة إلى قدرة هذا النموذج على خلق نوع من التضامن بين المواطنين وهو التضامن الذي كان يلعبه التراث الديني سابقا وبدأ يخفت تدريجيا نتاج انكماش الحضور الديني في الفضاء العمومي؛ وثالثا فهو يخلق نوعا من التواصل الإيجابي بين الفضاءين المشكلين للإرادة السياسية، نقصد الفضاء العمومي السياسي (الرسمي)

(21) هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، (ص. ص/ 219 . 221).

والمجتمع المدني كفضاء عمومي سياسي (غير رسمي). لكن مع ذلك تبقى الممارسة الديمقراطية في هذا الشكل قاصرة عن بلوغ أهدافها خاصة في تحقيق نوع من الإجماع الذي يتجاوز الشكل التقليدي للتسوية المؤقتة حول الاختلافات المتعددة للرؤى الدينية والعلمية (العلمانية).

ثانيًا: الديمقراطية التشاورية بديلا لديمقراطية الصناديق

تتأسس نظرية الديمقراطية عند هابرماس على معطيات الفلسفة التداولية (Pragmatique)، وهو يستعير في نظرية المناقشة مبادئه من النموذجين الليبرالي والجمهوري ويدمجهما في مفهوم التشاور. ويتجاوز المنظور الضيق لكل من الجماعاتيين (Communautariens) الذين يقصرون الديمقراطية في الدفاع عن المصالح الخاصة لجماعة ما، كما يتجاوز الدفاع عن المصالح الفردية لليبرالية السياسية كما هي عند «جون رولز». معتبرًا أنَّ الديمقراطية هي الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع ككل. فالنموذج الذي يقترحه فيلسوف الفعل التواصلي هو السياسة التشاورية (Politique délibérative) بديلًا للنموذجين الليبرالي والجمهوري[22]. أي نموذجًا للديمقراطية يرتكز على التواصل الذي يمكنه تحقيق نتائج معقولة في السيرورة السياسية على أساس النموذج التشاوري. فإذا كان الاقتراع (في نظره) يخلق المطابقة والتبعية والولاء، فإن التشاور بين الآراء وسجالها يمتلك قوة الشرعية ويخلق توافقًا عقلانيا مبررًا.

يعود العقل العملي، في النموذج التشاوري، إلى حقوق الإنسان (الكونية) وإلى الأخلاق الواقعية لجماعة ما (الخصوصية) وإلى قواعد المناقشة والأشكال الحجاجية المؤسسة على بنية التواصل القائم على اللغة. وهي المكونات الثلاث التي هيمنت على هابرماس بحسب تعبيره، كباحث وعلى حياته السياسية (وهي «الفضاء العمومي»، و «الخطاب»، و «العقل»)[23]. فهو يدمج منذ البداية الإجراءات واقتضاءات التواصل المتعلقة بالتشكل الديمقراطي للرأي والإرادة، والتي تشتغل موزعًا في عملية العقلنة الخطابية المبنية على المناقشة. فالسياسة التشاورية سواء تمّت بحسب الإجراءات النظامية للتشكل الممأسس للرأي والإرادة، أو تَمَّت بطريقة لا نظامية في شبكات الفضاء العمومي السياسي فقط، فإنها سياسة مرتبطة بسياقات عالم معيش ملائم من جهة ومعقلن من جهة ثانية. وفي ضوء

(22) المرجع السابق، (ص/ 217).

(23) Habermas Jürgen; Between Naturalism and Religion, Philosophical Essays, translated by Ciaran cronin, polity press, (2008), (p/ 13).

سنستخدم في باقي الإحالات إلى الكتاب الاختصار التالي: (BNR) مع رقم الصفحة.

هذه المناقشة تصاغ القرارات المتخذة؛ فالعقلنة هي أكثر من شرعنة بسيطة بوساطة الانتخابات كما هو الأمر مع الليبراليين، وأقل من تشكيل السلطة كما هو مع الجمهوريين.

ولا ترجع السيادة الشعبية، في النموذج التشاوري، إلى الإجراءات الديمقراطية والوضع القانوني، إلا لتثبت نفسها بوصفها سلطة ناتجة عن التواصل. فهذه السلطة هي نتاج تفاعلات بين الإرادة المؤسسة على دولة الحق، وبين الفضاء العمومي المعبأ بالحقل الثقافي. والشعب الحاضر فيزيائيا، وليس عبر التمثيل، هو الذي يمثل السيادة في التصور الجمهوري، فهو لا يفوض من ينوب عنه، ولا يتنازل عن سيادته[24] (السيادة هنا مفهومة بالمعنى الذي أسسه جون جاك روسو[25]).

لا مراء في أنَّ النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يُمَكِّنُ كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية، ويُمَكِّنُهم من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع كذلك. هذا النموذج لا يمكنه أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية[26]. فمبدأ الديمقراطية حسبه لن يأخذ بعين الاعتبار سوى المعايير التي تثير توافق جميع أعضاء الجماعة القانونية عن طريق مسطرة إجراءات خطابية عقلانية منظمة لإعداد القانون وتحضيره[27]. واعتمادًا على منطلقات أخلاقيات المناقشة سيصبح «مفهوم التشاور» مركزيًّا في نظرية هابرماس حول الديمقراطية؛ لأن التشاور يعطي لكل مشارك في المناقشة حق النقد والادلاء برأيه في فضاء عمومي ديمقراطي. فالديمقراطية التشاورية بصفتها ديمقراطية إجرائية لا تختزل في المصالح الخاصة لشخص بعينه ولا تلك التي يحصل الاتفاق حولها، بل تكمن قوتها في الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع بأكمله[28].

ينظر هابرماس للديمقراطية في صورتها التشاورية كمسلك آمن لتحقيق الاستقرار السياسي والاندماج الاجتماعي. فقد لجأ في كتاب «الحق والديمقراطية» إلى فحص آليات القانون والسياسة وأهميتهما في تحقيق هذا الاندماج، استنادا إلى المؤسسات السياسية والقانونية التي تعد دعامة دولة

(24) هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، (ص/ 225).

(25) يقول جون جاك روسو: «إن السبب ذاك الذي جعل السيادة غير قابلة للتنازل هو عينه الذي يجعلها غير قابلة للتجزئة. فإن الإرادة إما عامة أو لا تكون، وإما متعلقة بجسم الشعب أو متعلقة بجزء منه فقط. فأما في الحالة الأولى فإن هذه الإرادة الصريحة هي فعل سيادي ولها حكم القانون. وأما في الحالة الثانية فليست سوى إرادة جزئية أو عمل من أعمال ولاية الحكم (magistra-ture)؛ إنها لا تعدو أن تكون مرسوما لا غير». روسو جون جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (2011)، (ص. ص/ 107.106).

(26) حسن أبو النور حمدي أبو النور، يورجن هابرماس: الأخلاق والتواصل، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (2012)، (ص/ 189).

(27) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص/ 193).

(28) الأشهب محمد، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، (ص/ 181).

الحق والقانون الديمقراطية[29]. لهذا فتصوره للديمقراطية لا يقف عند الديمقراطية البرلمانية أو النيابية «بل الديمقراطية تقتضي مشاركة المواطنين باستمرار في الفضاء العمومي السياسي، لأن هذه المشاركة المستمرة هي التي من شأنها المحافظة على مكتسبات الديمقراطية... وفي ضوء هذا التصور الأفقي للديمقراطية التشاورية لا يحق لأحد إقصاء أي مواطن كيفما كانت طبيعة انتماءاته الدينية أو غير الدينية شريطة الالتزام بمنطق الحجة الأفضل وأخلاقيات الحوار العقلاني»[30].

تكمن أهمية التشاور في الفضاء العمومي في حماية القيم المرجعية بين الناس، التي إن اهتزت أسسها وأصبحت موضوع جدال وطعن، يتم اللجوء إلى مناقشات ذات طبيعة أخلاق-سياسية، الغاية منها إيصال الجماعة إلى الاحتكام لتحديد السلوكات أو رسم أهداف تحاول بوساطتها إبراز ما تريد أن تختاره لحياة أفرادها من نموذج أصيل. إلا أنَّ هذا الهدف لن يُبلغَ إلا بفضل نظرة نقدية للتقاليد يعيد أفرادها من خلالها التعريف بهويتهم المشتركة. ويعقد هابرماس مقارنة مهمة بين المعايير والقيم، فتبني المعايير يسهل عملية الاندماج في شريحة اجتماعية، وهو ما يفرض القيام بدور أو بأدوار اجتماعية. لكن تجدر الإشارة إلى أنه من الممكن فحص هذه المعايير وأخذ المسافة الموضوعية واللازمة بيننا وبينها للتمكن من مناقشتها والتأكد من صحتها، عكس القيم التي لا تتيح ذلك، لأنها تنبعث من نظرة ذاتية لعالم معيش يصعب التنصل منها[31]. لكن الاختلاف بين المعايير راجع بالأساس إلى اختلاف القيم المُنطلق منها من قِبَلِ المشاركين في النقاش وفي المشاورات، لهذا لا يمكن إلغاء دورها في تحقيق التفاهم.

وإذا كانت المكونات الثقافية من لغة ودين وعادات وغيرها، لم تعد تلعب دورا محوريا في تحقيق الاندماج الاجتماعي، وإنما الدوافع المشتركة وديناميةالتفاعل والتفاهم التي تقرب بين الأفراد والشعوب معا. بحيث يعد هذا الشكل من الاندماج الاجتماعي والسياسي قائما على مبادئ دستورية ومدنية خالصة، وليس على انتماءات قومية أو لغوية أو دينية خاصة، وهو الوحيد القادر في نظر هابرماس على خلق شعور بالتضامن بين أعضاء مجتمع أصبح بالغ التعقيد[32]. فإنه لم يعد في ظل المجتمعات المعاصرة قادرا على فرض هذا الشكل من الاندماج بمعزل عن القيم الثقافية والدينية للمشاركين. ويتعلق الأمر بشكل خاص «بالمجتمعات ذات تعددية لا تتناسب معياريا إلا مع كونية مضبوطة، تساوي

(29) المرجع السابق، (ص/ 177).

(30) الاشهب محمد، دور الدين في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس، ضمن: المجتمع والدين والسياسة، كتاب جماعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، (ص. ص/ 262.263).

(31) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص/ 192).

(32) المرجع السابق، (ص/ 9).

بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكيا أم بروتيستانتيا أم مسلمًا أم يهوديًّا أم هندوسيًّا أم بوذيًّا مؤمنًا أم غير مؤمن»[33]. هذا الانتماء الديني والثقافي في بعده القيمي، والذي كان مغيبا في تصور هابرماس الأول للفضاء العمومي، صار اليوم مركزيا نتاج فهمه لأهمية التراث الديني في الفضاء العمومي وبشكل خاص من حيث قدرته على ضمان الاندماج الاجتماعي.

لكن هذه اللحمة التي يمنحها التراث الديني (وخاصة المشترك الديني في الديانات العالمية الكبرى)، للاندماج الاجتماعي، تبقى قاصرة عن تحقيق الاجماع نظرا للتعددية الدينية التي صارت تخترق المجتمعات المعاصرة، وحتى الغربية منها. لهذا فهابرماس يعول على القانون كي يؤدي الوظيفة التقليدية للتراث والعادات، عبر تحقيقه للاندماج الاجتماعي الحقيقي، أي بشكل أكثر واقعية بين جميع المكونات المتعددة والمختلفة في المجتمع، وفي ظل تعددية دينية فرضتها شروط العولمة ونمط الهجرة العابر للقارات، بالشكل الذي زاد من تعقيد شروط «العالم المعيش». وهنا يلعب القانون دور الوظيفة الدَّمجية، خاصة بعد أن أصبح المعتقد حبيس الشأن الخاص لكل إنسان داخل المجتمع الواحد، ناهيك عن اختلاف الملل والنحل، وتضارب أو تنافر القيم الأخلاقية بين الأفراد بشكل يستحيل معه فرض تأويل وحيد لها على الجميع من دون المساس بحقوق الفرد وحريته. فالقانون مدعو إلى أن يلعب في نظرية هابرماس دور «المحوِّل»، فهو يحول المتطلبات المعيارية للفعل التواصلي إلى سلطة إجبارية لمجموع المجتمع وأنساقه، يحتكم إليه الفرد ضد الدولة، وهذه ضد الفرد. ووحدها المؤسسة القانونية تتيح وصلا كافيا بين الأنساق وحياتنا اليومية، لأنها تعبر عن الضرورات التي يُضَمِّنها الإنسان خطابه العادي وتطلعاته اليومية، ويحولها إلى لغة تفهمها الأنساق وتنضبط لها[34].

إحدى الوظائف الأساسية لدولة الحق والقانون الديمقراطية هي حماية وضمان الاستقلالية الخاصة والشرعية القانونية للمواطنين الذين تربطهم علاقة أفقية تذاوتية، تتحول بموجبها السلطة التواصلية إلى سلطة إدارية لإنتاج القوانين، على اعتبار أن جميع المواطنين معنيون بسن القوانين التي تضمن وتحمي حقوقهم، وليس الخبراء التكنوقراط وحدهم مؤهلين لهذه المهمة. وبالتالي فمن حق المواطن امتلاك مستوى من الثقافة القانونية في دولة الحق والقانون الديمقراطية، لكي يتمكن من مناقشة القوانين والمساهمة في تعديلها. وهي الفكرة التي ينتصر لها فريدمان (Friedman) في قوله بأن

(33) جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، (ص/ 132).
(34) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص. ص/ 117. 118).

تغيير الفهم النموذجي للقانون يرتبط بتغيير الثقافة القانونية للناس[35].

لكن عمق المشكلة عند هابرماس يكمن في أشكال التعددية التي تخترق المجتمعات المعاصرة، وخاصة المجتمعات التي قطعت أشواطا في ترسيخ دولة الحق والقانون الديمقراطية. وليس مكمن الخطورة في هذه المكونات الثقافية والأخلاقية بحد ذاتها، بقدر ما إن الأمر يتعلق بالتعددية الدينية وتأثير الدين في تشكيل القيم والمعايير في هذه المجتمعات. إضافة إلى ما تخلقه هذه التعددية من صراعات تهدد العيش المشترك وتهدد إمكان التواصل والتشاور ذاته. إضافة إلى الصراع الناشئ بين العقائد الدينية (المختلفة) والرؤى العلمانية، وما يفرضه هذا الصراع من إشكالات على مستوى الاندماج الاجتماعي. علاوة على تأزم مفهوم الهوية الوطنية خاصة مع حركة الهجرة الواسعة من الشرق والجنوب، وما ستثيره من صعوبات وإشكالات أمام الإتحاد الأوروبي مستقبلًا[36].

إضافة إلى الأنواع التقليدية للأسباب المؤدية إلى أنواع من الصراعات حول الحقوق الثقافية، التي تنشأ إما بين الأشخاص الاعتباريين أي الأفراد، أو بين المواطن والدولة. فإن هابرماس يثير حالة جديدة متعلقة بالقمع داخل الجماعات، حينما تستخدم النخب حقوقها وصلاحياتها التنظيمية الموسعة لتحقيق الاستقرار في الهوية الجماعية للمجموعات، فتُنتَهكُ الحقوق الفردية داخل نفس المجموعة. أو حينما تتجدد الحياة الجماعية للجماعات الدينية على وجه الخصوص من خلال «قانون» يحرسه ويفسره حراس العقيدة (كما هو الحال في البلدان الإسلامية وفي إسرائيل مثلا)، أو حينما يكمل القانون الديني القانون المدني أو يحل محله، وخاصة في مجال الأسرة... إلخ. هذه الأمثلة توضح كون الخصوصية الدينية والحقوق الثقافية المرتبطة بالبعد الديني قد تكون مبررا لعدم المساواة وتؤدي إلى الظلم داخل نفس المجموعة الهوياتية[37].

لقد خلقت مختلف هذه التحولات والشروط إشكالية عويصة تعترض مسار الدَّمقرطَة وسبل إحقاق دولة الحق والقانون الدستورية، وتضع مفهوم الديمقراطية التشاورية ذاته موضع استفهام. فلم يعد الأمر يرتبط بإمكانات الديمقراطية في ظل تعدد الرؤى في الفضاء العمومي، ولا بحضور الدين فيه، فحسب، إنما يتعلق بإمكانات الديمقراطية مع احترام حق الدين في الحضور في الفضاء العمومي، ودون المساس بهويات المشاركين في المناقشات العمومية وفي تشكيل الإرادة، مع الأخذ

(35) الأشهب محمد، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، (ص/ 202).

(36) Habermas Jürgen, l'intégration républicaine, ibid, (p/ 67)

(37) Habermas Jürgen, BNR, ibid (p/ 297).

بالاعتبار التعارضات العميقة بين وجهات نظر المواطنين المتدينين ونظرائهم العلمانيين. الأمر الذي يستدعي فرض قيود على الدين نظير السماح بحضوره في الفضاء العمومي، وفي نفس الوقت يدخل تغييرات على مفهومي الديمقراطية والفضاء العمومي ذاتهما.

2- آفاق الديمقراطية في ظل نزاع الدين والعلمانية في الفضاء العمومي

في تمهيده لكتاب «مستقبل الطبيعة الإنسانية»[38] ينطلق هابرماس في المقالة التي تحمل عنوان «الإيمان والمعرفة»[39]، من سؤال جوهري: «في مجتمعات ما بعد علمانية ماذا يريد مواطنو دولة دستورية ديمقراطية من علمانية تتابع مسيرتها؟ ماذا تفرض العلمنة على الجميع، سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين؟»[40]. وعلى الرغم من أن موضوع المحاضرة هو الأحداث الإرهابية (خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية)، وما خلفته من نقاش حول علاقة العلم بالإيمان. إلا أن سؤال هابرماس يتجه نحو الدولة العلمانية بما يفيد كون النقاش حول الإرهاب في الزمن المعاصر لا ينفصل عن النقاش التاريخي بين الإيمان والمعرفة من جهة، وعن النقاش حول مآلات العلمانية وعلاقة المواطنين بالدولة وببعضهم البعض في إطار التمييز بين المؤمن (بدين ما) وغير المؤمن (أو العلماني بصيغة أخرى) من جهة ثانية.

إن الغموض الذي سار يكتنف علاقة الدولة بالمجتمع، ويتخلل مفاهيم الوطن والمواطنة، إضافة إلى مسار العلمنة في الدولة الحديثة بمعزل عن المجتمع، هي من جملة الأسباب التي تعيد النظر في مسألة حضور الدين في الفضاء العمومي. ولا يمكن في هذا الإطار الحديث عن عودة الديني للفضاء العمومي بقدر ما يتعلق الأمر بإعادة طرح موضوع الدين في الفضاء العمومي للنقاش، لكن في سياقات مختلفة وبشروط متغيرة. أي من زاوية استمرارية الأصوليات والأرثوذكسية في المجتمع المعاصر، ومن زاوية «اللاتوازي» في التحديث والعلمنة بين الدولة والمجتمع، وبين السياسة والثقافة.

لا يتعلق الأمر عند هابرماس بتوجيه السؤال نحو التراث الديني باعتباره المعني المباشر والمسؤول الأول عما بلغه المجتمع البشري من آفاق مغلقة، بل إن المسألة تهم بشكل أكبر إعادة النظر في العلمانية ذاتها وفي سيرورة تشكلها «غير المكتملة»، وهو المعنى الذي يعبر عنه خير تعبير في قوله: «إذا كان علينا

(38) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006.

(39) وهو نص الخطاب الذي ألقاه هابرماس بمناسبة تسلمه لجائزة السلام من المكتبة الألمانية بتاريخ 14 أكتوبر 2001، وقد تطرق فيها لأحداث الحادي عشر من شتنبر 2001.

(40) المرجع السابق، (ص/ 6).

تحاشي حرب حضارات، فعلينا أن نتذكر سمة سيرورة علمانيتنا الغربية التي لم تكتمل جدليًّا»[41].

لكن تجدر الإشارة إلى أن عودة هابرماس إلى الاهتمام بالدين والدفاع عن مشروعية حضوره في الفضاء العمومي لا يجب أن يُفهم منها أن هابرماس من دعاة توظيف الدين في السياسة. فكل ما في الأمر هو كيف يمكن استثمار القيم التي يدافع عنها الدين للدفاع عن القيم التي يدافع عنها العقل[42].

يعترف هابرماس بأن اللغة الدينية صالحة وأن القوة الخطابية للخطاب الديني صالحة طالما لم نجد لغة أكثر إقناعًا للتجارب والابتكارات التي يحتويها الخطاب الديني. فالتقاليد الدينية تتمتع بسلطة خاصة للتعبير عن الحدس الأخلاقي، لهذا فهو يحذر من أنَّ استبعاد الدين من الفضاء العمومي قد يعني عزل المواطن عن الموارد الأساسية لخلق المعنى والهوية. فالمساواة الكونية التي انبثقت عنها مُثل الحرية والحياة الجماعية المتضامنة، والسلوك المستقل للحياة والتحرر، والأخلاق الفردية للضمير، وحقوق الإنسان والديمقراطية... وغيرها، هي في أغلبها الإرث المباشر للأخلاق اليهودية للعدالة والأخلاق المسيحية في الحب. وهو الإرث الذي ظل موضوع إعادة نظر نقدية وإعادة تفسير إلى يومنا هذا. ولهذا فإن الموارد التي يوفرها الدين لخلق المعنى والهوية لم تُستنفذ بعد. كما يتمتع الدين بإمكانية إثراء المناقشات العمومية، واستبعاده منها يعني المخاطرة بتجاهل حجج المواطنين المؤمنين، وهو مصدر قلق لهابرماس وللعديد من أنصار الديمقراطية التشاورية[43].

وحتى مع ديمقراطية مثالية تظل المساواة موقع جدل لأنها تؤدي أحيانا إلى القمع. فالأمر عند هابرماس لا يتوقف عند المطالبات بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات، وهو ما مثل تاريخيا مطالب التوجه الاشتراكي والحركات الاجتماعية على وجه الخصوص، بل يتعلق الأمر بمسألة هل إدخال الحقوق الاجتماعية يتبع تطورا في القانون يحكمه مبدأ المساواة المدنية؟ يُقدِّم هابرماس هنا قائمة من الأمثلة التوضيحية في قرارات المحاكم في الدول الغربية لتصحيح التأثيرات غير المتكافئة وغير المعقولة للقوانين العامة[44]. وهي أمثلة توضح أن هذه الأحكام تبدو وكأنها تنطوي على استثناءات للقوانين العامة، إلا أن هذا التفسير مضلل ويوحي بوجود جدلية في فكرة المساواة.

إنَّ هذه القرارات، في نظره، هي بمثابة عواقب منطقية لحقيقة أن السيخ والمسلمين واليهود

(41) المرجع السابق، (ص/ 125).

(42) الاشهب محمد، دور الدين في الفضاء العمومي، (ص/ 255).

(43) Roe Fremstedal, Critical Remarks on 'Religion in the Public Sphere' – Habermas Between Kant and Kierkegaard, Etikk i praksis, *Nordic Journal of Applied Ethics* (2009), 3 (1), (p/ 37).

(44) من قبيل: السماح للسيخ بارتداء عمائمهم على الدراجات النارية وحمل خناجرهم الطقوسية في الأماكن العمومية، والسماح للنساء المسلمات بارتداء الحجاب في أماكن العمل والمدارس، والسماح للجزارين اليهود بذبح ماشيتهم وفقا لأساليب الكوشر... إلخ.

يتمتعون بنفس الحرية الدينية التي تتمتع بها الأغلبية المسيحية. وهي ليست قلبا للفكرة الكانطية للعالمية إلى ما هو خاص، بل هي مجرد أمثلة للحقوق الأساسية التي تحظى بالأولوية على القوانين العادية أو لوائح السلامة. كما إنها مجرد تصحيحات لعمومية القانون وهو نوع من تطبيق المساواة في المعاملة بين الثقافات[45].

يتصور هابرماس أنَّ الدين بقدر ما قد يشكل مصدرًا للمعنى وموردًا للهوية فهو يشكل خطرًا حقيقيًّا على التصور الكوسموبوليتاني للسياسة، فهو بخصوص مسألة التعددية الثقافية وعلاقتها بالدستور السياسي لمجتمع عالمي تعددي يقول: «إنَّ الاستغلال السياسي العالمي الحالي للديانات الرئيسية يزيد أيضًا من التوترات على المستوى الدولي. وفي إطار النظام العالمي، فإنَّ هذا الصدام المتصور بين الحضارات من شأنه أن يعيق قبل كل شيء أنظمة التفاوض العابرة للحدود الوطنية. ومع ذلك، فإنَّ حقيقة أنَّ الدول القومية سيتعين عليها أن تتعلم كيفية تغيير سلوكها وصورتها الذاتية ضمن النظام متعدد المستويات الموضح من شأنه أن يسهل التعامل مع مثل هذه الصراعات»[46]. وهنا يتضح كيف يمكن للاستغلال السياسي للدين أن يشكل محور الصراعات بين الدول. وتجدر الإشارة إلى أن هابرماس لا يقصد هنا التَّدَيُّن كشكل من أشكال الحياة، إنما يقصد التوظيف السياسي للدين سواء من طرف الدول والحكومات ذاتها أو من طرف الأفراد والجماعات الدينية خاصة المتعصبة والمتطرفة منها.

وبغية التغلب على هذا الخطر المفترض يقترح هابرماس كحل «عملية التعلم» المستمرة[47] والتفاعلية والتشاركية بين مختلف الفاعلين سواء الفرديين أو الدَّولَتِيين. وإذا كانت القومية قد ساهمت في مرحلة تأسيس الدولة الحديثة في تنمية الوعي الوطني والتضامن المدني، فإن هذا الوعي ذاته يجب أن يرتفع اليوم إلى مستوى النظام القاري والعالمي. ومن شأن عملية التعلم التاريخية هذه أن تخفض مخاطر

(45) Habermas Jürgen, BNR, ibid (p/ 291).

(46) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/326).

(47) جدير بالذكر أنَّ هابرماس قد خصص كتابًا في مجلدين تحت عنوان «تاريخ آخر للفلسفة»، لتتبع الحوار التاريخي بين الإيمان والمعرفة، ولعملية التعلم المتبادلة بين العقل والدين. ويكفي أن نقتنص من فصله الأول هذا الكلام الدقيق: «يترتب على هذا المنظور المزدوج بالنسبة لمشروعنا أن تطور صورة العالم لا يمكن اعتباره من الداخل فقط كنتيجة لعمليات التعلم؛ بل إنه يعكس أيضا عمليات التعلم الاجتماعي التي من خلالها يجب على الفلسفة أن تسمح بأن تستنير بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي الواقع، فإن الرؤى الدينية والميتافيزيقية للعالم لا تتولى مهام معرفية فحسب، بل إنها تؤدي أيضا وظائف في إطار العلاقات الاجتماعية والثقافية التي لم تصبح موضوعات في حد ذاتها إلا مع ظهور العلوم الإنسانية». يُنظر:

Habermas Jürgen, une histoire de la philosophie, tom I, la constellation occidentale de la foi et du savoir, trad de l'allemand par Frédéric Joly, collection NRF Essais, Gallimard, 2021, (p/ 29).

التحريض الديني: «إن تعبئة الجماهير من خلال التحريض الديني أو العرقي أو القومي سوف تصبح أقل احتمالا تدريجيا كلما زادت توقعات التسامح المتأصلة في الروح المدنية الليبرالية التي تغلغلت في الثقافة السياسية أيضا على المستوى الوطني»[48].

يعرف المجتمع وحركة الحقوق والحريات، والحركات الاجتماعية، والنضالات السياسية ضد الظلم، نوعين من الظلم؛ وإن كان الأول قد هيمن على ساحة النقاش والنضال لفترة زمنية طويلة والمتعلق بالعدالة التوزيعية، فإنَّ نوع الظلم الآخر أشد خطورة ويتعلق بالظلم المعنوي المتمثل في عدم الاحترام أو في التهميش أو الاستبعاد على أساس العضوية في مجموعة موصومة من قبل ثقافة الأغلبية بأنها أدنى. ويلعب الدين دورا محوريا في هذا النوع الثاني نظرا لكون التمييز الديني صار منظم الحقوق الثقافية. هذه التي تعمل، مثلها مثل حرية ممارسة الشعائر الدينية، على ضمان المساواة لجميع المواطنين في الوصول إلى أنماط التواصل والتقاليد والممارسات الخاصة بالمجتمع التي يرونها ضرورية لتطوير هوياتهم الشخصية والحفاظ عليها. فلا تحتاج الحقوق الثقافية إلى امتياز العضوية الأصيلة ascriptive (حسب النسب) في المجموعات العرقية، بل يمكن أن تشير إلى البيئات الاجتماعية التي تم اختيارها، وهذا مؤشر واضح على وعي هابرماس بمعاناة المهاجرين[49] من أقليات دينية وعرقية ولغوية إلى بلدان

(48) Habermas Jürgen, BNR (p/ 327).

(49) رغم هذا الدفاع المعروف عن هابرماس في كتاباته ومواقفه الفكرية والسياسية، فقد حاد عن جادة صوابه في بيانه المشترك مع كل من راينر فورست وكلاوس غونتر التضامني مع إسرائيل في حربها ضد غزة. والذي تفضل الدكتور محمد الاشهب بترجمته والتعليق عليه. بحيث شكل هذا البيان ضربة موجعة لمبادئ الديمقراطية والمساواة وأخلاقيات الحوار في الصميم، ولفكرة التضامن مع المهاجرين حين قال هابرماس ومن معه: «يجب على جميع أولئك الذين يقيمون في بلادنا والذين بثوا فيها المشاعر والقناعات المعادية للسامية باعتماد شتى أنواع الذرائع، ويرون الآن فرصة ملائمة للتعبير عنها دون عائق، أن يلتزموا بتلك الحقوق ويمتثلون لها (يقصد حقوق الحرية والسلامة الجسدية والحماية من التشهير العنصري)».

يُنظر: الاشهب محمد، ترجمة نص البيان الذي أصدره هابرماس يورغن مع راينر فورست وكلاوس غونتر ونيكول ديتلهوف، منشور بموقع جريدة أنفاس بريس الالكترونية، رابط المقال:
https://anfaspress.com/news/voir/124881-2023-11-18-07-59-24 (الاطلاع يوم 04/11/2024، 18:30).

وبغض النظر عن مختلف التبريرات التي بإمكانها شرح ردَّة هابرماس هذه عن أخلاقيات النقاش وقيم الحوار والتسامح وغيرها مما ساهم في تأسيسه بشكل كبير من داخل النظرية النقدية، بغض النظر عن كل هذا سنتوقف بشكل خاص عند عبارة لهابرماس ضمَّنها الفصل الأول من كتاب «بين النزعة الطبيعية والدين» تحت عنوان: « الفضاء العام والفضاء العمومي السياسي – الجذور البيوغرافة لموضوعين في فكري»

Public Space and Political Public Sphere – The Biographical Roots of Two Motifs in my Thought

يقول فيها: «لقد كانت قطيعة سنة 1945 هي أول ما أدى إلى تجربة فتحت أعين جيلي، والتي بدونها لم يكن ممكنا أن ينتهي بي الأمر في الفلسفة والنظرية النقدية، فبين عشية وضحاها، ما بدا وكأنه حياة يومية عادية، انكشف المجتمع الذي عشنا فيه، والنظام الذي يحكمه على أنه مرضي وإجرامي. ومن خلال هذه التجربة أصبحت المواجهة مع إرث الماضي النازي موضوعا أساسيا في حياتي السياسية كبالغ، أصبح اهتمامي بالتقدم السياسي، الذي حفزه هذا الاهتمام بالماضي، يرتكز على ظروف الحياة التي تفلت من البديل الزائف بين الجماعة community والمجتمع society». كما يعتبر هابرماس في ذات المقال أنه من

ذات أغلبية دينية ولغوية وعرقية مهيمنة سياسيا. وتبعا لذلك فإنه بالنسبة لهابرماس يوفر النضال من أجل الحقوق المتساوية للمجتمعات الدينية، سواء في النظرية السياسية أو في إدارة العدالة، يوفر الحجج والإلهام لمفهوم موسع «للمواطنة المتعددة الثقافات» multicultural citizenship .

يجب أن تتجاوز الحقوق الأساسية مستوى الاقتصاد إلى مستوى تكوين الشخصية وتشكيل الهوية. على هذا الاعتبار لا ينبغي أن تُفهم الحقوق الثقافية التي يتم النضال من أجلها، وتُنفّذ تحت شعار «سياسة الاعتراف» على أنها حقوق جماعية بطبيعتها. بل إن نموذج الحرية الدينية هي ما يسمى في القانون الألماني بالحقوق «الذاتية» المصممة لمنح الاندماج inclusion الكامل؛ إذ إنها تضمن لجميع المواطنين المساواة في الوصول إلى البيئات الثقافية والعلاقات البين-شخصية والتقاليد، بقدر ما لا غنى عنها لتشكيل هوياتهم الشخصية وتأمينها. بيد إن الثمن الذي تدفعه الأقليات في عملية الاندماج هذه ليس هينا؛ يجب على هذه الثقافات والأقليات التي تعاني من التمييز أن تجعل أخلاقيات حقوق الاندماج أخلاقها الخاصة، بمعنى أنه عليها أن تتكيف مع هذه الأخلاقيات وتكييف وجهات نظرها مع الاحترام المتساوي للآخرين المختلفين دينيا وثقافيًّا[50]. وهذا الأمر ممكن بالنسبة للأقليات، أما بخصوص الرؤى الشمولية مثل التقاليد الدينية للديانات العالمية فهو أمر صعب بسبب تضمنها لافتراضات مسبقة في جوهر تصورها. وهنا يكمن الفرق بين الثقافة العلمانية الغربية التي تطورت بموازاة مع التحولات الطارئة على الثقافات الدينية وبين المجتمعات التي لم تستطع مسايرة هذا التطور، إذ حدث لديها تمايز بين الحداثة الاجتماعية-الاقتصادية والحداثة الدينية.

في مداخلته المعنونة ب «الأسس القبل سياسية للدولة الديمقراطية القانونية»[51]، في حواره مع الكاردينال جوزيف راتسينغر، يعيد هابرماس تعريف العلمانية أو اللائكية خاصة في شقها الثقافي والمجتمعي معتبرا أنه يجب أن تُفهم باعتبارها «سيرورة/عملية تعلم[52] مزدوجة» twofold learn-

حسن حظه أنه ولد متأخرا، وأنه كان صغيرا بالقدر الكافي حتى لا يتعرض للتهمة بسبب ممارسات النظام النازي الاجرامية. لهذا فالخوف من الوصم بمعاداة السامية، والامتثال لوعد الدفاع عن الوجود اليهودي في ألمانيا أقوى عند هابرماس من الدفاع عن الديمقراطية في حد ذاتها. يُنظر:

Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p. p/ 17.18)

(50) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p. p/.268.269)

(51) هابرماس يورغن وجوزيف راتسينغر، جدلية العلمنة: العقل والدين، ترجمة حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر، الطبعة الأولى، (2013).

(52) مسألة التعلم عند هابرماس لا تعني فحسب طرفين أحدهما يتعلم من الآخر أو كلاهما يتعلمان من بعضهما، بل إنها ترمز إلى أكثر الأمور أهمية في فكر هابرماس، خاصة في استخدامه لمفاهيم «الحداثة غير المكتملة»، مجتمع «ما بعد علماني» «مجتمع يتكيلن».... إن مسألة السيرورة هنا دلالة على عدم الاكتمال وعلى التطلع إلى ما هو آت بدل الاكتفاء بعرض الأخطاء والمناقب أو بجرد الإنجازات والتغني بالماضي. إن مسألة التعلم هي سيرورة تؤكد عدم اكتمال الشكل الليبرالي للعلمانية في إطار الدولة

ing process بحيث يكون معنيا بها، وفي حاجة لها، ليس أتباع تقاليد الأنوار فحسب، بل حتى أتباع التعاليم الدينية، وكل منهما مطالب بالتفكير في حدود تخصصه[53].. بل إن حتى فكرة الحوار بين هابرماس وراتسينغر ذاتها دليل على هذه الحاجة للتعلم المتبادل بين الإرثين الديني والفلسفي، وذلك في إطار أرضية الليبرالية السياسية، وهي ليبرالية تتجسد في الشكل الخاص للجمهورية الكانطية، بحسب تعبير هابرماس نفسه. وهي ليبرالية تقدم نفسها كتبرير غير- ديني وما بعد- ميتافيزيقي للأسس المعيارية للدولة الدستورية الديمقراطية. إلى درجة أن الكاثوليك[54] (وهم في نظر هابرماس أكثر تشددا من البروتستانت في مسألة التسامح الخاصة بقضايا الوحي وعلاقته بالعقل) لم يعد أمامهم أي مانع من أجل بناء أخلاق وحق مستقلين عن الحقائق الموحى بها[55]. هذه الدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن طبيعتها العلمانية بهذا الشكل أي ضعف داخلي في نظامها السياسي، ولا يمكنها أن تتعرض لأي تهديد عقلي أو عاطفي اللهم إلا إن كان هناك تهديد خارجي ناتج عن عوامل خارجية، ومع ذلك فلن تكون مؤثرة بشكل كبير على استقرارها وتضامن مواطنيها.

لكن جاذبية هذا الحوار بين الديني والفلسفي/العلماني في الفضاء العمومي لا ينبغي أن تحجب عنَّا مختلف الإشكالات والاكراهات التي تعترض هذ الحوار وهذا التعلم المتبادل، سواء على مستوى شروطهما، أو على مستوى نتائجهما. فالإجراء الديمقراطي في الدولة الدستورية الليبرالية لا يعني قبول التراث الديني من دون شرط أو قيد، كما إن فرض نوع من القيود قد يسيء لهذا التراث وللمواطنين المتدينين. علاوة على صعوبة تحقيق نوع من التوازن في الإكراهات المفروضة على مختلف الأطراف نظير مشاركتها في الفضاء العمومي وفي النقاش العمومي.

3- الترجمة الدلالية للمضامين الدينية شرطا لحضور الدين في الفضاء العمومي

إنَّ اندماج الدين في النظام السياسي الليبرالي وفي الدولة العلمانية رهين بالثمن الذي يجب أن يدفعه. فإذا كان كل دين هو في الأصل «رؤية للعالم» أو «عقيدة شاملة» بلغة جون رولز، فيجب عليه

الدستورية، وهو ما يشجع أكثر على التفكير في دور الدين في المجتمع المعاصرة وإمكان تعلم المجتمع العلماني من الديني في تصويب أخطائه وفي تحقيق تفاهم مشترك.

(53) هابرماس يورغن وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص/ 46). (مع تصرف في الترجمة).

(54) يؤكد هابرماس أن الفكر الكاثوليكي هو الذي لاقى صعوبات جمة إلى حدود منتصف الستينيات من القرن الماضي اتجاه الفكر العلماني للنزعة الإنسانية والأنوار واتجاه السياسة الليبرالية.

يُنظر: هابرماس يورغن وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص/ 55).

(55) المرجع السابق، (ص/ 47).

أنْ يتخلى عن هذا الادعاء داخل مجتمع علماني يتسم بالتعددية في رؤى العالم. إضافة إلى أنه مع التمايز الوظيفي للأنظمة الاجتماعية الفرعية، تصبح حياة المجتمع الديني أيضا منفصلة عن محيطها الاجتماعي[56]. بحيث يصبح دور «عضو الجماعة» مختلفًا عن دور «عضو المجتمع». ولما كانت الدولة الليبرالية تعتمد على التكامل السياسي للمواطنين والذي يتجاوز مجرد التسوية المؤقتة، فإن التمايز في العضويات يجب أن يطال المستوى المعرفي والقيمي.

إن هذا التمايز لا يخدم مصلحة الدولة فحسب بل مصلحة المجتمعات الدينية كذلك في تأكيد ذاتها داخل المجتمع الحديث، وفي الحصول على الفرصة لممارسة تأثير مستقل على المجتمع ككل عبر وسيط الفضاء السياسي العمومي. ذلك إنه في هذا الفضاء، ومن خلال المشاركة في المناقشات الوطنية حول المسائل الأخلاقية والإتيقية، يمكن للجماعات الدينية أن تعزز الفهم الذاتي ما بعد- العلماني للمجتمع ككل، وبذلك تؤخذ في الاعتبار حيوية الدين الدائمة في بيئة علمانية تدريجية.

إنَّ حضور الدين في الفضاء والنقاش العموميين، عند هابرماس، رهين بشروط وقيود يتعين مناقشتها عموميا، وقبولها تلقائيا. وعلى رأسها مسألة التعددية الدينية، وفرض نوع من الضمير، ثم مسألة السلطة بين الدين والعلم، وترجمة المقتضيات الدينية إلى لغة مفهومة من قِبل الجميع، وأخيرا العلاقة بين الحق والخير في سياق جدل الدولة والدين. إذ على المواطنين المؤمنين في إطار مجتمع تعددي الالتزام بثلاث مقتضيات رئيسية؛ من جهة أولى يجب عليهم بذل مجهود مضاعف لتجاوز التفاوت المعرفي بين مختلف الطوائف والديانات، لأن التعددية الدينية في حد ذاتها تخلق صعوبات بغض النظر عن علاقة الديني بالعلماني؛ ومن جهة ثانية على الوعي الديني الخضوع لسلطة العلم، وليس العكس؛ ومن جهة ثالثة يجب على الوعي الديني الانفتاح على أولويات «دولة الحق الدستورية»، وهي أولويات تستند إلى أخلاق دنيوية، فالسياسي هو ما يحدد الديني وليس العكس[57].

لا يتعلق الأمر بتخصيص شروط لحضور الدين في الفضاء العمومي فحسب، وكأنه هو المعني الوحيد بهذا القيد، بل إن تشكل الرأي والإرادة داخل الساحة العمومية الديمقراطية بشكل عام يفرض شروطا على مختلف الأطراف المعنية بالنقاش العمومي. رغم أنها تبدو في معيارية هابرماس السياسية موجهة بشكل خاص نحو المواطنين المتدينين نظير تواجدهم في الفضاء العمومي السياسي سواء الرسمي أو غير الرسمي. وتتمثل هذه الشروط في ثلاث فئات:

(56) Habermas Jürgen, BNR, (p/ 307).

(57) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، (ص/ 127).

أولًا، وفاء المواطنين بتوقعات محددة فيما يتعلق بالسلوك المدني، في ظل الانقسامات الدينية والأيديولوجية العميقة.

وثانيًا، ينتظر من المواطنين المتدينين استيفاء الافتراضات المعرفية المطلوبة، وأن يتعلموا ربط قناعاتهم الدينية بطرق متماسكة بشكل تأملي مع حقيقة التعددية الدينية والأيديولوجية.

وثالثًا، يجب على المواطنين المتدينين ضمان التوفيق بين الامتياز المعرفي للعلوم المؤسسية اجتماعيا وأولوية الدولة العلمانية والأخلاق الاجتماعية العالمية وبين إيمانهم[58].

على الرغم من أن تصور هابرماس لموقع الدين في الفضاء العمومي يستند إلى السياسة الليبرالية، إلا أنه ينتقد نظرة هذه الأخيرة للدين ولدوره ووظيفته الاجتماعية، وينتقد المعاملة القاسية التي يتعرض لها المواطنون المؤمنون في علاقتهم بنظرائهم العلمانيين؛ فالدولة الليبرالية لم تطلب «حتى تاريخه إلا من المؤمنين وحدهم، من بين مواطنيها، أن يميزوا في هويتهم بين ما هو عام وما هو خاص. إذ إن على هؤلاء دون سواهم ترجمة قناعاتهم الدينية بلغة علمانية هذا إذا أرادوا لبراهينهم أن تكون مقبولة لدى الأغلبية»[59] .

أما بخصوص السؤال حول الثمن الذي يجب أن تدفعه الجماعات الدينية؛ فإن القيود لا تُفرض على وجهات النظر، بل إن ما يطاله القَيد هو الآثار العملية لوجهات النظر هذه. ومع ذلك فإن أعباء التسامح من هذا القبيل لا تقع على عاتق المؤمنين وغير المؤمنين بالتساوي؛ نظرا لكون الوعي العلماني غير المثقل بالأعباء الميتافيزيقية يستطيع قبول تبرير أخلاقي قائم بذاته للديمقراطية وحقوق الإنسان، فبالنسبة له يمكن بسهولة منح «الحق» الأولوية على «الخير». أما بالنسبة للمواطن المؤمن فالأمر يختلف لأنه يستمد فهمه الأخلاقي لذاته من الحقائق الدينية التي تدعي الشرعية العالمية. ويصعب عليه أن يعترف بأصالة الروح المختلفة وبأولويتها ما دام ينطلق في تحديده للقيمة من المعطى الديني والروح الدينية، ولأن المسألة عنده تتعلق بالحقيقة والزيف وليس بالقيمة النسبية[60].

يربط هابرماس، على المستوى السياسي، المبررات العلمانية بلغة يسهل الوصول إليها بشكل عمومي، وهذا معناه أنه فقط ما هو علماني هو وحده الذي يمكن اعتباره متاحا ومبررا بشكل عمومي في السياق السياسي الحديث. إلى درجة أنه قد يبدو حديث هابرماس هذا عن الترجمة الدلالية

(58) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 4).

(59) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، (ص/ 132).

(60) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p. p/ 308.309).

للمضامين الدينية إلى مبررات علمانية، وكأن النتيجة المترجمة لم تعد دينية، إلا أنه مع ذلك فهو ينص صراحة على أن المشاركين ومؤسساتهم الدينية هي وحدها التي يمكنها حل مسألة ما إذا كانت عملية «التحديث» أو «الترجمة» تجعل الإيمان لا يزال هو «الإيمان الحقيقي»[61].

لقد حاولت الجماعات الدينية (البروتستانت على وجه الخصوص) القيام بترجمة بعض المقتضيات الدينية إلى لغة علمانية، يتجلى ذلك في خلق الإنسان على «صورة الله» وعلاقته بالكرامة الإنسانية على المستوى الحقوقي في القانون الدولي لحقوق الإنسان، وخاصة حين تعلَّق الأمر بالنقاش حول تخصيب الخلية خارج جسم الأم. لكن ذلك من شأنه أن يرهق المواطنين المؤمنين ويخلق نوعا من التمييز غير المبرر والذي لا يخدم الاندماج الاجتماعي المأمول. ولما كانت، في نظر هابرماس، «الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار» فإن أمر الترجمة والتفهم المشترك يقتضي «عمل تعاوني» بين الفريقين معًا[62].

علاوة على ذلك فإنَّ المواطنين المؤمنين ما لم يُستمع إلى حججهم ووجهات نظرهم بخصوص جميع القضايا التي تهم الرأي العام، سيشعرون بالإهانة وبأنهم قد جرحوا في قناعاتهم الدينية. فليس من حق السياسة الليبرالية أن تحصر الصراع خارج دائرتها وكأنه يتم فقط في رؤوس المواطنين المؤمنين. وعلى الأغلبية العلمانية أن تصغي بانتباه لوجهات نظر المواطنين المؤمنين قبل أن تبلغ أية خلاصات يمكن أنْ تتحول إلى قرارات تهم الجميع[63].

ورغم أنَّ هابرماس يرى أنَّ منح الحرية الدستورية للدين هي الحل المناسب للتعددية الدينية والصراعات على أرضية دينية، إلا أنَّ هذا الحل يبقى محدودًا؛ لأنه يخدم على مستوى التفاعل الاجتماعي بين المواطنين، بينما هو غير قادر على فك وحل الصراع على المستوى المعرفي بين المؤمنين بديانات مختلفة ومتعارضة فيما بينهم من جهة وفيما بينهم وبين غير المؤمنين من جهة ثانية. ومع ذلك، فإن الطابع العلماني للدولة هو شرط ضروري وإن لم يكن شرطًا كافيًا لضمان الحرية الدينية المتساوية للجميع.

يرفض هابرماس التسامح مع الطوائف الدينية والأقليات من منطلق التعاطف والتنازل كمنحة تقدمها الدولة العلمانية لهذه الطوائف. بالمقابل فإنَّ الاتفاق والحل يوجد بين يدي الأطراف المعنية ولا

(61) Roe Fremstedal, Critical remarks on Religion in the public sphere, ibid, (p/35).

(62) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، (ص/ 132).

(63) المرجع السابق، (ص. ص/ 133.132).

يمكن فرضه عموديا، أي فقط إذا تعلمت الأطراف المعنية أخذ وجهات نظر الآخرين. وأفضل طريقة تناسب هذا الغرض هي الطريقة التشاورية لتشكيل الإرادة الديمقراطية. وفي الدولة العلمانية يجب وضع الحكومة على أساس غير ديني، يجب قطع الطريق على الشرعية المستمدة من الله.

لكن المقلق في هذا الحوار وهذه الحاجة المتبادلة هو صراع السلطة والمواقع، إذ بقدر ما أن الوعي الديني في حاجة إلى تحقيق الاندماج في المجتمع الحديث، فإنه بالمقابل نجد تعدد أشكال الخطاب الديني وتنوع الجماعات الدينية وكل منها يطالب بحقه في السلطة ليتمكن من بناء شكل من أشكال الحياة نابع من تصوره عن العالم ومن فهمه العقائدي الخاص. إن المطالبات المتكررة للجماعات الدينية بالحق في السلطة السياسية والسلطة الرمزية يؤرق محاولة تحقيق التفاهم المشترك هذه. على الوعي الديني إذا أن يستغني عن المطالبة بالحق في السلطة، وعن الحق في احتكار التأويل، وفرض نوع من أحادية الرؤية للعالم، وعن الحق في الفهم الخاص للاندماج، وتأويله لصالحه. بل إنَّ استغناء الجماعات الدينية عن هذا الحق في السلطة هو شرط ضروري لعلمانية الدولة، يتحقق من خلاله الفصل بين دائرة العام والخاص، وبين دور الفرد كعضو ضمن الجماعة الدينية ودوره كمواطن داخل الدولة. لأنه في المجتمع المعاصر المُعَلمن أدى التقسيم الوظيفي للأنساق الاجتماعية إلى هذا الفصل بين وظيفة الجماعة الدينية داخليا وبين محيطها الاجتماعي. وهو فصل أقيم على أساس التمييز بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل[64].

ولأن الجماعات الدينية تتطلع لهذا الاندماج، ولأنه في صالحها لتتمكن من التأثير عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع ككل، فإنه من الضروري إلزامها بعدم فرض نوع من الضمير ونوع من الرؤية الأحادية للعالم على الجميع. على المواطن المتديّن أن يقبل دستور الدولة العلمانية لمبررات وجيهة، وعلى رأسها أنه لم يعد يعيش كعضو في مجموعة سكانية متجانسة دينيا، أو داخل دولة تستمد شرعيتها من الدين. هذه هي الحجة التي بموجبها يجب على المواطن المتدين أن يقبل بدستور الدولة العلمانية، وأن يخضع للقرارات ومشاريع القوانين المبررة علمانيا فقط[65]. ولتحقيق ذلك لا بُدَّ أن تظل سلطة الدولة على مسافة كافية من الحياد، وعليها تبني تصور محايد عن العالم يضمن لكلا الطرفين من المؤمنين وغير المؤمنين تواجدا وقدرة على التعبير عن رأيه بكل حرية وبدون هيمنة لطرف على آخر.

(64) هابرماس يورغن وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص/ 60).

(65) Habermas Jurgen, Religion in the Public Sphere, ibid, (p/ 9).

وإذا كان الطرف المتدين ملزمًا بمثل هذه الشروط للمشاركة في الفضاء العمومي، فإنه بالمقابل على الوعي العلماني بدوره عبء تحمل النتائج السلبية للتسامح بين العلماني والديني، فهو لا يتمتع بحرية رأي مجانية. ذلك أن التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية لا يشجع المؤمن فقط في علاقته بغير المؤمن، بل يجب على العلمانية أن تكون مستعدة لتقبل هذا الفهم للتسامح في إطار ثقافة سياسية ليبرالية[66]. ولا يحق للمواطن العلماني كمواطن داخل الدولة إنكار التصورات الدينية حول العالم، ولا حرمان المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية، وفتح نقاش عمومي حول مواضيع تهمه. فإذا كان ضمان الحريات الأخلاقية المتساوية يدعو إلى علمنة سلطة الدولة، فإنه بالمقابل يمنع الافراط في التعميم السياسي للنظرة العلمانية للعالم. كما لا يجوز للمواطنين العلمانيين أن ينكروا بشكل أساسي أن الرؤى الدينية للعالم قد تكون صحيحة، ولا يرفضون حق زملائهم المواطنين المتدنين في التعبير عن مساهماتهم في المناقشات العمومية باللغة الدينية.

علاوة على ذلك يقع على عاتق المواطنين العلمانيين عبء آخر إضافي يتعلق بالاجتهاد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع. فمسألة الترجمة ليست مقتصرة على المواطن المؤمن بدين ما، بل يجب على المواطن العلماني أو «غير المؤمن» أن يساعد في عملية الترجمة هذه، وفي تشجيع هذه الدراسات الميسرة لعملية التفاهم المشترك[67]. فمهمة الترجمة هي مهمة مشتركة بين مختلف المواطنين[68]. حتى لا يتم إثقال كاهل المواطنين المتدينين بعبء إضافي غير متكافئ، كما يجب على المواطنين غير المتدينين فتح عقولهم حيال محتوى الحقيقة المحتمل للعروض التي يقدمها نظرائهم المتدينون، والبحث عن مبررات قابلة للترجمة إلى لغة سهلة الوصول من قبل الجميع، مادام أن الحقيقة الدينية قابلة لأن تتضمن حججًا يمكن بلوغها بشكل عمومي، فلهذا يتعين عدم إقصائها من النقاش العمومي.

إن مواطني المجتمع الديمقراطي مدينون لبعضهم البعض بأسباب وجيهة لتصريحاتهم ومواقفهم السياسية، وحتى لو لم تخضع المساهمات الدينية للرقابة الذاتية، فإن «واجب الكياسة» يقتضي القيام بترجمة تعاونية لاحقة. لأنه بدون ترجمة ناجحة يصعب الأخذ بالمحتوى الموضوعي للخطاب الديني في العملية السياسية. أو، بالمقابل، إذا سُمح للمساهمات الدينية بدون شرط الترجمة، سيؤدي

(66) هابرماس يورغن، وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص. ص/ 62.61).
(67) المرجع السابق، (ص. ص/ 63.62).
(68) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 310).

ذلك إلى هيمنة الأغلبية الدينية على الأقلية. بحيث يؤكد هابرماس بأنه إذا ما سُحب الشرط أو القيد المرتبط بالترجمة يمكن للأغلبية الحكومية أن تصبح في يد الجماعات الدينية لتنفيذ سياستها، وبالتالي تنتهك مقتضيات الاجراء الديمقراطي، ويوضح هابرماس خطورة هذا الأمر وعدم شرعيته.

إذا كان الخطاب الديني متضمنا لحقيقة ما يمكن ترجمتها إلى لغة يسهل الوصول إليها بشكل عمومي، فإن شرط الترجمة هذا يقتضي التمييز بين الفضاء السياسي العمومي (غير الرسمي) وبين مؤسسات الدولة الرسمية (سلطة الدولة). ففي البرلمانات مثلا يجب أن تمكن القواعد الإجرائية لمجلس النواب رئيس المجلس من حذف التصريحات أو التبريرات الدينية من المحاضر. إذ لا يمكن أن يدخل محتوى الحقيقة للمساهمات الدينية في الممارسة المؤسسية للتشاور وصنع القرار إلا إذا حدثت الترجمة الضرورية بالفعل في المجال السابق للبرلمان، أي في الفضاء العمومي السياسي نفسه[69].

يذهب هابرماس أبعد من ذلك ليؤكد أنه في المجتمع ما بعد-العلماني، لا يمكن الاكتفاء بالترجمة الدلالية للمحتوى الديني إلى لغة علمانية مفهومة من قبل الجميع. بل إن الدين يمكن أن يلعب دورا مهما في الأسس المعيارية للدولة الليبرالية؛ بحيث تعتمد القرارات الديمقراطية على القناعات الأخلاقية للمواطنين، أي على الأفكار ما قبل- السياسية، والتي تعود أصولها إلى الدين. وبالرغم من أن هابرماس على قناعة بأن مثل هذه الأفكار لا يمكن السماح لها بالتدخل في الإجراءات المؤسسية الديمقراطية، إلا أنه على وعي تام بأنها تساهم بشكل أو بآخر في تحفيز المواقف الأخلاقية والسياسية لعدد غير يسير من المواطنين، وتتزايد أهميتها في المجتمعات المعاصرة تزايدًا كبيرًا[70]. وهي المجتمعات التي تُثار فيها اليوم إشكالات أكثر عمقًا مع تزايد التداخل الاقتصادي والاجتماعي بينها بالشكل الذي يصعب وضع حد لها.

إن تصور دستور مجتمع كوسموبوليتاني تعددي قد يُكسب الشعار القديم، المتعلق «بالتناقضات الثقافية للرأسمالية»، معنى جديدا. ولعل سعي النيوليبرالية إلى فرض الفوارق في الثروة والزيادة في الثراء الشخصي، لهو أكبر تهديد للدول التي لم يتحقق لديها التحديث الثقافي بموازاة مع التحديث الاقتصادي والاجتماعي. فالعديد من هذه البلدان ترغب في تغيير أساليب حياتها عبر الوصول إلى السوق العالمية وقبول ديناميكيات التحديث الاجتماعي، لكنها غير مستعدة للتخلي عن أنماط حياتها الثقافية والدينية: «إن الوجوه الثقافية العديدة للمجتمع العالمي التعددي، أو الحداثات المتعددة multiple modernities لا تتناسب بشكل جيد مع مجتمع السوق العالمي المتحرر تماما من القيود

(69) Habermas Jürgen, Religion in the Public Sphere, ibid, (p/ 10).
(70) Wolsing Peter, Habermas on Ethics and the Philosophy of Religion, Res Cogitans, 2013, vol. 1, no 9, (p/56).

التنظيمية والمُحَيَّد (من الحياد) سياسيا. لأن هذا من شأنه أن يسلب الثقافات غير الغربية، التي شكلتها الديانات العالمية الأخرى، حريتها في استيعاب إنجازات الحداثة بمواردها الخاصة»[71].

وإذا كان هابرماس يعترف بحتمية سيرورة التحديث والعلمنة، فيجب في نظره على الثقافات غير المعلمنة الخضوع لأحد أمرين؛ إما الانسجام التام مع سيرورة التحديث بعنفها المفروض من الخارج، أو البحث عن بديل في إطار مسارات «الحداثة البديلة» Alternative modernities. وأهم ما ميز تصور هابرماس هنا هو دعوته إلى البحث عن تحديث داخلي لمواجهة عنف التحديث المفروض من الخارج، فإذا لم تتغير ستموت أو ستندمج تلقائيا وبعنف. يجب على الوعي الديني لهذه المجتمعات أن ينفتح على التحديث من الداخل. وذلك بالبحث عن مقابل وظيفي للابتكار الأوروبي المتمثل في الفصل بين الكنيسة والدولة قصد الاستجابة لتحديات مماثلة. ونجاح هذا المسعى معناه مباشرة عدم الخضوع للمعايير الغربية، بنفس القدر الذي كان فيه التغيير في العقلية ونزع التقليد عن المجتمعات الدينية في الغرب بمثابة خضوع لمعايير المساواة الليبرالية. إن الصراع بين الحداثة والتقليد هو مسؤولية الوعي الديني من داخل هذه المجتمعات ذاتها[72].

خاتمة:

يتضح أنه للأسباب الوظيفية يرى هابرماس بأنه يجب عدم قتل التنوع والتعدد في الأصوات والرؤى المختلفة داخل المجتمع البشري. لهذا فالدولة الليبرالية من مصلحتها إطلاق العنان للأصوات الدينية في الفضاء السياسي العمومي، وفي المشاركة السياسية للمنظمات والجماعات الدينية في النقاش العمومي. وقد تبين كيف تحولت نظرة هابرماس للتراث الديني من موقف الرفض أو على الأقل «تعليق الحكم»، إلى موقف الانفتاح والدفاع عن الحضور الديني في الفضاء والنقاش العموميين. لكنه موقف رهين بشرط ترجمة المضامين الدينية إلى لغة مفهومة من قبل الجميع، مع شرط التمييز داخل الفضاء العمومي بين بعديه الرسمي وغير الرسمي، بالشاكلة التي ميز بها سلفه إيمانويل كانط بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل.

إن رفض تعدد الرؤى قد أدى بشكلٍ حتميّ إلى عزل المجتمع العلماني عن الموارد الرئيسة لإضفاء المعنى وبناء الهوية، وخلق التضامن. وجعل الديمقراطية بين مطرقة الرؤى العلمانية التي تقتل

(71) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 352).
(72) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 311).

التنوع وتخلق العنف المضاد من قِبَلِ الجماعات الدينية، وبين سندان هيمنة الأرثوذكسية واستغلال الدين للمصالح السياسية في خلق العداء بين المواطنين غير المتدينين أو المنتمين للأقليات الدينية. فلم يكن إقصاء الدين من الفضاء العمومي خدمة للسياسة الليبرالية بقدر ما شكل تهديدا للعملية الديمقراطية ذاتها وللبعد العلماني للدولة الدستورية.

وبقدر ما اتسعت دائرة الدعوة إلى عودة الدين إلى الفضاء العمومي، اتسع هذا المفهوم ذاته ليتحول من مستواه النخبوي المقتصر على الفئة المثقفة لينفتح أكثر على باقي فئات الشعب للتعبير عن قيمها ومثلها الأخلاقية والدينية والسياسية. فحوَّل هابرماس مفهوم الفضاء العمومي من دائرة الخاصة إلى دائرة كل الناس. وقد كان لمفهوم الديمقراطية التشاورية الدور الفعال في عملية التحول هذه، إذ بالانتقال من ديمقراطية الصناديق إلى ديمقراطية التشاور، تعين إيجاد فسحة في الفضاء العمومي لمختلف الأصوات علمانية كانت أم دينية.

وبقدر ما طرأ هذا التحول على مفهوم الفضاء العمومي وصار أكثر قابلية للتعامل مع التراث الديني بقدر ما ترسخت عند هابرماس القناعة بضرورة التعاون بين المواطنين في صوغ المعايير القانونية بشكل تشاركي، وذلك من خلال التعاون في الترجمة التضامنية للمضامين الدينية إلى لغة مفهومة من قبل الجميع وإلى مبررات عقلانية. إن هذا التعاون يعني أمرين في غاية الأهمية؛ من جهة أولى الإقرار بأن «عملية التعلم» يجب أن يخضع لها طرفا المعادلة (الديني والعلماني)، وليس الدين وحده من يجب أن يتعلم من العقل والعلم، بل إن العقل ذاته يفهم ذاته من خلال التعلم من الدين؛ أما الأمر الثاني فيتعلق بقدرة الحوار والنقاش في الفضاء العمومي، والتعاون في عملية الترجمة، على خلق تضامن قادر على تحقيق الاندماج الاجتماعي، وهو ما يبحث عنه هابرماس في نهاية المطاف.

لقد أدرك الوعي الغربي أهمية عدم إقصاء وتهميش الدين من النقاش في الفضاء العمومي، وأهميته في تحقيق التضامن بين المواطنين، وخلق لحمة التعايش المشترك بين المختلفين دينيا وثقافيا. لكن أدرك هذا الوعي كذلك خطورة فهم «العالم المعيش» من منظور ديني أحادي، أو من منظور علماني ضيق، فموجِبَاتُ الدَّمَقرطة تقتضي الإشراك وهذا يقتضي الانفتاح على مختلف الحساسيات المجتمعية. وهو الأمر الذي يغيب عن الوعي «العربي الإسلامي»؛ إذ لا زلنا في مجتمعاتنا إما ننادي بسحب البساط من تحت التراث الديني وخلع الطابع المدني على السياسة والمجتمع معا، وإما نرضخ طوعا أو قسرا لفكرة أولوية الديني على المدني، وأنه لا عدالة ولا مساواة من دون حكم الشَّرع وأولوية

الجماعة على الحقوق الفردية. إننا بحاجة إلى فضاء عمومي مفتوح ومنفتح؛ مفتوح على مختلف الحساسيات والثقافات ووجهات النظر المتعددة، ومنفتح على ما وصل إليه العقل البشري شرقا وغربا من دون مركب نقص.

المراجع:

أبو النور، حمدي، & أبو النور، حسن. (2012). *يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل*. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

الأشهب، محمد. (2009). فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس. في *فلسفة الحق عند هابرماس* (سلسلة ندوات ومناظرات، ع 156). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط.

الأشهب، محمد. (n.d.). ترجمة نص البيان الذي أصدره يورغن هابرماس مع راينر فورست وكلاوس غونتر ونيكول ديتلهوف. *أنفاس بريس*. https://anfaspress.com

الأشهب، محمد. (n.d). دور الدين في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس. في *المجتمع والدين والسياسة* (كتاب جماعي). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر.

بورادوري، جيوفانا. (2013). *الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا* (ترجمة وتقديم خلدون النبواني). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

روسو، جان جاك. (2011). *في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي* (ترجمة عبد العزيز لبيب). المنظمة العربية للترجمة.

فينليسون، جيمس جوردن. (2015). *يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدًا* (ترجمة أحمد محمد الروبي). مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

كانط، إيمانويل. (2005). ما الأنوار؟ في *ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟* (تعريب وتعليق محمود بن جماعة). دار محمد علي للنشر.

كانط، إيمانويل. (2022). جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟ (ترجمة فتحي إنقزو). في *مقالات في التاريخ والسياسة*. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

كانط، إيمانويل. (n.d.). ما التنوير؟ (ترجمة إسماعيل مصدق). مسترجع من https://www.al-

jabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm

مصدق، حسن. (2005). *النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت* (مقدمة برهان غليون). المركز الثقافي العربي.

هابرماس، يورغن. (1995). *القول الفلسفي للحداثة* (ترجمة فاطمة الجيوشي). منشورات وزارة الثقافة.

هابرماس، يورغن. (2006). *مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية* (ترجمة جورج كتورة). المكتبة الشرقية.

هابرماس، يورغن. (2009). ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية (ترجمة محمد الأشهب). *مجلة ثقافات*، (22).

هابرماس، يورغن. (2020). *نظرية الفعل التواصلي* (المجلد 1: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية؛ المجلد 2: في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

هابرماس، يورغن، & راتسينغر، جوزيف. (2013). *جدلية العلمنة: العقل والدين* (ترجمة حميد لشهب). جداول للنشر.

References:

Abu Al-Nur, H., & Abu Al-Nur, H. (2012). *Jürgen Habermas: Ethics and communication*. Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Ashhab, M. (2009). Philosophy of right in Jürgen Habermas's theory of communicative action. In *Philosophy of right in Habermas* (Seminars and Debates Series, No. 156). Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, Mohammed V University in Rabat.

Al-Ashhab, M. (n.d.). The role of religion in the public sphere: The model of Habermas's critical theory. In *Society, religion, and politics* (Collective volume). Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, Ibn Zohr University.

Al-Ashhab, M. (n.d.). Translation of the statement issued by Jürgen Habermas with Rainer Forst, Klaus Günther, and Nicole Deitelhoff. *Anfas Press*. https://anfaspress.com

Boradori, G. (2013). *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (K. Al-Nabwani, Trans.). Arab Center for Research and Policy Studies.

Finlayson, J. G. (2015). *Jürgen Habermas: A very short introduction* (A. M. Al-Roubi, Trans.). Hindawi Foundation for Education and Culture.

Fraser, N. (2001). Repenser la sphère publique: Une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement (M. Valenta, Trans.). *Hermès, La Revue*, (31), 125–156. https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-3-page-125.htm (Original work published 1990)

Fremstedal, R. (2009). Critical remarks on «Religion in the public sphere»: Habermas between Kant and Kierkegaard. *Etikk i praksis – Nordic Journal of Applied Ethics, 3*(1), 27–47.

Habermas, J. (1995). *The philosophical discourse of modernity* (F. Al-Juyoushi, Trans.). Ministry of Culture Publications.

Habermas, J. (1998). *L'intégration républicaine: Essais de théorie politique* (R. Rochlitz, Trans.). Fayard. (Original work published 1996)

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy, 14* (1), 1–25. https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x

Habermas, J. (2006). *The future of human nature: Toward a liberal eugenics?* (G. Kattoura, Trans.). Oriental Library.

Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion: Philosophical essays* (C. Cronin, Trans.). Polity Press. (Original work published 2005)

Habermas, J. (2009). Three normative models of democracy (M. Al-Ashhab, Trans.). *Thaqafat*, (22).

Habermas, J. (2020). *The theory of communicative action* (Vol. 1: Reason and the rationalization of society; Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason) (F. Al-Maskini, Trans.). Arab Center for Research and Policy Studies.

Habermas, J. (2021). *Une histoire de la philosophie* (Tome 1: La constellation occidentale de la foi et du savoir) (F. Joly, Trans.). Gallimard. (Original work published 2019)

Habermas, J., & Ratzinger, J. (2013). *The dialectics of secularization: On reason and religion* (H. Lashhab, Trans.). Jadawel Publishing.

Kant, I. (2005). What is Enlightenment? In *Three texts: Reflections on education; What is Enlightenment?; What does it mean to orient oneself in thinking?* (M. Ben Jemaâ, Trans. & Ed.). Dar Mohammed Ali Publishing.

Kant, I. (2022). An answer to the question: What is Enlightenment? (F. Inqizu, Trans.). In *Essays on history and politics*. Arab Center for Research and Policy Studies.

Kant, I. (n.d.). What is Enlightenment? (I. Musaddaq, Trans.). Retrieved from https://www.aljabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm

Musaddaq, H. (2005). *Communicative critical theory: Jürgen Habermas and the Frankfurt School* (Introduction by B. Ghalioun). Arab Cultural Center.

Rousseau, J.-J. (2011). *On the social contract, or principles of political right* (A. Labib, Trans.). Arab Organization for Translation.

Wolsing, P. (2013). Habermas on ethics and the philosophy of religion. *Res Cogitans, 1*(9).