# الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس

**هناء علالي و د. مصطفى كيحل**
**قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية**
**جامعة باجي مختار–عنابة**

**ملخص**

*يراهن هابرماس في مشروع التواصل على ضرورة تحقيق مطلب الديمقراطية التشاورية، محاولا إيجاد حلول عقلانية تداولية، تداوتية، تحتكم إلى إيتيقا التواصل، وتتم من خلال الإجماع الذي يحفظ حقوق الجميع في النقاش، لتكون بذلك المناقشة سبيلا ملائما لحل الصراعات العالمية، ورفع مطالب حقوق الإنسان والتعددية الثقافية والدينية وتكريس الديمقراطية، بفتح المجال للمناقشات وامتحان الرأي العام على الصعيد السياسي والديني، ضمن فضاء عمومي منظّم غرضه تحقيق المصلحة العامة وتوثيق عرى التواصل.*

***الكلمات المفاتيح: فضاء عمومي، تواصل، مناقشة، ديمقراطية تشاورية، دين.***

## *Le rôle de l'espace public dans l'actualisation de la pensée Communicative chez Habermas*

***Résume***

*Dans le projet de la communication, Habermas s'appuie sur la nécessité de parvenir la demande de la démocratie délibérative, en essayant de le lui trouver des solutions rationnelles délibératives et intersubjectives , invoquant l'éthique de la communication, qui se base sur un consensus préservant les droits de tous dans le débat, afin que la discussion soit un moyen approprié pour résoudre les conflits mondiaux, et permettant le soulèvement des exigences des droits de l'homme; le pluralisme culturel et religieux qui doit se dévouer à la démocratie et à la communication , en ouvrant l'espace aux discussions et tester l'opinion publique sur le plan politique et religieux, dans un espace public organisé pour parvenir à l'intérêt public et à une communication plus étroite.*

***Mots-clés: Espace public, communication, discussion, démocratie délibérative, religion.***

## *The public space role in activating the communicative thought At Habermas*

***Abstract***

*In the communication project Habermas supports the need to achieve the demand for deliberative democracy. He is trying to find deliberative and intersubjective rational solutions which call on the ethics communication; Habermas is based on a consensus preserving everyone's rights in the debate so that the discussion is an appropriate means of resolving global conflicts; allowing the raising of human rights requirements. There are some means for example Cultural and religious pluralism, which must be devoted to democracy and communication. Habermas instead opens the way for discussions and testing public opinion on a political and religious level, in a public space organized to achieve the public interest and a more narrow communication.*

***Key words: Public space, communication, discussion, democratic deliberative, religion.***

**تقديم:**

يُعدّ تفكير **هابرماس** في الفضاء العمومي توثيقًا لمشروع التواصل في المجال السياسي، وهو تفكير في أشكال الممارسة الإنسانية وأهدافها وأشكال الاندماج الاجتماعي في الحياة العمومية، والتفكير في الديمقراطية والوسائط التي تربط بين الأفراد داخل الفضاء العمومي في ضوء إشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع. ولقد صاغ مفهوم الفضاء العمومي في أول أعماله عام 1962 في مؤلفه "**الفضاء العمومي، أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكونا أساسيا للمجتمع البرجوازي**" في أولى اهتماماته المبكرة بالفلسفة السياسية، في إطار تاريخي ظرفي زماني متعلق بالمناخ السياسي لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، لهذا فإن إسهامات **هابرماس** برؤيته النقدية وإسهاماته الأكاديمية حول قضايا الفضاء العام والديمقراطية والشرعية والسيادة، وحقوق الإنسان، دليل على وعيه المبكر بالسياسة. كما أن مبادرته الراهنة حول عودة الديني ومحاولة عقلنة الدين والحديث عنه في إطار دولة الديمقراطية، نوع من التفكير في المسألة العلمانية الغربية من داخل تجربتها الحضارية، ومن زوايا نظر متعددة، يؤدي لا محالة إلى فتح أفق جديد في فهم العلاقة الأحادية بين العلمانية والدين، إذ يعد تجاوزا لحالات الجمود، وإعادة الحوار حول موقع الدين في المجال العام.

جعل **هابرماس** من مصطلح الفضاء العمومي مدخلا جوهريا إلى النظرية السياسية، فالسؤال الأساسي الذي يطرحه هو ما هي الظروف الاجتماعية التي تسمح بحوار عقلاني نقدي حول قضايا الشأن العام؟ وهي قضايا يناقشها أشخاص يهدفون إلى اعتماد الحجج في اتخاذ القرارات بدل اعتماد مبادئ سلطوية. وتعتبر هذه المبادرة في الوقت ذاته بحثا عن معايير مثالية وفحصا للتاريخ الفعلي. من هذا المنطلق، هل يمكن التفكير مع **هابرماس** في خلق فضاء عمومي كفيل بامتحان الرأي العام على الصعيد السياسي والديني؟ وهل يمكن الحديث عن المعقول والعقلانية في الديني؟ وكيف يمكن استثماره في إطار الدولة الديمقراطية؟

**أولا: أركيولوجيا الفضاء العمومي:**

**1- القراءة السوسيوتاريخية:** إنّ البحث في أركيولوجيا الفضاء العمومي واستعمال **هابرماس** لمفهوم الأركيولوجيا لا يحمل معنى استعمال **فوكو** لهذا المفهوم باعتباره مطوّرَه ومحوّلَه لطريقة تعتمد على التفكيك والتأويل والكشف عن الحضور المستتر للسلطة وتأويل النظم المعرفية وفضح تطورها في مشاريع السلطة التي تحول المعرفي إلى آلية للتحكم[1]. غير أن استعمال **هابرماس** لمفهوم الأركيولوجيا يفيد معنى رصد المفهوم من جهة التكوين والتحول والوظيفة والتفاعل بين عناصر البنية المحددة للمجال العمومي وكذلك "الكشف عن حقيقة الرأي العمومي وطرق استعمال الجمهور للعقل إما استعمالاً موجهاً سياسيًا أو مضادًا لها"[2] فهو لا يبحث في مفهوم الفضاء عامة وإنما حول الفضاء العام البرجوازي بالأخص وامتحانه في علاقته بمفهوم الرأي العام الذي يقتضي الكشف عن حقيقة هذا المجال الواسع والمتشابك؛ أي انطلاقا من مقاربة النموذج الليبرالي للفضاء العمومي من جهة تحولاته التاريخية وتركيباته الاجتماعية ووظائفه السياسية وعلاقته بالدولة [3].

هذا ويميز **هابرماس** في بحثه الأركيولوجي بين مفهوم العمومية "**Public**" ومفهوم المجال العمومي "**Public Sphere**". فالعمومية تتجلى في كون الدولة جملة من المؤسسات العمومية التي مهمتها خدمة العموم ويستعمل في حقل السياسة للإشارة إلى المؤسسات العمومية التي تخضع لسلطة الدولة التي تقوم بتسييرها من خلال جملة من الضوابط القانونية والتشريعات السياسية التي تتوافق مع سلطتها، وإن هذه الدوائر العمومية من

خلالها يتفاعل الجمهور في إطار تواصلي[4]. وتتعلق بتربة المجال الذي يتواجد فيه الكائن من أجل العيش المشترك، فوجود الفرد في فضاء عمومي هو وجوده داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية، ويتمتع الفرد بالحرية داخل هذا الفضاء المنسجمة مع العقل، من أجل تنظيم المجال تنظيما يجعله متأرجحا بين المجتمع والدولة[5]. فالتفكير في الفضاء العمومي يعد شرطا إنسانيا في أبعاده الاجتماعية والسياسية كونه تفكيرا في مصلحة الفرد وكيفية اندماجه في المجتمع ومشاركته كمواطن في تعزيز الديمقراطية عبر السلطة السياسية.

إنّ معالجة **هابرماس** لمفهوم الفضاء العمومي لا تنفصل عن مقاربته لمفهوم الرأي العام الذي يمثل مقولة تاريخية، إذ يؤكد على أن المفهومين يمكن مقاربتهما من زوايا مختلفة للعلوم الأخرى كعلم الاجتماع والتاريخ والسياسة[6]. فستنحو مقاربة **هابرماس** منحى سوسيولوجيًا وتاريخيًا، وذلك لأن مفهوم الفضاء العمومي يمثل مقولة تاريخية حديثة، وبالتالي لا يمكن عزل المفهوم عن حقل تكوّنه التاريخي "لأن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حاملاً لرأي عام ذي وظيفة نقدية"[7].

فالدائرة النقدية العمومية تقيد الجمهور أو جميع المواطنين الحاملين لرأي عام نقدي وبهذا يكشف التصور الإغريقي عن طبيعة تكوّن الدائرة العمومية التي تتكون من الحوارات والنقاشات وتبادل الآراء والأفكار بين المواطنين في إطار الديمقراطية المباشرة، وتتحول الآراء والأفكار إلى لغة يومية متبادلة يجد فيها المواطن هويته وتمكّنه من تحقيق التواصل بحيث تتيح المدينة للمواطنين فرصة النقاش والمداولة العامة، في إطار التساوي من أجل التمكن من الحوار والاعتراف[8].

هذا، وإنّ نموذج الدائرة العمومية في نظر **هابرماس** لم يعرف أوجّه إلاّ مع الدولة الحديثة، لأنّ العمومية في الفترة الهليستينية وعصر النهضة ما هي إلاّ نموذج معياري، وأنّ ولادة النموذج الواقعي تزامن مع ولادة الدولة الحديثة والمجال الذي يقابلها والمتمثل في المجتمع المدني[9]. فلم يتحقق التواصل بالمعنى السياسي إلاّ في العصر الحديث والانقسام الفعلي بين الدائرة العامة والدائرة الخاصة، بحيث تشكل المجتمع الرأسمالي الجديد وتشكلت الطبقة البرجوازية على هامش النظام الإقطاعي، وأن ما يميز الثورة البرجوازية هو ظهور فضاء سياسي يهدف إلى التحرر من النظم السياسية القديمة ويؤسس لنموذج جديد ولفضاء يؤمن الامتيازات السياسية للطبقة الجديدة المسيطرة اقتصاديًا والتي ستحكم فيما بعد في الدائرة العمومية سياسيًا وإيديولوجيًا[10].

لقد ظهرت العناصر الأساسية للفضاء العمومي البرجوازي ما بين القرنين السابع والثامن عشر بالموازاة مع ميلاد دولة حديثة، وانتصار الثورة الفرنسية، بحيث أصبح المجتمع الأوروبي ولأول مرة قائمًا على مبدأ العمومية وعلى ثقافة الحوار والمداولات العمومية حول الشأن العام، أي مناقشة القضايا العامة في المقاهي وعلى صفحات الجرائد والمجلات والأماكن العمومية والمؤسسات البرلمانية[11].

وفي كتابه الفضاء العمومي، قدم **هابرماس** دراسة سوسيوتاريخية لتحولات بنية الفضاء العمومي البرجوازي منذ بداياته إلى يومنا هذا. فلقد حدثت تغيرات في المجال العام مقارنة مع القرون الوسطى، إذ يرى أنّ في بداية الرأسمالية التجارية والمالية شكلت عناصر مركّب تبادلي جديد كتبادل الأخبار وتبادل السلع، واتّسعت شبكة من الحلقات الاقتصادية التي انعكست على العلاقات الاجتماعية، فالتبادل الاقتصادي لن يتم إلاّ في فضاء تبادل واسع مراقب سياسيًا[12].

إنّ البحث عن أركيولوجيا الفضاء العمومي مع **هابرماس** لا يقتصر ولا يقف عند مرحلة الأنوار الأوروبية، بل يعود إلى الفكر السياسي اليوناني الذي ميز بين الحياة الخاصة والعامة، بين نمط الوجود الخاص بالأسرة وبين نمط الوجود العام الذي يتمظهر في دائرة المدينة، أي الفضاء المشترك بين المواطنين الأحرار؛ فالحياة العامة تتحدد في الساحات العمومية وفي مجال الممارسة اليومية وفي المدينة وفي الأسواق وفي الآغورا "**l'Agora**" أي الساحات العمومية التي كانت تنعقد فيها المجالس البلدية في اليونان القديمة، وكما أن **أرسطو** كذلك قد ميز بين فضاء الأسرة وفضاء المدينة[13]، فالمدينة هي الفضاء أو الميدان الذي يلتقي فيه المواطنين الأحرار التقاء على أرضية سياسية وإيتيقية لتحقيق خير أسمى على حد تعبير أرسطو.

ففي الدولة الحديثة أصبح المجتمع الحداثي متفتحًا وواعيًا ومتمتعًا بكافة حقوقه كحق استعمال العقل وحرية الرأي والتعبير وهذه ثمار ما جاءت به الثورة الفرنسية. إنّ أهم نقطة يجب التركيز عليها، هو أنّ الفرد في الدولة الحديثة أصبح فردًا منخرطًا في جماعة يعي ما عليه من حقوق وما له من واجبات، وضرورة انشغاله بما يخبئه له السلطان، لهذا لابد من الانخراط في مداولات حول الشأن العام باعتبارهم مواطنين أحرارا وواعين، فيكون بذلك الفضاء العام الأرضية التي يفتك فيها الفرد مواطنته ويقاوم ليفرضها واقعيًا[14].

هذا، وإنّ العلل الأساسية في بروز العمومية وتطورها مع الدولة الحديثة راجع إلى ولادة وسائل الإعلام والاتصال ومع ولادة الجرائد والمجلات وظهور القنوات المتنوعة في تبادل المعلومات، فلقد لعبت وسائل الدعاية والإعلام دورًا كبيرًا في تشجيع الدائرة العمومية، ولقد ركّز **هابرماس** في تحليله الأركيولوجي على الدعاية التي تعد المبدأ الأساسي التي اعتمدت عليه البرجوازية لبسط نفوذها وسيطرتها على المجتمع والهيمنة والتحكم في أذواق الناس، ثم ركز بعدها على تطور الآلة الإعلامية في تاريخ أوروبا خاصة في (إنجلترا، فرنسا، وألمانيا) وعلى انعكاساتها في تشكيل الرؤية النقدية في المجتمع الأوروبي، وذلك لرصد التحول البنيوي للفضاء العمومي البرجوازي، الذي يعترف بدورها الفعال في بروز الفضاء العمومي النقدي، وذلك عن طريق تأسيسها لقواعد الحوار والمناقشة العامة والحرة. وكان ذلك في الصالونات التي تمتلكها الفئات البرجوازية، فلقد ساهمت الصالونات في توسيع هامش المناقشة النقدية، الشيء الذي جعل الفضاء العمومي البرجوازي كما هو فضاء نقدي تحرري، فضاء ضد السلطة السياسية، باعتبارها كانت تمثّل معارضة للنظام السياسي القائم[15].

ومع ظهور مؤسسات ووسائط إعلامية أخرى تجدرت هذه الروح النقدية في المجتمع الأوروبي، فكان لظهور الصحافة عنصر ثان في التحول الذي عرفه المجتمع الأوروبي بعد العلاقات التجارية ما قبل الرأسمالية وهي العلاقات التي كان لها تأثير وانعكاس على النظام السياسي والاجتماعي في أوروبا[16]. ومع تطور الصحافة وبروز المجلات في تعزيز هذا الفضاء وفي نفس السياق ظهور المسرح الذي لعب دورا هاما في بلورة الفضاء العمومي النقدي، باعتبار الجميع قادرا على متابعة المسرحيات لأن القاعات الملكية أصبحت أماكن عمومية متاحة للجميع[17].

وبانتشار حركة الطباعة، عُرفت حركة نشيطة في مجال تبضيع الثقافة مما يساعد على حركة اقتناء الكتب والجرائد والمساهمة في انتشار المكتبات العمومية ونوادي القرّاء التي انتشرت بكثرة عام 1971 والتشجيع على القراءة في أوساط الفئات خاصة البرجوازية منها مما ساهم في ظهور حركات تنويرية بديلة للمجتمع القائم[18]. في هذه الفكرة بالضبط تجدر الإشارة إلى أن هذا الاهتمام التي حظيت به مقولة الفضاء العمومي البرجوازي لدى

**هابرماس** مثلت امتدادا لمنطلقات مدرسة فرانكفورت التي كانت أبحاثها تنصب على فضح هيمنة البرجوازية، لكنه لم يكن في المستوى المطلوب الذي أراده المشرف على الأطروحة أستاذه **هوركايمر**، مما دفع بهذا الأخير إلى سحب إشرافه على الأطروحة، إذ السبب الرئيسي للخلاف بينهما يكمن في طريقة معالجته للمجتمع البرجوازي، ولقد أشاد **هابرماس** بالمساهمة الإيجابية لهذه الشريحة الصاعدة في القرن الثامن عشر في بلورتها لفضاء عمومي نقدي وأثنى عليها كثيرا بالرغم من الانتقادات التي وجهها لها[19].

ومع ولوج عالم الحداثة أصبح على الأديان أن تخرج من صفتها الجامعة العالمية لكي تتعايش مع مجتمع متعدد الثقافات، وهكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، واعتمادا على مبدأ التسامح الديني العالمي، فيتخذ **هابرماس** موقف التسامح بوجهتيه الأخلاقية والقانونية، وهذا الموقف هو تابع لمشروع الديمقراطية التشاورية طبعا باعتبارها الموقف السياسي الهادف نحو التواصل والتفاهم والإجماع، كما أن لمصطلح التسامح أساسا دينيا[20]. فيصير الانعطاف نحو الدين في العقلانية الحديثة ضروري ولا مفر منه. ولقد قدّم **هابرماس** تشخيصا قائما للغرب بسبب صعود التطرف الديني واحتلال معايير السوق لقواعد الحياة الديمقراطية، غير أنّ الانفعالات الدينية تتغذى في كثير من الأحيان من خيبة الأمل تجاه عدم وفاء الحداثة الليبرالية بوعودها. إن الاقتران بين العمليات الاقتصادية وصعود الأصوليات من كل الأديان يفسر بلوغ العقلانية الغربية مرحلة العلمنة[21]، وتعزيز الشعور بأننا دخلنا عصر ما بعد العلمنة وهو الاعتبار الذي يجمع في قلب الديمقراطيات بين صحوة الديني وبين العولمة.

إنّ الحديث عن مختلف العوامل التي بلورت الفضاء العمومي البرجوازي باعتباره فضاء نقديًا، يكاد يخفي عنّا النظرة التشاؤمية التي ميّزت عمل **هابرماس** من خلال نظرته الناقدة لمبدأ الدعاية بوصفه آلة للبرجوازية استعملتها لفرض هيمنتها ونشر إيديولوجيتها وبذلك يفقد الرأي العام استقلاليته ووظيفته النقدية وأصبح الرأي العام مسيراً ويمكن التلاعب به وكل ذلك يؤثر سلبًا على حرية الإنسان.

وبعد هذا التشخيص يحاول **هابرماس** التعديل على التبدّل السوسيولوجي له، حيث يصبح منطلقًا لنقاشات عامة بين مواطنين عوام لا خواص، لكي يشمل مجموع المواطنين وانطلاقًا من ذلك يصبح هذا الفضاء العام البعد الأساسي لديمقراطية ذات صبغة جديدة وهي الديمقراطية التشاورية[22] التي راهن عليها المشروع السياسي للنظرية التواصلية.

**2- التأصيل الفلسفي:** بعد التأصيل التاريخي والالتفاتة الأركيولوجية حول تشكل الفضاء العمومي في ضوء الفكر السوسيولوجي والسياسي، ينتقل **هابرماس** إلى رصد مفهوم الفضاء العمومي في عصر التنوير البرجوازي. كما تكوّن مع الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** "I.Kant" (1724–1804) باعتباره المؤصّل الفلسفي لمفهوم العمومية في الفلسفة السياسية الحديثة.

لقد بلور **كانط** في فلسفته مفهوم العمومية الذي ارتبط عنده بمفهوم النقد، وقد مثل هذا التأسيس **الكانطي** منطلقًا للمراجعة الهيجيلة لفلسفة الحق والتاريخ ودفاعًا للنقد **الماركسي** لمقولات الدولة البرجوازية، والخطاب الإيديولوجي ومفهوم حقوق الإنسان[23]. ولقد تجلت قراءة **هابرماس لـ كانط** في كتابه الفضاء العمومي في إجابة **كانط** عن سؤال ما التنوير؟ "que est-ce que les lumières" وتركيزه على التمييز **الكانطي** بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل[24]، والعودة كذلك إلى نص ما التوجه في التفكير " que est ce que

s'orienter dans la pensée" لتحديد شروط التفكير الذاتي وكيفية تدبر المرء لذهنه في الفضاء العمومي. كما يعود **هابرماس** إلى نص مشروع السلام الدائم "projet de paix perpétuelles" لتحديد بناء شروط مجتمع مدني يقيم الحق بشكل كوني، أي التأسيس لسياسة كونية[25]. ولقد طرح **هابرماس** في كتاب له فكرة السلم الدائم كفكرة كانطية طرحًا يتعلق بتحليل مفهوم الحق الخاص والحق العام والعالمي، وتكون المجتمع المدني ومناصره حقوق الإنسان ودور الفضاء العمومي السياسي في مراجعة التقديم العمومي للسياسة في إطار التنظيم الجمهوري[26].

إنّ مبدأ العمومية وفقًا لـ **كانط** هو المبدأ الضامن لحرية الأفراد داخل الحياة المدنية وتمثل العمومية شرط الحق ومن دونها لا يمكن أن تحقق العدالة، لأنها حق لكل المواطنين ولا توجد حدود للعمومية إلا ما يحدّده العقل ذاته. ولقد انطلق **هابرماس** في مقاربته للفضاء العمومي من الفهم الكانطي لمبدأ العمومية البرجوازية، والذي معناه وجود مجموعة خاصة من الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالاً عموميًا في اتجاه عقلنة السياسة وتخليقها فيصبح الرأي العام موجها بإرادة عقلنة السياسة باسم الأخلاق[27]. وذلك لأنّ **كانط** لا يفصل بين السياسي والأخلاقي إذ يرى فيها أنها وحدة لازمة، و"أن العمومية هي الضامنة لهذه الوحدة والمنظمة للحياة المدنية وفاتحة الطريق إلى الأنوار"[28]. باعتبار الأنوار دعوة إلى التحرر والشجاعة على استخدام الفكر وحرية التعبير والاستعمال الذاتي للعقل، بحيث ينحو **هابرماس** هذا النحو مؤكدًا "أن الفيلسوف ليس وحده المؤهل للأنوار بل كل الأفراد القادرين على استعمال عقولهم بحرية جديرون بإنجاز مهام الأنوار"[29]. ولأنّ الوظيفة المثلى للإجماع العمومي للأفراد تكمن في استعمالهم عقولهم في النقاشات المفتوحة والمحاكمة الفلسفية الشفوية للحقيقة والمحاكمة السياسية للسلطة[30].

وقد يتعارض **هابرماس** مع **حنة أرندت** "**Hanna Arndet**"**(1906–1976)** في تأصيلها وفهمها لمفهوم العمومية والفضاء العمومي بتوجهها لقراءة **كانط** من الجانب الاستيطيقي وتسليمها بالوحدة بين الاستطيقي والسياسي المكوّن للعمومية وتسليمها بنموذج الدائرة العمومية اليونانية التي تأسست على التلازم بين فن القيادة وفن الإبداع ضمن ما أسمته بـ "**حياة الفعل**" "**Via Action**" منطلقة من الفكر السياسي الأرسطي ورصده لتحولات البنيات الاجتماعية وما رافقها من تحولات[31]. وهذا ما يعترض عليه **هابرماس** كون **أرندت** ردّت نشأة الفضاء العمومي إلى نموذج المدينة الإغريقية بحجة قولها: "بأنّ المجال العام اليوناني هو مجال الكلام والفعل الذي يعارض المجال الخاص"[32]. مؤكدًا بأن الفضاء العمومي يلازم في منبته نمط الإنتاج الرأسمالي اقتصاديا وعلى شكل الدستوري للعمومية البرجوازية التي تكونت في المجتمعات الأوروبية في القرن الثامن عشر فيعتبره بذلك "مبدأ هيكلة التأسيس السياسي وتحديد العلاقات بين المجال العام والمجال الخاص لكي يتساوى المواطنون بعضهم ببعض في مناقشة القضايا المطروحة للنقاش"[33].

وبالرغم من هذا يتفق **هابرماس** مع **أرندت** حول حضور البعد الاستيطيقي للعمومية لأنه قبل أن يتوجه سياسيًا كان يتميز بخاصية انتمائه للعالم المعيش والحي الذي أساسه في البعد الاجتماعي. كما يتفق معها من جهة التأكيد على شرط الاتفاق بين الإيتيقي والسياسي هو تكون فضاء عمومي للمداولات والتواصل مع أمل أن يكون هذا الفضاء المكان الطبيعي لإنتاج الإجماع بين المواطنين. فتتحقق وحدة الأخلاقي والسياسي حينها بحكم الأخلاقي السياسي، ويخضع لسلطته بكون الأخلاقي محكوم من مجموع الأفراد المستعملين للعقل استعمالاً عمومياً.

أمّا الفيلسوفة اليسارية **نانسي فرايزر** "**Nancy Fraser**" (1948) فقلد وجهت نقدًا منهجيًا لنظرية **هابرماس** في الفضاء العمومي إذ رأت بأنها لم تعد تتعلق بالنموذج الليبرالي والاشتراكي الخيار الأوحد في مسار السياسة والأخلاق والاقتصاد، وذلك للتحولات الاجتماعية والتاريخية الراهنة التي تصاعدت فيها الحركات الاجتماعية الجديدة كالحركات النسوية والعرقية والطائفية، كل هذا بإمكانه تفويض رؤى **هابرماس** لمفهوم الفضاء العمومي الذي بقي سجين الإطار الوطني والقومي للفعل السياسي[34].

إنّ **فرايزر** لم تؤسس لنظرية حول الفضاء العام ولكنها وجهت انتقاداتها **لـ هابرماس** كون نظريته في الفضاء العمومي متجاوزة، بالنظر لمتغيرات عالم اليوم وما أفرزته العولمة من إعادة النظر في أسس الدولة الحديثة (الدولة–الأمة) ولهذا اقترحت **فرايزر** فضاءً عموميًا ما بعد برجوازي بديل[35].

وتعرّف **فرايزر** الفضاء العمومي كونه قيمة مفهومية بأنه: "فضاء المجتمعات الحديثة"، حيث تمر المشاركة السياسية عبر اللغة، إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة، فضاء يؤسس تفاعلاته أوليا[36]. وترفض التعريف **الهابرماسي** الذي يحدد المشاركة في جمهور مثقف يتقن استعمال العقل بشكل نقدي في الفئة البرجوازية بالرغم من الانتقادات الموجهة **لهابرماس** حول الفضاء العمومي، إلا أنه يبقى مهما وضروريا لأنه مكان منفصل عن الدولة ومن خلاله يعبر الأفراد عن رأيهم النقدي تجاه الدولة، فهو فضاء للنقاش والتخاطب والتداول.

**ثانيا: الفضاء العمومي وحيّز اشتغاله:**

ينتصر **هابرماس** للنقاشات العامة التي أسس لها في مبحث إيتيقا المناقشة والتداوليات، وذلك لأنّ الرأي العام لا يتشكل إلاّ من خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي، داخل مجتمع تتنازعه قوى الصراع. ويجد البعد السياسي للعمومية أساسه في الواقع المعيش وفي واقع الحياة اليومية للأفراد وفي متطلباتهم وشروطهم التي تستوجب حضور الديمقراطية مطلبا ضروريا لعقلنة الفعل السياسي التي وضعت الأنوار ركائزه من خلال إطلاق العنان للعقل العملي. فالبعد السياسي يتجسد في إمكانية تأسيس ديمقراطية تشاورية تقوم على مبدأ النقاش المتبادل بين الأعضاء. وهنا يمكن استحضار رؤيته التي أسهمت في توسيع وتخطّي الجدل الحاصل بين حضور الدين في المجال العام، وعلاقته بالعقلانية القانونية. لهذا ميّز **هابرماس** بين الفهم السيئ والمتطرف للدين وبين الفهم المعقول والعقلاني، فالدين في عمقه يدعو إلى المضامين الإنسانية بعيدًا عن الأصولية المتطرفة التي لا شغل لها إلا مناهضة الحداثة وتجذير العنف في المجتمع العالمي. وعليه فالمطلوب هو أن يتم تحقيق عبر أخلاقيات المناقشة والتواصل، وهو ما يسميه بـ"التعددية الثقافية"، حيثُ يتخلّى العلماني عن رهانه في أن يترك المتدينون قناعتهم في سياق المجال العام، لأن الذي يحكم الدين والعلمانية هو الحوار والتواصل، فكيف يتم ذلك؟

**1- مأسسة الديمقراطية التشاورية:** نجد البعد السياسي للعمومية أساسه في الواقع المعيش، وفي واقع الحياة اليومية للأفراد وفي متطلباتهم وشروطهم التي تستوجب حضور الديمقراطية مطلبا ضروريا لعقلنة الفعل السياسي التي وضعت الأنوار ركائزه، من خلال إطلاق العنان للعقل العملي؛ فالبعد السياسي يتجسد في إمكانية تأسيس ديمقراطية تشاورية تقوم على مبدأ النقاش المتبادل بين الأعضاء. وبحكم النظام السياسي الحديث في حاجة إلى ولاء الجماهير، فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعية على مؤسساته، وهذه المشروعية يتم تداولها داخل قنوات المجال العام بكل ما تقتضيه من صراع ولكن المهم بالنسبة لـ **هابرماس** هو الاعتراف

بالجميع داخل المجال العمومي ذي الطبيعة السجالية[37]. فهناك قطبان يتنافسان على سحب الرأي العام، الأول هو الفضاء العام الذي يمثله المواطنون المهتمون بالشأن العام ويرون بأن إضفاء المشروعية على الدولة لا يتم عبر نقاشات عقلانية في فضاءات عامة. أمّا الثاني وهو الدولة بمؤسساتها وأجهزتها الإعلامية، فتحاول تحصيل الشرعية أو تبريرها عبر الهيئة الدعائية الحكومية والمؤسسات الخاضعة لها[38].

إلا أنّ ما يريده **هابرماس** هو أن يضع على عاتق المؤسسة القانونية منح الشرعية للنقاشات ورعايتها، أي خلق وتشكيل علاقة جدلية بين القانون والنقاش. فالرأي العام يظهر من خلال الحوار المشترك بين المواطنين المتعايشين فيما بينهم من خلال التواصل الذي يتأسس على الشكل الديمقراطي في حوارات ونقاشات عامة بين مواطنين الدولة[39]. أي إخضاع الرأي العام إلى الفضاء السياسي الخاضع لتداولية تواصلية مسطرة للفعل السياسي.

فيعتبر الفضاء العمومي السياسي مفهومًا أساسيًا داخل النظرية المعيارية للديمقراطية وبوساطته يتم التعبير عن شروط التواصل التي يمكن بوساطتها أن يتحقق تشكل نقاشي للرأي والإرادة لجمهور المواطنين، وهو لهذا الاعتبار مفتوح في وجه الجميع. كما يعتبر **هابرماس** الفضاء العمومي مجموعة الأشخاص الخواص يجتمعون من أجل النقاش حول مواضيع تكتسي المصلحة العامة أو المصلحة المشتركة[40].

ولجعل الديمقراطية التشاورية أكثر التصاقا بالواقع وفتح المجال للمناقشات العمومية، عمد هابرماس إلى إدراج مفهوم المجتمع المدني كونه نسيجا جماعاتيا تأسس في إطار فضاءات عامة منظمة للمناقشات التي تقترح حلا للمشاكل الناشئة المتعلقة بمواضيع المصلحة العامة[41] وربما تكون هذه الفضاءات عامة أو خاصة إلا أنها ترتبط ببنيات المجتمع المدني فالنسيج الجماعي يشكل ركيزة تنظيمية منحدرة من الفضاء الخاص المشكّل من مواطنين يبحثون عن تبريرات وتأويلات لتجاربهم ومصالحهم الاجتماعية وهم بدورهم يمارسون تأثيرا في تكوين الرأي والإرادة[42]، إذ تتجسد الديمقراطية الجذرية عبر المؤسسات التي تضمن مشاركة جميع المواطنين في النقاش العمومي، لهذا حاول **هابرماس** توسيع مجال مساهمة المعنيين بهذا النقاش، وذلك من خلال مسطرة المشاركة التي تحقق الاستقلال الذاتي والسيادة الشعبية لمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية داخل الفضاء العمومي مستندة دومًا على براديغم التشاور والتداول المؤسس للديمقراطية التشاورية.

**2- حضور الدين في الفضاء العمومي:** أصبح الانعطاف نحو الدين ضرورة في العقلانية المعاصرة، وخاصة عندما تلاحظ الأنوار بعض أوجه القصور في مسيرة العلمنة أو" الوعي بما هو مفقود" وهو بالضبط إحدى العناوين التي كرسّها **هابرماس** على الدين. إنّ مرافعته هاته تتناقض مع الإصدار الأول – نظرية الفعل التواصلي– الذي يُخضع فيها القيم الطائفية والوجودية والدينية للمعايير العقلانية والتداولية، إذ تزامن أفكاره حول الدين عبر ثلاث مراحل من التفكير في الدين. وتتمثل المرحلة الأولى من فلسفته وخاصة في كتابه سابق الذكر بالتركيز على مسألة العقلنة والحداثة وهذا تأثرا بـ **ماكس فيبر** إذ اختزلوا الدين في الشأن الفردي الخاص. وثانيها تشكلت في فترة الثمانينيات حيث بدأ **هابرماس** بمعالجة مسألة اختفاء الدين أو كونه مرشحا لتأدية دور بحيث هو حاجة حيوية فردية (براغماتية) فاقد للوظيفة الكونية العمومية. أما المرحلة الثالثة والتي بدأ فيها ينفتح للدور العمومي للدين وقد طور هذه النظرية في حدود ثلاث نقاط أساسية وهي:

**1.** مفهموم الفكر ما بعد الميتافيزيقي.

**2.** المجتمع مابعد العلماني.

**3.** الترجمة الدلالية للمضامين الدينية.

يقف **هابرماس** في الجزء الثاني من كتابه "ما بعد الميتافيزيقي" على أطروحة مفادها: إنّ ما بعد الميتافيزيقي المواقف اللاأدرية التي تميز بدقة الإيمان والمعرفة دون أن تسلم مسبقا بصحة دين بعينه، ولكن دون أن تنتفي في المقابل على غرار النزاعات العلموية (الوضعية) ما في التقاليد الدينية من مضامين معرفية ممكنة. إذ يؤسس الفكر مابعد الميتافيزيقي للانفتاح المتبادل مابين الدين (الإيمان) والعقل دون أين يتداخل البعدان أو أن يمتزجا. لهذا يطرح **هابرماس** تأويلية للحوار بين الدين والفلسفة انطلاقا من مفهوم اللاأدري، إذ أنه لا ينفي الحقائق الدينية لكنه يرفض صياغتها عن طريق المسار البرهاني الفلسفي. إنّ **هابرماس** وبالعودة إلى **كارل ياسبرس** يبين كيف تتزامن ظهور الديانات مع الفلسفات وكيف اتفقا، سواء تعلق الأمر بالقطيعة مع الأسطورة أو التوافق الثنائي بين الثنائية الأنطلوجية (الحي/المجرد) والاتفاق بين العلة الواحدة الكونية، فهناك تزامن بين الديانات الكبرى والفلسفات الكبرى، ممّا نتج عنه الحوار بين الفلسفة واللاهوت. وهذا ما تجسّد في الحوار القائم بين **هابرماس** والبابا السابق "**راتسينغر**" تحدّث عن ضرورة ترجمة لغة الدين الرمزية إلى لغة يومية، وبلغة أخرى أن يقدم الدين على ترجمة حمولته المعيارية ودلالته المقدسة إلى لغة العقل متى طلب المشاركة في الحوار المجتمعي. فكيف يمكن عقلنة الدين والحديث عنه في إطار دولة الديمقراطية؟

إنّ طرح هذا النوع من التفكير في المسألة العلمانية الغربية من داخل تجربتها الحضارية، ومن زوايا نظر متعددة، يؤدي لا محالة إلى فتح أفق جديد في فهم العلاقة الأحادية بين العلمانية والدين يتجاوز حالات الجمود ومآزق التصنيفات الجامدة والجاهزة التي سادت هذه العلاقة في المجال العربي والإسلامي، وإعادة الحوار حول موقع الدين في المجال العام[43].

وللإجابة عن هذا الإشكال يميز **هابرماس** بين حضور الدين في المجال العام وعلاقته بالعقلانية القانونية، إذ يميز بين الفهم السيئ المتطرف للدين وبين الفهم المعقول والعقلاني، فالدين في عمقه يدعو إلى المضامين الإنسانية بعيداً عن الأصولية المتطرفة التي تناهض الحداثة وتجدر العنف في المجتمع العالمي، وعليه فالمطلوب أن يتم تحقيق ما يسميه بالتعددية الثقافية عن طريق إيتيقا المناقشة والتواصل، حيث يتخلى العلماني عن رهانه في أن يترك المتدينون قناعاتهم في سياق المجال العام، لأن الذي يحكم الدين والعلمانية هو الحوار والتواصل[44].

وللوصول إلى هذا وجب ضرورة المزج والمزاوجة بين الإيتيقي والسياسي في الفضاء العام بحجة أن الأخلاق هي السبيل نحو الخروج من الأزمة بين الأصوليات الدينية والدهرانية، والأحكام إلى عقلنة الفعل السياسي وتنمية الممارسة الديمقراطية، بل لابد من الاقتناع أن العقلانية القانونية والتقاليد التشريعية، ذات أصول دينية، ثم تحولت إلى قواعد علمانية أو دنيوية، وهكذا فإن بناء أنموذج إدارة وتشريع ديمقراطي كفيل بتعايش الفكر الديني مع مرحلة المجتمع ما بعد العلماني، ليرسم لنا هذا صورة الديني المشترك في صنع التشريع بطريقة قانونية عقلانية[45] تصالح بين التقليد والحداثة.

إنّ **هابرماس** يضع رؤيته للمجتمعات ما بعد العلمانية في ضوء الحداثة نفسها باعتبار أن المجتمعات ما بعد العلمانية قادرة على التخلص من الأزمات الحداثية بفتح الفضاء العام أمام كل الأفراد في نقاش متساو بين الجميع، وليس هذا فحسب بل الاعتراف كذلك بالأشخاص المتدينين كنسيج لابد منه في المجتمع، لأن المجتمع

ما بعد العلماني مجتمع خليط متجانس ليس له وضعية إيديولوجية واحدة، بل من خلال التواصل تتجدد مضامينه القيمية، إنّه مجتمع يعتمد على منطق المناقشة الحجاجية، والاستماع لأفضل حجة وأقواها، وإن الفضاء العام هو الحامل لهذه الحجج مع الإيمان بأن هناك مسائل لا يمكن الجزم فيها نهائيا.

إن المتدين والسياسي في نظر **هابرماس** هم أحرار وطليقين في الفضاء العام دون أي تدخل من الدولة رمزيًا أو سلوكيًا، وهذه نقطة تحسب له على أنه مناصر ما بعد علماني، يدافع عن الديني مقابل السياسي، وعلى هذا الأساس فإن الرؤى الدينية التي يحملها المتدين ينبغي أن يعاد تكلمها وترجمتها دلاليًا في الفضاء العام ضمن لغة علمانية يمكن لكل فرد أن يفهمها. أي وجوب إدماج المتدين بإدماج لهجته في الفضاء العمومي. فيقترح ترجمة الأفكار الدينية من قبل المتدين إلى لغة طبيعية قابلة لأن تتداول مع الجميع وأن يفهمها الجميع[46]، إذ يرى في مداخلته: "السياسي: المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب" أنه لا بد من الإقرار بأهمية الدين في إغناء النقاشات الدائرة في المجال العام، لكنه يصر على ضرورة أن يترجم المساهمون في هذه النقاشات آراءهم إلى لغة مقبولة لدى جميع الشركاء تحتكم إلى العقل؛ حيث لا يمكن لأحد فرض رأيه بالاستناد إلى عمق إيمانه بهذا الرأي، بل يتحقق قبول الرأي بقوة الجدال العقلاني الذي يعتمد المنطق والإقناع[47]. أي إعادة تلسين المقدس، فيمكن القول مع **هابرماس** بترجمة الأفكار داخل الفضاء العام دلاليًا، وفي هذا نلمس أن اللغة هي تصورات عن العالم وليست حروفًا وألفاظًا، بل إنّ نقل الدلالة من اللاهوتي إلى المعلم الطبيعي، ليس ترجمة وإنما انتقال تصوري ورؤيوي، وبذلك يعد المتدين والعلماني على قدم واحدة في نقاش مفتوح بلا أي إملاء معياري عليه فإذا كان الفضاء العام فضاء تواصليا بالأساس، فيجب توحيد اللغة المستخدمة لعدم وقوع لُبس اجتماعي تجاه القضايا العامة والمشتركة.

إنّ إعراب **هابرماس** عن قلقه إزاء عودة الديني، ومحاولة إجابته عن إمكانية تعقيل السياسية والدين في إطار أزمة المجتمع الحديث، يكون محاولة نحو تدشين مشروع جديد في إطار ما سماه بالمجتمع ما بعد العلماني في ضوء الحداثة. فمع ولوج عالم الحداثة أصبح على الأديان أن تخرج من صفتها الجامعة العالمية لكي تتعايش مع مجتمع متعدد الثقافات، وهكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، واعتمادا على مبدأ التسامح الديني العالمي، فيتخذ موقف التسامح بوجهتيه الأخلاقية والقانونية، وهذا الموقف هو تابع لمشروع الديمقراطية التشاورية طبعا باعتبارها الموقف السياسي الهادف نحو التواصل والتفاهم والإجماع. كما أن لمصطلح التسامح أساس ديني.

ويناقش **هابرماس** في مناظرة له مع "**جاك دريدا**" بعنوان "الفلسفة في زمن الإرهاب" موضوع الأصولية الدينية سواء الأصولية الإسلامية أو الهندوسية أو اليهودية فهي ردود فعل ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته والتي تعد نظرة مرعبة وعنيفة، بحيث هنا يظهر موضوع آخر محل النقاش وهو علاقة الأصولية بالإرهاب وربطها بظاهرة العنف الذي يعده **هابرماس** ظاهرة مرضية من أمراض التخاطب والتواصل. وفي نظره لا يمكن رد الثقة بين الناس وعلاج هذا الاضطراب في التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات عن طريق إعادة صلة أساسية بين الناس، وذلك باعتماد سياسة تحسين الظروف المادية وتنمية الثقافة السياسية، ليسهّل فهم الأفراد بعضهم لبعض، ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلا عبر تحرير العلاقات والرفع من مستوى الضغوط والقلق إلى مستوى الثقة. وهذا لابد أن يترجم فيما بعد عبر وسائل الإعلام والمدارس وفي أوساط العائلات.

فالمطلوب حسب **هابرماس** هو تعويض الإذلال والاحتقار التي تعانيه القارّات والمناطق، التي تحمله مقولة الصراع والصدام الحضاري، فالغرب يفتقد المصداقية مادام لا يعترف بحقوق الإنسان والفصل بين الأصولية الدينية والعلمانية، فليس عالم الأشياء هو الذي يحمل الطيبة، وإنّما عالم الكلمات فهو عالم الدين. وهذا مرورا إلى عالم مابعد علماني يتجه نحو عقلنة الدين والإقلال من تعجرف العلمنة، وما ذلك إلا بتنظير لفكرة مجتمع ما بعد علماني.

– **مقاربة ختامية:** ما يعاب أحيانا على تصور **هابرماس** للفضاء العمومي أنه ظل حبيس التصور الحديث للفضاء العمومي في واجهته الليبرالية، وحاول أن يجيب على النقد الذي وجهته إليه **نانسي فرايزر** المتمثل في وقوفه عاجزا أمام ضرورة تطوير نموذج جديد للفضاء العمومي يتجاوز من خلاله الفضاء البرجوازي. كما حاول تعميق تحليله للفضاء العمومي الموالي للحقبة البرجوازية بغية مواجهة تحدّيات العولمة، فلقد بيّن أنّ مواصلة طموح عصر الأنوار يرتطم بعائق جديد لم يتوقعه فلاسفة ذلك العصر ومنظروه، عائق من الحداثة وليس من القديم. هؤلاء كانوا يرون أنّ العدوّ هو المؤسسات التقليدية التي تحافظ على وجودها بالسيطرة على العقول وخنق الرأي الحرّ، واليوم أصبح العدوّ مؤسسات حديثة تعمل على توسيع وجودها ونشر سيطرتها بواسطة الدعاية والسيطرة على المجتمع المدني بالوسائل التي كان يفترض أن تكون أدوات تحريره، ويترتب على ذلك تفتيت اهتمامات الفرد ومعارفه وسيطرة الإشهار والدعاية على حساب التوعية والإعلام والتعليم.

لقد بحث **هابرماس** عن جينيالوجيا الفضاء العمومي البرجوازي مؤكدا مدى استغلالها لوسائل الهيمنة والدعاية باعتباره مبدءا شرعيا مرتبطا بالسلطة السياسية وبالفرد البرجوازي المثقف[48]. وعبّر منذ الستينيات عن الخيبة ذاتها بلغة فلسفيّة وكشف أنّ الفترة الحديثة قد خلقت استلابها الخاص، وأجبرت المجتمع المدني على أن يكون فاعلا قليل التأثير بعد أن كان يُنتظر منه أن يكون محرّك المجتمع نحو التقدّم والعقلانيّة.

في كتابه المتأخر "ما بعد الدولة الأمة" Après l’état nation يلح **هابرماس** على ضرورة إنشاء فضاء عمومي كوني يمثل الحل الوحيد والأنسب، كما أنه مقتنع بوجود حجج كافية تدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الطموح الطوباوي جدير بالاهتمام والبحث. فيرى أنه يتوجب على السياسة العالمية الجديدة أن تناضل من أجل تحقيق مشروع ديمقراطي للرفاهية على المستوى الدولي، ثم يضيف قائلا: "يجب ترجمة حقوق الإنسان، وترجمة الحق في المشاركة السياسية إلى نصوص تعترف بالحق في الاستمتاع بالحقوق الاقتصادية والثقافية لمحاولة خلق مواطنة كونية"[49]. هذا كله لن يتأتى في نظره إلاّ بتضافر الجهود والحرص الدائم على إنشاء فضاء عمومي يتجاوز الحدود القطرية؛ أي فضاء يلغي الحدود بين البلدان. وتجاوزا للفرضيات التي طرحتها العولمة على الدولة الوطنية يرى **هابرماس** بأن المجتمعات متعددة الثقافات تتطلب سياسة الاعتراف بالآخر باندماج هوية المواطن الفرد في الهوية الجماعية وأن تستقر في منظومة من الاعتراف المتبادل[50]؛ أي الاندماج الاجتماعي والثقافي على مستوى كوني عالمي في أفق صياغة ديمقراطية مواطنة كونية.

أمّا عن إمكانية توفر الفضاء العمومي عربيا فلقد خاب ظن الكثيرين من أن يكون هناك فضاء عمومي في المنطقة العربية، وذلك لأن الرأي العام العربي هو غير الرأي السائد، لأن الرأي العام ينشأ في مجتمعات تنشد العقلانية ويتطور في فضاءات اجتماعية تغلب الاستدلال والبرهنة وتسمح بالنقاش على الظنون والأفكار المسبقة،

فإذا لاحظنا الرأي العام في وسائل الإعلام العربية فإنه يرتبط باستراتجيات سياسة مخصوصة ليس همها إلا قنص الرأي العام.

هكذا نرى المشهد الإعلامي العربي قد تميّز في العشريّتين الأخيرتين ببروز الكثير من القنوات الفضائيّة دون أن يعني ذلك تطوّر الرأي العام وتقدّم الإعلام الموضوعي الرصين. فالطاغي هو تكرار الرأي السائد وتحريك العواطف وتهييج الغرائز، سواء في البرامج الإخباريّة أو التحليلية، في مواضيع السياسة أو الفنّ أو الدين. والأدهى من ذلك أنّ هذا الوضع يدعّم لدى الآلاف الوهم بأنّهم يحصّلون معارف موثوقاً بها بفضل المواظبة عليها ،وهم متأكدون من أنهم يحملون الرأي الصحيح والنظرة الصائبة.

إنّ الفضاء العام العربي مازال لا يفرق بين المؤسسات القديمة والمؤسسات الجديدة، فكأنّ القديمة هي التي تتطوّر تقنيا لا لتمارس على الأفراد نوعا جديدا من السيطرة ولكن لتواصل عليهم سيطرتها القديمة بوسائل جديدة، كما أن الفكر العربي لم ينجح في توفير قاعدة تنويرية صلبة يمكن أن تتخذ مستندا لاستمرارية الفعل النقدي والعقلاني في المجتمع، وتمكنّ المثقف من أن يواجه بها إيديولوجيات الاستلاب بمختلف أنواعها.هذا ما يزيد ثقل العوائق ويبرّر عمق الخيبة ونكبة الفضاء العام العربي.

**الهوامش:**

**1-** عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، هابرماس، نموذجا، دار نهي، صفاقس، 2000، ص 45.

**2-** Jürgen Habermas, l'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, traduit de l'allemand par, Marc B de Launay, ed Payot, Paris, 1993, p 14.

**3-** المرجع السابق، ص 49.

**4-** المرجع نفسه، ص 56.

**5-** Jürgen Habermas, l'espace public, Opcit, p 16.

**6-** Ibid, p 16.

**7-** Ibid, p 16.

**8-** عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 63.

**9-** المرجع نفسه، ص 63.

**10-**عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لدى هابرماس، الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص 164.

**11-**المرجع نفسه، ص 164.

**12-**المرجع نفسه، ص 164-165.

**13-**المرجع نفسه، ص 165.

**14-**عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 58.

**15-**عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لدى هابرماس ، مرجع سابق، ص 165.

**16-** Jürgen Habermas, l'espace public, Opcit, p 38.

17- Ibid, p 16.

**18-**عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة، مرجع سابق، ص 167.

**19-** المرجع نفسه، ص 162-163.

**20-** جيوفاني بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع جاك ديردا، خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، الدوحة، ط1، 2013، ص 16 إلى ص28.

**21-**Jürgen Habermas, entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexander Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p 731.

**22-**علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس نموذجا، منشورات الاختلاف ودار الأمان، المغرب، الجزائر، ط 2011، ص 229.

**23-**عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 82.

**24-**لقد أراد كانط صياغة متطلبات عصر التنوير بإقامة علاقة بين استخدام العقل العام والعقل الخاص، فالاستخدام الخاص للعقل عندما يكون المرء " ترسا في آلة" يعني عندما ينجز دوره في المجتمع ويقول كانط " طالما إن الذات تنجز واجباتها كاملة نحو الدولة في دائرة الخاص، فإنها قد تنخرط في الخطاب العقلي في مناقشات دائرة العام" وفي ختام نصه ما التنوير ينتهي كانط إلى أن الاستخدام العام والحر للعقل المستقل بذاته سوف يكون أفضل ضمان للطاعة السياسية. نقلا عن (كوستنفر وانت، انذزجي كليموفسكي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1 ،2002، ص 112).

**25-** عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 83.

**26-**Jürgen Habermas, La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée Kantienne, traduit par, Rainer Rochlitz, Ed Cerf, Paris, 1996, p 07.

27-Jürgen Habermas, Espace public, Opcit, p 112.

**28-**Ibid, p 114.

**29-**Ibid, p 115.

**30-**عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 97.

**31-**Loïc Ballorini, espace public et recherche critique, pour quoi se méfier d'un concept passe partout, p 31. www2.univ-paris8.fr/cemti/IMG/article_PDF/article_94.pdf.

**32-**Philipe Chaniel, espace public, science sociale et démocratie, quaderni, N°18, Automne, 1982, p 63-73.

**33-**opcit, p 31.

**34-**رشيد العلاوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فرايزر، ص 9.

**35-**المرجع نفسه، ص 18.

**36-**Nancy Fraser, que ce que la justice sociale, https://lectures.revues.org/5207.

**37-**محمد نور الدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 101.

**38-**علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 241.

**39-**يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2003، ص120.

**40-**عادل البلواني، النظرية السياسية عند هابرماس، إفريقيا، الشرق، المغرب،2014، ص 133.

**41-**Ibid, p 394.

**42-**Jürgen Habermas , entre faits et normes, droit et démocratie , traduire par, Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 1997, p 399.

**43-**هابرماس تشارلز تايلور وآخرون، قوة الفضاء العام، ترجمة مفلاح رحيم، قراءة في الكتاب مركز نماء للبحوث والدراسات، ضمن موقع: nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?Id=409

**44-**علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة رؤية الفيلسوف الألماني هابرماس، ضمن موقع http://www.mominoun.com

**45-**المرجع السابق.

**46-**محمد كريم، أزمة المجتمع الحديث والدين، هابرماس والمجتمع ما بعد العلماني، ضمن موقع:http://altagreer.com .

**47-**هابرماس تشارلز تايلور وآخرون، قوة الفضاء العام، ترجمة: مفلاح رحيم، قراءة في الكتاب ، موقع الكتروني سابق.

**48-**يورغن هابرماس، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، ترجمة نور الدين علوش، مجلة الاختلاف الالكترونية http://membres.multimania.fr/tomate/pdf/habermas.pdf

**49-**يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج ثامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 2002، ص 170 – 171.

**50-**Jürgen Habermas, the postnational constellation, political essays, translate, mats pensky, mit, Cambridge, Massachusetts, 2001, p 71.