جامعـة الجيلالـي بونعامـة –خميـس مليانـة–

كليــة العلوم الإنسانيــة والاجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية

شعبة الفلسفة

قراءة نقدية لمشروع السلام الدائم عند كانط من منظور هابرماس

بحث مقدم لنيل شهادة الماستر في الفلسفة السياسية

إعداد الطالبتين:

- حمراني حفيظة
- بن شاوي سعاد

إشراف الأستاذ:

* أ – محمد بوداني

السنـــة الجامعيـــة:

2017م-2018م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

اهدي هذا العمل المتواضع إلى عائلتي الكريمة على رأسها والدي حمراني
موسى الذي ساندني طوال مشواري الدراسي والى الحبيبة أمي خيرة عبدون التي لم تتركني أبدا ولم تبخل علي باي شيء
ولطالما نصحتني بفضلها وصلت إلى هذه الدرجة ثم الى إخوتي فتحية

وابنتها إسراء وحكيمة وأبنائها صهيب وانس وشمس الدين و

أختي سامية وزكرياء وإسامة وعبد الحليم ومحمد وابنته دعاء وعبد الغفور

ولا انسي عماتي شريفة و فاطمة الزهراء،

وعمي حدوش وزوجته وأبناءه محمد وظريفة والى كل من وقف سندا لي

وخاصة جدتي قوراي الزهرة التي لم تبخل علي بدعواتها وجدي عبدون عبد القادر والى أمي الثانية خديجة وزوجها عمي
محمد وذلك محمد مطماطي والحاج منزول واخص بالذكر جدتي تيزنة خيرة رحمها الله...

كما أتقدم بجزيل الشكر الى أساتذتي الكرام الأستاذ بن رابح وأستاذ مبارك وأستاذ بكيري

وكل أساتذة الفلسفة السياسية

وأقدم جزيل الشكر لرضوان شقاليل الذي قدم لي نصائح وساندني في انجاز عملي هذا المتواضع،

وأقدم جزيل الشكر والعرفان الى أستاذ "محمد بوداني" على توجيهاته لي

وكل زملائي وصديقاتي: فريدة ونوال وابتسام وبختة وخيرة وفتيحة وجازية وعائشة وأمينة وأماني وميساء

ورفيقتي في العمل سعاد بن شاوي...

والى كل من ساندني طيلة فترة عملي دون استثناء جزاهم الله خير وجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

حمراني حفيظة

شكر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

الحمد لله الذي وفقني لإتمام هذا العمل المتواضع حمدا كثيرا

نحمده ونشكره على جميع نعمه

ونسأله المزيد من فضل كرمه

نشكر الله على إعانته وتوفيقه لنا في انجاز هذا العمل والذي نتمنى ان يكون في المستوى أولا وقبل كل شيء

أتقدم بخالص العبارات الاحترام والتقدير وخالص الشكر الى أستاذي

الفاضل المشرف على هذا عملي هذا وعلى تواضعه وحسن معاملته لي

كما أتقدم بالشكر لأعضاء اللجنة المناقشة ولكم كل التقدير والاحترام

وكذلك اشكر كل من قدم لي يد المساعدة أساتذة كانوا أو زملاء لانجاز هذا العمل

فالفضل فضل ربي

والشكر موصول الى كل من دعالي في ظهر غيب بالتوفيق

الإهداء

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

اهدي هذا العمل المتواضع...

إلى نور الشمعة التي تضيء...وتذلل أمامي صعاب الحياة ....

أمي الغالية....بختة....التي أهدتني زهرة عمرها حبا ...وزرعت في نفسي الأمل...وروح الاستمرار في الدراسة...أطال الله في عمرها....

إلى من عمل بكد في سبيلي... وعلمني الصبر...ووصلني إلى ما أنا عليه...

أبي الكريم.....عبد القادر....

إلى الذين أحاطوني بحبهم ورعايتهم....إخوتي...فاطمة الزهراء...شريف...عامر...مونيا...

وأبناء أختي...مريم...خليل...رحيل...غفران...

إلى صديقاتي...مونيا...وبنت عمي كنزة....سهام...أرجو لكن التوفيق في مشوارهن الدراسي..وكذا المستقبلي...

إلى من عمل معي بكد بغية إتمام هذا العمل...زميلتي حمراني حفيظة...

إلى كل أساتذتي الكرام...وبالأخص أستاذي المشرف...بوداني محمد...

بن شاوي سعاد

مقدمة

مقدمة:

فكرة السلام ليست بفكرة بجديدة إنما من أقدم الأفكار فقد اتجه إليها حكماء العصور الغابرة وحمل لواءها الفلاسفة الكبار منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، وإذ حاولوا تعزيز الإنسانية في تلك الفترة من الفروقات الدينية واللغوية والعرقية التي لطالما كانت وراء قيام العديد من الحروب، ومن هنا كان مشروع رجل الدين المسيحي شارل ايرينيه دي سان بيير حول السلم الأبدي في أوربا الصادر سنة 1713 هو أول محاولة لصياغة مثال السلم الدائم وقد آثار هذا المشروع جدلا واسعا في الحقل الفلسفي الأوربي ولا شك إن أهم إسهامين فلسفيين في الجدل الذي فجره دي سان بيير هما جون جاك روسو 1778 في الرد على هذا المشروع، وتعتبر رسالة ايمانويل كانط[*] صور التوجه للسلام الأبدي الذي حاول من خلاله إرساء الأمن والسلم في العالم، فنجد رسالة كانط نحو السلام الدائم من أهم الرسالات ، ولعل ابرز الفلاسفة المعاصرين الذين ساهموا في مقاربة السلم الأبدي نجد الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس[**]، حيث اهتم هذا الفيلسوف برسالة كانط نحو السلم الأبدي فقدم قراءة نقدية لهذا المشروع.

وانطلاقا من هذا نطرح الإشكالية التالية:

هل قراءة هابرماس لهذا المشروع تندرج في إطار رفضه التام لفكرة السلام؟ أم في إطار إعادة صياغة هذا المشروع وفق تصورات ومفاهيم جديدة؟

ومن اجل علاج هذه الإشكالية جاء هذا البحث مقسما على ثلاثة فصول: الفصل الأول: والمعنون باسم مشروع كانط السياسي تندرج تحته مبحثين، المبحث الأول المعنون بالسياسة عند كانط وتطرقنا في المبحث الثاني إلى فكرة السلام عند كانط، بينما الفصل الثاني فهو

[*] ولد سنة 1724 في مدينة كونجسبرغ وتوفي سنة 1804، من أهم مؤلفاته نقد العمل العملي، نقد ملكة الحكم، نقد العقل الخالص، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مشروع السلام الدائم.

[**] ولد سنة 1929 في مدينة هايدلبرغ ومن مؤلفاته المعروفة والمصلحة، التقنية والعلم كايدولوجيا الخطاب الفلسفي،الحداثة.

مسمى، قراءة هابرماس لمشروع السلام الدائم عند كانط الذي يشتمل على ثلاثة مباحث المبحث الأول بعنوان نقد المواطنة الكونية ، أما المبحث الثاني فكان باسم نقد مشروع السلام بينما المبحث الثالث فكان بعنوان نقد الديمقراطية، أما الفصل الثالث فكان باسم النظرية السياسية لهابرماس وعلاقتها بمشروع السلام الذي يشتمل على ثلاثة مباحث المبحث الأول بعنوان الفعل التواصلي، أما المبحث الثاني فكان بعنوان الفضاء العمومي اما المبحث الثالث الحق والديمقراطية.

أما عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع فهناك دوافع لاختيار هذا الموضوع ويمكن تقسيمها إلى نوعين ذاتية وموضوعية:

أ)أسباب ذاتية: تتعلق بميولات الباحث الشخصية ومن أبرزها:

- باعتبار هذا موضوع جديد ولم يسبق دراسته.
- فالسلام هو مسألة تفرض نفسها على ارض الواقع حيث أصبحت حلم لكل دول العالم.
- يعد من مواضيع الساعة سواء على مستوى العالمي أو العربي.
- كما يعد الفكر السياسي عند كانط و هابرماس مسألة جديرة بالبحث والتحليل نظرا لانعكاساتها التي يمكن أن تغير الواقع.
- إن كثرة استعمال مصطلح السلام يثبت مدى أهمية هذا المفهوم فالعالم يحلم اليوم بالسلام وهذا للحروب التي تشهدها أوربا عامة والعالم العربي خاصة.

ب)أسباب موضوعية:

- قلة الدراسات حول هذا الموضوع رغم أهميته.
- إن التغيرات التي يشهدها العالم اليوم وخاصة مع تزايد الصراعات في العالم المعاصر لعدم استقرار الأوضاع وانعدام الأمن والسلام.
- كثرة استعمال وتداول لمسالة حقوق الإنسان ومواطنة واثر الديمقراطية في السنوات الأخيرة وخاصة مع الثورات التي تعم العالم والدول العربية بحيث أصبحت مسألة السلم تفرض نفسها

في مؤتمرات الدولية وهذا ما جعل المختصين يعيدون صياغة القوانين في ذلك لأجل ما تعانيه الإنسانية.

2-أهداف الدراسة: لكل دراسة أهداف وأغراض يحاول الباحث تحقيقها والإجابة عن تساؤلاتها من خلال:

- المشاركة في إثراء الدراسات والبحوث الفلسفية بصفة عامة.

- الإثراء المعرفي لجانب العلمي والفلسفي وذلك من خلال فتح المجال لدراسة الموضوع وقد تكون دراستنا نقطة بداية لدراسات مستقبلية.

- محاولة إجابة عن تساؤلات التي يطرحها الموضوع.

- الهدف من بحثنا هو بناء تصور لما كان يعاني منه العالم كذلك ما يعانيه اليوم، وفي وقتنا الراهن إذ أن مسالة السلم هي من المواضيع التي يهتم بها الإنسان اليوم.

- التمرن على إقامة البحوث والدراسات العلمية من خلال استغلال المكتسبات المعرفية.

- إثراء الفكر الفلسفي من خلال معالجتنا لهذا الموضوع.

3-أهمية الدراسة: إن أهمية دراسة موضوع السلام الدائم تكمن في معرفة أهم ما جاء به كانط وهابرماس وذلك من خلال تحليل الموضوع وربطه بما يحدث اليوم في العالم بأكمله والعالم العربي خاصة باعتبار الموضوع يطرح ذاته للنقاش والتحليل ويفرض نفسه في الساحة الدولية.

يمكن تصنيف هذا البحث ضمن البحوث التي تعد انطلاقة للدراسات المستقبلية.

المسألة التي انتقيناها في هذا الموضوع تعد إطلالة تحليلية ونقدية لواقع الفكر السياسي العالمي والعربي.

المنهج: اتبعنا المنهج التالي:

المنهج التحليلي النقدي والمقارنة : لقد حاولنا في هذا البحث قراءة نقدية لمشروع السلام عند كانط من منظور هابرماس أن نتبع المنهج النقدي والتحليلي و المقارنة أحيانا.

الصعوبات:

لقد واجهتنا في انجاز هذا العمل عدة صعوبات:

– قلة الدراسات السابقة لهذا الموضوع إلا أننا حاولنا قدر الإمكان جمع المعلومات التي نحتاجها في بحثنا، كان البحث محدد وهذا ما جعلنا نتقيد بفكرة نقد مشروع السلام، فلم تكن هناك دراسات كافية لإثراء هذا الموضوع بالإضافة إلى قلة المصادر المترجمة كما لمسنا قلة المراجع التي تختص في مسألة نقد مشروع السلام في حد ذاته.

الفصل الأول

مشروع كانط السياسي

المبحث الأول: السياسة عند كانط

المبحث الثاني: فكرة السلام عند كانط

تمهيد:

كل فيلسوف هو ابن البيئة التي تتحكم فيها مجموعة من الظروف و العوامل التي تدفعه إلى الكتابة. و ذلك من أجل إيجاد الحلول، و هذا ما قدمه الفيلسوف كانط من خلال مشروعه السياسي و الأخلاقي، حيث يوضح من خلاله مشروع الحكومة الجمهورية التي تتميز بدستورها الذي يعمل على تنظيم البشرية، و بناء دولة ديمقراطية يعمها السلام و الأمن و يكون هذا السلام أبديا يسود العالم بأكمله.

المبحث الأول: السياسة عند كانط

1-النظرية الأخلاقية:

لقد أحدثت نظرية كانط في مجال الأخلاق تغييرا كبيرا إذ يمكن اعتبار مشروعه الأخلاقي من أهم المشاريع الأخلاقية في الفلسفة الحديثة، وهذا ما نلمسه في مؤلفاته التي ألفها في هذا المجال فنجد كتابه، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق و نقد العقل العملي و، بحيث اختلف كانط مع النظريات الأخلاقية التي كانت سائدة آنذاك، و التي كانت ترى أن فكرة الخير هي دعامة الأخلاق أي أنها هي أساس الأخلاق، غير أن كانط كان يرى أن الأخلاق، تقوم على فكرة الواجب و يمكن أن نعتبر نظريته الأخلاقية بأكملها تقوم على هذا المصطلح، الواجب

الأخلاقي حيثما "الواجب ما يقرر وفقا لقاعدة و القاعدة هي المبدأ الذاتي"[1]. بمعنى هو ذلك الإلزام الخلقي الذي ينص على طاعة القانون و احترامه فحسب بمعزل عن أي اعتبار كالمودة و الرغبة أو المصلحة[2]، و يتضح من ذلك أننا نفعل الواجب من أجل الواجب وليس من أجل تحقيق مصلحة أو غاية أو منفعة، فما دام الواجب نوع من الإلزام الخلقي يفرضه القانون الخلقي و ليس له علاقة بأي مصلحة، فلا بد من احترام هذا القانون و الالتزام بما ينصه أي أنه لا بد من أداء هذا الفعل احتراما للقانون.

فإذا قام الإنسان بعمل طيب كالإحسان يجب أن يكون بعيدا عن أي منفعة، و في هذا الصدد يقول كانط: " الإحسان حيثما استطاع الإنسان واجب. و هنالك بعض النفوس التي بلغ بها العطف مبلغا يجعلها تجد المنفعة الباطنة في إشاعة السرور حولها و اللذة في رضا الخير"[3].

و يبدو لنا أن كانط هنا يؤكد على أن الواجب ليس من أجل المنفعة بل تأدية الواجب، و يظهر ذلك عند قوله: "الإحسان حيثما استطاع الإنسان واجب"[4] أي أنه ملزم إن استطاع. فالمقصود بالإحسان هنا ليس من أجل تحقيق غاية ما بل الواجب هو الذي فرض عليه هذا الفعل، فإن

---

[1]– بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية** ، ط1، المؤسسة العربية للدراسة و النشر، بيروت،الجزء الثاني، 1996، ص 282.

[2]– بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، المرجع نفسه ، ص 282.

[3]– إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ط1، ص 46-47.

[4]– إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، المصدر نفسه، ص 46.

ارتبط هذا الأخير بمنفعة أصبح فعلا غير أخلاقي، ففي نظر كانط الأفعال الأخلاقية الحقيقية هي التي تقوم من أجل الواجب.

فالواجب الأخلاقي هو قانون مطلق لا يرتبط بأي استثنادات و هو أمر لا بد من القيام به ليس من أجل تحقيق غاية بل من أجل الفعل ذاته.و في هذا الشأن يقول كانط: "الأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضروريا ضرورة موضوعية إذا كان غير مرتبط بأي مقصد، أي إذا كان مجردا عن كل هدف يصلح لأن يكون مبدأ ضروريا عمليا"[1].و يتضح لنا أن كانط يؤكد على أن الأمر المطلق هو فعل ضروري لا يهدف إلى أي غاية أو منفعة و إنما هو مبدأ لابد من القيام به.

فالواجبات الأخلاقية هي أوامر مطلقة و تكون هذه الأوامر غير مقيدة و صحيحة و بدون شروط، فمثلا: "لا تكذب يجب أن يكون صارما ما دام لا يحتمل استثناء من أي نوع"[2]. أي أن هذا الفعل واجب وشرط لا يحتمل الخطأ باعتباره أمر مطلق، و "الأمر الذي يرشدنا في أفعالنا هو بالنسبة لكانط مطلق عندما لا تكون صحته مشروطة بتحقيق غاية معينة"[3].

و هذا القول يؤكد أن الأفعال المطلقة حسب كانط هي التي نفعلها لأنها واجبة علينا و ليس لأنها وسيلة لتحقيق منفعة، و لهذا فهي أوامر قطعية و ليست مقيدة لأنها واجب.

[1]– إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، المصدر السابق ،ص81.

[2]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، ترجمة بدوي عبد الفتاح، ط1، المركز القومي للترجمة، ص 188.

[3]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، المرجع نفسه، ص188.

إن الأخلاق هنا تقوم على احترام الواجب و طاعته فإنه لا مبرر على الإطلاق لعصيان السلطة السياسية الدستورية القائمة، اللهم إلا إذا أمرتك السلطة بفعل شيء خاطئ في ذاته[1]، و هنا يؤكد كانط على فكرة الواجب من خلال تحدثه عن السلطة السياسية. فمن الواجب احترام السلطة و القيام بما تأمر به و عدم عصيانها، ولكن إذا أمرتنا هذه السلطة السياسية بأفعال غير خلقية يجوز عصيانها و الخروج عن طاعتها، و يتضح لنا من خلال هذا أن كانط ربط بين السياسة و الأخلاق بشكل وثيق أي أن هنالك علاقة بينهما.

و هذا ما نجده في قوله :" لا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث هي علم العمل في القانون و بين الأخلاق من حيث هي علمه النظري، فلا نزاع بين النظر و العمل"[2] . بمعنى يشترط أن تكون النظرية مرتبطة بالممارسة و العمل أي ترتبط الأخلاق بالسياسة فلا وجود لمعنى النظرية بدون عمل و العكس، لذلك لا غنى للسياسة عن الأخلاق.

و هو ما نلمسه عند كانط في قوله: "و من المحقق أنه إذا لم تكن هناك حرية و لا قانون أخلاقي يقوم عليها، و إذا كان كل ما يحدث ناتجا عن آلية الطبيعة المحضة فحينئذ تكون السياسة من حيث هي فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس"[3]. و بذلك يعني أن غياب

[1]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص 188.

[2]– ايمانويل كانط ، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 88.

[3]– ايمانويل كانط ، **مشروع السلام الدائم**، مصدر نفسه ، ص 91.

الأخلاق أو القانون الخلقي في تسيير أمور السياسة يؤدي إلى نوع من السيطرة على أفراد المجتمع.

لهذا تعتبر الأخلاق شرطا ضروريا في الحياة العملية أي السياسة فلا غنى عنها بحيث الرجل السياسي حين يمارس نشاطه السياسي يجب أن يحترم القانون الأخلاقي أو يصبح بذلك يمارس نوع من السيطرة. كما يذكر كانط فيما يخص هذا الترابط الذي يجب أن يكون بين السياسة و الأخلاق، فيقول: "إذن فالسياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولا للأخلاق، و السياسة في ذاتها فن صعب و لكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها و بين الأخلاق"[1]. بمعنى أن السياسة الحقيقية هي التي تراعي القانون الأخلاقي و تحترمه، فالأخلاق هي التي تسير أمور السياسة و المشكلات المستعصية التي تواجهها، لذا لا بد من الجمع بين الأخلاق و السياسة.

و يذكر كانط في قوله:"أن المبادئ السياسية ينبغي ألا تقوم على الرفاهية و السعادة اللتين تنشدها كل دولة"[2]. فهنا نجد أن كانط يؤكد على مسألة الواجب الخلقي الذي يقوم على مبدأ الواجب من أجل الواجب و ليس من أجل مصلحة أو غاية ما، أي أنه يربط هذه الفكرة بالسياسة

[1]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، المصدر سابق، ص 109.

[2]- ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر نفسه، ص105.

و يرى أن الدولة لا ينبغي أن تقوم على الرفاهية و السعادة ، أي أنها لا تفعل الواجب من أجل المنفعة و هنا نلاحظ مدى التلازم بين الأخلاق و السياسة حيث كل منها يخدم الآخر.

2-الدين و السياسة:

قد عرف عصر التنوير موجة من الإصلاحات و التطورات في مختلف الميادين، و يمكن اعتبار هذا العصر بمثابة ثورة على العصر الوسيط الذي عرف سيطرة الكنيسة و رجال الدين على الحياة العامة و حتى الحياة المدنية أو السياسية، ولكن كان كانط يقف موقفا معاديا للمعتقدات و الممارسات الدينية آنذاك و سيطرة رجال الدين على عقول الناس بنشر الخرافات و كذلك السلطات السياسية الاستبدادية الفاسدة و ما كانت تقوم به من تعسف و ظلم في حق الشعب.

حيث حاول كانط من خلال كتاباته إعطاء روح جديدة للأفكار السياسية و الدينية، وساعده في ذلك تفكيره العقلي، إذ يعد الإعلاء من قيمة العقل من أبرز صفات هذا العصر. وأدى هذا إلى: "ضرورة إخضاع السياسات للفحص العقلاني الدقيق، و إعادة تشكيل و بناء القوانين السياسية و المؤسسية لتتماشى على هذا المنهج العقلاني"[1].

[1]- أحمد عبد الحليم، **كانط انطولوجيا العصر**، ط1، دار الفارابي، بيروت، ص 280.

ويعني هذا أن السياسة فيها من قبل لم تكن تعتمد على العقل، وهذا ما أدى إلى إخضاعها للفحص، و ذلك من أجل بناء قوانين عقلية عادلة لا تخضع لأي أوامر و لا لسيطرة كما قاموا بإخضاع العقل للتحرر من المعتقدات في الحقائق المعطاة خصوصا فيما يتعلق بالدين و السياسة، "حيث وضع هذا الدين السماوي قيد الفحص و التمحيص بل و تم وضعه في واقع الأمر قيد المحاكمة"[1].

أي أن هذا الدين تعرض للتنقية و التصفية من الخرافات و الأفكار الوهمية التي كانت تسيطر عليه، هذا أدى إلى تمحيص الدين و تفحصه و العودة إلى العقل في اتخاذ القرارات الدينية و الابتعاد عن الأفكار الخرافية التي كانت سائدة، بحيث يرى كانط: "أنه لم يعد في وسعنا توقع إنجاز مهمتنا بوصفنا كائنات أخلاقية بمعزل عن الدين"[2].

وباعتبار الإنسان كائن أخلاقي لا يمكنه ممارسة أي فعل بعيدا عن الدين بحيث أي فعل يتنافى أو نهى عنه فلا بد من الابتعاد عنه باعتبار الدين يتحكم في الكثير من الأمور. و في هذا الصدد يرى كانط أنه "لا يمكننا تحقيق العدالة في ظل الفوضى و فقدان الدولة، إذن فالشيء الذي لا غنى في كل من الدين و السياسة هو الإصلاح"[3]. فحسب كانط إن تحقيق العدالة في مجتمع تسوده الفوضى و الإستعدادت الدائمة للحروب و عدم تأدية الدولة الوظيفة

[1]– أحمد عبد الحليم، **كانط انطولوجيا العصر**، مرجع نفسه، ص 280.

[2]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص 252.

[3] – ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع نفسه، نفس الصفحة .

المخولة إليها هو بالأمر المستحيل، فوجد في فكرة الإصلاح الأمر الوحيد أو السبيل الوحيد لتحقيق العدالة و استقرار المجتمع.

و قد أكد كانط على ذلك بحيث قال: "كما أن الدولة السياسية القائمة بحاجة لعملية إصلاح جذري كي تكون مؤهلة لإنجاز و وظيفتها لعقلية في الحياة الإنسانية، كذلك الأمر نفسه بالنسبة للدين الذي كان و لا يزال بعيدا عما يحتاجه كي يكون ما ينبغي عليه"[1].

و من خلال هذا القول نستخلص أن عملية الإصلاح لا تشمل الدولة فقط بل أيضا الدين، لأن هذا الأخير قد كان تحت تصرف رجال الدين التي كانت معظم أعمالهم مفعمة بالفساد و الخرافات، كما قاموا باستعباد العقل و تقييده بدلا من تحريره.

إلا أن الدين الحق يكون بإعمال العقل و تحريره و هذا ما يجب أن يكون عليه، و غير ذلك "إن كانط لم يتوقع قط قيام مجتمعات دينية فورية لتحقيق شكل الدين العقلي الحقيقي أكثر من توقعه وجود دول سياسية فورية تأخذ على عاتقها وضع دساتير جمهورية عادلة بمعناها الدقيق"[2]، يعني ذلك أن كانط لم يكن يعتقد إمكانية تطبيق المنهج العقلي في الدين و تحقيقه نجاحا فوريا عكس توقعه أنه سيحقق نجاحا في قيام دول سياسية بحيث يرى كانط أن التقدم

[1]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص 257.

[2]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، المرجع نفسه، ص 259.

الأخلاقي للجنس البشري متوقف تحديدا على ما يحققه الدين من تقدم في إنجاز مهمته العقلية الملائمة[1].

وما يلاحظ هنا أن كانط ربط في قوله هذا بين الأخلاق و الدين الذي يقوم على إعمال العقل في تحقيق التقدم إلا أنه أعطى أهمية أيضا لكل من الدين و السياسة باعتبارهما يحققان التقدم. كما يذكر كانط: "أن الدين لا يجوز أن يقوم على أساس منطق العقل النظري و يجب أن يقوم على العقل العملي للشعور الأخلاقي"[2].

بمعنى أن الدين الحق لا يقوم على أفكار نظرية بل لا بد أن تكون هذه الأفكار عقلية عملية تحتاج إلى تطبيق على أرض الواقع.

3-الديمقراطية عند كانط:

لقد حاول كانط في بداية حياته تجنب كل ما له علاقة بالدولة و بالسياسة و لكن أثناء قيام الثورة الفرنسية سنة 1789م كتب كتاب مشروع السلام الدائم سنة 1795 و من خلال هذا الكتاب تصور الدولة أو الحكومة السياسية و كذلك تحديد النظام الأنسب لسير هذه الحكومة.

[1]- ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[2]- ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي** ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت ص 355.

ولهذا الكتاب عدة جوانب فهو يمثل أمنية كانط في شكل الحكومة و يمثل ثانيا رغبته في تحديد شكل جديد للنظام السياسي العالمي[1].

نشير هنا أن كانط كان يرى أن النظام الذي كان سائدا في أوروبا آنذاك ليس النظام الأنسب للدولة لأنها كانت هنالك أنظمة استبدادية و كانت ترتكز على حكم الأقلية أو كما يعرف باسم النظام الأولجاركي، حيث كانت تتسرب الأسلاب و الغنائم إلى الأقلية الحاكمة[2]، أي أن هذه الفئة الحاكمة كانت تقوم بنهب و سرقة كل ما تجنيه هذه الدول من الاستعمار لهذا وجد كانط أن النظام الأولجاركي ليس النظام الأنسب و هذا ما جعله يبحث عن نظام بديل يخدم مصالح السلطة و الشعب معا.

فوجد أن النظام الديمقراطي هو النظام الأمثل فيقول في هذا الصدد: "إذا قامت الحكومة الديمقراطية و حلت محل الحكومات الأقلية و ساهم كل الشعب في السلطة السياسية فإن غنائم النهب و السرقات الدولية هذه ستوزع على أفراد الشعب"[3]. و يعني هذا استبدال حكم الأقلية بحكم الأكثرية و بذلك تصبح السلطة بيد الشعب و توزع تلك الممتلكات على المواطنين بدل من أن تأخذها السلطة الحاكمة و يؤدي هذا إلى "...قيام نظام دولي يرتكز على الديمقراطية و لا

[1]– فضل الله محمد سلطح، **الفكر السياسي الغربي: النشأة و التطور**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ص 380.

[2] – ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع سابق، ص 364.

[3] – ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع نفسه ، ص 364.

مكان فيه للعبودية و الاستغلال"[1]. فعندما كان النظام الأولجاركي القائم على الاستغلال و الاستبداد جاء النظام الديمقراطي لتحرير أوروبا من هذا الاستبداد و الظلم.

لقد رفض كانط نظام الحكم الذي كان سائدا في الدولة البروسية و اعتبره نظام استبدادي يؤدي بالأمة إلى الحرب و لمنع هذه الحروب لا بد من استبداله بالنظام الديمقراطي، "و من هنا يمكن القول أن النظام الديمقراطي هو الشكل العقلي للدولة عند كانط و هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص و يتميز هذا النظام بالفصل بين السلطات و التمثيل النيابي"[2].

ونلتمس من خلال هذا القول أن النظام الديمقراطي هو النظام الأنسب للدولة و يستمر هذا الأخير حتى و إن تغير الأشخاص الذين يتولون زمام السلطة و يتميز النظام الديمقراطي عن باقي الأنظمة من خلال قيامه بالفصل بين السلطات.

و في هذا الإطار يندرج مفهوم كانط للدولة و التي يقصد بها "بأنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية و تستند لدولة بصفتها منظمة اجتماعية أي منظمة بقوانين الحق"[3]. و يتضح لنا من خلال هذا القول أن الدولة هي مجموعة من الأشخاص تجتمع تحت سلطة

[1]– فضل الله محمد سلطح، **المسؤولية السياسية بين الدولة و المواطن**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ص 151.

[2]– فضل الله محمد سلطح، **الفكر السياسي الغربي: النشأة و التطور**، مرجع سابق، ص 582.

[3]– فضل الله محمد سلطح، **الفكر السياسي الغربي: النشأة و التطور**، مرجع نفسه، ص 380.

القانون و تبنى على ثلاثة أسس هي: الحرية و المساواة و استقلال الأفراد و تشتمل الدولة في ذاتها على ثلاث سلطات و هي: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، و السلطة القضائية.

و يشير كانط هنا إلى فكرة الفصل بين السلطات التي استقاها من الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو[1]، حيث يفهم الفصل بين السلطتين التشريعية و التنفيذية متبعا في ذلك روسو الذي فصل بين السلطة التي تشرع القوانين العامة و السلطة التي تفرض طاعتها بالقوة على الحالات الخاصة بينما وظيفة السلطة القضائية هي تطبيق القانون على الحالات الخاصة[2]. مع العلم أن فكرة فصل السلطات جاء بها مونتسكيو.

وهنا يوضح كانط وظيفة السلطات الثلاثة، فالسلطة التشريعية وظيفتها تشريع القوانين والسلطة التنفيذية تقوم بتنفيذ القوانين و فرضها على الشعب، و السلطة القضائية تقوم بتطبيق هذه القوانين، و يفصل كانط بين السلطة التنفيذية و السلطة التشريعية فصلا تاما فلا يمكن لشخص واحد حسب كانط أن يتولى هاتين الوظيفتين؛ أي أنه لا يمكن لهذا الشخص أن يشرع و ينفذ القانون في نفس الوقت بل السلطة التشريعية هي التي تسن و تشرع القانون أما السلطة التنفيذية فيتولى الحكم فيها شخص واحد و هو الرئيس أما السلطة القضائية فيترأسها القاضي.

[1]– جون جاك روسو(1712–1778م): فيلسوف فرنسي و أديب و كاتب من أهم كتاب عصر التنوير

[2]– ألن وود ، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص 246.

في حين يرى كانط: "أن الدستور الوحيد الذي يتفق بصدق مع الحق هو الذي يتضمن الفصل بين السلطة التشريعية و السلطة التنفيذية و يضمن حقوقا متساوية لكل المواطنين حيث تكون الهيئة التشريعية و الحكومة ممثلتين للشعب"[1]. يعني ذلك أن الدستور هو الذي يقوم على الحق و الفصل بين السلطة التنفيذية و التشريعية وبذلك يضمن حقوق الشعب و حرياتهم و في هذا الصدد يقول كانط: "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا"[2]. فنلاحظ هنا أن كانط يعطي أهمية كبرى للدستور و يكون هذا الأخير دستورا جمهوريا الذي يقوم على هذه مبادئ:

"1- مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد).

2- على مبادئ تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع).

3- على المساواة بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين)"[3].

فمن خلال هذا القول يتضح لنا أن الدستور الجمهوري يقوم على مبادئ ثلاث وهي الحرية والتبعية و المساواة، إذن فهذا الدستور في ذاته من حيث الحق هو الأصل الذي تبنى عليه جميع أنواع الدساتير في المدينة[4].

---

[1]- ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص 246.

[2]- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص 41.

[3]- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، المصدر نفسه، ص 41-44.

[4]- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، المصدر نفسه ، ص 43-44.

تجدر الإشارة هنا أن رغبة كانط في إقامة دساتير كانت من أجل أن يعامل الجميع على أساس المساواة و انتشار الحق فنجد أن الدستور الجمهوري الذي يتكلم عنه كانط هو الذي يقوم على القانون و هو دستور مدني و مطابق لحقوق الإنسان و المواطن و هو أقل الدساتير استتبابا و لهذا يقول كانط: "أن الدستور الجمهوري فضلا عن صفاء مصدره من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذي تنبع منه فكرة الحق يمتاز بأنه يرينا في الأفق البعيد النتيجة التي ترنو إليها أبصارنا، أعني السلام الدائم"[1]. فهو يؤكد هنا أن الدستور الجمهوري لا يقيم الحق فقط بل يؤدي كذلك إلى السلام و ينتج هذا السلام من خلال ترابط الدول الديمقراطية، فالدول التي تكون قائمة على الحوار الديمقراطي و الحرية و إرادة الشعب، فلا يمكن أن تكون بينها حروب بل سيعمها السلام.

[1]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق ، ص44.

المبحث الثاني: فكرة السلام عند كانط

1 لمحة تاريخية عن السلام:

أ- الرواقيون:

إن فكرة إقامة سلام دائم فكرة غير جديدة في تاريخ البشرية، بحيث تطرقت إليها العديد من الأمم و الشعوب التي كانت تعاني ويلات الحروب و الصراعات التي حصدت أرواح الملايين من البشر، وهذا ما ذكره "عثمان أمين" في مقدمة كتاب مشروع السلام الدائم بأن: "فكرة السلم فكرة قديمة اتجه إليها حكماء العصور الغابرة، و حمل لوائها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد، حيث أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان و أخيه الإنسان"[1]. و يتضح لنا من هذا القول أنه منذ القدم كانت الشعوب تأمل بوجود سلام داخل المجتمع و خارجه أي تحقيق سلام عالمي.

و من بين الفلاسفة الذين تناولوا فكرة السلام نجد الفلاسفة الرواقيون الذين عملوا على تحقيق هذه الفكرة و ذلك من خلال تحرير الإنسان من الجهل الذي يعد السبب الرئيسي في قيام الحروب بين الإنسان و أخيه الإنسان.

[1]- إيمانويل كانط ، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص8.(مقدمة المترجم)

و هذا ما يؤكده جلال الدين سعيد بقوله هذا: "يعزو فلاسفة الرواق بؤس الإنسان و شقاءه إلى لهثه الدائم وراء اللذات الزائفة و انصياعه المستمر لرغباته العنيفة الجارفة و استسلامه المطلق للأهواء التي تضعه في موقف عداء و حروب مع أمثاله، و لا جرم أن السبب في ذلك هو جهله"[1].

فهنا فلاسفة الرواق أكدوا على ضرورة التحكم في النفس لأنه بذلك يساعد على تحقيق الأمن والاستقرار و يحد من الخلافات و الصراعات التي تعكر صفو الحياة الإنسانية، كذلك عملت الرواقية على نزع غشاوة الجهل عن الإنسان لتفادي قيام الحروب.

و تجدر الإشارة إلى أن للفلسفة الرواقية مبادئ تقوم عليها في تحقيق الأمن و الاستقرار، من بينها ما نجده في هذا القول: "أن البشر مجموعة أخوية تنحدر من أصل واحد و لا فرق في ذلك... و إنما تكمن الفروق في القدرات العقلية"[2]. و معنى هذا أن الناس جميعا عند الرواقيين إخوة ينتمون في الأصل إلى ماهية واحدة التي تميزهم عن الحيوانات، فلا بد من المساواة بين البشر و عدم التمييز بينهم، لا في الجنس و لا في اللون و لا في العنصر، و لعل التمييز الوحيد الذي ذكرته الرواقية بين البشر كان ذلك القائم على أساس التفريق ما بين الإنسان الذكي و الإنسان الغبي أو الأحمق.

[1]– جلال الدين سعيد، **فلسفة الرواق**، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص 13.

[2]– نور الدين حاروش، **تاريخ الفكر السياسي**، شركة دار الأمة، الجزائر، 2012، ص 93.

و بناء على هذا نجد الفلاسفة الرواقيون يعارضون فكرة الحرب نهائيا، عكس بعض الفلاسفة الذين نادوا إلى الحرب لأنها وسيلة لاستمرار الحياة السياسية، و هو ما نلمسه في هذا القول: "فقد اعتبرت الرغبة في القتال دفاعا عن حرية الإنسان جزءا من الواجبات المدنية العادية للإنسان، و نظر إلى العمل الحربي كاستمرار للسياسة أخرى"[1].

ويبدو لنا أن هناك بعض الفلاسفة الذين وجدوا في فكرة الحرب وسيلة للدفاع عن الحريات الإنسانية، و هو عكس ما دعت إليه الرواقية، وهذا ما يتأكد من قولهم: "بما أن جميع البشر إخوة، فالحرب ستكون بمثابة قتل الأخ لأخيه"[2]. و هذا راجع إلى أن الرواقيون يرون أن جميع الناس تربط فيما بينهم علاقة أخوة، و كما أشرنا إليه سابقا، قيام الحرب يؤدي حتما إلى القضاء و تدمير هذه العلاقة. وهذا يوضح لنا سلبية قيام الحرب، و ما تنتهي في الغالب إليه من حصد العديد من أرواح البشر، و هذا ما جعل فلاسفة الرواق يناشدون فكرة تحقيق سلام دائم و شامل.

ب ـ إرزاموس (1469-1536م):

ظهرت بأوروبا في عصر النهضة حركة فكرية تدعى بالنزعة الإنسانية قامت على التركيز على مكانة الإنسان و كرامته و قيمته، و جاءت هذه الأخيرة كرد فعل للأفكار التي نشرها رجال الدين المسيحيين و مؤسسات الكنيسة حول الطبيعة الإنسانية التي كانت في معظمها تحتقر هذه

[1]- كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ج1، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2012، ص 438.

[2]- نقلا : كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة** ،عن المرجع نفسه، ص 438.

الطبيعة، فجاءت هذه النزعة الإنسانية لرد الاعتبار للإنسان معتبرة إياه كائن يحق له العيش و الحياة و التمتع بالملذات.

من بين المفكرين الإنسانيين في عصر النهضة نجد إرزاموس[1]، وهو الشخصية التي جسدت مثل عصر النهضة و النزعة الإنسانية بحيث يعتبر من بين أهم الدعاة الذين ركزوا على أهمية تحقيق السلم و إلغاء فكرة الحرب، و هو ما عبر عنه الدكتور أيوب أبو دية في كتابه يقوله هذا: "أما دعوته الأهم فكانت دعوة السلام في مواجهة الحرب و الاقتتال"[2]. و معنى ذلك أن بشاعة الحرب التي ظلت تضرب أوروبا آنذاك دفعت إرزاموس إلى البحث عن الاستقرار و الأمن، فركز على ذلك من خلال دعوته إلى تحقيق السلم بين البشر لأن الحرب هي السبب لكل المشاكل التي تواجهها البشرية، فعلى الإنسان أن يحد من هذه المشاكل عن طريق تحقيق هذه الفكرة و هي فكرة السلام الدائم.

حيث: "أن السلم هو أسمى الأشياء جميعها"[3]. و يتضح لنا من هذا أن السلم هو الأفضل للبشرية و هو أحد الخيارات الأساسية لدى البشر في حل النزاعات و فض الصراعات التي ينتج عنها شتى أنواع المجازر البشرية.

[1]- إرزاموس (1469-1536): فيلسوف هولندي من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا

[2]- أيوب أبو دية، **علماء النهضة الأوروبية**، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2011، ص 69.

[3]- كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة**، مرجع سابق، ص440.

و في هذا السياق يعتبر إرزاموس من دعاة اللاحرب لأن في الحرب هدرا للأموال و الأرواح ونفقات طائلة[1]، و لهذا رفض فكر الحرب نهائيا وذلك ما ينتج عنها من خسائر بشرية و مادية و معنوية تضر بالحياة الإنسانية، فالحرب بالنسبة له تبقى حربا مهما كانت، لا يوجد فيها شيء إيجابي حتى لو كانت حربا عادلة.

ولهذا قام إرزاموس بشن هجوم في كتابه "شكوى السلام" قال فيه: "غالبا ما يدعي المسيحيون أنهم يخوضون حربا عادلة و ضرورية...غير أن الذي دفعهم إلى الحرب لم تكن الضرورة والعدالة بل الغضب و الطموح و الحماقة، تلك هي التي وفرت القوة الاضطرارية"[2].

و نفهم من هذا القول أن الحرب حتى و إن كانت قد قامت على أساس تحقيق عدالة كالدفاع عن الحريات الإنسانية أو من أجل الظلم و الفساد مثلا تبقى حربا تحصد فيها الكثير من الأرواح البشرية البريئة، و حتى أن معظم المسيحيين يفسرون اضطرارهم للخوض في الحروب، بغرض تحقيق العدالة، و أن دفعتهم إلى هذه الحروب، لكن الحقيقة أن كلا من العدالة والضرورة لم تكن سببا في هذه الحروب بل الغضب و السعي وراء المطامع و الحماقة هي التي دفعتهم للخوض في الحروب. و هكذا ظل إرزاموس يدعو إلى إلغاء الحرب، و بدأ بالتأكيد على ذلك، و هذا ما نجده في هذا القول: "أن الحرب مضادة كليا للمثل العليا للرفقة المسيحية، فهي

[1]– أيوب أبو دية، **علماء النهضة الأوروبية**، مرجع سابق، ص 71.

[2]– نقلا عن كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة**، مرجع سابق، ص 440.

لا أخلاقية لدرجة صارت أكثر ضررا بالتقوى و الدين حيثما تتدلع"[1]. و يعني ذلك أن إرزاموس اعتبر الحرب على أنها لا أخلاقية تنافي ما جاءت به أخلاق المسيحية و نشوب هذه الحرب هو أكثر ضررا يصادف الدين المسيحي، حيث تعد أخلاق المسيحية عند إرزاموس عماد نزعته الإنسانية.

لهذا ركز على إلغاء الحرب و دعي إلى تحقيق السلم، و هو ما نلمسه في هذا القول: "الجميع الذين يدعون أنفسهم مسيحيين إلى الإتحاد بقلب واحد و روح واحدة لإلغاء الحرب و تأسيس سلم دائم و شامل"[2]. هنا يدعو إرزاموس الناس الذين يعتبرون أنهم مسيحيين أن يبرهنوا على ذلك من خلال الإتحاد فيما بينهم و إلغاء الحرب لتحقيق سلم دائم و هي الغاية المنشودة التي وجب عليهم التأسيس لها.

بناءً على هذا القول يتبين أن إرزاموس يمتاز بنزعة إنسانية قوية حيث كان عند الكثيرين يلقب بأمير الإنسانية بسبب قوة دعوته للإخاء الإنساني في زمن مزقت فيه الخلافات و الحروب الدينية أوروبا بأسرها[3]. ففي الوقت الذي كانت الحروب الدينية في أوروبا عامل تفرقة كان إزراموس يدعو إلى إقامة علاقة أخوة بين الناس رافضا الحروب السائدة آنذاك، و سبب تلك

[1]– نقلا عن كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة**، مرجع سابق، ص 438.

[2]– نقلا عن: كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة**،المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[3]– لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**، ط1، مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، 1987، ص 230.

الحروب الدينية و الصراعات التي دمرت الأوروبيين و قضت على كل العلاقات التي تربط بعضهم البعض و هذا يدل على أن إزراموس يكره الحرب و هو ما يتأكد من خلال هذا القول: "أن يجب و بالضرورة كراهية الحرب أعظم كراهية يمكن تصورها، فالحرب تقلب أفضل آمالنا و تتركنا في بؤرة الفساد القذرة و في التعاسة"[1].

وعلى هذا الأساس فكراهية الحرب ضرورة لأن هذه الأخيرة تجعلنا نعيش حياة تعيسة تعم بالفساد و الفوضى و تدمر طموحنا و آمالنا و تسير حياتنا من الأفضل إلى الأسوء.

و لكي يعم السلم و الاستقرار رأى إزراموس أنه على الملك أن تكون لديه القدرة على تحقيق السعادة لشعبه و الاستقرار و الأمن و السلم، و هو مانلمسه في هذا القول: "إن الملك الحكيم هو ذلك الإنسان الذي يجعل شعبه يتمتع بالحرية و الرخاء و السعادة و هذا الإجراء يستدعي بالضرورة تجنب الحرب، لأن الحرب تزهق الأرواح و تبدد الحلم برخاء الأمة و سعادتها و تفقد الناس حريتهم"[2].

هنا يشترط على الملك أولا أن يكون حكيما ثم يسعى جاهدا لتلبية حاجيات شعبه و الدفاع عن حرياتهم و تحقيق السعادة و الرخاء لهذا الشعب، و عليه أن يتجنب كل الطرق التي تؤدي إلى نشوب الحرب لأن هذه الأخيرة تفقد الناس حريتهم و تقضي على سعادتهم.

[1] – نقلا عن كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث**، عصر النهضة، مرجع سابق، ص 439.

[2] – نقلا عن أيوب أبو دية، **علماء النهضة الأوروبية**، مرجع سابق، ص72.

ج- السلام عند جون جاك روسو:

لم تبق فكرة السلام منحصرة في العصر اليوناني و في العصر الوسيط بل تجاوزت ذلك لتظهر في العصر الحديث بفضل إسهامات العديد من الفلاسفة و المفكرين الذي حاولوا بكل ما لديهم تحقيق السلام على أرض الواقع.

و من ضمن الفلاسفة و المفكرين الغربيين الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، الذي يعتبر الرائد الأول لحركة الطبيعية التي كانت أهم ما يميز العصر الحديث، و تقوم هذه الحركة على الإعلاء من شأن الطبيعة البشرية و الإيمان بالطبيعة الخيرة للإنسان مع العلم أن الحركة الطبيعية كانت ترى أن "إنسان الطبيعة كان مساويا لأي إنسان آخر، فلا يوجد هناك أدنى تمييز بين الإنسان و أخيه الإنسان، كما لم يكن هناك حاكما و محكوما، متعلم و جاهل، غني وفقير، بل كل إنسان مساو تمام لكل إنسان آخر"[1].

و معنى هذا أن الإنسان في الحالة الطبيعية مساويا لأخيه الإنسان، فلا وجود لأي تمايز بين الأفراد، فلا فرق بين الغني و الفقير، المتعلم و الجاهل.

وتجدر الإشارة هنا أن روسو قام بتحليل الطبيعة البشرية حيث انتهى إلى "أن الإنسان خير وبسيط و متعاطف بطبعه و أن حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة و المساواة و السعادة و الهناء

[1]- عزة أحمد صيام، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، جامعة بنها، ط1، بنها، 2012، ص 124.

لبني البشر"[1]. و نفهم من هذا أن الإنسان في الحالة الطبيعية كان يتميز بالعطف و الحنان، وكان خيرا مع أخيه الإنسان حيث عاش حياة بسيطة و سعيدة مبنية على المساواة و الحرية الكاملة مما يوحي أن الإنسان في الحالة الطبيعية حسب روسو كان محبا لأخيه الإنسان لا يتجرأ على أذيته.

وهو ما نلتمسه في هذا القول: "كان الإنسان المتوحد طيبا تأخذه الشفقة من رؤية الناس، يهلك أو يتألم و بالأخص إخوانه في الإنسانية "[2]. و هذا يعني أن الإنسان في حالة الفطرة كان طيبا لا يعتدي على أخيه الإنسان و لا ينوي له أي شر،أي كان مسالما بطبعه.

كانت هذه بعض آراء روسو في الحالة الطبيعية للإنسان لكن سرعان ما انتقل هذا الأخير (الإنسان) من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، و ذلك لظروف دفعته إلى هذا الانتقال حيث يرى روسو أن هذا الانتقال قد أحدث تغييرا جذريا في الإنسان. وهو ما يشير إليه في قوله هذا: "أدى الانتقال من الحال الطبيعية إلى الحال المدنية إلى تغيير في الإنسان جدير بالذكر كثيرا، و ذلك بإحلاله العدل محل الغريزة في سيره، وبمنحه أفعاله أدبا كان يعوزها سابقا"[3].

---

[1]– عزة أحمد صيام، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المرجع نفسه، ص 126.

[2]– يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، ص213.

[3]– جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو المبادئ الحقوق السياسية**، ترجمة عادل زعيتر، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ص44.

معنى هذا أن الإنسان في حالته الطبيعية كان مجرد إنسان لا تحكمه قوانين يسير وفق الطبيعة، لكن مع انتقاله إلى الحالة المدنية أصبحت لديه قوانين و انتحلت أفعاله نوعا من الآداب.

إلا أن هذا الأخير (الإنسان) قد أساء استخدام هذه الحالة المدنية و هو ما يؤكده روسو في قوله: "إن سوء استعمال هذه الحال الجديدة في الغالب إلى ما تحت الحال التي خرج منها وجب عليه أن يبارك بلا انقطاع تلك السويعة السعيدة التي انتزعته من ذلك إلى الأبد"[1].

هنا يرى روسو أن الإنسان في الحالة الطبيعية عاش حياة سعيدة لم يكن لها مثيل، لكن بمجرد انتقاله إلى الحالة المدنية و مع سوء استخدام هذه الحالة تغيرت حياته نحو الأسوء و أصابته الشرور و ذهبت تلك السعادة. و قد تميزت الحالة المدنية بظهور الملكية الخاصة و ظهور تقسيم العمل و بداية تشكل التفاوت الاجتماعي بين أفراد المجتمع و حرص الأغنياء على استجماع الثروة، وبذلك تقل فرص الفقراء على نصيبهم العادل من ثروة المجتمع. و هذا ما عبر عنه المفكر عزة أحمد صيام بقوله: "الأمر الذي يعني أنه ضد الملكية الخاصة التي يعدها نوعا من الاغتصاب و السرقة و هي السبب في عدم المساواة أو فيما يرتكبه الأغنياء من رذائل، و ما يلحق الفقراء من شقاء و ما تعاني الإنسانية من ذل و عبودية"[2].

[1]– جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو المبادئ الحقوق السياسية**، المرجع سابق، ص 44.

[2]– عزة أحمد صيام، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع سابق، ص 129.

و نفهم من هذا أن روسو كان ضد الملكية الخاصة لأنها تسبب العديد من المشاكل و الفوضى، كما يسود في المجتمع اللامساواة بين الأفراد و يسيطر الأغنياء على الفقراء بوسائل مختلفة و بذلك العبودية.

و هذا ما دفع روسو إلى اقتراح فكرة العقد الاجتماعي بغية تحقيق السلام و الأمن و الاستقرار، كذلك المساواة بين أفراد المجتمع و نؤكد على ذلك من خلال هذا القول: "أما روسو فيرى أن الناس إنما تعاقدوا على أن يتمتع كلهم بحقوق وواجبات متساوية، لا يمتاز منهم فرد على فرد"[1].

و نفهم من هذا أن العقد الاجتماعي حسب روسو يحقق المساواة في المجتمع أي لا وجود لتمايز بين الأفراد فجميع الحقوق و الواجبات متساوية بين الأفراد. إذ يرى روسو أن هذا العقد يمكن الأفراد الخروج من دائرة الصراع و يكون هذا بتضامنهم و اتحادهم: "أي الأفضل أن يتوصل الناس إلى سن عقد بينهم يتخلى فيه الفرد عن الحرية المطلقة ليخضع لقوانين تمليها المصلحة العامة و هكذا تكون السيادة للشعب كله لا لفرد معين، فالطاغية لا يؤمن بالشعب"[2].

و في هذا الشأن نذكر بما ينص عليه العقد الاجتماعي عند روسو، فالعقد عنده أن: "يضع كل واحد منا شخصه و جميع قوته شركة تحت إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقى كهيئة كل

[1]– يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 93.

[2]– أوراس زيباوي، **جان جاك روسو المسكون بفكرة العدل و المساواة**، مجلة ثقافة و فنون، العدد 15، يوليو 2012.

عضو كجزء خفي في المجموع "[1]. معنى هذا أن يقوم كل فرد مشترك في هذا العقد بوضع كل قدراته و أن يتنازل عن حقوقه لصالح الإرادة العامة و بذلك يصبح عضوا في المجموعة كجزء لا يتجزأ من الكل، أي أن: "هذا العقد الاجتماعي تضمن تنازلا عن سلطتهم و عن سيادتهم إلى الغير"[2]. و يتضح لنا من خلال هذا أن العقد الاجتماعي عند روسو هو عقد يبرمه أفراد الشعب فيما بينهم بحيث يتنازل كل فرد عن حقوقه لصالح الجماعة بغية تحقيق الأمن و الاستقرار.

و عليه فإن الأهداف الجوهرية للعقد الاجتماعي عند روسو هي أن السيادة للشعب، تأسيس لدولة يعيش الناس فيها متساوين أحرار، و بذلك يضمن الأمن و السلام لجميع المواطنين.

2 مفهوم السلام عند كانط:

إن الحروب التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر 18 قد أثرت تأثيرا كبيرا في الفكر السياسي آنذاك و قد لعبت دورا في بلورة الفكر السياسي للفيلسوف الألماني كانط، فاندلاع الثورة الأمريكية سنة 1776 م و التي كانت تحمل في طياتها معاني المساواة و الحرية.

و قد شكلت هذه الثورة تهديدا على نظام الحكم الاستبدادي الذي كان منتشرا في أوروبا فحاولت الثورة الأمريكية تحقيق النظام الديمقراطي و الحرية و هذا ما جعل كانط يتحمس لهذه الثورة

[1] – جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، مرجع سابق، ص 45.

[2] – منذر الشاوي، **الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية و القانونية: الفكرة الديمقراطية**، ط1، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، لبنان، ص88.

التي قامت بتحرير أراضيها من الاستعمار، و هنا يتضح لنا أن كانط كان ضد فكرة الاستعمار و قد أدى اندلاع الثورة الفرنسية سنة 1789م إلى هز كل الأوساط السياسية في أوروبا و لقد كان كانط سعيدا جدا بهذه الثورة و ذلك لما أعلنته من شعارات الحرية و العدالة و المساواة.

فاندلاع هذه الثورة قد حفز كانط على الكتابة "لأن الثورة الفرنسية أيقظت الفكر السياسي الألماني من سباته العميق"[1]. و هو ما يوحي أن الثورة الفرنسية قد أثرت بشكل إيجابي مما أدى إلى ميلاد عصر جديد و ميلاد أفكار جديدة، فساهمت هذه الثورة في إيقاظ الفكر و خاصة في ألمانيا آنذاك و ساعدت في تشكيل الفكر السياسي الحديث.

ففي سنة 1795م قامت كل من فرنسا و بروسيا بعقد معاهدة بازل[2] و في نفس السنة قام كانط بكتابة بحث بعنوان "نحو السلام الدائم" TOWARD PERPETUAL PEACE و قد اقترح فيه بإنشاء اتحاد فيدرالي بين الأمم و تكون بدايته في أوروبا و لكن كان يهدف منه أن ينتشر في كل الأمم "و الهدف منه ليس فحسب استبعاد احتمال الحرب، بل و أيضا استعدادات الدائمة

[1]– أحمد عبد الحليم، **كانط و انطولوجيا العصر**، مرجع سابق، ص 281.

[2]– **معاهدة بازل:** معاهدة عُقدت في بازل (5 إبريل 1795) بين فرنسا وبروسيا في نطاق الحروب الثورية الفرنسية French Revolutionary Wars.اعترفت بروسيا بموجبها بالجمهورية الفرنسية وتخلّت لها عن الضفة اليسرى من نهر الراين، في حين تعهدت فرنسا بتقديم كل ما تستطيع من مساعدة لإعادة تنظيم ألمانيا الشمالية تحت إدارة بروسيا،من موسوعة الشبكة المعرفية الريفية.

قلت أو كثرت للحرب"[1]. و المقصود هنا أنه ليس الهدف من هذا الإتحاد هو إبعاد الحرب فقط بل أن يكون مستعدا دائما لمواجهة الحرب.

لقد أثرت فكرة الثورة الفرنسية في فكر كانط فكان من مؤيدي هذه الثورة و ذلك لما أعلنته من شعارات، ولكن سرعان ما رفض فكرة الثورة و ذلك بسبب ما أحدثته من جرائم و تجاوزات، ويتضح ذلك من خلال عنوان كتابه أنه كان رافضا لكل أنواع القوة و العنف و الجرائم و هذا ما جعله يهتم بالسلام، يقول في هذا الصدد: "إن هدف الطبيعة هو تحقيق السلام، حيث أن الإنسانية تتطور من الفوضى إلى الحق و من العبودية إلى الحرية و من الحرب و القتال إلى السلام"[2].

و نلمس من خلال هذا القول أن الحالة الطبيعية كانت تعمها الفوضى و العبودية و الحرب، بينما عرفت هذه المرحلة تطورا و انتقلت من الفوضى إلى الحق، و من العبودية إلى الحرية ومن الحرب إلى السلام، فكانط يرى أن السلام ليس من صنع البشر و يتضح ذلك من خلال ما صرح به كانط بقوله: "إن حالة السلام بين أناس يعيشون جنبا إلى جنب ليست حالة فطرية، إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب"[3].

---

[1]–آلن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص 249.

[2]– إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من كانط إلى رينوفييه**، ج2، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 70.

[3]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص 39.

و المقصود هنا أن الحالة الطبيعية لم تكن تعرف السلام و نجد أن هوبز قد سبق كانط إلى هذه الفكرة حيث يعتبر أن الحالة الطبيعية كانت تسودها الهمجية و الحرب "فالتنافس بين الناس في الحالة الطبيعية يفضي إلى وجود حاجة لتحقيق المكاسب على حساب الآخرين و إعمال العنف ضدهم"[1]. أي أن الحالة الطبيعية عرفت تنافس بين الناس من أجل تحقيق مكاسبهم حتى و إن كانت على حساب الآخرين و استعمال العنف من أجل تحقيقها و بهذا "يصير المجتمع عالما متناهشا يأكل فيه الذئب أخاه حيث الجميع مشغولين بمحاولة السيطرة و إخضاع الآخر قبل أن يهيمن الآخر عليه"[2].

فهوبز هنا يؤكد أن الإنسان في الحالة الطبيعية كان كذئب يأكل أخاه و يحاول السيطرة عليه وإخضاعه له، و هذا ما يدفعهم حتما إلى الحرب من أجل تحقيق رغباتهم فالحرب تتولد من الحالة الطبيعية و لا يمكن التخلص منها باعتبار هذه المرحلة كانت تعرف نوعا من الهمجية.

ولتجاوز هذه المرحلة يرى كانط أن السلام "يجب أن يرتبط بالبعد الإنساني و بروح المواطنة من أجل تكريس القيم الديمقراطية السامية"[3]. و ذلك باعتبار أن السلام يرتبط بالإنسان فهو يحافظ على النوع البشري و يكون ذلك بنشر العدل و الحرية و المساواة، فكانط يحبذ النظام

---

[1]– ستيفن ديلو، **التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، 2000، ص 175.

[2]– ستيفن ديلو، **التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني**،، ص176.

[3]– سمير فلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، ط1، دار الأمان، الرباط، ص 122.

الديمقراطي و يقول أن الدول التي تقوم على الديمقراطية لا يمكن أن تكون بينها حروب، و هذا النظام لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحقق السلام، فالقضاء على السلام هو القضاء على الديمقراطية.

و لهذا يشترط كانط من أجل تحقيق السلام "ضرورة تجاوز المعاهدات و الاتفاقيات التي تعقد بين الدول". مما يعني أن كانط يرفض فكرة المعاهدات و الاتفاقيات و يشترط تجاوزها، فهو يرى " أن هذه الاتفاقيات ما هي إلا مجرد هدنة من أجل جمع قوة أكثر لمباشرة الحرب من جديد"[1].و يتضح لنا من خلال هذا القول أن المعاهدات ما هي إلا فترة راحة بالنسبة للدول التي قامت بهذه الاتفاقية و ذلك من أجل استعادة قوتها و إشعال الحرب من جديد و لهذا رفض كانط فكرة المعاهدات فهنا يصبح السلام مؤقت و ليس سلاما حقيقيا.

و يؤكد هذا من خلال قوله: "إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد "[2]. يبدو من هذا القول أن معاهدة من هذا النوع هي مجرد هدنة و ليست سلاما، فهو يرى أن المعاهدات لا تنهي الحروب و هذا ما يجعل السلام مؤقتا و ليس دائما، و المقصود "هنا بالسلام شكل من أشكال الحقيقة و هو لا يحيل لأي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي"[3]. فالسلام هنا لا يرتبط بدولة معينة و ليس له حدود

[1]– سمير فلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، مرجع سابق، ص 128.

[2]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص13.

[3]– سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، مرجع سابق، ص 121.

جغرافية، بل هو أوسع من هذا "إن السلام الكوني المقصود هنا لا هوية له، و ربما هو ما يتجاوز كل هوية، فليس هناك معاهدة أو سلم أصيل، كل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمشاركة في إرساء السلام الكوني"[1]. فهو يؤكد من خلال هذا القول أن السلام لا يرتبط بأي معاهدة و لا هوية له، فهو لا يخص دولة معينة و إنما كل الدول تتشارك من أجل تحقيق السلام، و يكون هذا السلام عالمي و دائم.

يحاول كانط من خلال كتابه عن السلام أن ينتشر السلام و يعم العدل و يعيش الإنسان في طمأنينة و أمان، " فالإنسان مدني بطبعه و هو دائما عضو في مجتمع فينبغي ألا يكون ذلك المجتمع همجيا و على بداوته الأولى"[2]. فهو يرفض الحالة الطبيعية باعتبار هذه المرحلة كانت تعمها الهمجية و الحرب و لهذا فلا بد من تنظيم المجتمع من خلال نشر العدل و الحق و يؤكد هذا من خلال قوله "و مبادئ التشريع هي الكفيلة بهذا التنظيم"[3].

و نفهم من قوله هذا أن القانون هو الذي ينظم الحياة الاجتماعية و يقضي على تلك الهمجية و بهذا سيعم السلم، أي أن "...السلام يعد بمثابة ثمرة المنهج القانوني و الانتقال التدريجي من الحالة الطبيعية إلى الحالة القانونية "[4]. مما يعني أن الحالة الطبيعية لم يكن يسودها القانون

---

[1]– سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، نفس المرجع، ص 121.

[2]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص 11.

[3]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر نفسه، ص 12.

[4]– سمير بلكفيف، **فلسفة التاريخ عند كانط من الفهم المتعالي إلى الفهم الحايث**، مجلة المعيار، العدد 42، جوان 2017، ص 362-363.

ولهذا كان لا بد من الانتقال من هذه الحالة من خلال تنظيم المجتمع في إطار القانون و هذا سيؤدي إلى نشر السلام، فالسلام هو ثمرة كل دولة تبنى على العدل و الشرع.

و لكن رغم كل محاولات كانط للمطالبة بالسلام إلا أنه لم يضع حدا للحروب و لم يحقق ذلك السلام المنشود و بقيت أفكاره مجرد نظريات لا تطبيق لها، فالحروب التي يشهدها العالم اليوم تؤكد بأن السلام الذي ثمنه كانط بقي مجرد أفكار في كتاب مغلوق لما يعانيه العالم عامة والعالم العربي خاصة من حروب و صراعات داخلية و خارجية تؤكد على أن السلام الذي أراده كانط بقي مجرد حلم يصعب تحقيقه "فمن منا لا يحلم بأن تصبح البلدان العربية مزدهرة و حرة و ديمقراطية و تخلو من التعسف السياسي و التزمت الديني و الفساد الاقتصادي و الأخلاقي"[1].

فحسب كانط إذا عم النظام الديمقراطي فسيعم حتما السلام، فهو يرى أن الدول التي تقوم على الديمقراطية لا يمكن أن تكون حروب بينها، ولكن ما يحدث اليوم يثبت عكس ذلك فرغم انتشار هذا النظام في دول العالم إلا أن هذه الدول عرفت حروب دمرتها بالكامل، فما تمناه كانط بقي مجرد دراسة خطت على كتاب و لكن هذا لا يمنعنا أن نثني على هذا المشروع الذي قام به هذا الفيلسوف الكبير فنظرته كانت نظرة مستقبلية، فالحلف الذي نادى بإنشائه آنذاك هو نفسه هيئة

[1]– هبة الله أحمد خميس، **الإرهاب الفكري في الفكر الغربي و الدعوة إلى السلام العالمي**، ط1، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، ص 161.

الأمم المتحدة الموجودة الآن، و هذا يؤكد على أن أفكار كانط لم تبق محصورة في عصره بل عرفت تداولا حتى بعد وفاته.

3- مبادئ السلام:

لقد حاول كانط من خلال مشروعه أن يشرع للعالم قانون سلام عالمي إذ كان يهدف إلى تأسيس منظومة عالمية لحفظ السلام، و السلام في نظر كانط حسب المفكرة هبة الله أحمد خميس مشروع بعيد الأمد أو مثال يجب تحقيقه مما يعني أن السلام لا زال بعيد و لكنه سيتحقق يوما ما، وهذا لا يحدث إلا عن طريق تغيير الإنسان[1]. أي انتقال الإنسان من حالته الهمجية إلى الحالة المنظمة بتنظيم القانون فالمسألة التي يعاني منها الجنس البشري هي بلوغ مجتمع كوني يحكمه قانون كوني[2]. و المقصود هنا أنه لا بد من قانون و دستور ينظم المجتمع و بهذا سيسود العدل وسط أفراد هذا المجتمع.

فحالة السلام إذن "هي الحالة الوحيدة التي فيها ما هو لي و ما هو لك، أي حالة قانونية يسودها سلام و نظام" نلتمس من هذا القول أنه إذا عم السلام عم النظام و بالسلام تحفظ حقوق الأفراد فهذا السلام الذي نادى به كانط ليس أي سلام بل هو سلام دائم و أبدي و هذا كله من أجل الحفاظ على الجنس البشري.

[1]- هبة الله أحمد خميس، **الإرهاب الفكري في الفكر الغربي و الدعوة إلى السلام العالمي**، مرجع سابق، ص 151.

[2]- سمير بلكفيف، **الإشكالية الأخلاقية لسلام كوني عند كانط**، ط1، دار الأمان، الرباط، ص 214.

و لهذا "نجد كانط يثق ثقة مطلقة في الإنسان على اعتبار النظرة العقلانية لضرورة السلام"[1]. يعني هذا أن الإنسان يتمتع بالعقل و هذا ما يجعله دائما يعمل من أجل تحقيق السلام، فرغم وجود صراعات و حروب إلا أن الإنسان دائما يحلم باليوم الذي تنتهي فيه هذه الحروب و يعم فيه السلام، فالسلام الذي تطمح إليه البشرية ليس سلاما مؤقتا بل هو سلام دائم.

فقد حاول كانط من خلال كتابه "مشروع السلام الدائم" صياغة مواد فيها شروط ضرورية و التي بدورها ستجعل من إنهاء الحروب أمرا ممكنا و قد قسمها إلى قسمين: شروط سلبية و شروط إيجابية.

أ- الشروط السلبية:

فالمبدأ الأول الذي يركز عليه هذا الفيلسوف هو فكرة المعاهدات التي تقوم بها الدول فيما بينها فيقول في هذا الصدد:" إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد"[2] .

يبدو لنا من هذا القول أن كانط يلغي فكرة المعاهدات و ذلك باعتبارها تثير الحرب من جديد، فالمعاهدة من هذا النوع هي مجرد هدنة و ليست سلاما فإذا كان إلغاء الحروب لفترة مؤقتة فهذا لا يمكن أن نسميه سلما.

[1]- سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، مرجع سابق، ص 122.

[2] - إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص13.

أما فيما يخص الشرط الثاني فيقول: "أن أي دولة مستقلة صغيرة كانت أو كبيرة لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة"[1] و يقصد في قوله هذا أن الدولة لها حق التصرف في نفسها دون أن تتدخل فيها أي دولة أخرى و يعني هذا ضرورة الحفاظ على استقلالية كل دولة و عدم تدخل دولة أخرى في شؤونها الداخلية و الخارجية.

أما بخصوص المبدأ الثالث يقول كانط: "يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان"[2]. فكانط هنا ينبذ فكرة وجود جيوش و لذلك فهو يرى أنه لا بد من التخلي عنها أي أنه ما دامت هنالك دولة تملك جيش فباستطاعتها أن تشن الحرب في أي وقت لهذا فهو يعتبر الجيش يهدد أمن الدولة أي أنه يعد تهديدا دائما للسلام وهذا ما نشاهده اليوم في دول العالم و خاصة مع ظهور التكنولوجيا التي ساعدت على تجهيز الميادين العسكرية بوسائل و تقنيات قوية و التي يدوم تأثيرها حتى بعد انتهاء الحرب.

أما القانون أو الشرط الرابع الذي تكلم عنه كانط هو أنه: "يجب ألا تعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة"[3]. فهو يعتبر القروض تساعد على نشوب الحرب و قد تجر الدول إلى أزمات عالمية و يؤدي بها هذا إلى الإفلاس.

---

[1]- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص13.

[2]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، المصدر نفسه،صفحة نفسها.

[3]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص 14.

أما المادة الخامسة فيشترط فيها أنه: "يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها" حيث يؤكد كانط هنا أن الدولة مثل الإنسان و لهذا فلا يمكن لأي شخص أن يتدخل في شؤون شخص آخر باعتبار هؤلاء الأشخاص لهم حق التصرف في حياتهم.

أما المبدأ السادس فيشير إلى أنه: "لا يسمح لأي دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أعمال عدائية كالقتل و التسميم و نقض شروط التسليم و التحريض على الخيانة – قد يكون من شأنها عند عودة السلم امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين"[1]. و يتضح لنا من خلال هذا القول أن العلاقات التي تقوم بين الدول تحتاج إلى ضرورة الحرص على تجنب كل ما من شأنه أن يلغي الثقة القائمة بين الدول[2]. فالأعمال العدائية التي تقوم بها الدول في حالة الحرب هي التي تجعل الثقة مستحيلة بعد استتباب السلام. و لهذا فكانط يرى أنه لا يسمح لأي دولة ارتكاب الجرائم كالمجازر أو القتل التي تعتبر سببا في إلغاء الثقة بين الدول.

تعتبر هذه الشروط أهم الشروط السلبية للسلم التي جاء بها كانط من خلال مشروعه و التي يعتبرها في نظره مواد لا بد من تفاديها و إلغائها لأنها تشكل خطرا على تحقيق السلام.

ب- الشروط الإيجابية:

أما المواد النهائية التي تحقق السلام بين الأمم و التي يعتبرها كانط بمثابة شروط إيجابية فهي عبارة عن ثلاثة مواد.

[1]- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم** ، نفس المصدر، ص16.

[2]- سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، مرجع سابق، ص 129-130.

فبخصوص المادة الأولى يقول كانط: "يجب أن يكون الدستور مدني لكل دولة دستورا جمهوريا"[1]. يحدد كانط في هذه المادة الدستور الذي تقوم عليه الدولة حيث يشترط أن يكون الدستور جمهوريا و يعتبره الأنسب لأنه يقوم على الحرية و المساواة و هو الذي من شأنه أن يقربنا من التحقيق الفعلي للسلام الدائم و الأبدي.

أما المادة الثانية فينص فيها كانط على أنه: "يجب أن يقوم قانون الشعوب على التحالف بين الدول الحرة.."[2]. فهو يرى أن الدول لا زالت في همجية فأصبحت الحرب هي الحل الوحيد من أجل أخذ حقها لهذا صارت المعاهدات لا تنهي الحروب و أصبح السلام مؤقتا و ليس دائما، لهذا " فالعلاج الوحيد لحالة الحرب هذه هو اقتلاع الداء من جذوره"[3] . أي أنه لا بد من القضاء على الحروب بالكامل و يكون ذلك عن طريق تحالف سلمي بين الدول الذي سيحقق لها أمنها و سلامتها من كل اعتداء.

أما فيما يخص الشرط الثالث فيقول كانط: "حق النزيل الأجنبي من حيث التشريع العالمي مقصور على إكرام مثواه"[4]. ويقصد هنا أنه إذا حل أجنبي في بلاد ما فلا يجوز لأهل هذا البلد أن يعاملوه معاملة العدو، و لكن ما يحدث في العالم اليوم و على المسلمين خاصة يثبت عكس ذلك فعند إقامتهم في البلدان الأجنبية يعاملون معاملة العدو و يوصفون بالإرهاب.

---

[1]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص 15.

[2]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، المصدر سابق، ص15.

[3]- هبة الله احمد خميس ، **الإرهاب الفكري في الفكر الغربي و الدعوة إلى السلام**، مرجع سابق، ص148.

[4]– إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، المصدر سابق ، ص17.

هذا و لكي يكتمل مشروع السلام الدائم يشترط كانط "أن يكون هناك دين أخلاقي لا يعاني القهر و يجنب دواعي الصراع و الحرب"[1] أي أنه من أجل سلامة الجنس البشري لا بد من تحقيق الكمال الأخلاقي و بتحقيقه يتحقق السلام بالضرورة.

فالدين ينهى عن الشر و عن الحرب فهو دين معاملة و ليس دين حرب لذا يؤكد كانط على أهمية الدين الأخلاقي في تحقيق السلام العالمي و تجنب الحروب و الصراعات، فكل أشكال القهر و الاضطهاد تغيب عن ساحة الإيمان الأخلاقي[2]، مما يدل على التلازم بين الأخلاق و السلام فإذا تحقق الكمال الخلقي تحقق السلام.

فمشكلة السلام إذن هي مشكلة أخلاقية و الأمل في سلام كوني و أبدي يسود العالم و يستمر بصورة لا نهائية مرهون كله بالتربية الأخلاقية[3]، أي أنه إذا عمت الأخلاق عم السلم فالسلام هو الغاية النهائية للجنس البشري و لكي يتحقق سلامه لا بد من تحقيق الكمال الأخلاقي، فالدين الأخلاقي يجنب البشرية كل الصراعات و الحروب.

[1]- هبة الله احمد خميس، **الإرهاب الفكري في الفكر الغربي و الدعوة إلى السلام**، مرجع سابق، ص144 .

[2]– فريال حسن خليفة، **الدين و السلام عند كانط**، ط1، مصر العربية للنشر و التوزيع،القاهرة،2001، ص 100.

[3]– سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط و ضد كانط**، مرجع سابق، ص 132.

الفصل الثاني:

موقف هابرماس من مشروع السلام الدائم

المبحث الأول: نقد المواطنة الكونية.

المبحث الثاني: نقد مشروع السلام.

المبحث الثالث: نقد الديمقراطية.

تمهيد:

إن حضور فلسفة كانط في فكر هابرماس أمر لا جدال فيه، فإذا كان لهابرماس بعض الاعتراضات على كانط فلسفيا، فحضوره سياسيا وأخلاقيا لا يغيب تماما في أهم المواقف والأفكار التي تميز فكر هابرماس حيث يوظف وبشكل مكثف للمفاهيم الكانطية الأخلاقية والسياسة كمفهوم الكلية الأخلاقية والكسموسياسية ، لقد طور هابرماس نظرية كانط في أخلاق الواجب ووضع أخلاق النقاش كبديل لها، هذا إلى جانب عمله من اجل التأسيس لعنصرية الديمقراطية التداولية ومشروع كانط في السلام الدائم ومفهومه حول المواطنة العالمية ولم يكتب في فلسفة الحق إلا من خلال حواره مع كانط الذي سعى إلى تحسين فلسفته في الحق من خلال نظريته في التواصل بعيدا عن التصور الميتافيزيقي الكانطي، فهابرماس بقدر ما تأثر بكانط بقدر ما اختلف معه وعاتبه في العديد من المسائل ولكنه اعتراض يدخل في حيز إعادة البناء التي شرع فيها هابرماس منذ السبعينات.

المبحث الأول: نقد الموطنة الكونية

عندما أصدر كانط في أواخر القرن الثامن عشر كتاب بعنوان مشروع السلام الدائم كان يفكر آنذاك في كيفية تخليص الأمم الأوربية من الحروب والمشاكل التي أنهكتها لتنعم بالسلام والأمن، لكن كانط لم يكتف بذلك في الواقع فمن خلال الحالة الأوروبية كان يفكر بحالة العالم ككل وهنا تكمن عظمته واتساع افقه، فقد مكنه حدسه الفلسفي من أن يرى ما سيحدث في القرون القادمة، فراح يحلم بتشكيل دولة كونية تشمل جميع شعوب الأرض[1]، هنا يتبين لنا أن الهدف الذي سعى إليه كانط يشمل الإنسانية ككل ، فلم يكن كانط مواطنا ألمانيا، وإنما كان مواطنا عالميا، يحلم ببشرية يعمها السلام الكوني في أفق مواطنة عالمية (كونية).

هذا وتتجسد المواطنة الكونية عند كانط "بالخروج من فضاء الملل والنحل إلى أفق المواطنة الكونية العالمية التي تضم الجماعة الإيتيقية الكونية القائمة على العقل الأخلاقي المحض[2] ونفهم من هذا أن تحقيق المواطنة الكونية عند كانط قائمة على العقل الأخلاقي مرتبط بخروج الفرد من دائرة الانغلاق (الاعتقادات والأديان) والتفتح على ثقافة الآخر، وهذا ما يعترض عليه هابرماس إذ يرى أن كانط شرع لكونية العقل ليجعل بذلك العقل الأخلاقي مرجعا لكل قيم لان "مجرد الاكتفاء بالالتزام الأخلاقي غير كاف لضمان هذه المواطنة الكونية[3]، وهذا يعني أن هابرماس يعيب على الكونية الأخلاقية لدى كانط لضمان المواطنة الكونية.

---

[1]– د.عبد القادر تومي، **المشروع التربوي وتعزيز فكرة الجماعة من خلال المواطنة العالمية**، مجلة التربية والاستمولوجيا، العدد الأول، 2011، ص9.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، المرجع السابق، ص 165.

[3]– خن جمال، **إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر**، المرجع السابق، ص324.

إذ نجد هابرماس يؤكد "أن هذا النداء الكانطي للعقل لا يكفي من أجل بناء جولة سلم، فثقة كانط المفرطة في أخلاق الاحترام هي علة الطابع المحدود لمشروع كانط لدولة المواطنة الكونية. [1]

فهنا هابرماس يرفض قيام مواطنة كونية على أساس الاحترام الأخلاقي لان بهذا الشكل يجعل المواطنة محدودة في إطار ضيق ومحصور والجدير بالذكر هنا أن كانط يعزز مدى صعوبة بلوغ مواطنة كونية لذا لا بد من مجموعة قوانين سياسية كونية لتجاوز تلك الصعوبات والتعقيدات نحو مواطنة كونية، "وهذه القوانين السياسية في نظر كانط ترتبط بكل فرد مهما كان انتماؤه فهو يعتبر مواطنا عالميا يتمتع بأي حق يتمتع به شخص آخر على مساحة الأرض. [2]

وفي هذا الإطار تندرج أهداف هيئة الأمم المتحدة "التي ترجع جذورها إلى كانط، في تأكيده على ضرورة بناء نظام سياسي عالمي". [3]

هذا يوضح لنا أن أول من طرح لمفهوم مجتمع سلمي للأمم هو الفيلسوف كانط عام1795 في كتابه "السلام الدائم" ولخص هذا الأخير فكرته بضرورة تكوين عصبة الأمم مهمتها حل النزاعات وتعزيز السلام ما بين الدول، وهو ما يتضح في هذا القول: "وهكذا دعا كانط إلى إنشاء رابطة الأمم تنظم إليها كل بلدان العالم، تحفظ لجميع الدول بما فيها أضعفها الأمن والحقوق المتساوية على أن تكون هذه الرابطة إدارة مشتركة، وقوة موحدة"[4].

مما يعني أن رابطة الأمم التي دعا إليها كانط يكمن دورها في تحقيق الأمن والسلم لجميع الدول، وتؤمن بهم الحقوق المتساوية وذلك يكون في اتحاد بين الدول.

---

[1]– أم زين بنشيخة، **كانط في فضاء هابرماس**، موقع نادي الفكر العربي 2018.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع السابق، ص176.

[3]– السيد ولد أباه، **مسألة السلم الأبدي من المنظور الفلسفي الحديث والمعاصر**، موقع الحكمة، 2018.

[4]– السيد ولد أباه، **مسألة السلم الأبدي من المنظور الفلسفي الحديث والمعاصر**، مرجع نفسه.

إذن كانط "يعارض قيام دولة اتحادية فوق الدول الخاصة، فهو يقترح بدلا من الدولة الاتحادية العالمية ، اتحاد بين الدول يبقي على سيادة كل دولة واستقلالها، أو مؤتمر دائم للدول وبعبارة أخرى يدعو كانط إلى إنشاء هيئة دولية على شكل عصبة الأمم القديمة أو هيئة الأمم المتحدة الموجودة حاليا[1] ، هنا كانط يرفض دولة عالمية ويؤكد على فيدرالية دولة حرة على شكل عصبة أمم أو هيئة الأمم المتحدة الموجودة حاليا.

وان فكرة كانط في إنشاء عصبة الأمم قد تحققت في ارض الواقع حيث، "تأسست غداة الحرب العالمية الأولى، لكنها أخفقت منذ بدايتها لان الدول التي خرجت منتصرة (انجلترا–فرنسا) اتخذت من جمعية الأمم وسيلة لأحكام سيطرتها على مستعمراتها وعلى توجيه السياسة الدولية"[2]، وهذا يوضح لنا أن استعمال الدول الكبرى (فرنسا–انجلترا) لهذه الرابطة كوسيلة لتحقيق أغراضها العسكرية جعلها تخفق، "فلم تصبح العصبة ضمانا مؤكد للسلام وهذا صار جليا مع بداية الحرب العالمية الثانية أن هناك حاجة لنوع من المنظمات الدولية لحمايتنا من التردي نحو الحروب المهلكة في المستقبل"[3]، مع بداية الحرب العالمية الثانية، وفشل عصبة الأمم في تحقيق السلم والأمن لجميع الدول، زادت الحاجة الماسة إلى منظمة دولية قوبة قادرة على فرض الأمن والسلم، وبذلك تم إنشاء هيئة الأمم المتحدة، بحيث "انعقد المؤتمر التأسيسي المنشئ لأمم المتحدة في سان فرانسيسكو عام 1945م ، وان تصبح مدينة نيويورك هي المقر الدائم لمنظمة الأمم المتحدة فيما بعد[4].

---

[1]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص180.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية** ،مرجع نفسه، ص180.

[3]– يوسي ام هانيماكي، **مقدمة قصيرة جدا** "**الأمم المتحدة**" ترجمة : محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافية ، الطبعة الأولى، مصر، 2013، ص19.

[4]– د.حسن نافعة، **الأمم المتحدة في نصف قرن، دراسة في تطور التنظيم الدولي منذ 1954**، عصر المعرفة، الكويت، 1995، ص56.

إذن تأسست هيئة الأمم المتحدة عام 1945 من خلال انعقاد مؤتمر "سان فرانسيسكو" مقرها مدينة نيويورك (الولايات المتحدة الأمريكية)، وفي مقدمة الأهداف التي تسعى إليها هي الحفاظ على السلم والأمن الدوليين.

ونفهم من هذا أن فكرة كانط في بناء دولة سلم في أفق مواطنة كونية تحققت على مر الزمن، لكن نجد الفيلسوف المعاصر "يورغن هابرماس" قد اعترض على بعض النقاط حول هذه المواطنة الكونية، وهو ما نلمسه في هذا القول:

"إن اعتبار كانط أن السيادة الدولية أمر لا يمكن تجاوزه أدى به إلى تصور الوحدة الكوسموسياسية على أنها فدراليات دول وليس فدراليات مواطنين كونيين. [1]

يعترض هابرماس على الفكرة الكانطية التي ترى أن السيادة الدولية أمر لا يمكن تجاوزه حيث فكرته الكوسموبوليتية تبقي على سياسة الدول كما هي، كما نجد "كانط لم يشتغل أبدا ومباشرة على مشكلة الحرب في حد ذاتها وبوصفها صناعة الموت، انه ينادي بضرورة التفكير بمشروع سلام كوني ودائم في أفق حق استكشافي لمواطنة كونية"،[2] فهابرماس يعتقد أن تصور كانط لمسالة الحرب لم تتجاوز حدود التجربة التاريخية لعصره، أين كانت الحروب محدودة، ولم يفكر في عصرنا هذا الذي تغير فيه أسلوب الحروب.

وفي هذا السياق يرى هابرماس "أن كانط لم يكن على حق حينما اختزل دولة الحق الأصلي بحوزة فرد بوصفه إنسانا هذا الأمر يجعل الأفراد متحوزين على الحقوق ويعطي الأنظمة الحقوقية الحديثة بنية فردانية صرفة"[3].

---

[1]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص240.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية** ، مرجع نفسه، ص241.

[3]– خن جمال، **إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر**، مرجع سابق، ص322.

ويتضح لنا من خلال هذا أن هابرماس يعارض كانط في ارتباط الحق بالفرد لأنه تصبح لدينا نزعة فردانية في الحقوق (القوانين).

وهذا يدل على "وجود فرق بين كانط وهابرماس، يتمثل في أن الأول ينزع نحو الفردانية، بينما الثاني يتجه نحو الجماعة"[1]، ونقصد بهذا أن كانط نزعته فردانية، بينما هابرماس يؤكد على اشتراك الذوات في تأسيس القوانين السياسية، وهو ما نشير أليه في هذا القول: "إن مفتاح الحق لدى المواطن العالمي يكمن في كونه يعني منزلة الحق الفردي للذوات كمؤسسين، لهم انتماء مباشر إلى جماعة المواطنة العالمية الحرة والمسؤولية"[2].

فهنا هابرماس ينظر إلى الحق من منظور تواصلي يخضع فيه الحق إلى مبدأ المناقشة والتفاهم بين الذوات لبلوغ مواطنة كونية.

وفي هذا الشأن يطرح هابرماس "مفهوم جديد ومغاير يتمثل في المواطن العالمي ناقدا به مفهوم المواطنة عند كانط. فإذا كان كانط يرى أن المواطنة رضوخ لقوانين الدولة وتقوم على الالتزامات بالواجبات التي يمليها عليه دستورها فان هابرماس يرفض التأسيس الكانطي الضيق للمواطنة"[3].

وذلك أن كانط أراد تحقيق قوانين كونية لإقامة علاقات سياسية بين البشر قوامها الوعي بالواجب العقلي وهو ما ذكرناه في السابق، ولكن هابرماس يرفض فكرة تأسيس مواطنة كونية على مجرد الالتزام بالواجب العقلي لأنه تأسيس ضيق، وهابرماس لا يتوقف عند المجال الضيق لمفهوم المواطنة لهاذ تبنى خيارا آخر هو المواطنة الدستورية يعني بها انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر

---

[1]– د.عبد القادر تومي، **المشروع التربوي وتعزيز فكرة الجماعة من خلال المواطنة العالمية**، المرجع السابق، ص10.

[2]– محمود خليفة، **التأسيس الفلسفي لنظرية السياسة المعاصرة**، المرجع السابق، ص84.

[3]– عمر بلخشين، **المواطنة العالمية الكونية الإنسانية ومخاطر القول بالخصوصية**، مجلة الحوار المتمدن، 29-4-2018.

بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة"[1]، ويعني هذا أن المواطنة الدستورية عند هابرماس تتطلب أن يتحد المواطن حول المبادئ القانونية أو الدستورية ومن بين هذه المبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة" التي هي ذات طابع كوني سياسي.

إن "ما يميز العلاقات بين المواطنين داخل المواطنة الدستورية هو الممارسة التواصلية التي رهانها الفهم الصحيح للقوانين والدساتير العالمية المشتركة"[2]، مما يدل أن المواطنة الكونية التي دعا إليها كانط خلال مشروع السلام الدائم كانت قائمة على فكرة الواجب والاحترام الأخلاقي، بينما المواطنة العالمية عند هابرماس قائمة على أساس التواصل والنقاش والتفاهم بين الذوات.

[1]– فوزية شراد، **فلسفة اللغة عند هابرماس**، ، درلسة سابقة، مذكرة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009-2010 ص368.

[2]– فوزية شراد، **فلسفة اللغة عند هابرماس**، مرجع نفسه، ص369.

المبحث الثاني: نقد مشروع كانط.

إن تمسكنا بكانط كمرجعية فلسفية في موضوع السلام الكوني يؤكد مدى تأثير هذا الفيلسوف في تشكيل الفلسفة الكونية العالمية فقد جعل من النقد والتأسيس شعرا لفلسفته، وهذا ما جعل الفلاسفة اللاحقون يكونوا أوفياء لهذا الشعار، حينما رجعوا إليه ليستوعبوا فلسفته ويمارسوا عليها نقدا واسعا إما من اجل توسيع مفاهيمها أو تجاوزها، أو بناء فلسفات جديدة.[1]

فكانط عند طرحه لمشروع السلام كان يحاول من خلاله أن يعم السلام في العالم بأكمله فهو لم يحدد دولة معينة أو حضارة معينة بل يطمح نحو السلام الدائم فيظهر من العنوان سلام دائم وكوني، فكانط يعرض مشروعه وفق إستراتيجية عقلانية كونية تتجه نحو الشمولية، فالسلام الكوني هو الحافز الوحيد في بلوغ السياسة الكونية ما يتبعها من مفاهيم كونية لمواطنة كوسموسياسية، قوانين سياسة كونية، مجتمع كوني أخلاقي...الخ[2]، ومعنى هذا أن السلام الذي كان يطمح إليه كانط هو سلام عالمي أو كوني يتجاوز الحدود السياسية لكل دولة، فه لا يتعلق بحضارة دون غيرها بل يتجه نحو الشمولية ويعتبر الحافز للوصول إلى سياسة كونية ومجتمع يقوم على أسس أخلاقية.

وسلام الجنس البشري يكمن في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للإنسانية فبتحقيقها يتحقق السلام بالضرورة، أي هناك تلازم ضروري بين تحقيق السلام والواجب الأخلاقي[3]، فهذا يدل على انه بتحقيق الأخلاق يتحقق السلام بالضرورة وهذا معناه أن كانط ربط بين الأخلاق والسلام وجعلهما متلازمين وهو ما عرض كانط للانتقاد بحيث يرى هابرماس أن

---

[1]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص121.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، نفس المرجع، ص199–200.

هناك صعوبة في تطبيق الأخلاق الكانطية "بمعنى انه لا يكفي الخضوع للقانون الأخلاقي بل أن تنفيذ هذا التشريع الأخلاقي، يتطلب الرجوع إلى الذات والى نقاء دافعها وعليه فان مشروع كانط الأخلاقي يهدف إلى إقامة فلسفة أخلاقية مجردة من كل ما هو تجريبي[1]

ويتضح لنا من خلال هذا أن مشروع كانط الأخلاقي يبقى مشروعا مجردا بعيد عن التطبيق والممارسة الفعلية مما جعل هابرماس ينتقده ويقترح أخلاق إجرائية قوامها المشاركة والاتفاق[2]، فهابرماس يرى أن مبدأ الأخلاق يقوم على الاتفاق والتفاهم بين الجميع وهذا ما طرحه في أخلاق النقاش حيث تتأسس الأخلاق عند هابرماس على التواصل والحوار وهي عامة وكلية وشاملة ، فرغم أن يعي حق أن يبقى النقاش أو أخلاق المناقشة، تشابه الطموح الذي سعى إليه كانط في ثلاثيته النقدية (نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) إلا أن هذا التقارب وان كان فيه وجه من الصحة إلا أنه لا يطابق مقولة هابرماس في مطامح ايتقا النقاش[3].

فكانط لا يتكلم عن أخلاق الواجب ، فإذا كنت تستطيع فيجب عليك أن تفعل على عكس هابرماس فالأخلاق عنده أساسها التواصل والحوار والنقاش، إن عيب كانط الأساسي في ذهن هابرماس هو ثقته المفرطة هي مجرد التزام أخلاقي قادر على إقامة حلف دولي على سلم دائم بين الدول[4]، وحسب هابرماس كانط كان يثق ثقة عمياء في الأخلاق واعتبرها الأساس الذي يحقق السلام ولكن مجرد التزام أخلاقي غير كاف للتحقيق هذا السلام.

فدولة السلم التي يتحدث عنها كانط هدفها وضع حد للحرب والحرب التي ينشغل بها كانط هي محددة بين دول مختلفة ولم يكن يخطر بباله كما يقول هابرماس التفكير بحرب

---

[1]– فوزية شراه، **فلسفة اللغة عند بورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص174.

[2]– فوزية شراه، **فلسفة اللغة عند بورغن هابرماس**، نفس المرجع، ص175.

[3]– سمير بلكفيف، **الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الاجزاء**، الطبعة1، دار الأمان، الرباط 2013، ص498.

[4]– أم زين بنشيخة، **كانط في فضاء هابرماس**، موقع نادي الفكر العربي ، 2018.

أطرافها إرهابيون وسلاحهم القنابل[1]، أي أن الحرب التي كانت تشغل بال كانط كانت محدودة بين دول مختلفة وتخص عصر معين أي انه لم يكن يتوقع أن هناك حروب يكون أطرافها إرهاب وسلاحهم القنابل ، إن كانط لم يشتغل أبدا ومباشرة وبشكل صناعي مخصوص على مشكلة الحرب في حد ذاتها بوصفها صناعة الموت انه ينادي بضرورة التفكير بمشروع سلام كوني دائم. [2]

فكانط لم يكن يفكر بوضع حد للحرب باعتبارها صناعة الموت بقدر ما كان يفكر بمشروع السلام الكوني وهذا ما جعل مشروعه لم يطبق على أرض الواقع فالحروب التي كانت تسيطر على العالم لم تعط الفرصة لكي يتحقق هذا المشروع، ففي نظر هابرماس أي فكرة الحرب عنده كانت لا تصلح إلا لأفق التجربة التاريخية لعصره وبينها وبين كانط قرنين من الزمن قد يجعلان مشروع كانط في نظر هابرماس عرضة لمشاكل مفهوميه [3].

ويتضح لنا من هذا القول أن فكرة الحرب التي تناولها كانط لا تصلح إلا لعصره وهذا ما جعل مشروعه في نظر هابرماس عرضة لمشاكل ولم تفهم الأفكار التي كان ينادي بها لأنها كانت محدودة وتعبر عن تلك الفترة فقط يبين هابرماس.

وعلى هذا الأساس كان واقعيا في تحفظه على مشروع "الرابطة الدستورية للشعوب" في قوله: "يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورا جمهوريا".[4]

لكن حسب هابرماس أن الدولة الجمهورية ليست الدولة الأمثل لسلام الأبدي فهي كغيرها من دول تعاني من ويلات الحروب[5]، ونفهم من هذا أن الدولة الجمهورية التي نادى

---

[1]– أم زين بنشيخة، **كانط في فضاء هابرماس**، مرجع سابق.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص241.

[3]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، نفس المرجع،ص240.

[4]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مرجع سابق، ص15.

[5]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص240.

بها كانط ليست الدولة الأمثل حسب هابرماس، فهي كغيرها من الدول التي تعاني نزاعات وصراعات.

ويقول كانط في البند الثاني: "يجب أن يقوم قانون الشعوب اليوم على التحالف بين دول حرة"[1]، لكن هابرماس يرى انه من المحال اليوم أن تعتقد في إمكانية بناء فيدرالية دول حرة على مجرد التزام أخلاق[2]، أي أنه لا يمكن بناء دول حرة بمجرد التزام أخلاقي وهو ما يؤكد أن الأخلاق لوحدها لا تستطيع تحقيق السلام بين الدول فما نشاهده اليوم في العالم يثبت أن الأخلاق لا تكفي ، فالقوي يأكل الضعيف فان لم يكن هنالك تفاهم وحوار لا يمكن أن نصل إلى قرار بهذا يؤكد على أن الأخلاق لوحدها غير كافية ما لم تقترن بالحوار و التواصل.

أما فيما يخص البند الثالث يقول كانط: "حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضوا في المجتمع بمقتضى مشاركته في ملكية الأرض التي نعيش عليها"[3]، ويرد هابرماس أن: "كانط لم يكن على حق حينما اختزل دولة الحق في الحق الأصلي الذي بحوزة كل امرئ بوصفه إنسانا فهذا الأمر يجعل الأفراد متحوزين على الحقوق ويعطي الأنظمة الحقوقية الحديثة بنية فردانية صرفة"[4]، ويعني هذا أن كانط بالغ في رأية حينما اعتبر أن دولة الحق هي التي اختزلت الحق لكل امرئ بوصفه إنسانا، وهذا يجعل الأفراد لهم الحق في كل شيء، هذا ما جعل هابرماس ينتقده في هذه النقطة فالإنسان كما له الحقوق عليه واجبات ولهذا يجب أن يحترمها.

أما البند الرابع فيتكلم كانط عن الحق الكوسموسياسي القائم على مبدأ الضيافة الكونية التي بدورها تحقق السلام[5] فالحق الكوسموسياسي الذي يتحدث عنه كانط هو من المفاهيم

---

[1]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص15.

[2]– أم زين بنشيخة، **كانط في فضاء هابرماس**، موقع نادي الفكر العربي 2018.

[3]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص60.

[4]– أم زين بنشيخة، **كانط في فضاء هابرماس**،مرجع سابق.

[5]– سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط وضد كانط**، مرجع سابق، ص121.

التي لها علاقة بالسلام وقد ربطه بالضيافة الكونية والتي يقصد بها أن أي إنسان ينزل في بلاد غير بلاده لا يعامل معاملة العدو وباعتبار انه أجنبي عن هذه البلاد على عكس ما يرى هابرماس أن السيادة الدولية التي تكلم عنها كانط أدى به إلى تصور الوحدة الكوسموسياسية على أنها فدراليات دول وليست فدراليات مواطنين كونيين[1].

ونلمس من هذا أن الحق الكوسموسياسي الذي كان يبحث عنه كانط لم يكن يخص الأفراد أو المواطنين بل ربطه بالدول فهذا يؤكد على أن كانط كان يبحث عن فدراليات الدول ولم يهتم بالمواطنين وهذا ما جعل هابرماس ينتقده.

فكانط قد علق آمالا كبرى على دولة الحق الكسموسياسية التي قد لا تكون سوى "شعب من الملائكة"[2]. أي أنه مادام هنا دولة تقوم على الحق الكوسموسياسي فهي حتما تملك شعب من الملائكة وهذا لا يمكن أن يحدث فتركيز كانط على دولة ونسى المواطنين الذين يعتبرون ركيزة الدولة.

أما المبدأ الخامس الذي يعالجه كانط وهو علاقة السياسة بالأخلاق فهو يرى أن كل دعوة فقهية يجب أن يكون لها سمة العلانية لأن العدالة لا يمكن تصورها إلا علانية[3]، لقد أعطى سمة العلانية لكل دعوة فقهية لأنها إن لم تكن علانية لا نستطيع الاعتماد عليها وبهذا لا تتحقق. أما هابرماس فيرى عكس ما ذهب إليه كانط في قوله: "أنه لم يعد بوسعنا أن نعول على قدرة الفيلسوف على إقناع السياسة بنظريات الحق والعدل مثلما شرعت لذلك مقالة السلم الدائم لكانط"[4]، فنفهم من هذا أن الأفكار التي أتى بها كانط في كتابه لا يمكن أن تقنع السياسيين بأن هناك حق وعدل فالفيلسوف اليوم لا تأثر كتاباته في واقعه حتى وإن كانت مستمدة منه و هذا يؤكد على أن المشروع الذي يطمح إليه كانط كان مجرد حلم وأمنية

---

[1]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص240.

[2]– سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، مرجع سابق، ص240.

[3]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص111.

[4]– أم زين بن شيخة مسكيني، مرجع سابق.

وذلك للأوضاع التي كانت تعيشها دولته آنذاك وهذا ما جعله يتعرض للانتقاد فما كان ينقص كانط هو الاستعمال الجدي على جهاز حقوقي من اجل ضمان إمكانية بناء فيدرالية من الدول قادرة على التحالف من اجل حق كوسموسياسي وسلم دائم بين الشعوب[1].

نلمس من هذا أن أفكار كانط لم تطبق ولم يحاول اشتغال عليها أو طرحها وذلك من أجل بناء دول فيدرالية مثلما كان يحلم بها، والتي تقوم على حق كوسموسياسي ويكون بينها سلم دائم وهو ما عبر عنه هابرماس بقوله: "إن كانط لا يخبرنا كيف يمكن المحافظة على هذه الفيدرالية العالمية وتحصينها من غير أن تمتلك جهازا حقوقيا لهذا الدستور"[2].

فكانط لم يبين لنا كيف نحافظ على الدول الفيدرالية إن لم يوجد جهاز حقوقي فإذا لم يكن هناك دستور محدد فكيف يمكن أن نحافظ عليها وكيف نستطيع أن نحقق السلام بينها فهنالك أفكار بقيت مبهمة عند كانط ولم تفهم وذلك لأنها ربطت بعصر محدد وبقيت محجوزة في تلك الفترة.

فرغم الانتقادات التي وجهها يورغن هابرماس لمشروع السلام لكانط إلا أن جون رولز[3*] كان له رأي مخالف لما جاء به هابرماس في نقده لمشروع وقد جسد ذلك في نظرية العدالة، فقد تأثر جون رولز بفلسفة كانط واستلم العديد من أفكاره وجسدها في مشروعه فراولز يبدأ نظريته في العدالة بصيغة داخلية ولكنه قدم نسخة عالمية للعدالة في كتابه (قانون الشعوب) وقد انطلق من روح مشروع (ايمانويل كانط) لتحقيق السلام الدائم ويركز فيه على الشعوب كفواعل في العلاقات الدولية[4]. ويتضح لنا من هذا أن جون رولز في

---

[1]– أم زين بن شيخة مكسيني، مرجع سابق.

[2]– أم زين بن شيخة مكسيني، نفس المرجع.

[*] جون رولز (1921م–2002) ولد بميريلاند من أهم كتبه العدالة كإنصاف، الحرية الدستورية ومفهوم العدالة، نظرية العدل.

[4]– أنور محمد فرج، **دراسة تحليلية لنظرية جون رولز في العدالة** ، كلية القانون والسياسة، جامعة التنمية البشرية، بدون سنة نشر.

طرحه لنظرية العدالة حاول تطبيقها داخل الدولة ولكنه حاول تقديم عدالة عالمية في كتابه قانون الشعوب وقد انطلق من مشروع ايمانويل كانط لتحقيق السلام لذلك يعد رولز ممثل للاتجاه العقلاني الذي يحاول متابعة خط الفيلسوف الألماني كانط الأخلاقي في تأسيس قاعدة عقلية للعدالة[1].

نجد رولز في كتابه العدالة كإنصاف يتحدث عن مشروع السلام الدائم لكانط فيرى أن وجهة نظر كانط صحيحة وأن الحكومة العالمية في غياب الديمقراطية ستكون حكومة طغيان عالمي فمعنى ممزقة بحروب مدنية مستمرة.

فالنظام العالمي العادل حسب رولز قد يكون مجتمعا من الشعوب، وكل شعب له نظام ديمقراطي سياسي مقبول وحسن التنظيم[2]، أي أن رولز في كتابه العدالة كإنصاف تحدث عن مشروع السلام لكانط وأن وجهة كانط كانت صحيحة وعندما تطرق إلى الحكومة العالمية وقال إنها ستكون حكومة طغيان ممزقة بالحروب لذا يرى رولز أن النظام العالمي العادل هو النظام الديمقراطي الذي سيمنع الحروب ويحقق العدالة في المجتمع فنجد هنا جون رولز يوافق كانط الذي يرى أن الدول التي تكون قائمة على الحوار الديمقراطي في الحرية وإرادة الشعب لا يمكن أن تكون بينها حروب وهنا يؤكد رولز على مدى تأثره بكانط.

فالحق عند كانط لا يقوم على القانون الأخلاقي الذي يعتبره قانونا اجتماعيا وسياسيا ووظيفته جعل حرية الفرد على انسجام مع حرية الآخرين وهذه وظيفة الدستور الجمهوري[3].

نلمس من هذا أن كانط يعطي أهمية للقانون الأخلاقي باعتباره قانون اجتماعي وسياسي فهو يساعد على انسجام الفرد مع الجماعة وهي كذلك وظيفة الدستور الجمهوري

---

[1]– علي تتيان ومحمد بالعزوفي، **العدالة بين الأجيال عن نظرية العدالة لدى جون رولز**، مجلة النجاح للأبحاث ، المجلد28، 2014، ص1244.

[2]– جون رولز، **العدالة كإنصاف**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص103.

[3]– جون رولز، **العدالة كإنصاف**، نفس المرجع، ص34.

الذي ينادي به كانط وذلك من اجل تحقيق العدالة والأمن في الدول ، يوافقه رولز في هذه النقطة فيقول: "إن المجتمع الحسن التنظيم هو الذي يملك بنية أساسية تتضمن قانونا أساسيا (الدستور)" [1].

يؤكد رولز هنا أن المجتمع المنظم هو الذي يسير وفق قوانين ويكون له دستور الشعوب عند جون رولز ليست عدوانية ولا تدخل الحروب بل تحاول أن تصل إلى السلم عن طريق الديمقراطية والعدالة[2]. فهذا يدل على أن الدول التي يكون نظامها ديمقراطي وعادل سيكون بينهم سلام ولا تدخل في حروب مع بعضها وهذا ما ذهب إليه كانط كذلك فرولز هنا ينظر إلى الأفراد أعضاء الأسرة كمواطنين لهم على قدم المساواة كافة الحقوق الأساسية والحريات[3] نفهم من هذا إن رولز يشبه المواطنين بأسرة الواحدة لهم نفس الحقوق والحريات فهناك مساواة بينهم وهذا هو شعار كانط الذي كان ينادي به من اجل تحقيق السلام "الحرية والعدالة والمساواة فقد قام رولز بوضع قانون الشعوب ويتضمن ثمانية مبادئ:

المبدأ الأول الذي يقول الشعوب حرة ومستقلة فكل شعب يحترم حريات واستقلال الشعوب الأخرى[4]، أي أن كل شعب حر ومستقل في ذاته ويجب على الشعوب الأخرى أن نحترم حريات بعضها ولا تتدخل في شؤونها وهذه النقطة نجد كانط قد عالجها في مشروعه حينما قال: "أي دولة مستقلة صغيرة كانت أو كبيرة لا يجوز إن تملكها دولة أخرى[5] والمقصود هنا أن كل دولة لها حق التصرف في نفسها دون أن نتدخل فيها أي دولة أخرى.

---

[1]– رضوان سيد، **نظرية العدالة في الفكر الغربي المعاصر، قراءة في أطروحة جون رولز وأثارها**، العدد28، 2010.

[2]– أنور محمد فرج، **دراسة تحليلية لنظرية جون رولز في العدالة** ، مرجع سابق.

[3]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز نحو عدالة طبيعية** ، صحيفة المتوفى، العدد 1811، 2011

[4]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز نحو عدالة طبيعية** ، نفس المرجع.

[5]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص13.

أما المبدأ الثاني يجب على الشعوب بان تحترم المعاهدات[1] والتي يعتبرها كانط مجرد هدنة وبعدها ستنشب الحرب حتما.

أما المبدأ الثالث فتقول المساواة بين الأطراف التي تجري الاتفاقيات من اجل الالتزام بها[2] في انه يجب تطبيق مبدأ المساواة بين أطراف الشعوب التي تجري بينهم اتفاقيات وعدم تفضيل شعب على أخر.

في حين يقول في المبدأ الرابع تحترم حق الشعوب واجب عدم التدخل[3]، ونفهم من هذا عدم تدخل أي شعب في شعب أخر ويجب أن يكون بينهم احترام وهذا ما تطرق إليه كانط في مادته الخامسة من مشروع السلام عند ما يقول: يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها[4] ،فلكل دولة قوانينها ونظامها ولهذا يحظر على أي دولة أخرى أن تتدخل في شؤونها.

كذلك ينص في المبدأ الخامس انه لكل شعب حق الدفاع عن النفس ولكن ليس له أي حق في شن الحرب أو التعويض عليها لأي أسباب غير الدفاع عن النفس[5]، يؤكد جون رولز أن لكل شعب حق الدفاع عن نفسه ولكن دون جدوى أن يشن حروبا ويحرض عليها.

أما المبدأ السادس فيقول نحترم الشعوب حقوق الإنسان كافة فعلى كل شعب أن يحترم أخيه الإنسان ويحترم كذلك حقوقه كافة.

المبدأ السابع فيقول فيه "تلتزم الشعوب بقيود معينة محددة في ممارسة الحرب [1]، فحتى فحتى وإن كانت هنالك حروب بين الشعوب فيجب أن يحترم كل شعب القيود المحددة له أثناء هذه الحروب.

---

[1]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز**، مرجع سابق.

[2]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز**، مرجع سابق.

[3]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز**، نفس المرجع.

[4]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص14.

[5]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز**، مرجع سابق.

وفي هذه النقطة يقول كانط لا يسمح لأي دولة في حرب على الأخرى أن ترتكب أعمالا عدائية[2] فراولز يتفق على كانط في هذا المبدأ حيث أن يجب على أي دولة حتى وان كانت في حالة حرب أن لا ترتكب أعمال عدائية.

أما المبدأ الثامن فيقول رولز يجب على الشعوب أن تساعد الشعوب المغلوبة التي تعيش تحت وطأة ظروف غير مواتية قد تمنعها من أن يكون لها نظام اجتماعي وسياسي عادل[3] فمن خلال هذا نجد أن رولز يحث على أن تكون هناك مساعدة بين الشعوب خاصة الشعوب التي تنهزم في حرب أو تكون تعاني من مشاكل قد تكون لها حاجزا في تحقيقي نظام سياسي أو اجتماعي عادل يتضح لنا أن هناك توافق كبير بين رولز وكانط فكلاهما يبحث عن السلام ويحاول أن تعم الحرية والمساواة والعدل بين الأمم فتأثر جون رولز واضح في معالجته لقضية العدالة وكذلك المبادئ التي نص عليها في كتابه "قانون الشعوب" فقد كانت لفلسفة كانط أهمية كبيرة في مسار جون رولز.

فرغم الانتقادات إلي وجهها يورغن هابرماس إلى مشروع السلام الكانطي إلا أن هنالك فلاسفة قد رحبوا بهذا المشروع وتأثر به وهذا ما ذكرناه سابقا على جون رولز الذي أعطى أهمية لمشروع السلام الدائم واختلف مع ابن عصره هابرماس فجوة ونحاول من خلال نظريته في العدالة أن يعيد مشروع كانط فمبادئ التي ذكرها في كتابه قانون الشعوب هي تقريبا نفس مبادئ مشروع السلام والتي انتقدها هابرماس.

---

[1]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز**، نفس المرجع.

[2]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص14

[3]– رشا ماهر البدري، **الليبرالية الجديدة جون رولز**، مرجع سابق.

المبحث الثالث: نقد الديمقراطية.

إن انتصار الثورة الفرنسية سنة 1895 بعث روح الأمل في كانط مما جعله يأمل في انتشار النظام الجهوري في جميع أنحاء أوربا وأن يسود العالم نظام دولي يقوم على الديمقراطية فلقد وقف كانط مؤيدا للديمقراطية والحرية ودعا إلى إقامة النظام الديمقراطي وان يتعهد هذا النظام الدولي بنشر السلام في العالم[1]، ونفهم من هذا أن قيام الثورة الفرنسية قد ساعد على انتشار النظام الجمهوري في العالم وقد أيد كانط النظام الديمقراطي باعتباره ينادي بالحرية وينشر السلام في حين يرى هابرماس أن الفرد والجماعة مبدأين أساسيين لا يجوز مقابلتهما كضدين بل هما ثنائية تركيبية للديمقراطية فهو لا يقلل من شان الفرد ولا يثني على الجماعة بل يربط بينهما ويعتبرهما تركيبة ثنائية لقيام النظام الديمقراطي.

فهابرماس في حديثه عن ديمقراطية يمزج بين مفهومين سياسيين الديمقراطية الليبرالية والتي تقوم على الاستقلال الفردي أن الفرد هو من يقرر مصيره.[2]

أما المفهوم الثاني هو الديمقراطية الجمهورية والتي تقوم على الاستقلال الجماعي فالشعب هو الذي يحدد مصيره[3]. ويتضح لنا هنا أن هناك نوعين من الديمقراطية حسب هابرماس الليبرالية و الجمهورية فالأولى الحكم يكون فردي أما الثانية تقوم على الشعب ونجد أن كانط يحبذ النظام الجمهوري باعتبار أن الحروب ستكون اقل في الدول الجمهورية لهذا يقول أن يكون دستور كل دولة جمهوريا[4]، فكانط هنا يؤكد على أن الدور التي يكون نظامها جمهوريا سيكون احتمال نشوب الحروب فيها اقل ولكن نجد هابرماس ينتقد النموذج

---

[1]– ول ديورانت، **قصة الفلسفة** ، مرجع سابق، ص365.

[2]– فوزية شراد ، **فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص340.

[3]– محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص73–74.

[4]– ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، مرجع سابق، ص249.

الجمهوري القائم على الفكرة القائلة أن السلطة السياسية لدولة تكمن في نهاية المطاف إلى إرادة الشعب. [1]

إذن ينتقد هابرماس النظام الجمهوري الذي اعتبره كانط النظام الأمثل لدولة فهابرماس لا يحب الفكرة التي تقول إن الشعب هو الذي يحدد السلطة السياسية، ويرفض الفرضيات التي تقوم عليها الجمهورية المدنية التي تعتبر أن الدولة ينبغي عليها تجسيد قيم المجتمع السياسي.

أما الفكرة الثانية أن المشاركة في المجتمع هي تفصيل لهذه القيم وثالثا إن الحقوق الذاتية تستخلص من الفهم الذاتي الأخلاقي للمجتمع فهابرماس يرى أن هذه الأفكار لم تعد سارية لان المجتمعات الحداثية تتكون من مجموعة كبيرة من التقاليد المتناقشة ولذا فان مسالة القيم التي توصي بها الدولة وتتيحها للأفراد ستكون مثيرة للجدل[2]، نلمس من هذه أن الفرضيات التي تتأسس عليها الجمهورية المدنية يرفضها هابرماس باعتبار أن المجتمعات الحداثية تعرف مجموعة من التقاليد المتنافسة ولا يمكن أن تعم القيم في جميع الدول لان لكل نظامها الخاص لا يمكن أن تتدخل فيها دولة أخرى.

في حين يرى كانط أن الدولة التي لا يكون فيها نظام الحكم جمهوريا فان القرار الدخول في الحرب يكون في أيدي القلة الحاكمة ويكون الحاكم في هذه الحالة لا مجرد مواطن فحسب كل مالك للدولة[3] أي أن الدولة التي لا يكون الحكم فيها جمهوريا فهي مهددة دائما بالحروب لان الحكم يكون في أيدي القلة الحاكمة.

---

[1]– محمود خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق ص75.

[2]– جيمس جوردي فينلسون، **مقدمة قصيرة جدا يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص120.

[3]– ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، مرجع سابق، ص364.

في حين أن كانط أولى أهمية كبرى للدستور الذي يكون جمهوريا فيقول: "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستور جمهوريا" [1] أي أن كانط قد حث في قوله هذا أن يكون الدستور في أي دولة دستورا جمهوريا فهو حاول أن يعمم هذا الدستور في كافة الدول وفي أي كانط أن دستور هو الذي يقوم على الحق والفصل بين السلطة التنفيذية والتشريعية وبذلك يضمن حقوق الشعب وحرياتهم، على عكس هابرماس الذب يرى أن الديمقراطية تقوم على معطيات الفلسفة العدوانية فهو يريد تأسيس جماعة تواصلية خالية من الإكراه والهيمنة والسلطة باستثناء هيمنة الفصل حجة ولهذا فالتشاور في هذه النظرية من المفاهيم المركزية لأنه يعطي للفرد حق النقد في إطار فضاء عمومي ديمقراطي يكون فيه الحق متكافئا بالنسبة للجميع من اجل المشاركة في تشكيل أي عام سياسي معبر عن مصالح الجميع[2] معنى هذا أن الديمقراطية عند هابرماس تقوم على التداول والتشاور الخالي من كل هيمنة باستثناء هيمنة أفضل حجة فالتشاور من مفاهيم مركزية للديمقراطية فهو يعطي للفرد حق النقد وذلك في إطار فضاء عمومي يكون الحق متكافئ بين الأفراد لأنه يعطي للجميع الحق في مشاركة في تشكيل الرأي العلم السياسي.

فمن هنا نستنتج أن كانط يعطي أهمية للدستور الجمهوري، وقد حاول تعميم هذا الدستور على كافة الدول من اجل أن ينتشر السلام وقد اعتبر كانط الدستور هو الذي يقوم على الحق وكذلك الفصل بين والحاكم يصبح مالكا للدول وليس مواطنا على عكس ما ذهب إليه هابرماس في تصوره للمذهب الجمهوري لكونه لا يتماشى ومقتضيات التعددية التي تميزت بها المجتمعات الحديثة وعليه يتخوف هابرماس من تحول الديمقراطية إلى حكم رعاع [3]. فيتضح لنا أن هابرماس متخوف من تحول الديمقراطية إلى حكم رعاع وهذا للأن الدول

---

[1]– ايمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، مصدر سابق، ص44.

[2]– محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس** ، مرجع سابق، ص15.

[3]– جن جمال، **إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، يورغن هابرماس نموذجا**، مرجع سابق، ص195.

الحديثة تعرف تقدما وتطورا في جميع النواحي وهذا قد يسبب مشاكل باعتبار النظام الديمقراطي يكون في يد الشعب قد يثير الفوضى فيتحول إلى حكم رعاع.

فهابرماس يرى أن التشاؤم هو قوام الديمقراطية فهي تقوم على هيمنة الحجة النوعية فالديمقراطية التي يدعو إليها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال التشاور ولهذا سميت الديمقراطية التشاورية[1]، من خلال هذا أن الديمقراطية التشاورية على النظام مثل فهي تقوم على التحاور والتشاور وذلك من اجل الوصول إلى القوام الصحيح فقد اقترح هابرماس إرساء المنظور الجمهوري التواصلي بديلا عن المنظور الجمهوري الكلاسيكي[2]. بمعنى أن النظام الجمهوري عند هابرماس يقوم على التواصل على خلاف النظام الجمهوري الحاكم الذي يسير الدولة للسلطات وبهذا يضمن للناس حقوقهم وحرياتهم لكن هابرماس قد خالف كانط في هذا وحاول بناء النظام الديمقراطي على التداول والتشاور وقد أعطى للفرد حق النقد في إطار فضاء عمومي ديمقراطي تواصلي والحق يكون فيها متكافئا بين الناس ويعطي الفرصة لكل فرد في إبداء رأيه من اجل تشكيل رأي عام سياسي.

[1]– محمود خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص75.

[2]– محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس** ، مرجع سابق، ص76.

الفصل الثالث:

النظرية السياسية لهابرماس و علاقتها بمشروع السلام

المبحث الأول: الفعل التواصلي

المبحث الثاني: الفضاء العمومي

المبحث الثالث: الديمقراطية و الحق

تمهيد:

يعتبر هابرماس أهم ممثل لمدرسة فرانكفورت في جيلها الثاني حيث يرتكز على الوظيفة النقدية من أجل نقد الوضعية و نقد التقنية و نقد المادية التاريخية، لذلك فالفعل التواصلي عند هابرماس هو فعل نقدي و فلسفي و لغوي و سياسي قوامه الحوار الأخلاقي و العقلاني والبرهاني و الهادف ضمن فضاء عمومي حر، لهذا تعتبر العقلانية التواصلية بديلا حقيقيا تتوفر من خلالها شروط التفاعل و الحوار التي تساعد على قيام النظام الديمقراطي الذي يبنى على التفاهم بين الذوات و التخلي عن العنف و التسلط و هذا بدوره يساعد على تكوين فضاء عمومي يعتبره هابرماس مفتاح الديمقراطية و هو الوسيط بين المجتمع و الدولة حيث يسمح بتبادل عقلاني للآراء و وجهات النظر و يوحدهم في رأي عام و هذا ما ساعده على تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار و المناقشة، كبديل لأخلاق الواجب عند كانط .

المبحث الأول: الفعل التواصلي

1 مفهوم التواصل عند هابرماس

يعد مشروع هابرماس التواصلي من أهم المشاريع إذ حاول من خلاله أن يؤسس لعقلانية جديدة أطلق عليها اسم العقلانية التواصلية، فالتواصل لا يزال يشكل هاجسا نظريا و فكريا راهنا و راهنتيه لا توقف و إنما تتجدد باستمرار و ذلك لما عرفه العالم من الثورة التكنولوجية، فلم يعد

يقتصر التواصل على اللغة فقط باعتبار أن الزمن المعاصر خلق للإنسان وسائل مختلفة توفر له إمكانية التواصل[1].و المقصود هنا أن التواصل عند هابرماس هو مجموع الأفكار التي يتفق حولها المشاركون في الحوار بغية تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة فعالة، و التواصل عنده هو الفعل الذي يخرج الوعي الذاتي من باطنه نحو الانفتاح على الآخر و فهمه و التحاور معه[2].

يتضح لنا من خلال هذا القول أن التواصل يكون بين الأشخاص المتحاورين و ذلك من أجل تحقيق غاية ما و الخروج بنتيجة فعالة، كذلك أن التواصل هو التشارك بالأفكار و نشرها ويكون ذلك بالتحاور مع الآخر، فنجد كذلك "أن نظرية الفعل التواصلي تقوم على مبدأ تجاوز الذات إلى الآخر، و هو يشير إلى الاشتراك في المسائل المطروحة و التفاهم. و بناء عليه فإن فكرة المصلحة تختفي في ظل وجود مبدأ أو فكرة احترام الغير"[3].

و يعني هذا أن نظرية التواصل تتجاوز الذات و يكون ذلك من خلال اشتراك مع الآخر في طرح المسائل و تبادل الأفكار التي ستقضي على فكرة المصلحة و ذلك لوجود مبدأ الاحترام بين الغير، فالتواصل ليس محصورا في اللغة فقط "باعتبار أن الزمن المعاصر خلق وساطات وقنوات كثيرة توفر للإنسان إمكانيات تواصلية لا حصر لها"[4].

---

[1]- نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**،ط2، إفريقيا الشرق، بيروت، 1998، ص 181.

[2]- فوزية شراد، **فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس**، مرجعسابق، ص 138.

[3]- فوزية شراد، **فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس**، مرجع نفسه، ص 139.

[4]- نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، مرجعسابق، ص 181.

فالعالم اليوم يعيش في زمن التكنولوجيا التي أدت إلى تنوع وسائل التواصل، و نجد أن "في الفعل التواصلي تتوقف حصيلة التفاعل نفسه على إمكانية توصل المشاركين فيه إلى اتفاق فيما بينهم "[1].

و المقصود هنا أن نجاح عملية التواصل تتوقف على مدى تفاعل المشاركين فيما بينهم و كذلك مدى اتفاقهم، و لكي يكون هنالك تفاعل قام هابرماس بتحديد ثلاثة عناصر و هي الحقيقة والدقة و الصدق "أي على المشاركين في التفاعل توخي حقيقة العبارة و صدقها و استنادها إلى حجج و براهين عقلية"[2]. أي أن التفاعل حسب هابرماس يكون إذا احترمنا هذه العناصر الثلاثة، إذن "فالتواصل يعتمد على إمكانية أن يكون الأفراد قادرين على التعبير بصدق عن مقاصدهم"[3]. و المقصود هنا أن عملية التواصل لا يمكن أن تحدث إلا إذا كان هناك تعبيرا صادقا بين الأفراد.

حيث يقول هابرماس: "لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته"[4]. و هذا يدل على أن التواصل أصبح يعالج مشاكل العالم باعتباره الصوت الذي

[1]- أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، دار الكتب و الوثائق القومية، الإسكندرية، 2002، ص 11.

[2]- أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، نفس المرجع، نفس الصفحة**.

[3]- **علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل،ط1، دار و كتب عدنان، لبنان، 2015، ص 183.**

[4]- **حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية،ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص 148.**

يستطيع توحيد العالم، و لهذا نجد أن "التواصل هو نشاط تبادل الآراء و الأفكار بين الأفراد عن طريق الحوار وفق الأصوات و الإشارات و الصور"[1].

و" لهذا يدعونا هابرماس للعمل باتجاه التواصل بوصفه أساس الفهم في العالم الاجتماعي وبديلا للقسر، فالتواصل يعتبر كونية ترعى الحوار و التفاهم و الحرية من الهيمنة"[2].

ونلمس من خلال هذا القول أن التواصل هو تبادل الأفكار و الآراء بين الأفراد عن طريق الحوار و ذلك من أجل فهم العالم الاجتماعي، و بهذا "فإن النشاط التواصلي لا يكون مجرد فعل تتوجه به ذات منعزلة، و لكنه مناقشة و حوار يتم بين مختلف الذوات الفاعلة و بين ذاتين فاعلتين على الأقل"[3].

و يعني ذلك أن النشاط التواصلي لا يكون بين ذات منفردة بل بين ذاتين على الأقل، حيث تتم عملية التواصل عن طريق الحوار و المناقشة و في مقابل هذا يؤكد هابرماس "أن العلاقة في الفعل التواصلي تكون بين ذات و ذات"[4]. أي أن التواصل يكون بين الذوات أو كما يسميه

[1]- زواوي خديجة، **العقلانية التواصلية: هابرماس نموذجا**، دراسة سابقة لنيل الماستر، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2015-2016، ص 65.

[2]- زواوي خديجة، **العقلانية التواصلية: هابرماس نموذجا**، مرجع نفسه، ص67.

[3]- **أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق و التواصل**، التنوير للطباعة و النشر، بيروت، 2012، ص 143.

[4]- أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق**، ص106.

فلسفة التواصل التداولية بمعنى (أنا و أنت) و هذا يؤكد على أن عملية التواصل لا بد أن تكون بين ذاتين على أقل.

إن نجاح نظرية هابرماس التواصلية مرهون باللغة في انتقالها من مستوى صوري إلى مستوى تداولي، و "هنا يرى هابرماس ضرورة إقامة أو تأسيس ما سماه بتداولية عامة أو شاملة أو كونية تحدد شروط صلاحية التبادل والتواصل"[1]. باعتبار اللغة تقوم بنقلنا من الأفكار الصورية إلى أفكار متداولة التي تعمل على تحقيق صلاحية التبادل و التواصل .

فاللغة مع هابرماس لم تعد أصواتا أو جملا فقط بل أصبحت اللغة تشير إلى الفعل و تعني التداولية، و لهذا فإن الفعل التواصلي يبنى على الفعل اللغوي. إن اللغة تلعب دورا في بناء نظرية الفعل التواصلي و لهذا "يؤكد هابرماس أن فلسفة اللغة تعد الأساس الذي يبني عليه نظريته على الفعل التواصلي"[2]. بمعنى أن اللغة هي أساس التواصل و التفاهم، لهذا بنى عليها نظريته التواصليةّ، "و حجة هابرماس هنا هي أن قدرتنا على التواصل، ذات بنية و قواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة"[3]. و يتضح لنا أن عملية التواصل تتم عن طريق اللغة، فما دام هنالك لغة فمن المؤكد هنالك تواصل.

و لهذه النظرية التواصلية حسب هابرماس ثلاث مراحل و هي:

[1]- الزواوي بغورة، **الفلسفة و اللغة: نقد المنعطف اللغوي**،ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2005، ص 210.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 151.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 152.

1-مرحلة التفاعل الذي تتوسعه رموز و هذه المرحلة تقوم على فاعلتين الأول (القول) و الثاني (الفعل) فعن طريق الرمز التواصلي (القول) يتم التعبير عن رغبة سلوك ما عن طريق النية في تحقيق القول (الفعل) يتم تلبية تلك الرغبة.

2-مرحلة الخطاب المتميز بالنسبة لمضمونه في هذه المرحلة ينفصل القول عن الفعل، فلا يمكن الإستناد إليها بالنسبة لشخص فاعل فقط، بل يدخل هنا موقف الشخص الملاحظ و المشارك في الحوار، و هنا يكمن التبادل في التصورات بين المشاركين في الحوار.

3-مرحلة الخطاب البرهاني (الحجاجي): هنا تتشكل مقتضيات الصلاحية التي ترتبط بين جانبين، الأول أفعال اللغة المنجزة في المرحلة الأولى و الثاني معالجة إفتراضات المعايير بحيث تكون قابلة لأن تكون شرعية أو غير شرعية[1].

و نفهم من هذا أن هابرماس ميز بين ثلاث مراحل لتكوين الفعل التواصلي و ذلك من خلال تحول التفاعل الحاصل بواسطة الرموز التي تعتمدها اللغة من أجل الوصول إلى التفاهم بين الأطراف المتحاورة إلى مرحلة الخطاب القائم على الحوار و المناقشة بين المشاركين مرورا إلى البرهنة من خلال الحجاج و الإقناع و بذلك فاللغة هنا هي عماد الفهم و التواصل.

[1]- أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق،ص 120.

نلاحظ هنا أن هابرماس قد حدد شروطا للفعل التواصلي، لكي لا يكون هذا الأخير عبارة عن تواصل مشوه، حيث نستدل بهذا القول: "عندما يتحدث عن التواصل بين أفراد في المجتمع يؤكد أن النشاط التواصلي ليس عشوائيا و إنما هو منتظم، و هذا يتطلب شروط"[1].

و نفهم من هذا أن النشاط التواصلي هو عبارة عن حوار يتم بين الأفراد في المجتمع منظم، أراد هابرماس تنظيم النشاط التواصلي حتى لا يصبح نشاطا عشوائيا، لذلك لا بد من توفر شروط للفعل التواصلي و أهم هذه الشروط هي:

- أن النشاط التواصلي لا يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيشي، و لذلك فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام و الفعل أن يشارك في التجربة التواصلية على أن يعلن اعترافه بمزاعم و مطالب الصدق المتفق عليه[2].

و يعني هذا أن النشاط التواصلي هو عبارة عن علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل العالم المعيش، و يشترط فيه مطلب الصدق الذي هو أهم مطلب في التواصل.

- أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين و في التفاعل بين العالم الخارجي بينهم و بين الذوات الأخرى، باعتبار اللغة الوسيط الأساسي

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل** ، مرجع سابق،ص149.

[2]- أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق،ص103.

في النشاط التواصلي و عن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم[1]، و يعني أن اللغة هي أساس التواصل كما هي الوسط الأساسي لتحقيق التفاهم بين الذوات الفاعلة.

- أن تهدف التجربة التواصلية إلى اتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل و يفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم أو على الأقل وجود نوع من التقارب في وجهات النظر[2]، و المقصود من هذا أن الهدف من التجربة التواصلية هو تحقيق اتفاق بين المشاركين في التفاعل مع وجود تعارف متبادل بين هذه الأطراف، كذلك وجود نوع من التقارب في وجهات النظر.
- أن يتاح لكل مشارك في الحوار فرصة مساوية لسائر المشاركين، و أن يتمتع كل منهم بحق التأكيد أو الدفاع أو التساؤل حول مايراه من قبول أو رفض لمزاعم الصدق وفق المعايير المعترفة بها[3]. و يتضح من هذا أن هناك مبدأ تكافؤ الفرص بين المشاركين في الحوار بحيث كل فرد مشارك له الحق في الدفاع أو الإعتراض و ذلك وفق المعايير المتفق عليها.

إذن هذه الشروط الأساسية التي حددها هابرماس للتجربة التواصلية، و هي شروط مهمة في الحوار و النقاش و هي التي تضمن تحقيق تواصل غير مشوه، و بذلك تصاغ نظرية محكمة للفعل التواصلي.

[1]- أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، المرجعسابق، ص104.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، المرجعسابق، ص150.

[3] - أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجعسابق، ص104.

ما يلاحظ أن نظرية الفعل التواصلي هذه شبيهة إلى حد ما بفكرة الاحترام التي دعا إليها كانط عندما نادى إلى ضرورة أن يحاط كل إنسان بالاحترام باعتباره إنسانا.

2 – من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي

مصطلح العقل الأداتي هو مفهوم تطرق إليه كل من هوركايمر و أدرونو في كتابهما جدل التنوير عام 1972م فالعقل الأداتي لدى هؤلاء هو منطق في التفكير و أسلوب في رؤية العالم فهوركايمر يذهب يذهب إلى أن العقل الأداتي هو الذي كان مسيطرا آنذاك على المجتمع الرأسمالي حيث أصبح العقل أداة لتحقيق الأهداف و لم يعد ملكة فكرية[1]، نجد هوركايمر يقول في كتابه: "أن العقلانية العلمية الجديدة هي عقلانية عملية في جوهرها، في تجريدها بالذات، في أشكالها المحضة بالذات، و ذلك بمقدار ما تحد تطورها بأفق أداتي النزعة"[2].

و هذا يعني أن العقلانية الجديدة هي عملية أي تقنية، فقد أصبح العقل يستعمل لتحقيق أهداف فهو كأداة يعمل لينتج فهو عقل أداتي: "إن هوركايمر و أدرونو بإدخالهما لمفهوم العقل الأداتي يسعيان إلى رفع دعوى على ملكة الفهم الحيوية التي انتصرت على العقل"[3]. فيتضح لنا من

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجع سابق، ص 133.

[2]- هربرت ماركيز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988.

[3]- هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

خلال هذا القول أن مصطلح العقل الأداتي جاء ليقضي على ذلك العقل المفكر الذي يسعى من أجل البحث.

على عكس ما ذهب إليه هابرماس فهو يؤكد أن "مفهوم العقل الأداتي يعتبر أكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العملي التقني"[1]. أي أن العقل لم يعد ذلك العقل المتحرر الذي يفكر و يبحث، بل أصبح مقيد يعمل من أجل الإنتاج فقط فهو عقل نفعي، فالأداتية عند هابرماس تحمل مضمونين: فالأول يمثل أسلوب لرؤية العالم و آخر يمثل أسلوب لرؤية المعرفة النظرية[2] و هذا يؤكد على أن العقل أصبح أداة متصلة بالأغراض العملية أي التقنية.

لقد حاول هابرماس نقد العقل الأداتي و الرأسمالية، في كتابه "التقنية و العلم كإيديولوجيا" حيث بين بأن العقل الأداتي يعبر عن العقلانية الأداتية التي كان لها دورا هاما في المجتمع الرأسمالي الغربي[3].

و هذا يدل على أن هذا العقل الأداتي قد برز مع المجتمع الرأسمالي حيث أن هذا الأخير كان يقدس العلم و الأداة و هذا قد ساعد على تطور هذا المجتمع و تقدمه و لهذا يقول

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 134.

[2]- يورغن هابرماس، **العلم و التقنية كإيديولوجيا**، تر. حسن صقر،ط1، منشورات الجمل، الإسكندرية، ص 47، 2002.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص133.

هابرماس: "يأن سيرورة الأنوار تم إطلاقها منذ أصولها بغريزة بقاء تقلص العقل بعد ما تعود إليه عبر الدوافع الغريزية، أي بوصفه عقلا أداتيا"[1].

يتضح لنا أن عصر الأنوار في نظر هابرماس منذ بدايتها كانت تسعى إلى السيطرة و الهيمنة عن طريق العقل التقني حيث أصبح العلم و العقل سلاح المجتمع العقلاني الغربي، حيث أن مفهوم العقل الأداتي يعبر عن ظاهرة التمركز العلمي أو التقني و يبين كيف أن حركة التطور العلمي في عصر الأنوار أدت إلى ظهور هذا العقل[2].

كما يعتبر هابرماس أن العقلانية الأداتية ما هي إلا أداة للسيطرة و الهيمنة لأنها رخست عقيدة الذات من خلال توفير سعادة وهمية مما جعل من الفرد عنصرا ضئيلا وسط مجموعة من أعداد فأصبح تابع للآلة، هذا ما جعل هابرماس يحاول أن يستخلص خصائص و سمات العقل الأداتي و من هذه الخصائص ما يلي[3]:

يحاول العقل الأداتي تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة و ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية فالإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت و كمي، و يعني هذا أن العقل الأداتي جاء لتفتيت العالم و يعتبر الإنسان مجرد وسيلة لتحقيق هدف ما.

[1]- هابرماس، **القول الفلسفي للاحداثة**، مصدرسابق، ص 178.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 134.

[3]- زرواق خديجة، **العقلانية التواصلية: هابرماس نموذجا**، مرجعسابق، ص 29-30.

إن "العقل الأداتي بذلك عقل سيء، عقل ناظم لأفعال الإنسان في إطار إنجاز غاية عملية محددة سلفا"[1]. نلمس من هذا القول أن العقل الأداتي هو عقل سيء باعتباره يستعمل الإنسان لإنجاز عمل يكون هذا العمل محددا فقط و بهذا يصبح عقل مأمور و ليس عقل يأمر.

العقلانية الأداتية أصبحت تهدد وجود الإنسان بما تفرزه من اغتراب و تشيء و ضياع الفرد و فقدان الطابع الإنساني في المجتمعات الغربية المعاصرة[2]، أي أن العقل الأداتي قد قضى على الإنسانية بعدما سيطر على العالم الغربي مما أدى إلى ضياع الفرد وسط العلم و التقنية خاصة مع انتشار الرأسمالية في المجتمع الغربي المعاصر.

و هذا ما أدى بهابرماس إلى نقد هذا العقل و إيجاد بديل، و الحل الذي يقترحه هابرماس هو العقل التواصلي الذي يقوم على التواصل و إعطاء قيمة للإنسان في المجتمع، فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي[3]، و ما تجدر الإشارة له هو أن هابرماس لم يلغ العقلانية الأداتية نهائيا بل هو أراد أن يتجاوز هذه العقلانية "مؤكدا على دور العقل في كل نشاط أو فعل أو نظرية في المجتمع، لكنه أضاف له البعد التواصلي لتصبح بذلك عقلانية تواصلية"[4].

---

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 47.

[2]- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث**،ط1، دار الأمان، الجزائر، 2010، ص 69.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 134-135..

[4]- فوزية شراد، **فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس**، مرجعسابق، ص 153.

و هذا يعني أن البعد التواصلي هو الذي يحقق التفاعل بين الناس و يكون ذلك من خلال التواصل اللغوي الذي يسعى إلى التفاهم و هكذا تتحقق العقلانية التواصلية فهذه الأخيرة "تتأسس على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق الاتفاق بدون ضغوط"[1].

فما دام العقل التواصلي يقوم على البرهان فهذا سيحقق الاتفاق بين المتواصلين و سيكون هنالك تفاهم بينهم و ذلك لوجود الحجة و هكذا تسهل عملية الإقناع "فالعقل التواصلي هو الذي ينظم النشاط التواصلي"[2]. أي أنه مادام هنالك عقل تواصلي فالنشاط أو العملية التواصلية ستكون منظمة حتما لأن دور العقل هو تنظيم المعلومات قبل طرحها. لقد قام هابرماس في صياغته لهذا العقل التواصلي إلى أن يسلك طريقا مباشرا وواضحا فقد وضع العقل داخل إطار اللغة بصفة عامة و في إطار التواصل بصفة خاصة[3]، فهو عندما طرح مفهوم العقل التواصلي لا يريد الإمتثال للعقول التي تدعي تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البيئة الاجتماعية والثقافية الدينية و السياسية، إنه يريد لهذا العقل أن يكون متواصلا مع غيره[4]، و يعني هذا أن هابرماس لم يكن يريد حل مشاكل المجتمع عند طرحه لهذا المفهوم بقدر ما كان يبحث من خلاله عن التواصل مع الغير.

[1]- محمد نورالدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، مرجعسابق، ص 208.

[2]- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، مرجع نفسه، ص 210.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 138.

[4]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجع نفسه، ص 139.

و للتواصل العقلاني شروط و هي (الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولية) و تستند عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقيات المناقشة و البرهنة مؤكدة على الإلتزام قبل أي نقاش مما يعني أن رفض مبدأ البرهنة يؤدي للانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة[1]، و هذا يوضح أن التواصل العقلاني يقوم على شروط و هناك مبدأ البرهنة الذي هو أساس المناقشة و إذا رفض هذا المبدأ سيؤدي إلى انسحاب من جماعة الكائنات العاقلة.

فقد كان هابرماس يهدف من هذه العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أسس عقلانية و هذه الأخيرة تتم عن طريق التفاعل بين الناس تحت إطار منظم.

المبحث الثاني: الفضاء العمومي

1 مفهوم الفضاء العمومي

يعود مفهوم الفضاء العمومي إلي الفيلسوف الألماني كانط الذي استعمل تعبير "الاستخدام العمومي للعقل" في القرن الثامن عشر و ذلك لتعبير عما يقوم به أمام الجمهور أو تأدية وظيفة عمل معينة أو ضمن تجمع عائلي و يتطلب الاستخدام العمومي بحسب كانط فضاء عام يسمح بذلك و العمومية هي وليدة فكرة التنوير و يعني هذا ان كانط كان سباقا لاستعمال فكرة الفضاء العمومي و ذلك لتعبير عما تقوم به أمام الجمهور فالعمومية هي وليدة فكرة التنوير[2] .

[1]- حسن مصدق، **يورغن هابرماس النظرية النقدية التواصلية**، مرجعسابق، ص 142.

[2]- حسن مصدق،**يورغن هابرماس النظرية النقدية التواصلية**، مرجع نفسه، ص07.

فهابرماس عند تبنيه لهذا المصطلح رجع إلى كانط و حاول الاستفادة من أفكاره و مواقفه حيث توصل من خلال كانط أن ثمة موانع تحول دون الاستعمال العمومي للعقل لهذا فالعمومية لا تتحقق إلا بالتدريب على التفكير العلني و عدم ترك الأخر يفكر مكاننا أو بدلا عنا فالفضاء العمومي يرتبط بالمناقشة التي تدور حول القضايا الاجتماعية[1]. فالفضاء العمومي مفهوم كانطي الأصل فهو تحرر في مجال الفكر و الفعل و التدريب علي تفكير العلني و عدم ترك الآخرين يفكرون بدلا عنا.

فالفضاء العمومي استعمله هابرماس في أطروحته التي نشرت سنة 1906م، و التي كانت بعنوان "الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكونا بنيويا للمجتمع البورجوازي"، حيث تطرق فيه إلى انبثاق مفهوم الدعاية من الناحية التاريخية و النظرية[2]، فمبدأ هذه الدعاية "هو في الحقيقة مبدأ مراقبة حيث استغله الرأي العام البورجوازي للوقوف في وجه السلطة"[3]. أي أن الدعاية عملت كمراقب استغله الرأي العام من أجل وضع حد للسلطة، و يعتبر هذا المبدأ من المبادئ الأساسية التي شكلت فكر هابرماس السياسي و قد استندت إليه الدولة البورجوازية المعاصرة و فرضت هيمنتها[4].

و لهذا نجد هابرماس من خلال تناوله للفضاء العمومي حاول تحليل الفضاء العام البورجوازي، و هذا يعني بأن نشأة هذا المجال تعود إلى ظهور الطبقة البورجوازية في أوروبا إذ أن هذا

[1] - **خن جمل،إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، يورغن هابرماس نموذجا،**مرجع**سابق ،** ص267.

[2]- محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة: هابرماس نموذجا**، مرجع**سابق**، ص 56.

[3]- نور الدين علوش، **هابر ماس و مفهوم الفضاء العمومي**، مجلة دراسات إنسانية و اجتماعية، جامعة وهران، العدد 4، 2014.

[4]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجع**سابق**، ص 197.

المجال العام البورجوازي " كان ينادي بالانفتاح و الشمولية و المساواة و الحرية كأفكار لا تقربها الشبهات"[1].

يقصد هنا أن هذه الطبقة كانت تسعى إلى نشر الانفتاح و المساواة و الحرية و ذلك عن طريق تأسيس قواعد و مبادئ لخلق الحوار و المناقشات الحرة و العادلة، فقد ساهمت هذه الطبقة الصاعدة إلى انتعاش الفضاء العمومي لحاجتها إلى هذا الفضاء من أجل تجاوز النظام الإقطاعي و التحرر من بقايا الإقطاعية التي كانت سائدة آنذاك.

فهذا الفضاء البورجوازي كان فضاء مفتوحا، فكل من حصل على ثروة و تعليم مستقلين بغض النظر عن مكانته أو حالته الاجتماعية أو الطبقة التي ينتمي إليها يحق له المشاركة في النقاش العام[2]، أي أن هذا الفضاء لا يقتصر على فئة معينة أو طبقة معينة ، بل هو نقاش مفتوح للجميع و لهذا نجد هابرماس يقول: "إن مفهوم الفضاء العام فكرة و إيديولوجية في آن واحد، فالفضاء العام مساحة يشارك فيها الناس كأنداد في نقاش عقلاني طلبا للحقيقة و الصالح العام"[3]. و المقصود هنا أن الفضاء العمومي هو إيديولوجية و مصطلح يتضمن نقاشات عقلانية تكون بين الناس و ذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة، و الإيديولوجية تعني هنا أفكار

[1]- محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية، مرجع سابق، ص** 57.

[2]- جيمس جوردن فينلسون، **مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص** 28.

[3]- جيمس جوردن فينلسون، **مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص** 28.

أو معتقدات زائفة لكنها فاعلة و تعمل لاسيما في ظل انتشارها و دعمها لبعض المؤسسات الاجتماعية.

و من هذا المنطلق نجد أن الإيديولوجيات ضرورية اجتماعيا "أي تلبي وظائف اجتماعية بعدة طرق مختلفة"[1]، فرغم أن هذه الإيديولوجية هي عبارة عن معتقدات زائفة إلا أنه يعمل بها.

فالفضاء العام يتكون من مجموعة مواطنين مستقلين يشتركون في هدف واحد الذي هو استغلال منطقهم في نقاش و يكون هذا الأخير غير مقيد، و هذا ما ساعدهم على اكتشاف احتياجاتهم و اهتماماتهم و التعبير عنها[2]، و هذا يدل على أن الفضاء العام يكون بين جماعة من الناس يقومون باستخدام منطقهم في نقاشات، و هذا سيساعدهم على اكتشاف حاجاتهم و التعبير عنها، فنجد أن هابرماس يحاول "جعل المجال العام يتصف بسمة الشمولية و الكونية التي يستهدفها، مع وجود تعددية ثقافية داخل العالم المعاش تجري من خلالها نقاشات في المجال العام"[3].

يتضح لنا من خلال هذا القول أن هابرماس يهدف من هذا المجال إلى جعله شموليا و كونيا و هذا لأنه يقوم على نقاشات، فكون العالم اليوم يحتوي على العديد من الثقافات فهذا سيساعد هذا المجال على الانتشار باعتباره يعتمد على الحوار.

[1]- جيمس جوردن فينلسون، **مقدمة قصيرة جدا** ,المرجع نفسه،نفس الصفحة.

[2]- جيمس جوردن فينلسون، **مقدمة قصيرة جدا**، مرجعسابق، ص 27.

[3]- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، مرجعسابق، ص 244.

"فالمجال العمومي كما يتصوره لا يجب أن يخضع لمنطق الفاعلية الإستراتيجية أو الغائية، و لا يكون تابعا لمساومات أصحاب المال و اعتبارات توازنات السلطة"[1]. و يقصد هنا أن المجال العمومي لا يجب أن يخضع لأي استراتيجيات و لا يكون تابعا لأصحاب المال أو السلطة، بل هو مجال عام يتشارك فيه جميع الأفراد مهما كانت صفتهم.

فالتطورات الاقتصادية أتاحت الفرصة للأفراد ممارسة حرية الرأي و النقاش في المجال العام متحررين من الضغوط السياسية[2]، وهو ما يؤكد لنا أن الاقتصاد قد ساعد أو هيأ لظهور المجال العام.

"فالمجال العام يتشكل و يتكون من خلال ميادين و منتديات للنقاش في القضايا السياسية"[3]. و الفضاء العمومي يلعب دور الوسيط بين حاجات المجتمع و الدولة، فهابرماس يعتبر تشكيل فضاء عمومي شرط أساسي للكفاءة السياسية و المواطنة، فهذا التوسط بين الدولة و الأفراد يستمر عن طريق النصوص الدستورية و الانتخابات و الصحافة و خاصة النقاشات البرلمانية

[1]- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، مرجعسابق، ص 262.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 195.

[3]- حسام الدين فياض، **بناء المجتمع التواصلي (التشاوري) عند يورعن هابرماس**،ط1، صفحة نحو علم اجتماع تنويري، 2017، ص 10.

المفتوحة على الإعلام فهذا يظهر أن السلطة السياسية خاضعة لمحكمة الرأي العقلاني والشرعي[1].

فرغم أن الفضاء العمومي أصبح يمارس وظيفة سياسية و اجتماعية إلا أنه لا يمكن الخلط بينه و بين الميدان السياسي[2]، و هذا يدل على أن الفضاء العمومي يربط بين الميدان السياسي والاجتماعي، إلا أن هذا يبقى محدود و لا يمكن القول أن الفضاء العمومي هو فضاء سياسي بل هو وسيط بين المجتمع و الدولة، "بذلك يعبر المجال العام عن المجال الخاص و مجال السلطة العامة معا من خلال آلية الرأي العام الذي يجعل الدولة بصيرة بحاجات المجتمع"[3]. أي أن الفضاء العمومي قد ساعد الأفراد على فحص واقعهم و نقده و إبداء آرائهم و التعبير عما يدور حولهم و جعل السلطة ترى بوضوح الحاجات التي يعاني منها المجتمع.

لهذا فإن "موضوع المجال العمومي هو الجمهور باعتباره ركيزة لرأي عام ذي وظيفة نقدية"[4]. يتضح لنا من هذا القول أن الجمهور هو الأساس الذي يبنى عليه المجال العمومي فهو يقوم بنقد الرأي العام من أجل الوصول إلى حلول و ذلك عن طريق الحوار والنقاش و التواصل مع الغير و بهذا فقد أصبح المجال العام عبارة عن منطقة يتجمع فيها الأفراد معا و يتناقشون

[1]- نور الدين علوش، **هابرماس و مفهوم الفضاء العمومي**، مرجعسابق، ص 233.

[2]- جيمس جوردن فينلسون، **مقدمة قصيرة جدا**، مرجعسابق، ص 27.

[3]- حسام الدين فياض، **بناء المجتمع التواصلي (ألتشاوري)**، مرجع نفسه، ص 11.

[4]- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، مرجعسابق، ص 96.

بحرية على المشكلات المجتمعية بعد أن يحددوها، و من خلال مناقشاتهم يؤثرون على الفعل السياسي[1].

و هذا يؤكد على أن المجال العام عبارة عن تجمعات بين الأشخاص و ذلك من أجل مناقشة القضايا و المشكلات بعد أن يقوموا بتحديدها و طرحها على إطار سياسي أو بعبارة أخرى وضعها في متناول الهيئة العليا من أجل إيجاد حلول لها. فالفضاء العمومي يعتمد على حوار ونقاش في إطار منظم و هذا لحل القضايا العالقة و التي يعاني منها المجتمع.

1-البعد السياسي للمجال العام و علاقته بالمجتمع المدني:

إن المتتبع للنسق الهابر ماسي يجده يهدف إلى تكوين فضاء كوني عمومي سياسي، يمكن تصوره على انه دولة المواطنة الإنسانية و التي نجدها واضحة في نصوص كانط، حيث يرى أن هنالك مهمة سياسية مناطة بالمجال العام، أو الفضاء العمومي الذي تتبلور فيه حرية الفكر، ويستعمل فيه سلاح النقد على كل ما يتناقض و يتنافى مع الحرية و العدالة و الفضيلة[2].

نلمس من هذا أن كانط كان يهدف إلى تكوين فضاء عمومي سياسي و قد تأثر هابرماس بكانط الذي كان يرى أن المهمة السياسية محاطة بالمجال العام، ففي هذا المجال يتحرر الفكر و يقوم بنقد كل ما يتنافى مع الحرية و العدالة و الفضيلة . في حين يري هابرماس أن

[1]- حسام الدين فياض، **بناء المجتمع التواصلي (التشاوري)**، مرجعسابق، ص 10.

[2]- **علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، مرجعسابق، ص36-37.

الممارسات داخل الفضاء العمومي ممارسات تهدف إلى تحقيق نقاش صادق و منتج و محرر للفعل الاجتماعي المصنع لفعل عقلاني سياسي[1]، أي أن النقاشات التي تكون داخل الفضاء العمومي تهدف إلى تحقيق التحرر الاجتماعي و بهذا سيصنع فعل عقلاني سياسي، فالفضاء العمومي يطلب من السياسة أن تكون السلطة في خدمة الشعب و لأجل الشعب من جهة والسلطة تنبثق من الشعب و لهذا فالفضاء العمومي لا يمكن أن ينفصل عن المجال السياسي فهو لا يهتم بالأشياء البسيطة فقط، بل يلعب دور الرقيب على النظام السياسي[2].

و هذا يدل على أن الفضاء العمومي له علاقة بالسلطة باعتبارها تقوم على خدمة المجتمع وتصدر من الشعب، فهذا يؤكد على أنه لا يمكن أن نفصل الفضاء العمومي عن المجال السياسي باعتبار المجال العام يلعب دور الرقيب على النظام السياسي،"فهابرماس ينهج ذلك النهج التنويري مستفيدا من كانط مهمة التنوير في التجرىء على التفكير بلا وصاية و استعمال العقل على مستوى الاجتماعي دونما حرج"[3]

فقد سلك هابرماس طريق كانط من خلال المنهج التنويري الذي يقوم على استعمال العقل في المجال الاجتماعي و التجرؤ على التفكير من اجل التغيير و إيجاد البديل و بهذا يؤكد

[1]- **علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**،مرجع نفسه، ص 245.

[2]- محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة: هابرماس نموذجا**، مرجعسابق، ص 59.

[3]- نقلا عن: **علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، مرجع نفسه، ص53.

هابرماس "أن المجال العمومي يحتل موقعا مركزيا في الفكر السياسي المعاصر باعتباره مجالا للمناقشة و إطار لمختلف القدرات الفكرية على البرهنة و الإقناع[1]. و يتضح لنا من خلال هذا القول أن المجال العمومي احتل مكانا في الفكر السياسي المعاصر باعتباره مجالا للتحاور والمناقشة و اعتماده كذلك على أدوات البرهنة و الإقناع و ذلك من أجل إثبات تلك الأفكار. فالمجال العمومي مكون من أناس خصوصيين يجتمعون في شكل جمهور ليلعب هذا الأخير دور الوسيط بين حاجات المجتمع و الدولة[2].

و لهذا نجد أن "المجال العام يمثل الحيز الذي يشغله المجتمع المدني لنقاش المسائل المشتركة كشأن عام يربط فئات مختلفة في المجتمع "[3]. و يقصد هنا التعاون بين الرأي العام و المجتمع المدني و ذلك من خلال التأثير الإعلامي الذي يشكل الرأي العام و الذي بدوره يؤثر في المجتمع المدني.

و هكذا فإن المجتمع المدني حسب هابرماس يقع بين النظام السياسي و العالم المعيش كوسيط يحمل أفراد و مؤسسات غير حكومية تهدف لدعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة[4].

---

[1]- نور الدين افاية، **الحداثة و التواصل** ، مرجعسابق ، ص95.

[2]- نور الدين افاية، **الحداثة و التواصل**، مرجع نفسه، ص98..

[3]- **علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية**، مرجعسابق، ص 220.

[4]- محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة: هابرماس نموذجا**، مرجعسابق، ص 59.

فهو يؤكد على أن المجتمع يقوم على المشاركة و التفاعل و ليس على العمل فحسب فالميدان السياسي هو هيكل اتصالي يجد أساسه في المجتمع المدني بحيث يقوم المواطنين بتبادل الآراء و مناقشتها و كذلك نقد القضايا السياسية و تقديمها إلى النظام السياسي من أجل إيجاد حلول لها، لهذا: "فإن المجال العام السياسي هو مجال صياغة الإشكالات التي لا تجد لها حلا، ومن ثم تطرح على النظام السياسي الذي يفترض أن يجد لها مخرجا"[1].

و لقد أثر النظام الاقتصادي كذلك في المجال العام وهيّأ لظهوره، فالتطورات الاقتصادية قد أعطت الفرصة للأفراد أن يسلكوا في مجتمع قائم على التبادل السلعي متحررين من الضغوط السياسية[2]، و هذا يدل على أن الاقتصاد قد ساعد على ظهور المجال العام و إعطاء فرصة للأفراد في طرح مشكلاتهم متحررين من أي ضغوطات سياسية و ذلك باعتبار الاقتصاد يمارس ضغوط عقلانية على المجال السياسي.

فالمجال العام هو ميدان يجتمع فيه المواطنين لتبادل الآراء و مناقشة القضايا و انتقادها وخاصة القضايا السياسية[3]، أي أن هذا المجال قد كان له بعد سياسي و اجتماعي في نفس الوقت فهو ميدان تطرح فيه القضايا السياسية و الاجتماعية وهذا من أجل إيجاد حلول

[1]- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجعسابق ص 246.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 195.

[3]- خن جمل، **إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي**، مرجعسابق، ص 268.

لها."فالسلطة كسلطة تصبح تحت الفضاء العمومي الموجه سياسيا"[1]، فهذا يدل على أن السلطة ستبقى تحت الفضاء العمومي و ذلك من خلال المناقشات التي تحدث في هذا الفضاء والغرض من تلك الحوارات و المناقشات هي تغيير ما يحدث و يكون هذا بإعطاء الحجج و البراهين التي هي عبارة عن حوصلة توصل إليها الأشخاص داخل هذا الفضاء.

فلقد أصبح المجال العام يمثل بعدا رئيسيا للمشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات و التي تساعد بدورها على تكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ مناقشة عامة و متحررة من أي سيطرة أو ضغط[2]. و يتضح لنا من خلال هذا القول أن المجال العام قد أعطى فرصة للأفراد في المشاركة في القرارات السياسية و ذلك من خلال طرح القضايا و المشكلات على الميدان السياسي دون أي خوف أو سيطرة أو ضغط، "فالفضاء العمومي هو الوسيط بين الدولة والمجتمع و الذين تنظموا في دائرة جمهور و شكلوا ما يعرف بالفضاء العمومي"[3].

يرى هابرماس أن "المجال العام السياسي بصفة عامة بنية للتواصل داخل العالم المعاش من خلال قاعدته المؤسسة بواسطة المجتمع المدني"[4]، و هذا يوضح أن المجال العام السياسي يؤسس بواسطة المجتمع المدني الذي يمثل قاعدته و يكون بينهم تواصل من الأفراد الذين

[1]- **خن جمل، إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي**، المرجع نفسه، ص 274.

[2]- نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، مرجعسابق، ص 101.

[3]- **خن جمل، إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي**، مرجعسابق، ص 277.

[4]- **علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجعسابق، ص 246.

يعيشون في هذا المجتمع و المجال العام يستمد شرعيته و التي تصدر من خلال حرية المواطنين في تشكيل إرادتهم السياسية و اختيار حكومتهم[1].

فمن خلال الفضاء العمومي يؤثر المواطنون على السياسي فهم يشكلون سلطة المجتمع المدني، ولا يمكن للسياسي أن يصم أذنه عن هذا الصوت الجماعي المدوي لأنه بفقدانه سيفقد كل الشرعية التي تخوله البقاء في مكانه[2]، أي أن التجمع الذي يكون داخل الفضاء العمومي يؤثر بدوره على الرجل السياسي و صوت هؤلاء المواطنين يمثل سلطة المجتمع المدني التي لا يمكن للرجل السياسي أن لا يسمع لهذا الصوت الجماعي لأنه يمكن أن يفقد سلطته إن فعل ذلك. وبناء على هذا فإن "الفضاء العمومي حسب ما أراد له هابرماس أن يكون يشكل همزة وصل أو الوسيط بين النظام السياسي و القطاعات الخاصة للعالم المعيش...فهو يعتبر نظام إنذار مجهز بهوائيات لتحسين مشاكل المجتمع"[3].

و هكذا نقول أن هابرماس أراد من نظرية الفضاء العمومي أن يكون عبارة عن همزة وصل بين النظام السياسي و العالم المعيشي و ذلك من خلال تحسين مشاكل المجتمع باعتبار أن فضاء

---

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 196.

[2]- عطار محمد، **تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس: قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011، ص 250.

[3]- عطار محمد، **تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس: قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة**، مرجع نفسه، ص 254.

العمومي يجتمع فيه الأفراد من أجل النقاش و الحوار و نقد الوضع الذي يعيشه المجتمع وطرحه على السلطة السياسية.

فمهمة هابرماس التي يحاول إنجازها نظريا هي التخفيف من تلك الهيمنة و محاولة الإنفكاك من سطوتها بتكوين إرادة سياسية اجتماعية عامة تقوم على مبدأ مناقشة عامة في المجال العام[1]، و ذلك باعتبار أن المجال العام يقوم على المناقشة، و هذا المبدأ يعمل على التخفيف من الهيمنة و تقليص الهوة الموجودة بين السلطة و المجتمع، "فانطلاقا من تعاون الرأي العام للمجتمع المدني على قضية بناء الرأي و الإرادة في السياسة البرلمانية، ينتج بالنسبة لهابرماس إمكانية سياسة استثمارية"[2]. فالرأي العام الذي يطرحه المجتمع المدني على الإرادة السياسية يساعد على خلق تشاور بين هذين الطرفين و بهذا ستتقلص المشاكل التي يعاني منها المجتمع لأن السلطة السياسية ستعمل على حل تلك المشاكل.

و هكذا إذن فالبعد السياسي للمجال العام قد عمل على ربط الدولة بالمجتمع و ذلك من خلال طرح معاناة المجتمع المدني على أطر سياسية و ذلك عن طريق النقاش و الحوار الذي يحدث داخل الفضاء العمومي و الانتقادات التي يقدمها المواطنين للدولة و ذلك من أجل إيجاد حل

[1]- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع‌سابق، ص 248.

[2]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية**، مرجع‌سابق، ص 220.

لها، فالمجال العمومي كان الوسيط بين الدولة و المجتمع أي أنه قرب الفرد من السلطة باعتبار أن الفرد هو جزء من هذه السلطة التي تعمل على التقليل من معاناة الشعب.

المبحث الثالث: الديمقراطية و الحق

1 الديمقراطية عند هابرماس:

تعد الديمقراطية من أهم المواضيع التي أثارت جدلا و نقاشا على نطاق واسع بين الفلاسفة و رجال الفكر، و حتى و إن كانت هذه الأخيرة فكرة قديمة إلا أنها ظلت غاية كل المجتمعات بداية من المجتمع اليوناني إلى غاية المجتمع المعاصر، بحيث نجد الكثير من الفلاسفة أعطوا للديمقراطية مساحة للبحث و الطرح سواء قبلوا بها أو آمنوا بمبادئها أو رفضوها، و ضمن الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مسألة الديمقراطية الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

قبل البدء في تحليل الديمقراطية عند هابرماس نريد أن نوضح العلاقة بين الفلسفة و الديمقراطية عنده حيث يقول: "إن الفلسفة و الديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك و لكن في وجودهما بذاته، وجود مشترك بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتما بالآخر"[1]. وهذا لما تعطيه الديمقراطية من بيئة حرة لتبادل الأفكار و الفلسفة توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام نظام سياسي مقبول و عقلاني، تعتبر الديمقراطية عند هابرماس هي المفتاح لحل المشاكل التي

[1]- يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، ط1، **منشورات الاختلاف، لبنان**، 2010، ص66.

صعب تجاوزها فهي تمثل الغاية و الوسيلة للتحرر، و تحقيق الاستقلال الذاتي و هذه الأفكار تبدو طبيعية بحكم أن هابرماس عاش في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية التي كانت فيها الديمقراطية ليست واقعا بل تعاش بشغف[1].

هنا اهتم هابرماس بمسألة الديمقراطية و ذلك باعتبارها الحل الوحيد لأزمات المجتمعات المعاصرة، "فالديمقراطية بالمفهوم المتفق عليه صورة سياسية تتضمن كل التراكيب و تتماشى مع كل ما يبدو معارضا لتفادي أي صراع دموي محتمل بين المواطن و الأجهزة المهيمنة"[2].

و يتضح لنا من هذا القول أن الديمقراطية هي ممارسة سياسية وجودها في الواقع يلغي فكرة الصراع بين المواطن و الدولة، و الجدير بالذكر في هذا الصدد حسب هابرماس: "أن الديمقراطية تتيح للأفراد حق إحكام تداخلهم في محيطهم و إسماع صوتهم، و توسيع مجال الحرية و المسؤولية و المحاسبة وهي لن تستطيع ذلك إلا إذا استضافت في حيز التطبيق مثل الاستقلالية و المساواة اللتين تعرفانها "[3].

و يعني هذا أن الديمقراطية في نظر هابرماس تسمح للأفراد بالمشاركة السياسية و اتخاذ القرارات و كذلك توسيع نطاق الحرية، و هذا لا يتم إلا في ظل استقلالية المواطنين و المساواة، بحيث يعتبرهما هابرماس كمبادئ مؤسسة للمجتمع الديمقراطي.

[1]- خن جمل، **إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي**، مرجع سابق، ص 306.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجع سابق، ص 194.

[3]- حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية**، مرجع سابق ، ص 266.

و في هذا الشأن يميز هابرماس بين ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية و هي:

1-النموذج الليبرالي: ووظيفة الديمقراطية في هذا النموذج هي برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية و تكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق، يكون بين الأفراد و الأشخاص و العالم الاجتماعي.

2-النموذج الجمهوري: يقوم بتكوين الرأي العام و الإرادة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق بل على المناقشة العمومية التي تتم داخل البرلمان، و هي بنية مستقلة هدفها التفاهم.

3-النموذج التداولي: و هذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل التي من خلالها تتكون إرادة جماعية ليس فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية بل أيضا على المعادلة القبلية في المصالح و الضغط القائم على الاختيار العقلاني[1].

و نفهم من هذا أن هابرماس قدم ثلاث نماذج للديمقراطية و كل نموذج لديه مسار ديمقراطي، فبالنسبة للنموذج الليبرالي يقوم على برمجة الدولة لكي تحقق مصلحة المجتمع، و النموذج الجمهوري يحرص على تشكيل الرأي العام و الإرادة السياسية، بينما النموذج التداولي التعددية

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 191.

والتنوع و فتح المجال أمام مختلف أشكال التواصل من أجل تشكيل إرادة جماعية و رأي عام مشترك يبحث عن تحقيق المصالح وفق اختيار عقلاني.

كما يذكر هابرماس أن كل مفهوم يفضل تفسيرا معينا حيث تفضل الديمقراطية الليبرالية الاستقلال الفردي أو الخاص، أي تقرير الفرد مصيره في حين تفضل الجمهورية الاستقلال الجمعي أو العام أي تحقيق المجتمع السياسي ذاته، بينما التداولية تفضل تشكيل إرادة جماعية و رأي عام مشترك.

إذ يرى هابرماس "في الفكر الليبرالي يعمل القانون الذي تقره الدولة إلى ضمان الحرية الفردية، إلا أن الإشكال هو أن مشروع الديمقراطية يصبح غير قابل للتطبيق و الحق في تقريره المصير مع مثل هذا القانون يصبح مكبلا بقيد الفردية"[1]. و معنى هذا أنه انتقد بشدة الفكر الليبرالي الذي يقمع الحريات و الحقوق الفردية، لأن هذا الأخير يشكل قيد للمشروع الديمقراطي.

إضافة إلى ذلك ينبذ هابرماس النموذج الجمهوري و هو ما أشار إليه في قوله: "لا يمكن للأكثرية أن تفرض على الأقليات شكل حياتها الثقافية باعتبارها ثقافة معيارية"[2].

[1]- **علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع**سابق، ص 310.

[2]- يورغن هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، نقله الدكتور جورج كتوره، ط1، المكتبة الشرقية، لبنان 2006، ص9.

و يذكر لنا هابرماس أنه "لا يريد التحدث عن هذه النماذج الثلاثة للديمقراطية بشكل متساوي، بالعكس يجب إظهار فضيلة النموذج الثالث، النموذج التداولي...فلا الليبرالية و لا الجمهورية يقدمان إجابة مقنعة لهذا المشكل الذي أحاول أن أجده في النموذج التداولي الذي يقدم لنا الحل"[1].

ففي نظره أن كلا من الليبرالية و الجمهورية لا يكفيان لحل المشاكل التي تفكك العالم في حين يرى في النموذج التداولي حلا متكافئا لجميع هذه المشاكل، ومن هنا تأتي نظريته في الديمقراطية التشاورية التي يقترحها كبديل للنظريتين الليبرالية و الجمهورية، وهو ما نلمسه من خلال دعوته إلى التخلي عن النماذج الأنفة لأنه لم يجد فيها غايته لتكوين هذه البيئة و بذلك وجب التحول حسبه إلى نموذج الديمقراطية التشاورية و التي يعول عليها من أجل معالجة أزمات النظام الرأسمالي الليبرالي[2].

و نفهم من هذا أن هابرماس قد لجأ إلى نموذج الديمقراطية التشاورية للخروج من أزمات النظام الليبرالي لأن النموذج التداولي أو التشاوري يرتكز على ميزة العقلانية والحوارية والمشاورات، حيث يقوم نموذج الديمقراطية التشاورية على الربط بين الفرد و الجماعة إذ أن هذه الديمقراطية لا تقوم على أسبقية الفرد (الليبرالية) أو الجماعة، ففي ظل هذه الديمقراطية تكون

[1]- نقلا عن: عطار أحمد، **تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 237.

[2]- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص 321.

المرجعية مزدوجة بين الفرد بوصفه استقلالية خاصة، و الجماعة بوصفها استقلالية عامة فهي ثنائية أصلية لتجنب متاهات الليبرالية المتوحشة[1]، هنا تجاوز هابرماس الفكر الليبرالي الذي يمجد الفرد و الفكر الجمهوري الذي يرفع من شأن الجماعة إلى تأسيس نموذج مزدوج (الفرد والجماعة) و المتمثل في الديمقراطية التشاورية، لأن التشاور هو قوام الديمقراطية عند هابرماس فهي تقوم على هيمنة واحدة و هي هيمنة الحجة القوية، لذا هي تعبير عن المصالح العامة للجميع و على هذا الأساس فكل مواطن مطالب بالدفاع في ظل فضاء عمومي ديمقراطي عن هذه المصالح العامة و إقناع الآخر بتبني رأيه اعتمادا على منطق الحجاج و التشاور والمناقشة[2].

فالديمقراطية التي يدعو إليها هابرماس لا يمكنها التحقق إلا من خلال التشاور، لأن هذا الأخير بدوره يعطي لكل مشارك في المناقشة حق النقد والإدلاء برأيه في فضاء عمومي ديمقراطي[3]، إذ يؤكد هنا هابرماس أن المناقشة و الحوار و التشاور هي التي تساهم في علاج المشاكل الاجتماعية و تؤسس أخلاقيات المجتمع.

و بذلك ينطلق هابرماس في صياغة نموذج الديمقراطية التشاورية من ثلاثة مفاهيم و هي:

أ- العقلانية: و هي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة.

[1]- **قدور نوره، الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس**، المركز الجامعي البيض، مجلة تاريخ العلوم، **العدد** 5.

[2]- **خن جمل، إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، مرجع**سابق، ص 295.

[3]- فوزية حيوح، **الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس، مجلة مؤمنون بلا حدود، العدد** 27، ديسمبر 2013.

ب- السلطة: توجد بداخل الإدارة و تعبر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي العام و عملها لا يتوقف عن المراقبة.

ج- الرأي العام: فبفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني مشاركة في التوجيه و ليس هيمنة[1].

تعد هذه المفاهيم أساسية توضح رأيه وعلاقة النظرية بالديمقراطية.

ـ أركان الديمقراطية التشاورية:

يحدد هابرماس أركان النموذج البديل كما يلي:

1- وجود المؤسسة القانونية الشرعية.

2- تحقيق مبدأي الحرية و الاستقلال العام و الخاص.

3-النقاش و التشاور و تشكيل الرأي السياسي عبر المشاركة السياسية[2].

هنا يلح هابرماس على ضرورة المشاركة السياسية و على استقلالية المواطنين كمصدر للسيادة و كذلك توسيع مجال الحرية.

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، مرجعسابق، ص 190.

[2]- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجعسابق، ص 325.

سمات الديمقراطية التشاورية:

تتميز الديمقراطية التشاورية بسمات أهمها:

1-أنها تمثل تجمعا مستقلا و متطورا باستمرار كما يتوقع استمراريته على المدى المستقبلي

2-يشارك فيها أعضاء تجمع (الحوار).

3-إن الديمقراطية التشاورية هي تجمع تعددي و لأعضائه أفضلياتهم المتباينة.

4-ينظر أعضاء التجمع الديمقراطي إلى إجراءات النقاش و التداول بوصفها مصدرا للشرعية.

5-و يتعرف الأعضاء كل واحد منهم على ما يملكه الآخر من قدرات في الحوار[1].

و بهذا يتضح لنا أن هابرماس ربط فعل الممارسة السياسية بنظرية أخلاقيات المناقشة و ذلك إيمانا منه بأن الديمقراطية التشاورية تمكن كل المواطنين من التعبير عن آرائهم و أفكارهم، و تمكنهم من التفاهم كما تقدم طرق تداول الخطاب و كيفية التشاور.

2- الحق و تصنيفاته عند هابرماس:

إن كانط في نظر هابرماس هو صاحب اكتشاف طريف في مجال نظرية الحق الكوسموسياسي الذي اعتبره هابرماس بمثابة البعد الثالث في مجال الكانطي في الحق

[1]- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجعسابق، ص 330.

العام.[1]هنا هابرماس يؤكد على أهمية الحق الكوسموسياسي الذي يعد البعد الثالث في المجال الكانطي. إلا أن هابرماس يرفض تأسيس فكرة الحق على مجرد العقل بوصفه المحكمة العليا لتشريع كما انه لا يجب الاكتفاء فقط بفكرة التشريع التي لها قوانينها الخاصة.[2] مما يعني إن هابرماس اعترض على فكرة تأسيس الحق على مجرد العقل بل يجب إخضاع الحق إلى مبدأ المناقشة و التفاهم المتبادل إي يجب تحويل مفهوم الحق من العقل العملي إلى العقل التواصلي. الحق مسألة جوهرية بالنسبة للمجتمعات المعاصرة على اختلاف مستويات نموها السياسي والاجتماعي والثقافي و الاقتصادي، من أجل هذا حظيت و لا تزال باهتمام قوي من طرف الفلاسفة و المفكرين و السياسيين، وقد أفضى هذا الاهتمام الفكري و العملي الشامل إلى انعقاد الإجماع على اعتبار الحق أساسا في تنمية الفرد و المجتمع المعاصر و الحق الذي تنشده المجتمعات المعاصرة و الذي يحظى بالصلاحية و المشروعية هو الذي يرتكز على التشاور والتداول.

و من هنا تقوم نظرية الحق عند هابرماس على البعد التشاوري النقاشي، حيث يكون محور النقاش هو القوانين التي يتفق حولها المشاركون في الحوار و التي يلزم بها الجميع[3]. و نفهم من

[1]- سمير بلكفيف، **كانط فيلسوف الكونية**، مرجعسابق ، ص239.

[2] - فوزية شراد، **فلسفة اللغة**، مرجعسابق، ص313.

[3]- **خن جمل، إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر**، مرجعسابق، ص 298.

هذا أن هابرماس خلال تأسيسه لنظرية الحق اعتمد على منطق التشاور و المناقشة التي تتم بين المواطنين.

و على هذا الأساس يربط هابرماس نظرية الحق بالفعل التواصلي، حيث تكمن مشكلة العالم المعاصر في انفصال المجال الحقوقي عن المجال التواصلي و خضوعه لمتطلبات العقل الإستراتيجي و تحوله إلى نظام حقوقي مجرد لا غاية له سوى ممارسة الإكراه و السيطرة وسلطة المراقبة بالتواطؤ مع نظام الدولة[1].

و يتضح لنا من هذا أن هابرماس أراد تأسيس الحق على مشروعية جديدة في العقل التواصلي و في أخلاقيات المناقشة و بالتالي تأسيس لنظرية الحق ذات بعد تواصلي. أما فيما يخص تصنيفات الحقوق لدى هابرماس هي كالآتي:

1-الحقوق، الحريات الفردية

2-حقوق المشاركة السياسية

3-الحقوق الاجتماعية

[1]- محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة: هابرماس نموذجا**، ص 70.

فالحقوق المدنية (الحريات و الحقوق الطبيعية) قد أنتجها و أسسها الفكر الليبرالي و ألحقت بها فيما بعد الحقوق السياسية، و أما الحقوق الاجتماعية و الاقتصادية فقد أسسها الفكر الاشتراكي[1].

و معنى هذا أن الليبرالية تشكل أطروحة الحريات و الحقوق الفردية، أما أطروحة الحقوق الاجتماعية فهي ترتبط بالفكر الاشتراكي، حيث نجد هابرماس يتكلم عن هذه الحقوق و تصنيفها بقوله: "ما من شيء يرسخ الوضع القانوني الذي يستمد مرجعيته من ذاته و هو وضع المواطن، إلا الحقوق السياسية أما الحقوق بالحريات هي حقوق سلبية، و الحقوق الاجتماعية يمكن أن تمنح بشكل أبوي"[2].

و نفهم من هذا أن حقوق المشاركة السياسية هي الوحيدة التي ستكون بجانب المواطن ويستطيع أن يقرر مصيره بحرية و ذلك عن طريق إمكانية المناقشة بشأن مواضيع هذا الحق، أما فيما يخص سلبية الحريات و الحقوق الفردية التي يتبناها الفكر الليبرالي فهي مجرد قوانين صورية غير نابعة ممن توجه إليهم، في حين الحقوق الاجتماعية تمنحها السلطة الأبوية.

لكن هذا لا يلغي أهمية الحقوق و الحريات و الحقوق الاجتماعية، بل إن هابرماس يعتبرهما مقدمات أساسية للحقوق السياسية و هذا ما يؤكده بقوله: "و يمكن بالطبع اعتبار الحريات

[1]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 303.

[2]- نقلا عن: علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق ، ص 303.

الفردية و الضمانات الاجتماعية قاعدة للاستقلال المجتمعي الذي يجعل الملاحظة الفعالة للحقوق السياسية"[1].

هنا يرى هابرماس أن كلا من الحريات الفردية و الحقوق الاجتماعية لها دور فعال في تحقيق الاستقلال المجتمعي، فلا يمكن لنا إنكار أهمية هذه الحقوق و ما تقدمه من وظائف تخدم الحقوق السياسية.

[1]- نقلا عن: علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة** ،مرجع سابق ، ص 304.

خاتمة

نتائج البحث:

نستخلص في خاتمة هذا البحث إن هابرماس تناول مشروع السلام الدائم من خلال قراءة جديدة لمشروع الكانطي و ذلك بإعادة صياغة المفاهيم و التصورات الكانطية، فان أهم ما ماخلصنا إليه يمكن استنطاقه في النقاط التالية :

– استقبل هابرماس فكرة كانط في السلم الدائم من اجل إعادة صياغتها وفق الوضعية الحالية للعالم، أي أن الأمر يتعلق عند هابرماس بإحياء هذه الفكرة و تحديدها في إطار معطيات جديدة للعالم.

– إن دولة السلام الكوني الأبدي التي يتحدث عنها كانط إنما تستمد هدفها من وضع حد للحرب، إلا أن الحرب الذي ينشغل بها كانط إنما ماهيتها نزاعات محدودة بين دول مختلفة لكنه لم ينشغل بفكرة حروب كونية، حروب إبادة جماعية و تدمير شامل فالحروب التي كانت سائدة في عصره حروب محدودة، و لم يخطر بباله أبدا كما يقول هابرماس التفكير بحروب أطرافها إرهابيون و سلاحهم القنابل.

– يعيب هابرماس على كانط في إقامة الحلف الدولي على مجرد الالتزام الأخلاقي و ذلك إن هذا الالتزام لا يشكل أي ضمان لتحقيق السلام و لا لبقائه، إذ بإمكان هذه الدول التخلي عن هذا الالتزام في أي وقت، ذلك أن مجرد الالتزام الأخلاقي غير كاف لضمان مواطنة كونية.

– كما أن كانط لم يبين الأسس الحقيقية التي تبنى عليها هذه الكنفدرالية العالمية وهو ما يفسر غياب الاستمرارية في التعامل السلمي بين الدول وهذا يعود إلى عدم وجود دستور مكتوب و غياب الإكراه المادي الذي يعمل على إلزام الدول الوفاء بالتزاماتها الأخلاقية وتطبيق الاتفاقيات المنصوص عليها وهو ما يفسر علاقات الصراع و التوتر القائمة حاليا بين الدول.

– ينظر هابرماس إلى الدولة العالمية نظرة قانونية لا تخضع لأي اعتبارات أخرى كالإعتبارات الأخلاقية.

– إن الدولة الكوسمبولوتية كما يتصورها كانط لاقت انتقادات من قبل هابرماس وبالخصوص في شقها الفيدرالي، فكانط حسب هابرماس لا يخبرنا كيف يمكننا المحافظة على هذه الكنفدرالية التي تساهم في تأسيس السلام العالمي.

– هابرماس يرفض فكرة الحق نتاجا للعقل الأخلاقي أو العقل العملي كما هو الأمر عند كانط، فهابرماس ينظر إلى الحق من منظور تواصلي، يخضع فيه مفهوم الحق إلى مبدأ المناقشة و التفاهم.

– يؤسس هابرماس النظام الديمقراطي على مبدأ التشاور فالديمقراطية التشاورية هي النظام الأصلح لدولة قانونية تداولية.

– رغم الانتقادات التي وجهها هابرماس لكنه يرى في فكرة السلام الكوني هو حلم كل الإنسانية ومن ثمة أكد على ضرورة تطوير هذه الفكرة و استغلالها في الفضاء السياسي الحالي.

– قام هابرماس بإعادة استثمار مشروع السلام و هذا إيمانا منه بان فكرة المواطنة الكونية تشكل أفقا و هدفا نهائيا لدولة السلم الدائم، مما يدل على أن كانط قد اكتشف بعدا أساسيا للنظرية السياسية وهو الحق الكوسمبولوتي عند هابرماس.

– فكرة الفضاء العمومي لكانط تشكل الأرضية الأساسية التي اعتمد عليها هابرماس في تشكيل نظريته حول النظام الكوسمبولوتي، و يؤكد أن كانط هو السباق لفكرة الفضاء العمومي.

قائمة

المصادر والمراجع

المصادر:

إمانويل كانط:

1. إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمةعبد الغفار مكاوي، ط1، منشورات الجمل،ألمانيا،2002.
2. إمانويل كانط، ترجمة عثمان أمين، مشروع السلام الدائم، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952.

يورغن هابرماس:

3.يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، ترجمةعمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، لبنان،2010.
4. يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.
5.يورغن هابرماس، **العلم و التقنية كإيديولوجيا**، ترجمة حسن صقر،ط1، منشورات الجمل، الإسكندرية،2003.
6. يورغن هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو مسألة ليبرالية**، نقله الدكتور جورج كتوره، ط1، المكتبة الشرقية، لبنان 2006.

المراجع:

1.أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، دار الكتب و الوثائق القومية، الإسكندرية، 2002.
2.أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق و التواصل**، التنوير للطباعة و النشر، بيروت، 2012.
3.أحمد عبد الحليم، **كانط انطولوجيا العصر**، ط1، دار الفارابي، بيروت،2009.
4.ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، ترجمة بدوي عبد الفتاح، ط1، المركز القومي،2014.

5.أيوب أبو دية، **علماء النهضة الأوروبية**، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2010.

6.إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من كانط إلى رينوفييه**، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الجزء الثاني.

7.جلال الدين سعيد، **فلسفة الرواق**، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.

8.جون رولز، **العدالة كانصاف**،ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية ، بيروت، 2009.

9.حسام الدين فياض، **بناء المجتمع التواصلي (التشاوري) عند يورغن هابرماس**، ط1، صفحة نحو علم اجتماع تنويري، 2017.

10. حسن نافعة، **الأمم المتحدة في نصف قرن، دراسة في تطور التنظيم الدولي منذ 1954**، عصر المعرفة، الكويت، 1995.

11. الزواوي بغورة، **الفلسفة و اللغة: نقد المنعطف اللغوي**، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2005.

12. ستيفن ديلو، **التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، 2000.

13. سمير بلكفيف، **الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الأجزاء**، الطبعة1، دار الأمان، الرباط 2013.

14. سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، ط1، دار الأمان، الرباط، 2011.

15. سمير بلكفيف، **التفكير مع كانط ضد كانط**، ط1، دار الأمان، الرباط، 2014.

16. سمير بلكفيف، **الإشكالية الأخلاقية لسلام الكوني عند كانط**، ط1، دار الأمان، الرباط.

17. عزة أحمد صيام، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، جامعة بنها، ط1، بنها.

18. علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، ط1، دار الامان، الرباط، 2015.

19. علي عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية**، ط1، دار الأمان، الرباط، 2015.

20. فضل الله محمد سلطح، **الفكر السياسي الغربي: النشأة و التطور**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية.

21. فضل الله محمد سلطح، **المسؤولية السياسية بين الدولة و المواطن**، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية.
22. **ف**ريال حسن خليفة، **الدين و السلام عند كانط**، ط1، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة،2001.
23. كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت:** من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث، ط1، دار الأمان، الجزائر، 2010.
24. كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ج1، ط1، المنظمة العربية ، لبنان، 2012.
25. لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**، ط1، مركز الأهرام و النشر، القاهرة، 1987.
26. منذر الشاوي، **الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية و القانونية: الفكرة الديمقراطية**، ط1، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، لبنان.
27. نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، ط2 ، إفريقيا الشرق، بيروت، ،1998.
28. نور الدين حاروش، **تاريخ الفكر السياسي**، ط2، شركة دار الأمة، الجزائر، 2009.
29. هبة الله أحمد خميس، **الإرهاب الفكري في الفكر الغربي و الدعوة إلى السلام العالمي**، ط1، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية.
30. هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي،ط1، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988.
31. ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع،ط2، مكتبة المعارف، بيروت،1988.
32. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر،2012.
33. يوسي أم هانيماكي، **مقدمة قصيرة جدا "الأمم المتحدة"** ترجمة محمد فتحي خضر،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافية ، الطبعة الأولى، مصر، 2013.

مذكرات:

1. خن جمال، **إشكالية الحداثة و الفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر: يورغن هابرماس نموذجا**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران، 2016-2017.
2. زواوي خديجة، **العقلانية التواصلية: هابرماس نموذجا**، دراسة سابقة لنيل الماستر، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2015-2016.
3. عطار محمد، **تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس: قراءة نقدية للإيديولوجياالليبرالية المعاصرة**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011.
4. محمودي خليفة، **التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة: هابرماس نموذجا**، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة المسيلة،2015-2016.

المجلات:

1. أوراس زيباوي، **جان جاك روسو المسكون بفكرة العدل و المساواة**، مجلة ثقافة وفنون، العدد 15، يوليو 2012.
2. بلقاسم مليكش، **الديمقراطية الصورية و الديمقراطية التشاورية، التداولية التواصلية عند يورغن هابرماس**، جريدة الحريات، العدد 22، 2014.
3. سمير بلكفيف، **فلسفة التاريخ عند كانط من الفهم المتعالي إلى الفهم الحايث**، مجلة المعيار، العدد 42، جوان 2017.
4. عبد القادر تومي، **المشروع التربوي وتعزيز فكرة الجماعة من خلال المواطنة العالمية**، مجلة التربية والاستمولوجيا، العدد الأول، 2011.
5. علي تتيان ومحمد بالعزوفي، **العدالة بين الأجيال عن نظرية العدالة لدى جون رولز**، مجلة النجاح للأبحاث ، المجلد28، 2014.
6. قدور نورة، **الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس**، المركز الجامعي البيض، مجلة تاريخ العلوم، العدد 5.
7. نور الدين علوش، **هابرماس و مفهوم الفضاء العمومي**، مجلة دراسات إنسانية و اجتماعية، جامعة وهران، العدد 4، 2014.

8.رضوان سيد، **نظرية العدالة في الفكر الغربي المعاصر، قراءة في أطروحة جون رولز وأثارها**، العدد28، 2010.

المقالات

1. أنور محمد فرج، **دراسة تحليلية لنظرية جون رولز في العدالة** ، كلية القانون والسياسة، جامعة التنمية البشرية، بدون سنة نشر.

2.عمر بلخشين، **المواطنة العالمية الكونية الإنسانية ومخاطر القول بالخصوصية**، مجلة الحوار المتمدن، 29-4-2018.

الموسوعات

1. بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، ط1، المؤسسة العربية للدراسة و النشر، بيروت، الجزء الثاني، 1996.

مواقع

1.أم زين بنشيخة المسكيني، **كانط في فضاء هابرماس**، موقع نادي الفكر العربي 2018.

2.السيد ولد أباه، **مسألة السلم الأبدي في المنظور الفلسفي الحديث و المعاصر**، موقع الحكمة، 2018.

فهرس الموضوعات

البسملة.....	
الشكر.....	
الإهداء.....	
الملخص.....	
مقدمة.....	أ
الفصل الأول: مشروع كانط السياسي.....	**6**
المبحث الأول: السياسة عند كانط.....	**6**
1 النظرية الأخلاقية.....	**6**
2 الدين و السياسة.....	**11**
3 الديمقراطية عند كانط.....	**14**
المبحث الثاني: فكرة السلام عند كانط.....	**20**
1 لمحة تاريخية عن السلام.....	**20**
2 مفهوم السلام عند كانط.....	**31**
3 مبادئ السلام.....	**38**
الفصل الثاني: موقف هابرماس من مشروع السلام الدائم.....	**45**
المبحث الأول: نقد المواطنة الكونية.....	**46**
المبحث الثاني: نقد مشروع السلام.....	**52**
المبحث الثالث: نقد الديمقراطية.....	**62**
الفصل الثالث: النظرية السياسية لهابرماس و علاقتها بمشروع السلام.....	**67**
المبحث الأول: الفعل التواصلي.....	**67**
1 مفهوم التواصل عند هابرماس.....	**67**
2 من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي.....	**75**
المبحث الثاني: الفضاء العمومي.....	**80**
1 مفهوم الفضاء العمومي.....	**80**

2 البعد السياسي للمجال العام و علاقته بالمجتمع المدني.....	86
المبحث الثالث: الديمقراطية و الحق.....	93
1 الديمقراطية عند هابرماس.....	93
2 الحق و تصنيفاته عند هابرماس.....	100
خاتمة.....	106
قائمة المصادر والمراجع.....	110

ماخص:

لقد انطلق هابرماس من عصر الحداثة، في نقده لمشروع السلام الدائم ، و المبادئ التي يقوم عليها هذا المشروع و إعادة صياغتها من جديد، فهو محاولة لاستعادة خطاب التنوير بصورة أكثر تفاؤلية، فالدولة أو الأمة تمثل عائق يجب تجاوزه أمام قيام اتحاد كوسمبولوتي الذي سيؤدي إلى سيطرة بعض الدول العظمى على حساب الدولة الضعيفة فهابرماس يعتقد أن الديمقراطية التشاورية هي النظام الأصلح لدولة القانون، ومن ثم فالتشاور هو البحث عن مواطن النزاع و السعي إلى حلها، و بذلك يرتفع هابرماس بنموذجه التشاوري الديمقراطي من حيز الوطنية إلى ما بعد الوطنية أو الكونية، معولا على التسامح الثقافي والديني ومعتمدا على العقلانية التواصلية التي تبدأ كنظرية فلسفية و تنتهي كنظرية سياسية فهابرماس رغم انتقاده لكانط إلا أننا نجد أن أفكارهم متشابه.