الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع:

# المواطنة بين كانط وهابرماس

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة

حميميد هاجر

إشراف

أ. د. مقورة جلول

السنة الجامعية : (2020/2019)

# شكر وعرفان

بسم الله الرحمان الرحيم "وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون"

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك، ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك أما بعد :

إنه لمن دواعي سروري أن أتقدم بخالص الشكر وفائق التقدير والإحترام إلى الأستاذ الدكتور جلول مقورة لقبوله الإشراف على هذا العمل وملاحظاته القيمة والهادفة التي استفدت منها كثيرا .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى لجنة المناقشة التي تحملت عناء تقويم هذا البحث وشكري موصول أيضا إلى كل أساتذة قسم الفلسفة وعلى رأسهم الاستاذ معيلبي عيسى الذي كان سندا لي طيلة مشواري الدراسي ولكل من ساعدني من قريب أو بعيد على إنجاز هذه المذكرة جعلها الله العلي القدير في ميزان حسناتكم .

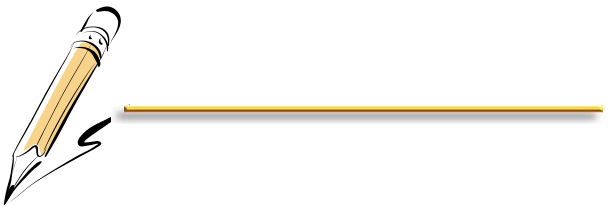
# الإهداء

أتقدم بثمرة جهدي واجتهادي إلى نور الشمعة الذي يضيء حياتي إلى من زرعت في نفسي الأمل وروح الإستمرار في الدراسة **أمي الغالية** ، إلى من علمني الصبر وأن الكفاح عقيدة الناجحين **والدي الحبيب**

أما إهدائي الخاص فهو إلى أعز إنسان فقدته دون رجعة أو إنتظار رحل دون أن يترك لنا عنوان رحل دون أن يودع الأصحاب والخلان كان رمز الطيبة والحنان إلى روح زميلي مروان بعوني سأتذكرك دائما

وأدعوا الله أن يجعلك من المغفور لهم بإذن الله فرحمة الله عليك .

وإلى جميع الأصدقاء والأحباء وأخص بالذكر صديقتي الغالية هاجر نقرش



# مقدمة

**مقدمة:**

تعد قضية المواطنة من المواضيع السياسية البارزة في المجتمعات الديمقراطية أو الطامحة لها فهي موضة تتباها بواسطتها الشعوب والحكومات والمنظمات الحقوقية والنخب المثقفة وغيرها من الفئات، هذا وقد اهتم العديد من المفكرين القدامى والمعاصرين بمفهوم المواطنة نظرا للدور الذي تلعبه على مستوى ترقية الفرد والمجتمع خاصة وأنها تساهم في تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات وكذلك الدور الذي تلعبه على مستوى تقوية الرابط الاجتماعي بالإضافة إلى ترقية الحس المدني لدى الأفراد من خلال احترام العيش المشترك واحترام القانون فالمواطنة ظاهرة اجتماعية وقانونية وسياسية تساهم في تطور المجتمع الإنساني بشكل كبير والرقي بمستوى العدل والمساواة والديمقراطية والشفافية ولا يمكن للدولة أن تبني مقوماتها وأسس نضامها إلا على أساس مبدأ المواطنة والمواطنة المجسدة للفاعلية الإنسانية وبناء على العلاقة التي تربط بين الدولة والمواطن باعتباره الأصل فالمواطنة لها علاقة بحقوق الإنسان

لاعتبار الإنسان جزء أساسي من منظومة الدولة والتي تضمن له جميع الحقوق والواجبات التي يتمتع بها لحفظ كرامته.

ولقد مر مفهوم المواطنة بتحولات وتغيرات رئيسية متداخلة ومتكاملة نستطيع من خلالها الوقوف على المراحل التاريخية التي أرست مبادئ المواطنة بدءا بالتراث الروماني القديم والمسيحي مرورا بعصر النهضة حتى وصل إلى دلالته المعاصرة وهذه المواطنة هي المواطنة العالمية فهي حلم قديم في تاريخ البشرية فقد سعى العديد من الفلاسفة والساسة إلى تحقيق حلم الوحدة الكونية التي كان هدفها التكامل بين شعوب العالم رغم الاختلافات القائمة بينهم وبعيد عن الصراعات و الأزمات التي قسمت البشرية ومن بين الفلسفات التي نادت بضرورة تحقيق المواطنة الكونية الفلسفة الكانطية متأثرة بالفلسفة الرواقية من حيث أهدافها ومواضيعها وخاصة

الجانب الأخلاقي فكانط هو حامل النزعة الإنسانية في عصر التنوير أما بالنسبة للمواطنة العالمية في العصر المعاصر أهم من مثلها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس حيث نادى بضرورة إخراج المواطنة من مستواها القومي الضيق إلى مستوى العالمية حيث يصبح المواطن مواطن العالم يتمتع بحقوق كما عليه واجبات وعليه فالإشكال المطروح : في ظل التوافق النظري والتجانس الفلسفي بين كانط وهابرماس هل يمكن أن نتحدث عن اختلاف في مدلولات المواطنة لدى كليهما؟

ومن هذه الإشكالية تتفرع عدة تساؤلات وهي :

- إلى أي مدى تنسجم الفلسفة الأخلاقية لدى كانط مع مفهوم المواطنة في بعدها السياسي؟
- إلى أي مدى استجابت النظرية السياسية لهابرماس من خلال مدلول المواطنة العالمية للأطروحات الفلسفية لنظرية الفعل التواصلي؟

ومن خلال الاشكالية المطروحة حاولت الإجابة عنها بوضع بناء هيكلي لموضوع بحثي كالتالي:

**مقدمة:** والتي تناولت فيها إحاطة بالموضوع من الجانب الفلسفي والجانب السياسي، وطرح إشكال يشمل الموضوع.

فصلين يحتوي كل منهما على ثلاثة مباحث فالإشكالية التي يطرحها **الفصل الأول: التأسيس الفلسفي والسياسي لفكرة المواطنة** والذي قسمته إلى ثلاث مباحث المبحث الأول مفاهيمي أبرزت فيه عدة مفاهيم منها المواطنة، كسمولوجيا ....، أما المبحث الثاني فقد وقفت

فيه عند محطات تاريخية أخذت نموذج في الفلسفة وهو يخص المدرسة الرواقية ، والتي قدمت لنا إطارا فلسفيا يضم العديد من الجوانب المعرفية ويتمركز جله حول الإنسان عامة وجانبه الأخلاقي خاصة ومن هذا استقت الفلسفة الرواقية فكرتها للمواطنة العالمية، ونموذج آخر في الدين أي المواطنة في الديانة المسيحية والذي كان جل اهتمامها بالإنسان وعلاقته بالطرف الآخر من خلال الدعوة إلى المساواة والمحبة بين أفراد معتنقيها أما فيما يخص المبحث الثالث والذي يمثل زبدة وجوهر الفصل جاء لإبراز المواطنة في شقها السياسي عند الفيلسوف الألماني كانط حيث وجب علينا الرجوع إلى نصوصه وكتبه التي تتعلق بمفهوم الدولة ودستورها وذلك من خلال تبيان العلاقة التي تربط الجانب الأخلاقي بالجانب السياسي والتي يفرز عنها مفهوم جديد في الفلسفة الكانطية وهو المواطنة الكونية.

**الفصل الثاني: المواطنة كتجسيد سياسي للنظرية التواصلية لدى** هابرماس فقد تناولت فيه نفس خطة الفصل الاول من حيث الترتيب تطرقت إلى الشق الفلسفي ثم إلى الشق السياسي لتشكل فكرة المواطنة عند الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والذي قسمته إلى ثلاث مباحث، أما المبحث الأول فهو يصب كله في إطار دفاع هابرماس عن الحداثة باعتبارها مشروع غير مكتمل وإقتراح عقلا تواصليا بديلا عن العقل الآداتي الغائي الذي كان مسيطرا طيلة الوقت في حين حاولت في المبحث الثاني وهو لب بحثنا رصد أسس الخطاب السياسي لدى هابرماس فقمت بعرض نموذج هابرماس في الديمقراطية التشاورية كبديل شرعي للنظام السياسي باعتبارها وسيلة لتواصل الأفراد داخل المجتمع، حيث أخذ منها منطقا جديدا لإعادة بناء المجتمع على أساس التفاهم والحوار العقلاني العادل كما تناولت في هذا المبحث أيضا أهم مبادئ المواطنة العالمية ومن بينها تجاوز الدولة القومية وعجزها

عن مسايرة التطورات الجديدة لذلك اقترح لنا هابرماس بديلا آخر متمثل في المواطنة العالمية التي تمر عبر مواطنة أوروبية وتكون دولة الحق والقانون والديمقراطية هي أساس الإندماج الاجتماعي والسياسي.

أما المبحث الثالث فكان عبارة عن مقارنة بين أفكار الفيلسوفين والذي كان تحت عنوان كانط وهابرماس وجها لوجه تناولت فيه ثلاث عناصر لا يقل كل منها أهمية عن الأخر فالعنصر الأول جاء مضمونه كالآتي من براديغم الذات إلى براديغم الحوار حيث حاول الفيلسوف هابرماس التخلص من فلسفة الوعي والدفع بها خارج أسوار التفكير الفلسفي وبسط نظريته التواصلية التي تنشد الاندماج الاجتماعي الذي لا يتحقق إلا بحوار بين الفلسفة والمجتمع، في حين العنصر الثاني جاء معنون بالفضاء العمومي بين كانط وهابرماس حيث نجد هنا عدة تقاطعات بين الفيلسوفين فيقر هابرماس بأن كانط هو المؤسس الفعلي للفضاء العمومي، لكن رغم أن أصوله كانطية إلا انه يجب إعادة صياغته من جديد بحيث يتلائم مع ما نعيشه اليوم من تطور وسائل الإعلام لذلك يجب أن يقوم هذا الفضاء على النقاش العقلاني الحر، أما العنصر الثالث والأخير من هذا المبحث فجاء تحت عنوان من إيتيقا الحوار إلى إيتيقا التواصل حاولت فيه إبراز الأساس الاخلاقي عند هابرماس والمتمثل في الحوار والنقاش إلى جانب شروط صحة الخطاب الأخلاقي من خلال مقارنته بالمذهب الكانطي ولنكتشف مدى تجاوز هابرماس لكانط في النظرية الأخلاقية لأن أخلاق كانط يحكمها الضمير الإنساني والواجب وهذا لا يتوافق مع التطورات الحاصلة في العصر المعاصر لذلك يجب استبدالها بإيتيقا التواصل كتأسيس واقعي للتفاعل الحواري.

**خاتمة:** تحمل إجابات عن الإشكال المطروح .

واتبعت في إنجاز هذه الخطة المنهج التحليلي بحكم أنني كنت أعرض آراء كل من كانط وهابرماس وأقوم بتحليلها بالإضافة إلى المنهج المقارن بغية إظهار المفارقات بين الفيلسوفين حول فكر المواطنة العالمية .

أما عن الأسباب التي دفعتني لإختيار هذا الموضوع هي :

**أسباب ذاتية:** رغبتي في تجاوز المخاوف عند دراسة هكذا نوع من الشخصيات الفلسفية المعقدة مثل كانط بالإضافة إلى الرغبة الشخصية والميل الفكري نحو الفلسفة الغربية المعاصرة ولا سيما فلسفة هابرماس.

**أسباب موضوعية:** تمثلت في قلة الدراسات والأبحاث حول هذه الفكرة بالتحديد.

أما **الصعوبات** التي واجهتني حداثة الموضوع بالإضافة إلى قلة المصادر حول الموضوع مترجمة إلى العربية فإن وجدت باللغة الأجنبية، قلة الأبحاث والدراسات السابقة حول هذا الموضوع لكن بالاعتماد على بعض المصادر المقدمة من طرف المشرف وتوجيهاته استطعت أن أنجز بحثي هذا وأرجو أن يكون جديرا بالمناقشة .

# الفصل الأول:

## المواطنة من التنظير الفلسفي إلى التطبيق السياسي

**المبحث الأول: المواطنة المفهوموالماصدق**

1. المواطنة
2. كون
3. كسمولوجيا
4. العالمية

**المبحث الثاني: المواطنة كفكرة فلسفية أخلاقية**

1. المواطنة عند الرواقيين
2. المواطنة عند المسيحيين

**المبحث الثالث: المواطنة كفكرة سياسية عند كانط**

أولا: روافد الفكر السياسي الكانطي

أ. مفهوم المجتمع المدني

ب. الدستور ومكانته في الدولة عند كانط

ثانيا: الفعل السياسي والأخلاقي عند كانط

أ. علاقة الأخلاق بالسياسة عند كانط

**ب.** المواطنة الكونية عند كانط

**تمهيد:**

مر مفهوم المواطنة التي تمت صياغته وممارسته بشكله ومضمونه الحالي باختلاف التسميات والمناهج وطبيعة النظام السياسي بمحطات تاريخية على مر العصور حتى استقر لما استقر عليه الآن فقد اسهمت الحضارات القديمة والشرائع والأديان، وما انبثقت عنها من إيديولوجيات سياسية في وضع أسس للحرية والمساواة تجاوزت إرادة الحكام فاتحة بذلك آفاقا رحبة لسعي الإنسان لتأكيد مهارته وإثبات ذاته وحقه بالمشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات الأمر الذي فتح المجال للفكر السياسي الروماني والفكر المسيحي.

ليضع كل واحد منهم أسس مفهومه للمواطنة، أما تاريخ إبداع مفهوم المواطنة في أوروبا يعود إلى بداية ظهور الفكر السياسي العقلاني التجريبي وتزايد تأثيره نتيجة قيام حركة الإصلاح الديني وما تلاها من حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسية وقد استفاد هذا الفكر الجديد من الفكر السياسي القانوني الروماني فلقد تكرس مفهوم المواطنة على مستوى الأفكار والنظريات السياسية في أطروحات العديد من المفكرين الغربيين من بينهم الفيلسوف الألماني كانط بوصفه صاحب أهم صياغة فلسفية لجمهورية معدلة تراهن عن منزلة الإنسان بوصفه ذات حرة ومواطنا مستقلا وإنسانا جديرا بأن يكون سعيدا ومواطنا كونيا في عالم يتسع للجميع فلقد أراد الخروج بالمواطنة من مجرد الانتماء إلى دين أو طبقة أو مفهوم سياسي يعتمد الأمة والدولة معيار فهو نظر إلى المواطنة على أنها تكتسب سياسيا وليس دينيا أو طبقيا كما كان شائعا في العصور الوسطى، والسؤال المطروح كيف تبلورت فكرة المواطنة عبر العصور وفي أي عصر اتخذت المواطنة شكلها الإبداعي الحر؟

## المبحث الأول: المواطنة المفهوموالماصدق

### 1.المواطنة:

**أ. لغة:** المواطنة في معناها اللغوي العربي مشتقة من وطن وبحسب لسان العرب "الوطن هو المنزل الذي نقيم به وهو موطن الإنسان ومحله ويقال أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلا وسكنا يقيم فيها".[1]

"و الوطن بالمعنى العام منزل الإقامة وهو المكان الذي ولد به الإنسان أو نشأ فيه".[2]

**ب. اصطلاحا:** المواطنة هي صفة المواطن التي تحدد حقوقه وواجباته وتتميز بنوع من الولاء للبلاد ووحدتها في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين في تحقيق الأهداف القومية وهي شعور الفرد بالروابط المشتركة بينه وبين أفراد جماعته.[3]

بمعنى أن المواطنة في أبسط معانيها تنطوي على مجموعة من الحقوق والممارسات المعبرة عن وجود حس جماعي يلتحمه وعي عام بالخصائص المشتركة بين المواطنين أفرادا وطوائف من داخل الدولة نفسها.

وبالتالي فهي وحدة الانتماء والولاء للوطن والتعاون في بناءه وتنميته والحفاظ على العيش المشترك.

والمواطنة هي علاقة الفرد بدولته يحددها الدستور والقوانين المنبثقة عنه، والتي تحمل معاني المساواة بين من يسمون مواطنين وتكافؤ الفرص في اكتساب الحقوق وأدائها.[4]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار صادر بيروت، د ط، د س، ص 451.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص 580.

[3] عصمت حسن وحسن أحمد الحياري، دور الجامعات الأردنية في تدعيم قيم المواطنة، المجلة الأردنية في علوم التربية، المجلد 1، عدد 4، 2014، ص 518.

[4] العربي الناصر، من الدولة الدينية إلى الدولة الوطنية مقاربة في مفاهيم الهوية والمواطنة والاندماج، https//www.mominoun.com، 2019/12/22، 8:00.

إن فكرة المواطنة تحيلنا في معناها الدقيق إلى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة، كما أنها تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء واجباته على أكمل وجه ومن بين هذه الامتيازات حق التصويت، حق الترشح للوظائف الإنتخابية، حق الخدمة في الجهاز الإداري للدولة.

وبالتالي فالمواطنة في دلالتها العامة عبارة عن مجموعة من الحقوق المادية والمعنوية، الفردية والجماعية تتكفل الدولة بحفظها وصيانتها في مقابل بعض الواجبات التي يقوم بها المواطنين.[1]

ومن هنا لا يمكن لنا تصور المواطن بدون وطن أو دولة ينتمي إليها وكذلك لا يمكن تصور دولة بدون مواطنين فالعلاقة بينهما علاقة جدالية والفرد عندما يكون مواطنا حقيقيا يشعر أن مستقبله مرتبط بمستقبل الجماعة التي ينتمي إليها وبالتالي الهدف من المواطنة أو الغاية منها هي حفظ الأمن والعدل والمساواة بين الأفراد داخل الدول.

### 2. الكونCosmos:

هذا اللفظ مشتق من اللفظ اليوناني وهو يعني في الأصل النظام وقد أطلقه الفيثاغوريون على العالم".[2]

أما الكونية "فهي من مصطلحات النظام العالمي الجديد والمقصود به عدم شجب أي نسق فلسفي بل محاولة اقتناص فكرته المحورية للإفادة منها في تأسيس رؤية كونية لا تقبل القلق ولا تنزلق إلى الدوجماطيقية وإنما تظل مفتوحة وناقدة لذاتها وغايتاها تأسيس وعي

[1] سيدي محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة، دار كنوز المعرفة العلمية، الأردن، عمان، ط1، 2011، ص 49.
[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 513.

كوني يزيل اغتراب الإنسان في هذا الكون"[1]، معنى أن الإنسان يصبح قادرا على تفسير العالم المحيط به والتفاعل معه ومع مكوناته وفهمه بأكمله.

أما الكوني هو ما يتعلق بالكون بكليته وخصوصا في مبناه الفلكي"[2] كل هذه المصطلحات تدخل في ما يسمى بعلم الكون الذي يدرس القوانين العامة للعالم وتكوينه الكلي وإدماج الإنسان في هذا العالم.

### 3. كسمولوجياCosmology:

هي مبحث القوانين العامة التي تتحكم في الكون وفي تكوينه وعند كانط هي جملة المسائل التي تبحث في العالم من حيث هو شيء في ذاته فيلزم عن ذلك ما يسميه النقائض".[3]

بمعنى الكسمولوجيا علم يتمحور حول كل ما هو مرتبط بالكون أوكل ما هو مرتبط بالماديات الكونية.

### 4. العالميةUniversalisme:

العالمية هي تلك الدعوة الى تبني القضايا والهموم المشتركة للبشر جميعا والسعي لتسخير إمكانيات العالم لصالح الإنسانية جمعاء باعتبار البشر جميعا شركاء في هذا العالم

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 524.

[2] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت، ط2، 2001، ص ص 233-234.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 513

وبالتالي فهي تعبر عن القانون المشترك لكل البشر فهي تدعو لتوحيد العالم كله لتحقيق مصالح عامة للبشرية ودرء الأخطار عنها.[1]

يرى محمد عمارة أن "العالمية هي نزعة إنسانية وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات والتلاقح بين الثقافات والمقارنة بين الأنساق الفكرية والتعاون والتساند والتكامل والتعارف بين الأمم والشعوب والدول، بحيث يصبح العالم منتدى حضارات بينها مساحات كبيرة من المشترك الإنساني العام، ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها ومصطلح وطنية وقومية وحضارية واقتصادية وأمنية لا بد من مراعاتها في إطار توازن المصالح".[2]

بمعنى أن العالمية تشير إلى الطموحات والتطلعات التي تستهدف الوصول إلى حالة تصبح فيها القيم المشتركة وتكون متاحة لكافة أبناء الجنس البشري على اختلاف بيئاتهم وأدوارهم وحضاراتهم من خلال العمل الجماعي والحس الجماعي لحل المشكلات التي تواجههم، والتفتح على كل ما هو عالمي وكوني بمعنى أنها لا ترتبط بنطاق أو فئة معينة بل تشمل كل الفئات وبالتالي فالعالمية نزعة تؤمن بالاختلاف وإمكانية العيش معا بعيدا عن الإقصاء والتعصب والتعارف وقبول الآخر.

[1] حجار ماجدة، العولمة والعنف، بومهرة نور الدين، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009-2010، ص 59.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

## المبحث الثاني: المواطنة كفكرة فلسفية أخلاقية

### 1. المواطنة عند الرواقيين:

تمثل المواطنة العالمية عند الرواقية وحدة أخلاقية حيث طوروا من هذه الفكرة وجعلوها فلسفة عامة ترشدهم في أفكارهم وأفعالهم اليومية فكانت الفكرة الرواقية رائعة وبسيطة وهي تتمثل في أن جميع البشر يعيشون في نفس المدينة الكبيرة ومترابطين ارتباطا وثيقا كأسرة ممتدة بالفعل وأن علينا أن نعمل وفق ذلك، من أجل مصلحتها الخاصة وطموح الرواقية هو التصدي للنزعة التقسيمية والاستقلالية التي كانت سائدة في المدن وأن تتوحد ضمن نظرة شمولية كونية يعيش فيها البشر كإخوة لذلك يقول ماركوس أورليوس في هذا الصدد "الرواقي إذن هو مواطن العالم **Cosmopolitan**، الكون مدينته والبشر إخوانه، وبصفتيأنطونينوس فإن مدينتي هي روما، وبصفتي إنسان فمدينتي العالم لذا فإن ما هو خير لهاتين المدينتين هو وحده الخير بالنسبة لي".[1]

اعتبر ماركوس أوروليوس نفسه مواطن عالمي فهو يرى أنه حيث ما يعيش يتخذ العالم وطنا له رغم أنه كان امبراطورا لروما في أزهى عصورها فهو نقل فكرة المواطنة العالمية من فكرة فلسفية آمن بها الرواقيين إلى واقع معاش داخل الإمبراطورية فهو كان يطمح إلى أن تصبح الإمبراطورية الرومانية كونية ومتحدة فيما بينها، يرى ماركوس أوروليوس "أن الكائن الإنساني وثيق القرابة بالجنس البشري كله، أيها العالم كل ما هو ملائم لك فهو ملائم لي".[2]

هذه هي الجامعة الروحية الرواقية التي يحل فيها الإنسان محل المواطن العالمي تبنت الرواقية مدينة المواطن العالمي مساعدة بذلك الفرد على الصعود أمام ظروف الحياة

---

[1] ماركوس أوروليوس، التأملات، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2010، ص 363.

[2] المرجع نفسه، ص 364.

وتقر بأن قانون مدينة الكون هو واحد في كل مكان وسام عن كل عرف محلي ومن أهم المبادئ التي انطلقت منها الفلسفة الرواقية من أجل تحقيق المواطنة العالمية هي مبدأ القانون الطبيعي بمعنى القانون هو أساس فلسفتهم الأخلاقية فالفضيلة والخير والسعادة تكمن في أن يحيا الفرد وفقا للطبيعة والإنسان حينما يحيا وفقا للعقل إنما هو يحيا وفقا للقانون الكلي الذي يحكم العالم.[1]

فدولة المواطن في المدرسة الرواقية تقوم على أن كل الأشياء في الأصل أجزاء من نسق واحد تطلق عليه الطبيعة والإنسان هو الآخر يمتلك الحكمة والعقل فهذا الأخير يهدي الإنسان إلى ما يجب أن يفعله وما يجب عليه أن يتجنبه وفي هذاالصدد يرون أن "لا شيء يوجد في العقل ما لم يسبق وجوده في الحواس".[2]

بمعنى أن الإنسان جزء من الطبيعة فهي مركز اللقوس أو العقل باعتباره صفة من صفات الإنسان ومبدأ منظم للكون على حد سواء وهو القانون الكلي الذي يسير عليه الكون.

ففكرة المواطنة العالمية تستمد من مصدرين:

**أولا:** أن الكون واحد محكوم بقانون مطلقومنظم.

**ثانيا:** رغم اختلاف الناس في الأمور غير الجوهرية فإنهم يجب أن يتطابقوا وطبيعتهم الجوهرية أي العقل.

وبالتالي جميع الناس باعتبارهم كائنات عاقلة يجب أن يتحدوا داخل دولة كونية عالمية واحدة.

---

[1] بلحنافي جوهر، أثر الفلسفة الرواقية في الفكر السياسي المسيحي (توما إلاكوبني نموذجا)، حوليات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة مصطفى اسطنبولي، معسكر، ديسمبر، 2014، ص 2.

[2] ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص 285.

لقد طبق الرواقيون مفهوم اللغوس على الجانب السياسي وباعتبار أن القانون الطبيعي عالمي فالفرد عند الرواقيين هو مواطن عالمي له حق في الكرامة الإنسانية والاحترام، بحكم الأخوة الإنسانية فعلى أساس القانون الطبيعي تم تجاوز مفهوم مواطن دولة المدينة والتفاوت المصطنع الذي أقره فلاسفة اليونان إلى النظرة إلى جميع الأفراد متساوون في الحقوق السياسية.[1]

فالعقل بحسب الرواقيين يتميز به جميع الأفراد أي لا يقتصر على عنصر أو فئة أو جنس معين فهو صفة أساسية لكل كائن راشد، على خلاف ما كان يعتقده فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون حيث ربطوا العقل على الأثينيين من المواطنين والفلاسفة الحكام.

تؤمن الرواقية بأن على المرء أن يكون مواطنا عالميا عن طريق العيش وفق قواعد كونية للتصرف الصالح، ولذلك ترى الرواقية أن الفرد كائن سياسي فاضل ينبغي أن يكون مخلصا وأن يشعر بولاء عميق لكل من دولته والقانون الطبيعي الكوني.[2]

و بالتالي فالرواقية هي أول من اكتشف القانون الطبيعي فهو قانون أبدي ولا يتغير و ينطبق على كل الناس ويعتبر كنظام عالمي ومنه جاءت فكرتهم للمواطنة العالمية.

لقد كان الرواقي سنكا يتغنى بالرحمة والإخاء، فيقول "لما كان الناس إخوة فقد وجب عليهم أن يتعاونوا جميعا على البر وفي السراء والضراء وحين البؤس"[3]، بمعنى أن الإنسان تتحقق إنسانيته عندما يتحلى بالأخلاق الفاضلة مع غيره من مواطنين الدولة التي يعيش فيها وينتمى إليها.

---

[1] بلحنافي جوهر، أثر الفلسفة الرواقية في الفكر السياسي المسيحي، ص 6.

[2] ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، تر: آصف ناصر، دار الساقي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 64.

[3] عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1959، ص 202.

يرى الرواقيون أن فكرة الكوسموبوليتة محكومة من طرف العناية الإلهية والعدل الإلهي فقد وصف الرواقيون الاله بالعناية فهو اللوقوس أو العقل الشامل الذي يحكم الكون.[1]

يقر الرواقيون أن انفعالات الإنسان لا عقلانية فيجب محوها لذلك يجب محاربة الغرائز والشهوات ومجاهدة النفس على ذلك وفي هذا الصدد يقر الرواقيون بالفكرة الآتية: "لا تحاول أن تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك وإنما حاول أن ترضى بما يقع فإنك إذا فعلت تنعم بالسلام الداخلي اقنع، وازهد".[2]

وبالتالي هنا أصبحت الفضيلة عندهم عبارة عن التخلص من الرغبة والتحرر من الانفعال فقد طالب الرواقيون باختصار الأهواء واعتبروها مخالفة في جوهرها لمنطق العقل مطالبين بإبادتها والزهد في الحياة.

كانت الرواقية في دعوتها للعالمية ذات دعوة أخلاقية فقد ركزت على الحرية والمساواة داخل هذه المدينة العالمية فهم يرون "أن الإنسان حر في أحكامه"[3] بمعنى أن الإنسان بطبعه حرا والعقل يقتضي بأن تستمر حريته فحسب الرواقيون "كل البشر العاقلين الحكماء متساوون ومتشابهون فيما بينهم في عالم يجعل العقل منسقا، ولا تحده حدود وطنية أو سياسية".[4]

فالمساواة بين المواطنين تعد أعظم متاع في العالم حيث تتحقق المحبة والتسامح وهذا التحقق لا يكون إلا في ظل الحرية والتحرر، فقد رفض الرواقيون التفرقة وكل مواطن هو عضو في مجموعة ذات أبعاد كونية ومتساوون في الحقوق وخاضعون لقانون أخلاقي واحد.

---

[1] بلحنافي جوهر، أثر الفلسفة الرواقية في الفكر السياسي المسيحي، ص 6.

[2] أندري كرسيون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبدالحليم محمود، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1979، ص 124.

[3] المرجع نفسه، ص 120.

[4] جان توشار، تاريخ الفكر الفلسفي، تر: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 50.

يرى الرواقيون إنه لا يوجد إنسان أنبل من غيره حتى لو كانت طبيعته الروحية خلقت أفضل وكان أقدر على تحصيل علم أرفع فالكل متساوون وقد رفض الرواقيون التفرقة بين أفراد المجتمع العالمي والقائمة على أساس الجنس والرتابة فالجميع إخوة فكل من الرواقيون سينكاوابكتاتوس وماركس أورليوس أنشأوا أخلاقا قائمة على الأخوة العالمية واهتموا بالعلاقات الإنسانية المباشرة بين الإنسان وأخيه الإنسان.[1]

فحسب الرواقي الفضيلة ليست محرمة على أحد بل لكل أن يبلغها، فإنها تسمع الجميع وتدعو لدخول "الأحرار والموالي، والعبيد، والملوك والمنفيين فهي لا تنظر إلى المولد ولا الثروة وكل ما يهمها هو الإنسان"[2] بمعنى الرواقي لا يرى إنه فاضل لكي يفعل الخير بل هو يفعل الخير لكي يكون فاضل أي بمقتضى الواجب.

لقد تبنت الرواقية الحرية كمبدأ أساسي للعالمية وذلك من خلال أن تعامل مع المسجونين والعبيد بالرفق والحسن وعلى الرغم من أن كل شيء مباح في معاملة الرقيق لكنهم بشر مثلنا مثلهم يجب المحافظة على كرامتهم لأنه من نفس الطبيعة الإنسانية وحسن معاملتهم فالرواقية حررت العبيد من قيود المجتمع من خلال سن القوانين تحافظ على كل مواطن داخل الدولة العالمية.[3]

وفي الأخير نستنتج أن الرواقية أنشأت دولة عالمية، الآلهة فيها والرجال مواطنون ولها دستور هو العقل المنزه عن الخطأ يهدي الناس إلى ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن

[1] ألبرت شفيستر: فلسفة الحضارة، تر : عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية العامة، القاهرة، د ط، د س، ص 170.
[2] المرجع نفسه، ص 171.
[3] المرجع نفسه، ص 171.

يتجنبوه وهذا العقل هو القانون الطبيعي لا تتغير مبادئه وهو ملزم لكل الناس حكاما ومحكومين على السواء وهو قانون الله".[1]

فالرواقية كانت ترمي إلى عقد نوعا من الصداقة بين أجزاء الكون، إنسان وحيوان نبات وجماد قاصدا من جراء ذلك مشاهدة ما أسماه مواطن الكون والانتساب العقلي هو الذي يجعل الفرد عضو داخل الجامعة الإنسانية.

وحسب الرواقيون أن القانون الكوني الذي يدعو إليه ينبثق من واقع العناية الإلهية للعالم كله وهو الذي يجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله والدولة لا بد أن تخضع لهذا القانون الأعظم[2]، ففكرة المواطن العالمي عند الرواقيون تتجاوز الانتماء المحلي إلى مجتمع عالمي تزول فيه كل الفوارق وبالتالي الانتقال من المواطنة القومية المحلية إلى وحدة الجنس البشري تحت قانون واحد وراية واحدة فالفكرة الرواقية ليس المواطنة العالمية هي فكرة أخلاقية بالدرجة الأولى تتحقق فيها المساواة والعدالة.

وعلى هذا وإن كان الرواقيون قد وضعوا الأسس الفكرية العالمية على المستوى الفلسفي فإن العالمية من بعدهم قد استمرت في شكل قانون إداري في ظل الإمبراطورية الرومانية ثم في شكل ديني وسياسي في ظل الفكر السياسي المسيحي بمعنى "أن المدينة العالمية عند الرواقيون كانت في طريقها لأن تصير بعد ذلك مدينة الله في التفكير المسيحي".[3]

---

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر: حسن جلال العروبي، دار المعرفة، مصر، ط1، 1969، ج2، ص 33.

[2] بلحنافي جوهر، المساواة والعالمية بين الفلسفة الرواقية والفكر المسيحي، http://www.semantischiotar.org، 2020/1/8، 9:35، ص 14.

[3] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص 35.

## 2. المواطنة عند المسيحيين:

كان الإنسان ولا يزال عبر التاريخ يناصر العدل ويبغض الظلم والظالمين فقد جاءت الديانة المسيحية لتهتم بالجانب الأخلاقي للإنسان من خلال علاقته مع الآخرين فهي تدعو إلى المساواة والمحبة بين البشر عامة من غير النظر إلى ما يفرق عادة بين أفراد الإنسانية من جنس أو لغة أو دين فالمسيحية تقول مثلا: "لا يهودي ولا يوناني ولا عبد ولا حر، لا ذكر ولا أنثى كلكم واحد في يسوع المسيح"[1]، وبالتالي فالدعوة المسيحية في عموميتها دعوة عالمية تتجاوز القومية والذاتية فلقد أعطت للإنسان طابعا إنسانيا من خلال دعوتها إلى المساواة.

تتوجه جل خطابات المسيحية إلى البشرية كافة بغض النظر عن حضاراتهم أو الفروق المجودة بينهم "و المسيحيون أعضاء يتكون منهم جسم عيسى المقدس فعليهم أن يمتثلوا لأوامر الأساقفة*وأن يسلموا أنفسهم للآباء الروحانيين"[2]، بمعنى أن الفكر المسيحي أعطى للقس وللآباء الكنيسة سلطات يجب الامتثال لها وكل رجال الكنيسة العظام من الأب المقدس إلى الأساقفة* يصدرون الأوامر لتنظيم الكنيسة ولسلامة المسيحيين من الذنوب والهموم النفسية وتشجيعهم على فهم حياة الكنيسة، وبالتالي فالدعوة المسيحية هي دعوى شاملة تدعو للخلاص** وإنقاذ نفس الإنسان من الخطيئة*** كما أنها تدعو إلى العيش بسلام مع الجميع.

---

[1] عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 233.

*المسيح: هو النبي عيسى ابن مريم عليه السلام وهو الممسوح بمثل الدهن وبالبركة ليكون ملكا أو نبيا وهذه من عادات اليهود والنصارى، (مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط مكتبة الشروق الدولية القاهرة ط 4 2004 ص 864)

[2] أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، مكتبة النهضة المهربة، القاهرة، ط10، 1998، ج2، ص 205.

*الأساقفة: الأساقفة رتبة دينية لرجال الكنيسة فوق القديس ودون المطران (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الدولية، ص18).

**الخلاص: هي فكرة قائمة في الديانة البوذية والمسيحية وهي تعني النجاة من الخطيئة ومن الألم، (مراد وهبة المعجم الفلسفي ص 299)

تعد الديانة المسيحية من الديانات التي ترفع من قيمة الفرد وترفض أن يبتلعه أي مجتمع ما فهي تصر أن يكون الإنسان مسؤولا عن غيره من الناس وأن يجاهد نحو تكوين "مجتمع عالمي يتأسس على المحبة والأخوة المسيحية التي تكمن في محبة الله كما تظهر في محبة الغير".[1]

فالمسيحية من الديانات التي لها نظامها المستقل عن الدولة وكانت موجهة إلى الإنسان حيث بشرته بالخلاص الذي يتمثل في اليسوع أو المسيح**** و"الإنجيل في الأصل كلمة يونانية معناها الحلوان وهو ما تعطيه من أتاك ببشرى أما السيد المسيح فقد استعملها بمعنى بشرى الخلاص"[2]ويقصد بذلك خلاص البشرية جمعاء ولا تقتصر على خلاص فرد واحد فالكل واحد.

إن فكرة العالمية التي تنادي بها المسيحية تكمن في الكنيسة" فهي جماعة وشركة روحية من خلالها تعمل نعمة الله في أفرادها، فواجب الكنيسة الأخلاقي هو الخروج بالرسالةالمسيحية إلى العالم وإضاءة ظلماته"[3]، فهي رسالة تحمل التسامح والأخوة والمساواة والحرية بين البشر تحت راية الكنيسة.

إن المحبة في الديانة المسيحية هي أعظم الفضائل فيجب أن يرتبط المسيحيون ارتباطا يجعل منهم أبناء لأب واحد متضامنين تسود بينهم المحبة، رحماء بينهم لإقامة دولة عالمية "إن العالم المسيحي أمة واحدة لها دين واحد هو الدين المسيحي على مذهب روما

---

***الخطيئة، وهي صادرة عن إرادة شريرة وينطوي على عصيان الله فالخطيئة هي شر أخلاقي، (مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 297-298.)

[1] فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة للنشر، د ب، د ط، د س، ص 117.

[2] أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، ص 206.

[3] فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، ص 89.

الكاثوليكي والكاثوليكية معناها العالمية ولها لغة واحدة هي اللغة اللاتينية وكنيسة واحدة هي كنيسة روما".[1]

فالمسيحية تدعو جميع الموجودات العاقلة إلى محبة البشر جميعا من غير النظر إلى ما يفرقهم وقول المسيحيين بمبدأ المحبة يساعد على الارتقاء بالضمير الخلقي.

جاءت المسيحية لتبشر بدين يدعو إلى السلام وكذا القول بالحقوق وأولويتها في حياة البشر فالحق عندهم ما هو إلا انعكاس للقانون الإلهي الذي يستحوذ على قلوب البشر حيث يرى توما الإكويني* "أن القانون الطبيعي هو المنظم الأساسي للأخلاقيات فيما تغرسه الطبيعة من خير وتجنب الشر في سائر الكائنات الناطقة وغير الناطقة فهو هبة من الله للبشر، يحمل المساواة والعدالة"[2]، اي لا يقترب من تعديله بشر ولا يلغيه حاكم ولكن يمكننا الوصول إليه عن طريق العقل من خلال التفكير.

وضع القديس أوغسطين* مؤلف عظيم بعنوان مدينة الله للدفاع عن المسيحية ضد اتهامات الوثنية حيث رأى "أن في طبيعة الإنسان ازدواج من حيث هو روح وجسد، ومن هنا يكون مواطنا للعالم الدنيوي وللمدينة السماوية في نفس الوقت".[3]

يركز أوغسطين على المدينة السماوية أو مدينة الله باعتبارها هي الخلاص الروحي للإنسان وهي أرض الميعاد والخلود كونها متمسكة بالدين فالوازع الديني هو أساس استمرار

---

[1] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص 113.

*توما الإكويني (1225–1274) هو قس وقديس كاثوليكي إيطالي وفيلسوف لاهوتي يعرف بالعلم الملائكي، (جورناثان رى وج او ارمسون الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر فؤاد كامل و اخرون المركز القومي للترجمة ط1 2013 ص 71.)

[2] فضل الله محمد اسماعيل، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان المعرفة للنشر، الاسكندرية، مصر، د ط، 2006، ص 206.

* القديس أوغسطين (354–430)، ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا سوق أهراس، الجزائر، من المدافعين على المسيحية من اهم مؤلفاته مدينة الله جرناثان رى وج او ارمسون الموسوعة الفلسفية المختصرة ص88

[3] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص 88.

المدينة الفاضلة، حيث يربط الخير بالروح والشر بالجسد فالخير يساوي مدينة الله والشر يساوي مدينة الأرض.

فمدينة الله التي كان كبار باباوات القرون الوسطى كالقديس أوغسطين يسعون لتحقيقها كانت مدينة في هذا العالم فالمسيحية تتجه إلى البشر جميعا وتربط خلاص كل فرد بارتباطه بالمسيح وهي دعوة للناس كافة فكل فرد يؤمن بألوهية المسيح ورسالته فقد آمن بالله فالمسيحية تجسد الإله في شخص المسيح هذه الدعوة الدينية العامة التي حملتها المسيحية إلى الناس عامة هي دعوة صريحة لإقامة دولة عالمية[1]، يصبح فيها الجنس البشري واحد عندما يتحد مع بعضه البعض.

يعد المسيحي بولس** هو أول من قال بعالمية المسيحية وأفاض في شرحها في رسائله "ومن الواضح الذي يقرأ رسائل بولس أنه لم يورد دليلا واحدا ولا كلمة واحدة تنسب إلى عيسى عن عالمية المسيحية وإنما كتدليله على هذه العالمية من كلامه هو من بنات أفكاره"[2]، فلقد كان القول بعالمية المسيحية نقطة تحول في تاريخ هذه الديانة فبولس أزال الهوة بين الديانات وفتح لهم باب المسيحية والمواطن العالمي هو الذي بالكل ومن أجل الكل.

ترى الديانة المسيحية أن الخلود للحياة السماوية أو مملكة الرب التي تتسع للجميع ويكون فيها الكل متساوون نجد العديد من النصوص التي تبشر بخلاص الإنسان فقد جاء في إنجيل متى على لسان يسوع "طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات، طوبى للحزانى، لأنه يتحيزون، طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض، طوبى للجياع والعطاش إلىالبر

[1] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، ص ص110-111.

[2] أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، ص 117.

لأنهم يشبعون"[1]، هذه جملة في كل المبادئ السامية اللازمة للحياة المسيحية الكاملة ومن يلتزم بها يرث الحياة الأبدية فالمسيح يعطينا حياته فنستطيع أن نحيا هذه الفضائل السامية فالمسيح هنا يصالح الناس على الله بأن يعلن لهم أن الله يريد لهم الطوبى والبركة.

و لتحقيق الخلاص من الدنيا تدعو المسيحية إلى مقاومة الشر وإلى الكف عنه كما جاء في موعظة المسيح على الجبل أو كما يسمونها دستور الحياة المسيحية.

"انظروا لا ترتاعوا لأنه لا بد أن تكون هذه كلها ولكن ليس المنتهى بعد لأنه تقوم أمة على أمة ومملكة على مملكة وتكون مجاعات وأوبئة وزلازل في أماكن ولكن هذه كلها مبتدأ الاوجاع وحينئذ يسلمونكم الى ضيق و يقتلونكم و تكونون مبغضين...ولكن الذي يصبر الى المنتهى فهذا يخلص"[2] بمعنى ليس عجيب أن تكون علامات مجيء السيد في مجموعها تمثل جوانب متعددة من الآلام والألعاب والكوارث فإن هذا هو الطريق الذي يهيئ لمجيئه وكلما أدرك عدو الخير أي الشيطان أن مملكة المسيح قادمة على الأبواب ازدادت حربه ضد المؤمنين لكن المسيح يعد المجاهدون الحقيقيون بالإكليل والخلاص فالضيقة هي إحدى ملامح الطريق الأساسية للملكوت، إذ يمتلئ القلب من الداخل فرحا بالمسيح الساكن فيه.

إن المسيحية تدعو وتناشد لكي يكون الإنسان عالمي يتميز بالصفات السمحاء والأخلاق الفاضلة والابتعاد عن شرور النفس والصبر على المتاعب حتى يأتي المخلص المسيح، كما جاء في موعظة المسيح على الجبل "سمعتم أنه قيل: عين بعين وسن بسن وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا... ومن سألك فأعطه، ومن أراد أن

[1] إنجيل متى، الإصحاح، 5/1-6.
[2] إنجيل متى، الإصحاح، 6/24.

يقترض منك فلا ترده"[1]، بمعنى لا نقابل الشر بالشر وإنما نقابله بالخير لكي نصل إلى أعلى درجات الكمال المسيحي أي الوصول إلى أعلى درجات الحب التي تربط الإنسان بأخيه، أما الخد الأيمن يشير إلى الكرامة الروحية أو المجد الروحي فإن كان إنسان يسيء إلينا ليحطم كرامتنا الروحية فبالحب نقدم له الخد الأيسر أيضا أما إذا أخذ منك الإنسان الثوب ودخل معك في خصومة وأراد أن يسحبك إلى المتاعب فاشتري راحتك وسلامتك بترك الرداء أيضا وبهذا تريح وقتك وقلبك وتقابل خصمك بالحب والعطاء، وبهذا فالمسيحية ترفض كل أنواع الظلم والاستبداد وبالتالي فهي تدعو إلى المحبة والإخاء.

نستخلص في الأخير أن المواطنة العالمية في الديانة المسيحية تتجسد من خلال المسيح فالمسيحية دعوة دينية خالصة تهدف إلى تحقيق مثل أعلى للإنسانية، معتمدة على المحبة والمساواة والأخوة فلا توجد قومية ولا عنصرية فهي بذلك تتجه إلى العالمية فدعوتها تشمل جميع البشر فقد انطوت على مبدأ المساواة فلا فرق بين من يعتنقون الديانة المسيحية فالجميع متساوون والمواطن هو الإنسان الذي يؤمن بالدعوة الشاملة للمسيح ويطبق تعاليمه كما ساهمت في مجال حقوق الإنسان فأكدت كرامة الإنسان الذي يستحق كل الاحترام والتقدير فالله وحده هو من خصه بهذه الكرامة حيث رأت أن السلطة المطلقة لا يمارسها إلا الله فالمسيحي هو عضو في أسرة إنسانية عظيمة والمحبة والأخوة هي من تضمن هذه الشمولية والعالمية بين بني البشر، والدعوة إلى وحدة البشرية انطلاقا من وحدة الأصل والمصير.

[1] إنجيل متى، الإصحاح، 5/38-39.

## المبحث الثالث: المواطنة كفكرة سياسية عند كانط

### أولا: روافد الفكر السياسي الكانطي

#### أ. مفهوم المجتمع المدني عند كانط:

إن ظهور مفهوم المجتمع المدني كان نتاجا طبيعيا لتطور المجتمع البشري على مر العصور، وبانتقال هذه المجتمعات من مرحلة إلى غيرها من مراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي تطور خلالها مفهوم المجتمع المدني فكان الدافع الأكبر لفلاسفة الألمان إلى كتابة فلسفتهم السياسية في العصر الحديث هو من أجل إعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلي، بحيث يمكن التوفيق بين النظم الاجتماعية والسياسية وبين حرية الفرد ومصالحه، وبناء مجتمع أكثر مساواة وعدالة.

لقد أراد كانط* تأسيس المجتمع المدني على نظام من الغايات الأخلاقية وعلى أساس باطني بالواجب الأخلاقي يوحد البشر معا، نوفق فيه بين أهدافنا الجزئية والمتطلبات الأخلاقية الكلية ونشكل منها مجالا عاما للحياة المدنية وهو يتداخل مع المجتمع السياسي وأنه ليس سوى اسم آخر للدولة يعرف "كانط" المجتمع المدني أو الحالة المدنية القانونية بأنها "علاقة البشر في ما بينهم من جهة ما يوجدون على نحو جماعي تحت أحكام قانونية عمومية".[1]

---

*كانط: 1724/1804 ولد كانط في كونجزبرج في بروسيا الشرقية كان أبوه سراجا من أصل اسكتلندي ابدى اهتماما متعدد الجوانب بالتعلم والتثقف وتحصيل المعرفة لذا كانت ابحاثه الأولى في الفلك و الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية وفي سنة 1770 عين استاذا وكانت له الكثير من المؤلفات الفلسفية خصوصا في القرن الثامن عشر ( عثمان أمين رواد، المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف للنشر، د. ط، 1967، ص 144 143).

[1] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 163.

أما الحالة المدنية الأخلاقية فهي "تلك التي يكونون فيها متحدين تحت قوانين خالية من الإكراه بمعنى تحت قوانين الفضيلة بمجردها"[1] لهذا نجد أن المجتمع المدني يقوم على قوانين التي أوجدها الدستور هذا من أجل الحفاظ على أملاك مواطنيها فالدولة إذا هي العلاقة بين أفراد شعب من الشعوب فهي تمثل مصلحة مشتركة للجميع في إطار قانوني، يشير كانط إلى أن كل دولة تتضمن في داخلها ثلاث سلطات هي: السلطة التشريعية "وهي صاحبة السيادة وتكون في الشخص المشرع"[2]، أي في يد شخص واحد وهو صاحب الدولة يملك الحق الكامل في التشريع، السلطة التنفيذية "والتي تتجلى بشخص من يحكم، ويكون حكمه وفقا للقانون"[3]، فهذه السلطة تفصل عن السلطة التشريعية فصلا تاما، السلطة القضائية "التي تعطي كل شخص حقه وفقا للقانون" وحسب كانط صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب لأن الشعب لا يمكن أن يضر بنفسه بينما عندما يشرع فرد واحد لغيره قد يضر الغير يقر "كانط" بأنه في المجتمع المدني "يتم تنظيم المصالح المختلفة بحيث تكون مصلحة كل فرد قادرة على مراقبة نفوذ المصالح الأخرى والحد منها، وبالتالي يمكن درء ذلك الوضع الذي يمتلك فيه أحد الأشخاص أو إحدى الجماعات ما يكفي من قوة لتهديد حقوق الآخرين"[4]، وبهذا يصير الأفراد قادرين على المحافظة على "اتحاد متين" يدرك فيه كل امرئ أهمية الآخرين في تحقيق مجتمع ينتفع فيه المجتمع، فمن خلال تقسيم السلطة في المجتمع المدني على وجهات منفصلة وهي التنفيذية والتشريعية والقضائية، لا يمكن لسلطة من الثلاثة أن تصبح من القوة ما يمكنها من تهديد حرية أي فرد من المواطنين.

يرى كانط أنه لتأسيس جماعة سياسية أخلاقية ينبغي على كل الأفراد أن يكونوا خاضعين إلى تشريع عمومي والنظر إلى القوانين التي تربطهم باعتبارهم وصايا وأوامر من

---

[1] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 163.

[2] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، منشورات الاختلاف، بغداد، ط1، 2015، ص 161.

[3] المرجع نفسه، ص 161.

[4] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبة، د ط، د س، ص 251.

مشرع عام للجماعة، ففي جماعة سياسية قائمة يجد جميع المواطنين السياسيين أنفسهم وكأنهم في حالة طبيعية أخلاقية ويحق لهم ان يبقوا فيها فالقول بأنه يجب على هذه الجماعة السياسية أن تكره مواطنيها على الدخول في جماعة أخلاقية سيكون تناقض ذلك لأن الأخلاق تحمل الحرية لا الإكراه في صلب مفهومها.[1]

فكل جماعة سياسية تتمنى أن توجد فيها السيطرة على النفوس من خلال قوانين الفضيلة لأنها تحد عن الإكراه، يقول كانط "ويل للمشرع الذي يريد أن يحقق بواسطة الإكراه دستورا موجها نحو الغايات الأخلاقية وذلك لأنه بذلك ليس فقط هو يحقق عكس الدستور الأخلاقي بل هو يقوض دستوره السياسي ويجعله في غير مأمن"[2]، وهكذا فإذا من شأن مواطن الجماعة السياسية أن يبقى فيما يتعلق بالصلاحية التشريعية لتلك الجماعة حرا تماما.

يشير كانط أن للدولة كيفية انعقاده صاغها بعد الحال المدني الذي يعمل على تبرير مكتسباتها بعد الحالة القانونية الوضعية والمكتسبة الأشمل هو المواطنة وأعضاء المجتمع المدني يتمتعون بصفات قانونية هي:

1. الحرية القانونية: في عدم طاعة أي قانون آخر غير القانون الذي وافقوا هم عليه.
2. المساواة المدنية: تقوم على عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب إلا ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونيا ويستطيع الشعب إلزامه.
3. الاستقلال المدني: ويقوم في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة بوصفه عضوا في الدولة.
4. الشخصية المدنية: وتقوم هذه في أمور الحق والقانون ولا يجوز أن ينوب عنه غيره.[3]

---

[1] إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ص 164.

[2] المصدر نفسه، ص 164.

[3] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 161-162.

5. و انطلاقا من الفلسفة الأخلاقية والسياسية الكانطية تستوعب الحكومة المدنية القائمة على الحرية المساواة الأناس والمواطنين الذين يتمتعون بالحرية في إطار القانون كرعية والتقنين كمواطنين. ومما سبق الدولة المدنية عند كانط لا يحق لها أن تتدخل في سعادة الآخرين وأخلاقهم وإنما منفذة للقانون فقط وهي حافظة للانسجام في المجتمع لأجل تأمين حريات الأفراد فيه والمواطن الجيد ليس عليه أن يكون جيدا أخلاقيا وإنما يعيش وفق لقوانين المجتمع، فالمجتمع المدني هو الذي يحدد للفردمسوؤلياته وممارسة حقوقه عن طريق المواطنة باعتبارها مفهوما يتوسط بين المجتمع المدني والدولة.

**ب. الدستور ومكانته في الدولة عند كانط:**

يكفل الدستور في الدولة الحديثة حماية حرية المواطنين وحقوقهم من اعتداءات الدولة لما تتمتع به من سلطة ونفوذ ولكي تسير الدولة في اتجاه سليم لا بد لها من دستور فهو بمثابة القانون الأساسي يحدد سلطات الدولة ويسند لها اختصاصاتها ويؤسس الضمانات الضرورية للمواطنين في مواجهة تعسف الحكام لهذا اعتبر الدستور بمثابة العمود الفقري للحياة السياسية وكسمة أساسية للدولة القانونية إن الدستور هو نظام قائم من زمن لأنه قائم على الحق والشرع وعلى هذا الأساس فالدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي الذي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري حيث يقول كانط في كتابه السلام الدائم "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا"[1]

خص لنا هذا الدستور كونه قائم على مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما كما أنه قائم على تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك ضمن المساواة بين المواطنين وهذا الدستور هو الأمثل من حيث الحق لكي تبنى عليه باقي الدساتير في المدينة.

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر: الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية للنشر، القاهرة، د ط، 1952، ص 46.

فحسب كانط يمكن أن ينقسم نظام الدولة، إما بحسب اختلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليا وإما وفقا للطريقة التي يجري عليها الحاكم في حكم الشعب، أيا كان هذا الحاكم يقدم لنا كان ثلاث أشكال من أنظمة الحكم هي:

**أولا:** النظام الأوتوقراطي وهو حكم الشخص الفرد.

**ثانيا:** النظام الأرستقراطي: وهو أن تكون السلطة العليا بعدد قليل من المواطنين.

**ثالثا:** النظام الديمقراطي: وفيه يسود الجميع على الجميع ويتمتعون بحياتهم الكاملة.[1]

إن النظام المفضل عند كانط في نطاق الأنظمة هو النظام الجمهوري فهو الشكل العقلي للدولة إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص ولا يتوقف على شخص بعينه بل يظل هو الغاية من كل قانون عام حيث يتميز بميزتين:

**أولا:** الفصل بين السلطات السلطة التنفيذية أي الحكومة والسلطة التشريعية.

**ثانيا:** التمثيل الانتخابي[2]، فالدستور الجمهوري مغاير للأنظمة الأخرى التي تكون فيها السيطرة سواء من القلة أو الكثرة فيتصورون أنفسهم سادة على غيرهم وبالتالي تصبح الدولة استبدادية وغير صالحة.

فحسب كانط نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية وكلما عظم تمثيلهم اقترب النظام السياسي من النظام الجمهوري وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيرا بإصلاحات متتابعة...ولهذا لكي يكون نظام الحكم مطابقا لفكرة

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 46.

[2] المصدر نفسه، ص 46.

الحق ينبغي أن يكون تمثيليا لأن هذا النظام وحده هو الذي يتيسر أن تقوم في ظله حكومة جمهورية.[1]

فليس هناك نظام أنسب في التعبير عن المواطنة الحقة حسب كانط إلا النظام الجمهوري، ذلك أن هذا النظام يقر بالدستور الذي يضمن من الناحية الخارجية حقوق الإنسان الفطرية على رأسها "الحرية والمساواة" يحدد لنا كانط الدستور الجمهوري واصفا إياه بأنه "الدستور المرتكز أولا، على مبدأ حرية أعضاء الجميع (بصفتهم أناسا) وثانيا على مبدأ خضوع الجميع (بصفتهم رعايا) لقانون وحيد مشترك وثالثا قانون المساواة بين الجميع (بصفتهم مواطنين).

فهذا التحديد هو الذي يحصل من ممارسة المواطنة داخل الدولة مكفولة بقوة القانون المطابقة لفكرة الحق.

فالدستور الجمهوري هو اللذي يوجب على المواطنين بمقتضى قوة الحق المشاركة في القرارات التي تتعلق بحياتهم داخل الدولة خاصة في الأوقات العصيبة الي تمر بها الدولة، ذلك مثلا استدعاء المواطنين للاستفتاء عند محاولة الدولة في الإقدام على الحروب ضد دولة أخرى لأن الحرب ليست شيئا بسيطا إنها تعني الجميع وأن المسؤولية تقع بالتساوي على كل مواطن ذلك يقول كانط "إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو لا تقع لا يمكن اتخاذه إلا بوفاء المواطنين وهو أمر لا مناص منه في دستور جمهوري –فمن الطبيعي جدا أنه ما دام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها فهم مضطرون إلى أن يترددوا في الأمر وإلى أن يطيلوا التفكير فيه قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه".[2]

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 48–49.

[2] المصدر نفسه، ص 44.

وفي الدستور الذي لا يعتبر فيه المرء مواطنا أي في الدستور الغير الجمهوري تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير فهي أبسط الأمور، لأن رئيس الدولة ليس مواطنا إنما هو مالك الدولة ولا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر في مائدته أو في حفلات بلاطه...الخ.[1]

إن مثال الحرب الذي أورده كانط ليس في نظرنا إلا لونا من ألوان المشاركة السياسية التي تقتضيها فكرة المواطنة الحقة، أي مواطنة السيادة والكرامة لا مواطنة الخضوع والمهانة.

و مما سبق الدستور الجمهوري الذي ينادي به كانط هو دستور من شأنه أن يحدد الروابط الحقوقية التي تلزم الأفراد باحترام القانون من حيث هو صورة الإرادة العامة ومن ثم التأكيد على الارتباط الضروري بين مبدأي الحرية والمساواة أمام القانون، وهنا يبدو أن كانط سعى إلى منح المواطنة وصفا حقوقيا قانونيا بالمعنى الحرفي للكلمة، فالحالة الجمهورية ليست شكلا معينا من النظام السياسي ولا نموذجا تجريبيا وإنما هي فكرة موجهة في الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية وبالتالي يفتح لنا الدستور الجمهوري آفاق التواصل بين البشر بالاستناد إلى مبدأ الحق في تحديد العلاقة بين الشعوب.

**ثانيا: الفعل السياسي والأخلاقي عند كانط**

**أ. علاقة الأخلاق بالسياسة عند كانط:**

تقتضي الممارسة السياسية تضييق دائرة العنف وتوسيع دائرة السلام مما يستلزم ضرورة ارتباط العمل السياسي بالأخلاق فغاية السياسة هي الحفاظ على الإنسان فالإنسان كائن أخلاقي ومن هذا يجب أن تقوم السياسة على أسس أخلاقية حتى تتمكن من اتمام مهامها على الوجه الصحيح، فإذا كانت الحرية ضرورة أخلاقية فالسياسة كذلك ضرورة

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 45.

أخلاقية وهدفها الحفاظ على حرية الأفراد، أما السياسة كفلسفة في نظر "كانط" هي السياسة التي تطبق الفلسفة الأخلاقية كما أنه لا ينبغي أن نفهم أن فلسفة السياسة عنده هي الفلسفة الأخلاقية بل ينبغي كذلك فهم فلسفته الأخلاقية بوصفها فلسفة سياسية تقوم على العقل العملي لأن العقل العملي يحرم بالفعل الحرب بصورة مطلقة.

يقر كانط في كتابه السلام الدائم بتكامل وتوافق بين السياسة والأخلاق "إذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث هي علم العمل في القانون وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري"[1]، إن المشكلة الجوهرية والأساسية للفلسفة السياسية عند كانط تتمثل في كيف يمكن الوصول إلى ممارسة سياسية كونية؟ ربط كانط الممارسة السياسية بكونية الأخلاق وكونية حقوق الإنسان لذلك يعتبر مشروع كانط السياسي محاولة جادة في إرساء فلسفة حقوق الإنسان في إطار سياسي محكم يقوم على إطار أخلاقي غير مشروط للحرية السياسية والمساواة وتحرير الناس عن طريق تنويرهم وبيان لهم حرية التشريع هي الأساس الوحيد لطاعة المواطنين.[2]

بحث كانط في مفهوم الحق محاولا إعادة بناء العلاقة ما بين الحق والقانون عبر توسط الواجب الأخلاقي فهدف كانط إنما هو تبيان الحق في ذاته من خلال "تفسير طبيعته وأصله الميتافيزيقي"[3] في محاولة منه لحل مشكلة الفلسفة السياسية الحديثة المتمثلة في التعارض بين الشرعية والأخلاقية أي بين الحق بوصفه حقا قبليا فطريا جوهريا لا يمكن المساس به والقانون بوصفه السلطة المشرعة لحقوق الأفراد في الحالة المدنية ومن ثم البحث

[1] إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص 87.

[2] عبد الحق رحيوي، الخطاب السياسي للحداثة وميلاد الدولة الحديثة، http://www.ahewar.org مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، 2020/1/3، 9:00.

[3] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 305.

في الصلة بين الإلزام القانوني الوضعي وبين الحق والواجب الأخلاقي بوصفه حدا وسطا بين الأخلاق نظرية الحق والسياسة الممارسة العملية للحق.

يبين كانط مذهبه الأخلاقي انطلاقا من البحث في تصور الإرادة الخيرة في ذاتها عبر تصور الواجب فهي المبدأ الأخلاقي الأول الذي يعد بمثابة الدعامة الأساسية لكل عمل أخلاقي وهي وحدها الخير الأقصى والخير المطلق الذي يتجاوز جميع الظروف، فهي خير في ذاته دون أدنى شرط أو قيد يقر "كانط" في كتابه اسس ميتافيزيقا الأخلاق "أن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو بما تحرزه من نجاح ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك بل انها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده، أعني أنها خيرة في ذاتها"[1] فالإرادة الخيرة لا ترتبط بمنفعة أو ميل بل هي مستقلة عن أي فائدة أو أثركما يصفها "كانط" تلمع بذاتها لمعان الجوهرة مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته".[2]

و مما لا شك فيه عند كانط أن هناك مبدأ واحد يعتبره الناس خيرا هو الإرادة الخيرة، أما لذات الحياة ومنافعها فلا تعتبر خيرات بذاتها لأنها وسائل يمكن أن تستخدمها الإرادة في الخير كما في الشر فهي تعمل وفقا لمبدأ الواجب العقلي فحسب كانط "هي إرادة الفعل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر فإن معنى هذا أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب فكل فعل أخلاقي ينبغي أن يؤدى احتراما للواجب وتقديرا له".[3]

ومن ثم يفحص كانط فكرة الواجب للاستدلال على خيرية الإرادة فاتفاق الفعل أو الميل مع الواجب إنما يكون نابعا من شعور حقيقي بالواجب فقط منزها عن أي ميل لتحقيق سعادته الذاتية فلا يقع تحت تأثير الميل الباطني ولا لموضوع خارجي والواقع أن كانط يعرف

---

[1] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط1، 2002، ص 39.

[2] المصدر نفسه، ص 40.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للنشر، القاهرة، د ط، 1998، ص 172.

الواجب بأنه "ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون"[1] فالصفة المميزة الجوهرية لأي قانون هي أنه كلي.

كما يعرفه أيضا "إن الواجب آمر مطلق بمعنى أنه لا يرتبط بأية وسيلة ولا بأية غاية وإنما يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي".[2]

و أهم ما يميز الواجب الكانطي قواعده الثلاثة فهو يصيغها على النحو التالي:

- **قاعدة التعميم:** "اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا عاما"[3] بمعنى علينا أن نقوم بأفعالنا وفقا لقانون عام يصلح للإنسان بما هو إنسان في كل زمان ومكان وبالتالي فالمحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض" إذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانونا عاما لا يتعارض مع الواقع الخارجي أو الطبيعة، كان فعلا يسير بمقتضى الواجب، أما إذا أدى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض أو التعارض مع الطبيعة كان فعلا منافيا للواجب".[4]

بمعنى أنه أي تشريع للقانون الأخلاقي يفتقد الشمولية فهو لا أخلاقي أو بعبارة أخرى ونحن نسلك الحياة لن يكون فعلنا فعلا أخلاقيا إلا إذا كان له صبغة القانون العام.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 282.

[2] المرجع نفسه، ص 282.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للنشر، القاهرة، مصر، د ط، 1998، ص 169.

[4] المرجع نفسه، ص 169.

- **قاعدة الغائية:** يصوغ كانط هذه القاعدة على شاكلة أمر أخلاقي وذلك كالتالي: "افعل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة في شخصك أو أي شخص آخر كغاية لا مجرد وسيلة".[1]

بعبارة أخرى إذا كان المرء يريد أن يصدر عنه فعل أخلاقي حقيقي فهو مطالب بأن يعامل ذاته وذات الآخرين كغاية لا كوسيلة فلا يمكن استغلال الإنسان لمصالح خاصة لأن الإنسانية تجثم في جوفه.

- **قاعدة الحرية:** استخلص كانط من مفهوم القاعدتين السابقتين قاعدة ثالثة صاغها على النحو التالي "افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع بين الناس قانونا عاما"[2]، تنص هذه القاعدة على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو المشرع الوحيد له فالمرء إذا اكتفى بالخضوع للقانون من دون أن يكون هو واضعه فسيكون مجرد أداة وليس غاية في ذاته فعندما تضع القانون بنفسك فإنك تكن أمام إكراه حر تتحمل فيه المسؤولية كاملة، بحيث أن الإنسان يستمد تشريعه من سلطة داخلية وهي الإرادة الطبيعية وليس من سلطة خارجية.

فإذا كانت الإرادة الخيرة عند كانط "هي إرادة بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر فإن معنى هذا أن الإرادة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب فكل فعل أخلاقي ينبغي أن يؤدى احتراما للواجب وتقديرا له".[3]

بحيث أن الفعل الخلقي في نتائجه يكون مطابقا لمبدأ الواجب احتراما وإجلالا له.

يتسم الواجب بالطابع الإلزامي وضرورة الأخذ به وهذا لا يعني أنه يتحكم بشكل لا منطقي لأن سلطة الواجب تستند في الحقيقة إلى سلطة العقل ذاتها

[1] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 171.

[2] المرجع نفسه، ص 172.

[3] المرجع نفسه، ص 159.

يقول كانط في كتابه نقد العقل العملي "أنت أيها الاسم الكبير الذي لا يحتوي في طياتك أي شيء يفتن بل تطلب الخضوع ومع ذلك أنت لا تهدد بشيء في النفس ما يحدث نفورا طبيعيا ويركبها لكي تحرك الإرادة بل أنت تقيم فقط قانونا يجد هومن نفسه مدخلا للنفس"[1] بمعنى أن الواجب لا يحمل في داخله أي مصلحة خاصة، فهو منزه عن الأغراض الشخصية ولا تسيطر عليه ملكة الرغبة.

يقول كانط أن "الفعل لا يكون أخلاقيا إلا إذا كان يفعل من أجل واجب"[2] لقد أطلقكانط على القانون الأخلاقي صفة المطلقية كونه يلزمنا بصورة قاطعة بالتصرف وفقا لقواعد اخلاقية فالسلوك الأخلاقي هو السلوك الذي يخضع للمبدأ الكوني المتمثل في الأمر المطلق فالتصرف وفقا لمصلحة خاصة مثلا لا يمت للأخلاق بصلة فالاعتقاد مثلا بأن الإلزام يقول الحقيقة هو سلوك جيد لأن الإفصاح بالحقيقة يبعث في نفس الإنسان الطمأنينة والشعور بالراحة فهذا سلوك غير أخلاقي في نظر "كانط" لأن الدافع هو تحقيق الراحة والسعادة والرضا.

يرى كانط "أن الفعل الذي يصدر عن الواجب لا تتوقف قيمته الأخلاقية على النتائج التي يحققها أو الغايات التي يسعى للوصول إليها وإنما تتوقف قيمته على المبدأ أو القاعدة التي يستوجبها الفاعل في أدائه لهذا الواجب"[3] بمعنى أن صدور الفعل بدافع الشعور بالتعاطف أو الرحمة لا يجعل للفعل أي قيمة أخلاقية، لأن الواجب يقوم أساسا على احترام القانون وبذلك يكون الواجب هو أداء الفعل احتراما للقانون.

---

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 163.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفرابي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 300.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 162.

إن فكرة تأسيس أخلاق كلية يعني التوق إلى العقلانية والموضوعية في ما يخص القيم وأنه من الممكن الحكم على الخير والشر بحسب معايير واحدة ثابتة فالفعل الأخلاقي هو دائما الفعل الذي لا يقبل الاستثناءات أو التغيير وإنما يسري على كل الكائنات العاقلة ذلك أن إضفاء الكيفية المطلقة على الفعل الأخلاقي هو الذي يعطي القيمة الأخلاقية صورة مطلقة ويطبعها بالسمة الكونية، ويجعل الإرادة الطيبة جديرة بأن تحترم يرفض كانط الفعل الأخلاقي الذي يتخذ من الذات معيارا للفعل الأخلاقي إذ "ليس بوسع الأفعال الارتجالية حتوإن توافقت في ظاهرها مع الفعل الأخلاقي الخير أن تكون خيرا، بل لن يكون بوسعها إلا أن تغرق في ظلمة الذاتية".[1]

فالفعل الخلقي عند كانط ليس ما ارتبط بتحقيق الدوافع الذاتية المرتبطة بالمنفعة بل تلك التي تسعى نحو بلوغ الكمال الأخلاقي الذي يتميز به السلوك الإنساني وفق مبدأ عقلي يحمل مفهوم الإرادة الحرة.

يرى كانط أن القانون في ذاته والصورة القانونية للأفعال إنما تستمد شرعيتها من الأمر الكلي للواجب المستند بدوره على الحق الطبيعي فعبر تأكيد كانط على نظرية الحق في بعده الأخلاقي وممارسة الحق في بعده القانوني السياسي إنما يعيد بناء العلاقة ما بين الحق والقانون على أساس التكامل فكلاهما وجهان لعملة واحدة لا انفصال بينهما عبر توسط مفهوم الواجب المؤسس للقانون في الدولة.

وهكذا يعطي كانط لمفهوم الحق أهمية قصوى في مذهبه بوصفه توسطا بين السياسة والأخلاق أي بين الممارسة العملية للقانون والحق وبين النظرية العامة للحق فبتعين مفهوم

[1] إيمانويل كانط: أنطولوجيا الوجود، تر: جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر، د ب، د ط، 2009، ص 416.

الحق في الدولة ينتفي التصادم بين الأخلاق بوصفها ما ينبغي أن تكون وبين السياسة أي ما هو كائن.[1]

إن فلسفة الحق عند كانط تعتبر أن حالة الطبيعة الأصلية حيث لا قانون، لا تعود إلا إلى عقد أولي، بمعنى أن الفرد حر غير مقيد، أما الدولة التي تتشكل تبعا للقانون فهي التي بإمكانها أن تضمن للمواطن الفرد الحق في الحرية والمساواة التي لا تمس إن الأمر القطعي فيما يخص الحق ينص على ما يلي: "اعمل بالنسبة إلى الخارج بحيث يكون الاستخدام الحر لإرادتك متماشيا، تبعا لقانون عام، مع حرية كل فرد آخر"[2]، بمعنى أن القانون العام يجعل المواطنين جميعا تحت مظلة تشريع مشترك يضمن لهم الحرية نجد أن ميتافيزيقا الحق الكانطية لم تكن مجرد بناء نسقي لمبادئ الحق والفعل السياسي والحرية والحقوق وغيرها بل على العكس كانت قبل ذلك تموضعا داخل العقل السياسي الغربي والعودة إلى مبادئه التي حاول أن يؤسس ذاته عليها.

و بالتالي يرى كانط أن الحق الفطري الوحيد هو الحرية بالقدر الذي يمكننا العيش مع الآخرين وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان حين يشتمل هذا الحق على المساواة الفطرية "الاستقلال" وهو أن يكون المرء ملزما عن طريق غيره بما يلزم الآخرين اتجاهه أي أن يكون عادلا والحقيقة أنه لا وجود للظلم قبل صدور أي مرسوم قانوني"[3]

ينطلق كانط في معالجته لمفهوم الحق من الحالة الطبيعية لا بوصفها فرضا ذهنيا أو تاريخيا مؤسس للحق المدني باعتبارها تساؤلا أخلاقيا هو: لما وجب ترك حالة الفطرة الأولى التي يعيش فيها الفرد الطبيعي؟ لذلك لأن الحق في الحالة الطبيعية حق للأقوى فإرادة الفرد

---

[1] روزين شيخ موسى، مدخل إلى مشكلة الحق في الفلسفة الكانطية، http://www.alawan.org، 2020/2/3، 6:30.

[2] بتركونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 145.

[3] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 161.

في نزاع دائم لنفي وإلغاء حقوق الآخر ولإرادته وملكيته إذ يتم إقرار الحق بواسطة الحرب[1]، فالحرب هي التي تحدد ما هو لي وما هو لك والحق السائد في الحالة الطبيعية هو ما يسميه كانط بالحق الخاص وهذا ما يؤكده في كتابه السلام الدائم "في حالة الفطرة، لا يمكن أن يقوم قانون سوى القانون الخاص"[2]، فالحق الطبيعي يتسم بإعطاء الإنسان الحرية المطلقة لكي يفعل كل ما يراه ضامنا لحفظ حياته وبقاءه وحسب كانط "أن الحالة الطبيعية بمجملها بوصفها حالة سابقة على التنظيم السياسي ليست حالة يعمها السلام أو الوئام بل هي حالة أقرب ما تكون إلى حالة الحرب".[3]

رأى كانط أن انتقال الأفراد للعيش في مجتمع الدولة هو بمثابة ضرورة تقتضيها طبيعته واستعداداته الفطرية مستفيدا من التعارض القائم داخل الحالة الطبيعية وهذا ما دلل عليه في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق مميزا بين قانون الطبيعة والقانون الوضعي العقلي المحدد لقوانين الأفعال والملكات الإنسانية" فمن ناحية انتمائه لعالم محسوس يخضع لقوانين الطبيعة (التنافر) وهو من ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة غير تجريبية بل قائمة على أساس العقل وحده"[4]، إن هذا الانتقال لا يتم إلا عبر تخلي الأفراد عن الحرية الطبيعية المطلقة للانتقال من حالة القصور إلى حالة يتم فيها "الإذعان لإلزام القوانين العامة"[5]، جاعلا من العقل مصدرا وضمانة للسلام بوصفه المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقي، فبموجب هذا العقل الأصلي تتحدد إرادة الفرد مع الإرادة الكلية لمجموع الأفراد المتعينة في دولة "القانون الوضعي المدني" دون التنازل عن الحرية الفطرية للفرد بل الدخول في هيئة قانونية وضعية حامية لهذه الحرية ففي الانتقال إلى الحالة المدنية العقلانية

---

[1] روزينشيخ موسى، مدخل إلى مشكلة الحق في الفلسفة الكانطية.

[2] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 39.

[3] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 157.

[4] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 115.

[5] إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص 58.

والأخلاقية تبدأ الذات بوعي إرادتها الحرة من خلال سنها للتشريع واحترامها لمبدأ القانون الكلي فالفرد حسب كانط "لا يخضع إلا لتشريعه النابع منه وأن هذا التشريع كلي عام وأنه لا يلتزم في فعله إلا بما يتفق مع إرادته الخاصة وهي الإرادة التي تضع تشريعا عاما بمقتضى الغاية التي رسمتها الطبيعة".[1]

فالذات تحترم القانون الكلي بوصفه معبرا عن الحرية التي هي "الفكرة الوحيدة من جميع فكر العقل التأملي التي تعرف إمكانياتها، معرفة بدئية وذلك لأن هذه الفكرة هي شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه".[2]

إن الحق الوضعي في الحالة المدنية ما هو الا قانون الحرية المتمثل في الدستور الجمهوري وهو الدستور الوحيد المجسد لمبادئ الحق الخاص وهو الضامن للسلام ولأنه يعامل الفرد كقيمة أخلاقية يتمتع بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية استنادا إلى التشريع الوضعي بوصفه شرط لتعيين المواطنة في المدينة.

يرى كانط أن استمرار حالة السلام بين الأفراد في الدولة المدنية إنما يتأسس على القوانين الأخلاقية المطلقة والضرورية بوصفه إلزاما قانونيا يمارس على إرادة الفرد لا يكون خارجا على هذه الإرادة بل باعتباره إلزاما ذاتيا أخلاقيا نابعا من شعور الفرد بالواجب الأخلاقي حيث الأخلاق نظرية الحق تصبح بعدا أساسيا للسياسة فهو يقول "ولهذا لا ينبغي أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيما سياسيا صالحا بل ينبغي أن نتوقع من النظام السياسي الصالح تثقيف الشعب تثقيفا أخلاقيا صالحا".[3]

---

[1] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 115.

[2] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 18.

[3] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 78-79.

يقر كانط أن تحقيق السلام في الدولة في تلازم ضروري مع الواجب الأخلاقي لهذا فهو يؤكد أن مشكلة السلام مشكلة أخلاقية فالقواعد الأخلاقية حسب كانط تحمل البعد الإنساني وهو الشيء الذي يجعلها حينما ترتبط بالسلام تضفي عليه الشرعية الكونية أي يحمل هو الآخر بعدا كونيا إنسانيا وهكذا نجد كانط يطبق على الأفراد القاعدة الكونية في المجال السياسي من حيث السلام الكوني، مثلما هو الشأن في المجال الأخلاقي.[1]

فالإنسانية الأخلاقية التي تحرك الفعل الخلقي لا تلبث أن تتحول إلى قوة داخلية تحرك العقل نحو تحقيق سلام كوني أبدي الأمر الذي بين لنا أن الكونية ومعها العقل هو محور الفعل الأخلاقي السياسي إذ يظهر العقل كمشرع لما هو اخلاقي سياسي ومعه تظهر العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

يعتبر كانط أهم من قدم صياغة فلسفية للحداثة السياسية قائمة على تصور فلسفي للإنسان بوصفه غاية في حد ذاته مراهنا في ذلك عبر مصالحة بين الأخلاق والسياسة على بعد كوسمو سياسي لنظرية الحق أي على استشراف دولة السلام الدائمة القائمة على المواطنة الكونية في العالم.[2]

لقد تطلع كانط إلى إمكانية تحول الدولة الكوسمو سياسية إلى كيان سياسي يتحكم بكل الدول أو ما يسميه كانط بمملكة كونية لذلك اكتفى ببناء فكرة الحق الكوسموسياسي على مجرد التزام أخلاقي فالالتزام الأخلاقي باعتباره قيمة أخلاقية ينمي حركة التقارب بين الشعوب أين يتحقق السلام الكوني القائم على العدل والحرية.[3]

---

[1] سمير بلكفيف، الإشكالية الأخلاقية للسلام الكوني عند كانطhttp://www.iasj.net، 2020/1/3، 11:00.

[2] أم الزين بن شيخة المسكين، الدلالة الفلسفية لمفهوم المواطنة http://www.m.ahewar.org، مجلة الحوار المتمرن الالكترونية، 2020/1/4، 8:30.

[3] سمير بلكفيف، الإشكالية الأخلاقية للسلام الكوني عند كانط.

عندما يقر كانط بالحق الكوسموسياسي عندئذ سيصبح ممكنا النظر إلى الغريب لا كعدو محتمل ولكن كمواطن كوني عالمي وهذا ما تناوله في المادة الثالثة النهائية من كتابه السلام الدائم "حق كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه ما دام مسالما"[1]، فعلى الدولة أن تحسن معاملة الأجنبي، يرى كانط أن الضيافة ليست فضيلة اجتماعية وليست فعلا إنسانيا بل هي أكثر من ذلك بل هي حق لكل الناس بما أنه يمكن النظر إليهم كمواطنين بالقوة في دولة الإنسان.

وفي الأخير الأخلاقي والسياسي حسب كانط يلتقيان في وحدة التشريع العقلي أي في استناد القانون السياسي ومعه الأخلاقي إلى المبادئ الأولية القبلية وفق مبادئ العقل العملي ومن خلال الربط والمصالحة التي أقامها كانط بين الأخلاق والسياسة أراد خلق نموذج مواطنة كوني يتحد فيه المواطنين داخل الدولة.

**ب. المواطنة الكونية عند كانط:**

إن المواطن الكوني مفهوم مثير جدا في تعيين ماهية جديدة للإنسان نفسه تتقطع معالتصور اللاهوتي له وذلك هو الأساس الذي أنبنى عليه مفهوم الإنسان الحديث بوصفه كائنا حرا مستقلا يشرع لقيمه بنفسه في حدود دائرة العقل البشري فلم يعد البشر رعاء بل صاروا مواطنين كونيين في العالم بوصفه وطنا لكينونة مدنية تتسع للجميع، لقد سعى جاهدا الفيلسوف الألماني كانط في البحث عن سلام كوني تضعه إرادة الإنسان ولا يختص به إنسان عن آخر بل يسري على الجميع فإذا نظرنا إلى الوضع الذي عاش فيه نجده قد عاش في ظل نظام استبدادي بروسي لأن أساس هذا النظام كله هو الجمود والتحجر أصيبت به الدولة وبالتالي استنتج عنه الحروب والصراعات داخل الدولة هذا ما جعل رغبة كانط صادقة في البحث عن مشروع سياسي يجسد الكونية وتزول فيه كل الفوارق عرف

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 60.

بمشروع السلام الدائم حيث يتمحور حوله كل سؤال فلسفي ينخرط في إطار كيفية الحفاظ على النوع الإنساني ولا بد لنا من أن نطرحه على الفكر بما أنه فكر إنساني كوني ومن هنا جاز لنا طرح التساؤل الآتي، كيف تتحقق المواطنة الكونية في ظل ما يسميه كانط السلام الدائم؟

تعد نظرية السياسة عند كانط جزء لا يتجزأ من المبادئ والفرضيات الأخلاقية حيث يتناول نظريته في السياسة من خلال كتابه مشروع السلام الدائم والمقصود هنا بالسلام الدائم "شكل من أشكال الحقيقة وهو لا يحيل لأي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي بل هو مجموعة وسائل وكيفيات لتحقيق الذات الإنسانية".[1]

وهذا البعد الإنساني للسلام شكل الحاضنة التي تجعل من المواطنة قيمة عالمية كونية، فالكونية التي يطرحها كانط كمشروع إنساني يحاول أن يتجاوز به الدولة الوطنية إلى فكرة الدولة الما فوق وطنية حيث ترى المفكرة التونسية أم الزين بن شيخة المسكيني أن هناك صراع عنيف بين رؤيتين للعام: رؤية لاهوتية رعوية منغلقة على مفهوم الأمة ورؤية مدنية كوينة تقوم على مفهوم الدولة الجمهورية وتعتبر أن جميع الناس مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات".[2]

ظهر مفهوم المواطنة الكونية عند كانط تحديدا منذ تصدير كتابه الأخير بعنوان الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية فهو يرى أن المواطن لا يصير مواطنا كونيا إلا من

[1] علي خليفة، هل تكون المواطنة العالمية مشروعا للسلام الدائم، ورقة بحثية مقدمة ضمن المؤتمر الدولي العاشر، حول التضامن الإنساني، 18 ديسمبر 2015، طرابلس، ص 3.

[2] أم الزين بن شيخة المسكيني، الدلالة الفلسفية لمفهوم المواطنة.

ارتقى من مستوى الهويات المسعورة المنغلقة على نفسها إلى طور المواطن العالمي الذي يتألم كلما تألم أي مواطن آخر في أي مكان في العالم.[1]

إن السلام الكوني هو الحافز الوحيد في بلوغ السياسة الكونية وما يتبعها من مفاهيم كونية فهو يرتبط بالبعد الإنساني وبروح المواطنة من أجل تكريس القيم الديمقراطية السامية على اعتبار هذه الأخيرة كقيمة عالمية كونية لا يمكن لها أن تقوم إلا في ظل سلام عالمي فالكونية التي يفكر وفقها كانط هي: "كونية اختزال الخصوصيات بينما الكونية التي يبحث عنها هي كونية القانون وعالميته باعتباره قاعدة الفعل التي وضعها العقل العملي"[2] فلا تولد المواطنة العالمية إلا عندما تكسر دوائر الانغلاق الثقافي.

يعتبر كانط فيلسوف كوني أو هو من شرع لعقلانية كونية وحرص على الدفاع عنها فهو يراهن على فكرة الكونية ضد الهوية أو الخصوصية وعلى المدنية ضد القوميات فالبعد الذي طرحه كانط يساعدنا على التخفيف من وطأة الانتماء ومن ضروب الأقليات إلى الاتجاه نحو أفق استكشافي يشكل مواطنة كونية، إن السياسة الكونية تعلمنا فن العيش معا والانتماء إلى وطن واحد هو العالم" فالسلام الكوني يعلمنا كيف أن نوجد معا وكيف نستعمل سويا العالم والمدن بوصفنا مواطنين كونيين وفي أفق المواطنة الكونية يمكننا تجاوز ما اسماه "فوكو" ابتزاز الحداثة أي تجاوز الثنائية المنطقية التي تهيمن على ممارسات الفكرية وتصيب عقولنا بضرب من العطالةوالدوغمائية".[3]

أراد كانط إيجاد حكومة جمهورية وتنظيم عالمي أي أراد للدولة أن تقوم على فكرة دستور قانوني قائم على الحق حيث يعرفه "هو جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها

[1] أم الزين بن شيخة المسكيني، الدلالة الفلسفية لمفهوم المواطنة.

[2] سمير بلكفيف، الإشكالية الأخلاقية للسلام الكوني عند كانط.

[3] سمير بلكفيف، كانط نحو استراتيجية السلام العالمي، مجلة جامعة ابن رشد، العدد 6، جامعة ابن رشد هولندا، 2012.

حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانون عام للحرية"[1]، فمن بين الحقوق التي يتحدث عليها كانط هي الحق في أن يتمتع المواطن بحقوق بطريقة مستقلة عن انتمائه الوطني والإقليمي.

لقد شدد كانط على الحق الكوني أولا، وهو حق مواطني العالم فنحن إذ في فضاء الحق وهو حق محدد بعلاقة المواطنة مما يعني علاقته بالدولة وبمواطن الدولة بما هو مواطن دولة عالمية.[2]

إن الاتجاه نحو الكونية هو امتداد لفلسفة لدى كانط امتدت لديه منذ كتابه مقالة فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر كسموسياسية حيث صاغ القضية الخامسة من مقاله كالتالي ان المشكل الاكبر بالنسبة للنوع البشري والذي أرغمت الطبيعة الإنسان على حله هو التوصل إلى مجتمع مدني يحكم الحق على نحو كوني"[3]، فالأمر عنده يتعلق بمشروع دستور كوني هدفه السلام الدائم أو ما يسميه الدولة الكوسموسياسية.

يرى كانط أنه لبلوغ سلام كوني دائم يتطلب دستور قانوني يؤمن حق التمتع بالسلام لكل إنسان والانتماء إلى العالم بوصفه مواطنا عالميا حيث يراهن على إقامة مشروع لعلاقة سليمة أبدية بين جميع البشر قوامها الوعي بالواجب العقلي مشروطة بحرية التواصل ويربطها بحق التضايف الذي من شأنه أن يجنبنا الإقصاء وبالتالي تجاوز الحدود الجغرافية وتأسيس مواطنة كونية تدمج من خلاله الخصوصيات في حق كوني.[4]

---

[1] محمد سيد علي، مفهوم الضيافة الكونية عند كانط (التأسيس للمواطن العالمي)، http://istighrab.iiess 2020/1/2، 12:45، ص 272.

[2] المرجع نفسه، ص 273.

[3] إيمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، تر محمد منادي إدريس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ص 5.

[4] الناصر عبد الآوي، الضيافة الكونية على ضوء مقاربات الايتقا لهابرماس، http://www.m.achewar.org مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، 2020/1/17، 4:00.

يتصور كانط المواطنة على أنها تتحدد في المجال الفيدرالي كشكل اتحاد اختياري بين مجموعة من الدول تكون اثرها السلطة موزعة دستوريا بين حكومة مركزية وحكومات إقليمية والتي تقوم على دستور يعرف بالدستور الاتحادي وهذا ما أقره في المادة النهائية الثانية لتحقيق السلام الدائم أنه "ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة".[1]

فهو نظام يفترض مبدئيا الالتزام بقانون الحرية الأصلي فقط يتم هنا ترجمته على صعيد واسع هو صعيد العلاقات بين الشعوب وعوض النشاط المدني للمواطنة المحدودة بقومية ضيقة، تسمح الصيغة الاتحادية بين الشعوب بنشاط أخلاقي سياسي يفرض مشاركة مدنية أوسع مجالا و اجدى نفعا.

إن كانط بدعوته إلى نظام "اتحادي عالمي" يفتح أفقا لتجربة فريدة في ممارسة الإنسان لشكل غير معهود من أشكال المواطنة الممكنة ألا وهو شكل المواطنة الكونية فهو النتيجة المنطقية لمشروع السلام خاصة وأن "كانط" يدرك تماما صورة "المجتمع الكونفدرالي العالمي" ونوعية الفضاء العام الذي تتطلبه هذه الصورة أنه فضاء "المجتمع المفتوح".[2]

ميز كانط بين "النظام الاتحادي بين الدول" وبين "الدولة العالمية" وهذا التمييز يتم عن وعي لما يمكن أن يصير إليه حال المواطنة من مآل سيء فيما لو تم الإقرار بالدولة العالمية كبديل عن الصيغة الاتحادية إنه سيؤدي إلى الدولة الاستبدادية الأقرب إلى الامبراطورية لا إلى مفهوم المجتمع المدني العالمي فمفهوم الإمبراطورية حسب "كانط" يتناقض مع حق ممارسة المواطنة في صورتها المدنية لأن الإمبراطورية تقوم على السيطرة والقوة لا على المشاركة الاجتماعية وبهذا التمييز أدرك كانط الشروط السياسية لممارسة حق

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 51.

[2] عبد القادر بوعرفة وآخرون، التسامح الفعل والمعنى، دار القدس العربية، الجزائر، ط1، 2010، ص265.

المواطنة الكونية والتي تفترض تجاوز المفهوم الضيق لفكرة السيادة والدعوة إلى الاقتراب من المجتمع الشامل الكوني القائم على الصيغة الاتحادية لا الإمبراطورية".[1]إن دعوة كانط إلى الصيغة الاتحادية في ظل دستور مدني عالمي هي دعوة لانتظام الشعوب وفق رابطة حقوقية ومن ثم الإعلان عن تأسيس فضاء عمومي يتسع لجميع الشعوب من حيث هم مواطنون بالإضافة إلى الاعتراف العلني بحق كل شعب اتجاه الآخر في ممارسة حريته طبقا للحق الكوسموسياسي والذي يدعو إلى قبول الآخر بالرغم من كونه مختلف أو أجنبيا وبالتالي تحقيق المبدأ المعبر عنه بحق الضيافة العالمي.

ينطلق كانط في مفهوم الضيافة من الملكية المشتركة لسطح الأرض الذي تعيش عليها البشرية جمعاء فالضيافة هي منعطف جديد لمصالحة بين البشر وبذلك يتجاوز النزعة العدوانية القائمة على مبدأ الإقصاء والتهميش، تجاوزا للنزعة العدوانية اتجاه الآخر، هذا ما أقره كانط في المادة النهائية الثالثة لتحقيق السلام الدائم فالضيافة هي "حق كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه، ما دام مسالما".[2]

ومن ثم فإن البشر سيتحولون، بموجب حقي الضيافة والتملك المشترك للأرض، إلى "مواطنين كونيين بامتياز" لأنهم تبعا لذلك سيحتكمون "لميثاق صداقة" "أو عقد محبة" يشكل مضمون الحق العالمي الذي يجد شكله السياسي الأعلى في "مجتمع السلام الدائم".

وحسب كانط كل إنسان له الحق في أن يجعل نفسه عضوا في المجتمع فالأرض مشاع للجميع وليس لأحد منهم أكثر من نصيب غيره فالناس جميعا يشتركون في حد المواطنة بانتمائهم لوطن واحد يسمى الارض فالضيافة ليست فضيلة اجتماعية وليست فعلا

[1] عبد القادر بوعرفة و اخرون التسامح الفعل و المعنى ص 266

[2] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 60.

إنسانيا بل هي أكثر من ذلك هي حق لكل الناس بما أنه يمكن النظر إليهم كمواطنين بالقوة في دولة الإنسان العامة الجمهورية العالمية.[1]

يتضح أن الإقرار بحق الضيافة كحق عالمي، من شأنه أن يجذر مفهوم المواطنة في الضمير الإنساني حتى لا يصير مجرد تعبير عن وضع سياسي، بل عن نزعة أخلاقية أصيلة، تساهم القوانين المدنية في صقله وتوجيهه بما يتفق مع الغاية السياسية المنشودة ألا وهي غاية السلام الدائم.

نستنتج في الأخير أن المواطنة الكونية عند كانط هي نظام قانوني يرى أن البشر بكل بساطة لهم حقوق معينة فلقد دعكانط الى "جمعية الأمم" بدلا من "حكومة الأمم" إيمانا منه بأن في مثل هذه الجمعية فقط تستطيع أن تتوحد الدول وتتقارب الشعوب دون أن تفقد خصوصيتها إنما تضطر إلى الاعتراف المتبادل بالحريات في إطار أخلاقي بضرورة احترام القانون.

يتضح لنا أنا كانط قد تصور أن اتحاد المواطنة العالمية بما هي فيدرالية دول وليس بما هي فيدرالية مواطنين عالميين وهذا ما جعل هابرماس يعترض على كانط في تصوره للمواطن الكوني وهو ما سنراه في الفصل الموالي.

[1] الناصر عبد اللاوي، الضيافة الكانطية على ضوء مقاربات الإيتيقا لهابوماس.

وختاما لهذا الفصل إن ممارسة المواطنة على أرض الواقع يتطلب توفير حد أدنى من الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتى يكون للمواطنة معنى ويتحقق بموجبها انتماء المواطن وولاءه لوطنه وتفاعله الإيجابي مع مواطنيه نتيجة القدرة على المشاركة الفعلية والشعور بالإنصاف يؤدي إلى ارتفاع الروح الوطنية لديه عند أداء واجباته في الدفاع عن الوطن والمساهمة في صنع الحضارة فالمواطنة مفهوم اختلف تجسيده من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر فهو كما سبق الإشارة مبدأ أو مفهوم له تاريخ وتاريخه يكشف عن سعي الإنسان للحصول على حقوقه وتكريس قيمة كالحرية، العدالة، المساواة، الإنسانية، هذا السعي الذي انتقل فيه الإنسان من مجرد تابع لا اعتبار له، وخاضع بصورة كلية لمختلف السلطات إلى اعتباره مواطنا فاعلا مشاركا في تسيير شؤونه، ولو بدرجات متفاوتة بين المجتمعات، وقد ارتبط تطور ممارسة المواطنة بصورة كلية بسياق تطور الفكر السياسي الغربي ومسايرة لهذا التطور الحاصل في المجتمعات الغربي المعاصرة، فقد أصبح بعض الفلاسفة ينظرون لمضمون جديد للمواطنة على غرار دعوة هبرماس لـ: مواطنة ما بعد الوطن أو المواطنة الكونية التي أصبحت واقعا معيشا منذ تأسيس الاتحاد الأوروبي.

# الفصل الثاني:

## المواطنة كتجسيد سياسي للنظرية التواصلية لدى هابرماس

**المبحث الأول: التأسيس الفلسفي لفكرة المواطنة عند هابرماس**

1/ في مفهوم الحداثة لدى يورغن هابرماس

2/ هابرماس وإعادة بعث مشروع الحداثة

3/ العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي

**المبحث الثاني: المواطنة كفكرة سياسية**

1/ الديمقراطية التشاورية

2/ المبادئ الأساسية لتأسيس المواطنة

3/ المواطنة العالمية

**المبحث الثالث: كانط وهابرماس وجها لوجه**

1/ من براديغم الذات إلى براديغم الحوار

2/ الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس

3/ من إيتيقا الواجب إلى إيتيقا التواصل

**تمهيد:**

إحتل مفهوم المواطنة مكانة أساسية في الفكر الفلسفي والسياسي الغربي المعاصر من جهة كإمتداد لنظرية العقد الإجتماعي والنظرية السياسية الكانطية ومن جهة أخرى كمحاولة لتجاوز هذه النظريات واقتراح أنظمة جديدة تكفل تحقيق السعادة للإنسان في هذا الوجود ومن أبرز الوجوه الرئيسية في الفلسفة الغربية المعاصرة الفيلسوف يورغن هابرماس الممثل الرئيسي للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية حيث يدور محور هذا الفصل حول موضوع المواطنة في سياق مقاربة هذا الموضوع بالفلسفة التواصلية ومبدأه في إتيقا المحاججة والمناقشة والتي بلور الفيلسوف الألماني في أعقابها رؤية جديدة للمواطنة اقتضت منه تخريجها من سياق نموذج الوعي والذات إلى نموذج التواصل والتذاوت، سعيا منه إلى تجاوز النموذج الضيق للمواطنة القائم على النزعة العرقية والقومية إلى النموذج الكوني، أين يعد الفرد مواطنا عالميا دون النظر إلى خلفيته الثقافية والإثنية أو خصوصية إنتمائه الفكري والعقائدي والجغرافي على ضوء ذلك يمكننا صياغة المشكلة التالية:

ما السبيل إلى تحقيق مواطنة كونية تستوفي شروط العقلانية التواصلية وتحترم التعدد الهوياتي والإثنوثقافي؟

وهل ستشهد الحداثة إستمرارا لبرنامجها: التقدم، الحرية الديمقراطية في ضوء الدعوة إلى مواطنة كونية؟

## المبحث الأول: التأسيس الفلسفي لفكرة المواطنة عند هابرماس

**1/ في مفهوم الحداثة عند هابرماس:** تعتبر الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال وسياقا فكريا متعدد المعاني فهي تتخذ منذ القدم نقيضا لها وهي أداة لإحداث قطائع مع الماضي وقبل أن ندخل في الإقتراب من الملامح العامة التي تميز مشروع الحداثة لابد من الإشارة إلى التمييز الذي يوضح بين الحداثة modernité والتحديث modernisation[1].

إن الحداثة عند البعض ليست مفهوم إجتماعي أو تاريخي أو سياسي وإنما هي نمط حضاري يتميز ويتعارض مع التقاليد وهي ليست نظريات أو قوانين خاصة وإنما هناك ملامح تدعوا إلى التجديد في مقابل التقليد.[2]

أما لفظة حديث ظهرت في القرن الخامس عشر ميلادي للتعبير عن الإعتراض على ما هو قديم والذي كان يميز العصور اليونانية والرومانية القديمة على يد الشاعر الفرنسي شارل بودلير.[3]

إننا نرى أن الحداثة تعود في نشأتها إلى فلاسفة العصر الحديث مثل: بيكون، ولوك، والفيلسوف الفرنسي ديكارت والفيلسوف الألماني كانط ، وبذلك ظهر نسق فكري حديث مغاير لما سبق من فكر القدامى وبقدر ما يختلف هذا العالم الجديد، العالم الحديث عن العالم القديم، بانفتاحه على المستقبل يحدث من جديد بدء عصر تاريخي يستمر في لحظة من لحظات الحاضر الجديد ولهذا فإن الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديدا بين الأزمنة الجديدة والزمن الراهن.[4]

---

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط2، 1998، ص 107.

[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل نموذج هابرماس، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، 2012، ص 71..

[3] المرجع نفسه ، ص 71.

[4] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات دار الثقافة، دمشق، د.ط، 1995، ص 10.

فالحداثة تشير إلى مشروع ومفهوم بمعناه الإنتقالي المستمر أي الإنتقال عبر الأزمنة والإنتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة تشمل وجود تفسير ما .

إن مسألة الحداثة من الإشكاليات الأساسية التي عالجها هابرماس* باعتباره واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين نظروا لها نظرة مغايرة تماما عن الكثير من التيارات الفلسفية الأخرى وبالتالي فإن الحداثة عند هابرماس هي لحظة ميلاد فكرة جديدة لإنتاج نسق جديد وهي "مفهوم يعبر عن وعي عصر ما، يحدد نفسه بعلاقاته بما في العصر القديمة ويفهم ذاته نتيجة انتقاله من القديم إلى الحديث".[1]

فهابرماس في معرض حديثه عن الحداثة يعتقد أن هذه الحداثة كما جاءت في الفكر الأنواري مشروع لم ينجز بعد ولم يكتمل وبذلك فهو دائما يحاول انجاز ذاته بذاته حيث يقول في هذا الصدد "ليس بإمكان الحداثة ولا برغبتها استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر انها ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها لا يمكن للحداثة أن تعتمد على غير ذاتها"[2]، يرى هابرماس أن الفيلسوف هيجل هو الذي افتتح قول الحداثة "لقد كان هيجل الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوم للحداثة ولهذا لابد لنا من الرجوع إليه لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية".[3]

فمن أجل فهم الدلالات التي كانت تملكها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة تلك الدلالات التي كانت حتى مع "ماكس فيبر" يدعو هابرماس إلى الرجوع لهيجل فقد استعمل مفهوم الحداثة داخل سياقات تاريخية للإشارة إلى فترات بعينها ممثل "الأزمنة الجديدة" أو

* هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929، وهو من ممثلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقي بينهم كما دعا إلى فلسفة أنوار جديدة ومن أهم مؤلفاته الخطاب الفلسفي للحداثة، نظرية الفعل التواصلي، وجوه فلسفية وسياسية . جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة ، بيروت ، ط3، 2006. ص 687.

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل نموذج هابرماس، ص73.

[2] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 16.

[3] المرجع نفسه، ص 13.

"الأزمنة الحديثة" لقد كانت هذه الألفاظ تتوافق مع الألفاظ المستعملة في تلك الفترة في إنجلترا أو في فرنسا وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة لتلك الفترة، ذلك أن اكتشاف العالم الجديد "الولايات المتحدة الأمريكية" والنهضة والإصلاح وكل الأحداث التي حصلت في القرون الخامسة عشر، تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة.[1]

إن الحداثة عند هابرماس هي لحظة السيرورة التي تنتج من علاقة الحديث بالقديم ويسعى إلى عقلنته "إنه خبير تذوق للحظة العابرة من حيث ينبثق الجديد انه يبحث عن هذا الشيء الذي يجيزون تسميته بالحداثة إذ لا يوجد لدينا كلمة أفضل للتعبير عن فكرة موضوع البحث"[2].

فالحداثة هي نوع من الذوق الجمالي عند هابرماس حيث يرى أن الحداثة الجمالية انتجت الثقافة بأكملها، تسربت إلى القيم اليومية إلى جزئيات الحياة لدرجة أن قوى الحداثة أدت إلى سيطرة مبدأ تحقيق الذات بلا حدود وإبراز ذاتية فردية ذات حساسية مفرطة،[3] فحسب هابرماس رغم أن هذه الحداثة الجمالية مازالت تعبر عن بعض رموزها وعلاماتها إلا أنها استنفذت الكثير من طاقاتها مما دفع به إلى القول أنه يجب إعادة النظر في مشروعها ذلك أن الحداثة الجمالية ليست إلا عنصرا من الحداثة الثقافية بصفة عامة، وإذا ما نظرنا إلى كتابات هابرماس والتي تتحدث عن الحداثة نجدها تحيل دائما إلى ماكس فيبر يقول "إن ما وصفه ماكس فيبر من زاوية التعقيل لم يقتصر على علمنة الثقافة الغربية بل يتناول قبل كل شيء نمو الجماعات الحديثة"[4].

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] يورغن هابرماس، الحداثة والخطاب السياسي، تر : جورج ثامر، مراجعة ، جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002، ص 19.

[4] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص08.

ففي الوقت الذي نحتاج فيه عملية العقلنة الثقافية والاجتماعية اليومية فإن اشكال الحياة اليومية التقليدية تفكك وتنحل، غير أن تحديث العالم المعيش لا يخضع فقط لبنيات العقلنة الغائية لأن العوالم المعيشية المعقلنة تتميز في نفس الوقت بعلاقات انعكاسية مع التقاليد التي فقدت عضويتها الطبيعية يرى هابرماس أن العوالم المعاشة "تتصف بنماذج من الدمج الاجتماعي ترمي إلى تشكيل هويات شخصية مجردة وتدفع بالمراهقين نحو التفرد تلك هي صورة الحداثة، كما يرسمها في خطوطها العريضة كلاسيكو النظرية الاجتماعية"[1].

نستنتج مما سبق أن هابرماس قد أثبت أن خطاب الحداثة ما هو إلا أحد الخطابات العديدة التي ظهرت ابتداء من هيجل تلك الخطابات التي أخذت على عاتقها تكوين تصور فلسفي عن الحداثة وإبراز خصائصها والشيء الذي لا يحمل الجديد لا يجوز تسميته بالحداثة عند هابرماس.

**2/ هابرماس وتجديد الحداثة:** وقف هابرماس مدافعا عن الحداثة على الضد من موقف فلاسفة فرانكفورت*السابقين وتيار ما بعد الحداثة الذي مثله فلاسفة فرنسيين الذين ينادون بتجاوز الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة نظروا هؤلاء الفلاسفة إلى المشروع الغربي نظرة متشائمة وتجلت بالأساس في كتبهم المختلفة فمن خلال أعماللهم وصل الرواد إلى نتيجة أساسية وهي ألا جدوى من الحداثة والتنوير أو انتهاء مشروع الحداثة وانتكاسته، ونفس الخلاصة وصلت إليها تيارات ما بعد الحداثة معبرين عن فشل مشروع الحداثة وإفلاسه فيم نجد هابرماس وعلى طرفي نقيض سيركز جهوده في مواصلة المشروع الحداثي بوصفه مشروع لم يكتمل بعد.

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 09.

* مدرسة فرانكفورت أبرز مدرسة فلسفية اجتماعية نقدية معاصرة وجهت نقدا مركزيا وبناءا للسياسات الاجتماعية والفكرية التي عرفتها المجتمعات الأوربية المعاصرة، من أبرز روادها هوركهايمر وتيودور أدورنو، عبير سهام مهدي، مدرسة فرانكفورت النقدية الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، ص 127.

تهدف رؤية هابرماس إلى تقديم تصور جديد مغاير لعملية التحديث التي تسير وفق نسق مغلق يخلق دائما عقلانية أداتية جامدة وتقديم نموذج آخر من نماذج العقلنة المسماة العقلانية التواصلية لاعتمادها على العقل التواصلي وذلك استعاضة عن نموذج مدرسة فرانكفورت التي كانت تفسر عملية التحديث الحاصلة في الغرب على أنها عقلانية أداتية لا جدوى منها، حيث يؤكد هابرماس على الصلة المعقدة بين "الحداثة والعقلانية الاتصالية ويشير بها إلى إجراءات المنافسة المفتوحة بين المتساويين وهو الإرث الإيجابي من عصر التنوير".[1]

إن النقد الذي توجهه تيارات الفكر الغربي لمسار الحداثة ومفهومها هو بمثابة محاولة إصلاحية للحداثة التي تبقى في تجدد مستمر وسيرورة لامتناهية، حيث يعمل هابرماس بخلاف نقاد الحداثة الآخرين في نقده للحداثة ومسارها إلى إنجاز النقد من داخل الحداثة وذلك لإعادة بنائها لا كما يرى نقادها بأنها استنفذت موضوعها وإنها لا تستطيع أن تكون هي المشروع الإنساني المعاصر.

ولقد صنف هابرماس نقاد الحداثة كالآتي:

1. **المحافظون القدامى:** رأو أن الحداثة لم تعد ترضيهم لمقاطعتها للتقاليد والموروث كون همهم الوحيد المحافظة على ذلك الماضي والتقاليد.
2. **المحافظون الجدد:** وهم الذين وجدوا أن الحداثة حينما اقتحمت العالم الإجتماعي انتجت لنا ويلات عدة ومشاكل جمة لم يستطيع الإنسان حلها إلى يومنا هذا.
3. **تيار المابعد حداثية:** والذي رأى بأن الحداثة كحقبة زمنية وكمشروع فلسفي قد أنجزت ووجب تجاوزها.[2]

[1] جون سكوت، خمسون مفكرا أساسيا، تر: محمود محمد حلمي، مراجعة : جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 385.

[2] يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 32، 33.

وبالرغم من كل تلك الاتجاهات التي مثلت نقد الحداثة من خارجها إلا أن هابرماس يرى أن الحداثة لابد من أن تنمو بنقد من داخلها " عبر تفحص مقولاتها واكتشاف بيئتها وتوضيح أدواتها وممارستها وتشخيص المشاكل التي ينبغي لها أن تعالجها إنطلاقا من كونها مشروعا لذلك، وكل ما سبق جعله يعلن في أكثر من مناسبة أن الحداثة لم تكتمل".[1]

وعلى ذلك حاول هابرماس أن يقدم حلولا لهذه الإشكاليات منها: التذاوت للخروج من أزمة فلسفة الذات أو الوعي، والعقلانية التواصلية للخروج من أزمة العقل الأداتي.

يطلق هابرماس على الحداثة اسم المشروع لأنه يراها حركة ثقافية تنشأ استجابة لمشكلات بعينها حيث يصف هابرماس المشروع الحديث بأنه غير مكتمل لأن المشكلات التي يتناولها لم تحل بعد لكن يجب أن لا نضحي بالمكاسب التي جلبتها لنا الحداثة ألا وهي زيادة المعارف والتوسع في الحريات الفردية كما أن استكمال الحداثة لا يعني فقط قبول كل ما تلقيه علينا من مستجدات بل التخصيص الناقد للإمكانات الثقافية والتكنولوجية والاقتصادية للعالم الحديث.[2]

يرى هابرماس أنه "لا يستمر اليوم وجود مشروع الحداثة الذي صاغه فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، إلا في تطوير العلوم الموضوعة وقواعد الاخلاق ... ولكن المشروع يشمل في الوقت نفسه إطلاق الطاقات المعرفية واستعمالها في تشكيل عقلي لظروف الحياة"[3].

حاول هابرماس إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون إلى

---

[1] يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 15.

[2] جيمس جوردن فينليسون، هابرماس مقدمة قصيرة جدا، تر، أحمد محمود الروبي، مراجعة ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، ص 79.

[3] يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 23.

ظهور تنظيمات ديمقراطية وبالتالي يكشف هابرماس عن فرع اخر في العقلنة ليس وظيفيا ذاتيا بل تواصليا اجتماعيا إذ فمشروع هابرماس المتعلق بالحداثة والتواصل ينطلق من اعادة بناء لمفهوم عملية العقلنة retionalisation الاجتماعية في المجتمع الحديث وإعادة البناء هذه حسبه "تستلزم نقد أسس النظرية الفيبرية للعمل، لاسيما وأن فيبر يؤكد على الجانب العملي في العقلنة وبالتالي فرضت على هابرماس الانتقال من بنية الفاعلية الغائية إلى بنية الفاعلية التواصلية"[1] وللإحاطة بمختلف التحولات التي أنجزتها الحداثة الغربية في مجالات القيم الثقافية والأخلاقية والفنية وفي مجالات العلوم عمل هابرماس على "محاولة تحديد الدلالات المختلفة التي تتخذها عملية العقلنة"[2].

يرى هابرماس ومن خلال قراءته لنظرية "فيبر" وبهدف إعادة بناء مسألة الحداثة اعتمادا على أدوات مفاهيمية جديدة بأن عملية عقلنة أنظمة الممارسة عند فيبر يتم تحليلها من زاوية العقلانية الغائية لكن هابرماس يرى أنه يجب تحليل عقلنة أنظمة الممارسة في إمتدادها وليس من الزاوية المحدودة لها هو معرفي –أداتي وإنما بإدخال الأبعاد الأخلاقية والجمالية والتعبيرية وبالتالي نصل في الأخير إلى بناء مفاهيم مثل الفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذوات و العقل التواصلي.[3]

ومهما يكن فإن هابرماس حين يقوم بتوجيه النقد لنظرية العقلنة الفيبرية فمن أجل "بناء نظرية العقلانية التواصلية المستندة إلى إيقاع للتفاهم بين الذوات، يسمح بتحديث العقلنة وعقلنة التحديث بدون ممارسة أية ضغوط على التبادل التواصلي داخل المجتمع الحديث".[4]

فالتحديث عند هابرماس هو عبارة عن اعادة امتلاك نقدية لما تنتجه الحداثة نفسها وإعادة نظر متواصلة لكل ما هو مستعمل في العلم والسياسة والثقافة.

---

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص 141.

[2] المرجع نفسه، ص 142.

[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص151.

[4] المرجع نفسه، ص 152.

يؤكد هابرماس على التفاعل النقدي بين العقلنة والتحديث فهو يرفض النظر إلى الحداثة من زاوية فلسفة الوعي، حيث يعتبر ان نظرية النشاط التواصلي في سياق الحداثة تقيم علاقة داخلية بين الممارسة وفعل العقلنة.[1]

ومما سبق إذن فالفكر الفلسفي في المجتمعات المعاصرة يسير وفق إعادة صياغة المفاهيم التأصيلية والشرعية بربطها بمعقولية جديدة تتناسب والوضعيات السوسيولوجية للتواصل والتبادل المشترك للأحكام والتقنيات الاجتماعية الثقافية والسياسية فهابرماس يدعوا البشر إلى التخلي على الأدوار والقيم التقليدية وإلى اعتمادهم على التواصل والخطاب لتنسيق أفعالهم وخلق نظام اجتماعي وبالتالي التخلي على نموذج الوعي والذات أي الانتقال من الأداتية الغائية إلى الفاعلية التواصلية وهذا ما سنراه في العنصر الموالي.

**3/ العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي:** أحدث هابرماس في عام 1980 جلبة بالكلمة التي القاها تحت عنوان "الحداثة مشروع غير مكتمل" وذلك بمناسبة حصوله على جائزة أدورنو،[2] كانت ردود الأفعال غاضبة لأن هابرماس سبح ضد تيار الفكري القوي أنذاك

لحركة ما بعد الحداثة التي كانت تتوق لتوديع الحداثة ومشروع التنوير بأكمله، حيث أن العنوان يشتمل على نقطتين اساسيتين تتمثل الأولى :

في أن الحداثة مشروع لاحقبة له والثانية أن هذا المشروع لم يكتمل بعد (بل يمكن وينبغي أن يكتمل).[3] فهابرماس بوصفه فيلسوف الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ومن أهم ممثلي تيار الحداثة باعتباره مدافعا عن مشروع الحداثة فحجته في ذلك أن هذا المشروع لم

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص 154.

[2]Jurgen habermas, le discours philosophique de la modernité, tr: chirstianbouchindhomme et rainer rochrlitz, edition galhimard panir: 1988, p 1.

[3] جيمس فيليسون، هابرماس مقدمة قصيرة جدا، ص 78.

يفشل، ولذا فالحداثة لم تنتهي بعد ولكي تكتمل لابد من التخلص من التمركزات والانكسارات التي حصلت فيم مضى.[1]

وقع المشروع الحداثي في حالة افلاس مما جعل منه عرضة للنقد والتفكيك من طرف انصار الحداثة انفسهم فها هي الحداثة التي أشاعت الفكر التنويري ونادت بالحرية والتقدم والعقلانية تقع في نقيض ما دعت إليه لأجل ذلك كان على الحداثة أن تصحح مسارها وتراجع مقولاتها وتكشف عن ميلاد عقلانية جديدة للتواصل الذي غيبته العقلانية الأداتية؟

لقد انطلق هابرماس من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية حيث نصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية ومواجها للمشكلات الحداثة وما آل إليه العقل من تحديث ، كما وجد نفسه أيضا في مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى "ما بعد الحداثة" ونزعتها التفكيكية للعقل ، فكان عليه أن يتصدى للمطالبين بتحجيم العقل والمحتجين على هيمنته داعيا لتفعيله لا لتحجيمه.[2]

لقد قامت النظرية النقدية منذ نشأتها الأولى في ثلاثينيات من القرن الماضي بنقد جذري لمشروع عصر التنوير بما هو رمز الحداثة الغربية هذا وقد انطلق كل من هوركهايمر* وأدورنو* من مشروع عصر التنوير بما هو لحظة تأسيس للحداثة الغربية ومن أهم الأسس والمبادئ التي قام عليها هذا المشروع العقل، والحرية، والعدالة، واحترام كرامة الإنسان وحقوقه وفكرة التقدم الإنساني، وهذا ما تناوله الفيلسوفان في كتابهما جدل التنوير

[1] أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مر:محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1999، ص345.

[2] أبو النور أحمد أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص 81.

* ماكس هيركهايمر : فيلسوف وعالم اجتماع ألماني تزعم مع أدورنو المدرسة النقدية التي تعرف بمدرسة فرانكفورت التي كانت نقطة إنطلاقتها تاسيس معهد البحوث الاجتماعية، وأحد فلاسة مدرسة فرانكفورت النقدية، ومن أهم مؤلفاته : أفول العقل، نقد العقل الأداتي، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ص 711.

* ثيودور أدورنو: (1903–1969) فيلسوف ألماني وعالم اجتماع وعالم موسيقا كان أكثر أعضاء مدرسة فرانكفورت ذكاءا وتنوعا. هوندرتش دليل اكسفورد للفلسفة تر نجيب الحصاد المكتب الوطني للبحث و التطوير ليبيا ط1 دس ص 141

"كان برنامج التنوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم".[1]

يحدد كل من هوركهايمر وأدورنو في كتابهما جدل التنوير العقل الأدتي بأنه "العقل الذي يهدف إلى معرفة الطبيعة بغية السيطرة عليها وتطوره ليهيمن على الإنسان".[2]

إن التنوير بهذه المهمة وبأداتية العقل المنتجة قد انحرفت مسيرة العقل التنويري من طارد للأسطورة إلى جاذب لها ومعتمد عليها ... وبذلك فالتنوير يغني ذاته بداته أي أن مشروع التحرر الإنساني الذي يقوده التنوير ينتفي بقيد العقل الأسطوري الأنواري المتجلي في العقل الأداتي،[3] إن السؤال الذي نطرحه هناهو كيف أن التنوير الذي كان بداية تعبيرا عن فكرة التقدم الإنساني والتحرير تحول إلى أسطورة تخفي السيطرة والهيمنة؟

يجيب هوركهايمر وأدورنو بأن ذلك قد تم عندما تحول العقل الى أداة للسيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان والمقصود هنا العقل الأداتي القائم على القياس والفعالية والموجه نحو ما هو عملي نفعي،[4] فالتنوير حسبهما "يتصرف إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس إنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم"[5].

[1] ماكس هوركهايمر و تيدور أدورنو، جدل التنوير، تر: الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 2006، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] ماكس هوركهايمر و تيدور أدورنو، جدل التنوير، ، ص 27.

[4] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هنيث، الدار العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص13.

[5] ماكس هوركهايمر و تيدور أدورنو، جدل التنوير، ص30.

إن العقل المتمركز على الذات (العقل الأداتي) هو نتاج انتشار واغتصاب أي نتاج سيرورة اجتماعية فلقد وصفها هوركهايمر وأدورنو بسيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيأ.[1]

يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر للقوانين الشكلية والقواعد القياسية مما جعل منه عقلا عاجزا عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية في سياقها الشامل كما أنه غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي وإلى إستشراف المستقبل،[2]ومن كل هذا كان من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل مما ينقلنا للحديث عن العقل التواصلي عند هابرماس من حيث تكوينه وسيماته، يسعى هابرماس لإيجاد مفهوم أخر للعقل أكثر كفاءة وقوة وحداثة فهو عقل يتجاوز ارتكاسات العقل الأداتي ويطرح نفسه بديلا للممارسات العقلية ان برنامج هابرماس يقوم على "إقامة حوار مكثف مع نتائج التحديث ولكنه في طرح لمفهوم العقل التواصلي لا يريد الامتثال للعقول التي تدعي تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البنية الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية انه يريد للعقل أن يكون متواصلا مع غيره مرتبطا مع ممارساته، يتجاوز العقلانية الغربية الأداتية"[3].

فحسب هابرماس المركزية والعقلانية الغربية أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة.

يعبر العقل الأداتي من أهم النقاط التي شن هابرماس الهجوم عليها بسبب مركزيته في الفكر الغربي وسيطرتها على العقول الغربية في ظل الرأسمالية الحديثة حيث أن المجهود النظري العام لهابرماس يتمثل في الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 482.

[2] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 355.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص356.

اليومية، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزالي للعقل فلقد أعطت العقلانية الغربية أولوية للعقل الغائي والممارسات التي تحقق مصالح معينة يرى هابرماس أن العقلانية التواصلية "تتأسس على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط وعلى بلورة اجتماع داخل بنية ديمقراطية أو بالأحرى داخل مجال عمومي ينتزع فيه الفرد من الذاتية الضيقة لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم والتواصل العقلي"[1].

يحمل مصطلح الأداتية عند هابرماس مضمونين: "أحدهما إنه يمثل أسلوب لرؤية العالم والمضمون الآخر إنه يمثل أسلوب لرؤية المعرفة النظرية مما يوضح صلة العقل الأداتي بالأغراض العملية"[2].

يذهب هابرماس في كتابه العلم والتقنية كإديولوجيا إلى أن العقل الأداتي يعبر عن العقلانية الأداتية التي لعبت دورا هاما في المجتمع الرأس مالي الغربي يقول "إن عقلانية العلم والتقنية إنما هي محايثة لعقلنة التحكم وعقلنة السيطرة"[3].

يؤكد هابرماس أن مفهوم العقل الأداتي يعتبر أكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني وحركة عصر الأنوار هي التي أدت إلى ظهور هذا العقل بالإضافة إلى الآليات التي وقعها وأرساها النظام الحديث أو المجتمع الحديث.[4]

استخلص هابرماس ومن قبله هوركهايمر وادورنوو ماركوز السمات العامة للعقل الأداتي فهو يمارس استراتيجية اختزالية بحق الطبيعة والإنسان وينظر إلى الواقع من منظور

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص 209.

[2] أبو النور أحمد أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، ص 133.

[3] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر : حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، 2003، ص 48.

[4] أبو النور أحمد أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، ص 134.

التماثل ولا يهتم بالخصوصية بالإضافة إلى أن الإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت وكمي.[1]

لهذا يعتقد هابرماس أن العقل التواصلي هو أحسن بديل للعقل الأداتي حيث يؤكد في كتابه الأخلاق والتواصل يقول: "إن هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة فهذا العقل يبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيدا عن الضغط والتعسف"[2].

إذن فالعقل التواصلي هو المنظم للنشاط التواصلي سعيا وراء وضع شروط حقيقية لمجتمع ممكن ما دام التفكير يتجه إلى صلب ما هو اجتماعي يدعوا هابرماس "إلى إنشاء عقلانية على أساس التلاحم وبمعيار جوهرية لمقولات ذات بناء عقلاني، يتخذها الفرد بوعيه ووفق أسلوب خارج السلطة واستلابها وهيمنتها وبهذا يكون الفعل كما يرى هابرماس هو مصدر كل القرارات".[3]

ومما تم تناوله نستنتج أن العقل التواصلي مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي والإنساني للعقل، إنه فاعلية يتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء والعقل نفسه كما أنه عقل متواصل مع غيره قائم على التفاهم.

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 355.

[2] أبو النور أحمد أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، ص 137.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 357.

## المبحث الثاني: المواطنة كفكرة سياسية عند هابرماس

**1/ الديمقراطية التشاورية عند هابرماس:** لعل الهاجس الأكبر للفيلسوف الألماني هابرماس هو إعادة بناء نسق الحقوق ومنظومة المواطنة المعاصرة بحيث يخلصها من القيمة الاستعمالية ويمنحها قيمة تداولية ويتجاوز الهوة التي تفصل الملكية الخاصة مع حرية المجتمعات ويتخطى التوتر القائم بين حقوق الإنسان وسيادة الشعوب، وقد ترتب عن ذلك تدشين حقبة جيدة يلعب فيها البراديغم الإجرائي دور البطل في مشهد السياسي مع الحاجة للإستنجاد بإتيقا النقاش والكليات التواصلية التي وقعها بنفسه في الفضاء العمومي والعقل التواصلي.

أراد هابرماس الخروج من أزمات النظام الرأسمالي الليبرالي بواجهته الاقتصادية والسياسية لأنه لم يجد فيها غايته لتحقيق بيئة اجتماعية سياسية وبذلك وجب التحول حسبه إلى نموذج الديمقراطية التشاورية والتي يعول عليها ليعالج أزمات النظام الرأسمالي التي ترتبط ببنيته وسلوكه، وعليه فهابرماس يريد "تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من اية هيمنة أو سيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة".[1]

يعد مفهوم التشاور مفهوما مركزيا في نظرية الديمقراطية المؤسسة على المناقشة عند هابرماس فحسبه التشاور يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد والتعبير عن آرائهم في الفضاء العمومي وفي ظل هذه الخطابات المؤسسة على النقاش يتشكل الرأي العام وارادة المواطنين السياسية في المجتمع الديمقراطي الحر.[2]

فالهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية عند هابرماس "هو ليس الدفاع عن المصالح العامة الشخصية لأعضاء الجماعة (العقد الإجتماعي – روسو) وإنما هو الدفاع عن

[1] على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص 321.

[2] المرجع نفسه، ص 321.

المصالح العامة"[1]، فحسبه كل واحد مطالب بالدفاع عن مصالحه حسب رأيه ونظرته الخاصة لإقناع المواطنين برأيه معتمدا عن وسيلة المناقشة الحجاجية وعلى ذلك فأركان الديمقراطية التشاورية أو النموذج البديل لهابرماس هي:

1. وجود المؤسسة القانونية الشرعية.
2. تحقيق مبدأ الحرية: الإستقلال العام والخاص .
3. النقاش والتشاور وتشكيل الرأي السياسي من خلال المشاركة السياسية.[2]

بمعنى أن النظام والمؤسسات القانونية تسمح من خلال الاستقلال والحرية بالإندماج في حياة مشتركة تتأسس على النقاش والتشاور ومن ذلك إعطاء الحق في المشاركة والتعبير السياسي.

يرى هابرماس أن "النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا إرتبط بالمناقشات العمومية".[3] بصياغته لمفهوم الديمقراطية التداولية الإجرائية التشاورية يأمل هابرماس أن يتجاوز النماذج الديمقراطية التي يكون فيها المجتمع متمركزا على الدولة كما هو الحال في النظريتين التقليديتين للديمقراطية الليبرالية والجمهورية هذا ما أكده في كتابه الأخلاق والتواصل "فنظرية المناقشة" الحوار" تربط الديمقراطية بمفاهيم معيارية، هذه المفاهيم أكثر قوة من ذلك النموذج الليبرالي، فهاذا الأخير تقوم نظرته على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب ولا

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 222.

[2] المرجع نفسه، ص 222.

[3] أبو النور أحمد أبو النور حسن،يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص 189.

تستطيع أن تمارس سلطتها إلا في ظل دولة القانون التي تقوم على الانتخابات أو الاستفتاء كما أكد ذلك ماكس فيبر في كتابه "العالم والسياسة"[1].

فالعيب الذي يقع فيه النموذج الليبرالي هو اخضاعه دولة الحق إلى معايير المجتمع الاقتصادي والحرص على إشباع حاجة المواطنين في التمتع بالسعادة الخاصة فحسب هابرماس "إذا جعلنا من المفهوم الإجرائي للسياسة التشاورية مركزا معياريا للنظرية الديمقراطية فالاختلافات تتضح مرة بالنسبة للتصور الجمهوري الذي يعتبر الدولة بصفتها جماعة أخلاقية ومرة بالنسبة للتصور الليبرالي الذي يعتبر الدولة بصفتها حارسا للمجتمع الاقتصادي"[2]، ومن هنا يتضح لنا أن المسار الديمقراطي في النموذج الليبرالي هو أن الدولة تمثل جهاز الإدارة العمومية ويمثل المجتمع نظام العلاقات بين الشغل الإجتماعي والأشخاص المستقبلين والذي يتم هيكلتهم بواسطة اقتصاد السوق في المقابل لا يمكن اختزال السياسة في التصور الجمهوري عند باب وظيفة التوسط التي قد تقوم بها بين القوى المتصارعة، وإنما هي جهد تكويني لمسار الاجتماعية في مجموعه.

إن هذه الانتقادات التي وجهها هابرماس للديمقراطية الليبرالية جعلت منه يتصور الحل حين استخدم نظرية المناقشة أو الحوار "فهي تأخذ من التصورين السابقين عناصر وتركب بينها في صيغة جديدة بالإتفاق مع الجمهوري تعطيه مرتبة مركزية لمسار تكوين الرأي والإرادة السياسية، لكن بدون ضبط تصبح دولة القانون ظاهرة ثانوية بل بالعكس هي تدرك مبادئ هذه الدولة كإجابة عن معرفة كيفية تأسيس الصورة الضرورية وتطالب بالتكوين الديمقراطي للرأي والإرادة"[3].

---

[1] أبو النور أحمد أبو النور حسن،يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص 189.

[2] جعفر حموي، شرط التواصل يتيح نتائج معقولة في ضوء نظرية المناقشة http://www.alwasatnews.com 2020/05/16 10.00.

[3] أبو النور أحمد أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص 190.

وفي ضوء هدين النمودجين تستعير نضرية المناقشة من كلا الجانبين و تدمجهما في المفهوم الإجرائي المثالي للتشاور والقرار حيث ينفتح هابرماس على عالم العقلانية التواصلية ويقوم بنقد الحمولة الايتيقية للنموذج الجمهوري ياتي ويطور تصورا ثالثا للسياسة يسميه سياسة تداولية وهو من طبيعة إجرائية.

إن النموذج البديل يبحث عن العمومية والكلية في الحق وذلك فنمط الإجراء الذي تحدده السياسة التناقشية الهابرماسية هو قلب المسار الديمقراطي نفسه وهدا التصور حسبه "يختلف في آن واحد عن التصور الليبرالي للدولة، الذي هو التصور الاقتصادي لكيان حارس للتبادل الاجتماعي وللحركة الإنتاجية، وعن التصور الجمهوري الذي ينطلق من النظر إلى الدولة بصفتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضويا"[1].

إن الواقع البديهي الذي يقره هابرماس بالنسبة إلى ممارسة المواطنين للتجديد الذاتي هو الإقرار بوجود قاعدة إجتماعية مستقلة عن الإدارة العمومية وعن التبادلات الاقتصادية الخاصة ولا يقدر جهاز الدولة على ابتلاعها ولا تتفق مع بنية السوق.

يقول هابرماس "يجب على الديمقراطية أن تبقى على اتصال مع الواقع إذا كانت تريد أن تستمر بإلهام ممارسة المواطنين السياسية وممارسة رجال السياسة وكذلك ممارسة القضاة والموظفين، فيجب على الآراء العامة المؤثرة التي تكونت بطريقة غير شكلية أن تتحول إلى سلطة إدارية، هذه هي الصيغة الجديدة لتقرير المصير الديمقراطي وهي لا تتبع كما هو الحال في التقليد الجمهوري للتوجه إلى الخير العام الذي يتبناه المواطنون الأفاضل، لكنها لا تنتظم أيضا حسب نموذج السوق (الليبرالي) كتجمع لقرارات يتبناها بعض المستهلكين"[2].

يرى هابرماس أن التشكيل الديمقراطي للإرادة لا يملك وظيفة أخرى غير إصباغ المشروعية على ممارسة السلطة السياسية للدولة ولذلك تعمد الحكومة إلى تبرير استعمالها

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص 323.

[2] المرجع نفسه، ص 323.

للسلطة وتدافع على برامجها أمام الجمهور وممثليه في البرلمان على هذا النحو تمثل الإنتخابات فعل تأسيسي للمجتمع من حيث هو جماعة سياسية منظمة بطريقة قانونية وتتصرف بشكل عقلاني وإجرائي.

فحسب هابرماس فإذا كانت "دولة القانون تحمي وتوطد الحقوق الفردية فإن المواطنين هم الذين يحددون الظروف الفعلية لممارسة هذه الحقوق، مما لا يمكن أن يتم إلا في إطار فضاء تحاوري عمومي مفتوح"[1].

هكذا يشكل الحق بعد إعادة تأويله على ضوء أخلاق المناقشة ضمان المشروعية التي تحتاجها الديمقراطية الناشئة ويرد بشكل حاسم على مسألة العقلانية العملية ويحمل المواطنين كما مل مسؤولياتهم ويبحث عن تأسيس مواطنة ما بعد وطنية وذلك عن طريق التفكير في رباط قانوني مدني ما بعد وطني.

يرى هابرماس أنه يجب على كل سلطة سياسية أن تكون منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروطا خاصة للحوار والتواصل يحدد لها هابرماس بعض السمات للديمقراطية التشاورية فهو يعتبرها:

1/ تمثل تجمعا مستقلا متطورا باستمرار ويشارك فيها أعضاء تجمع (الحوار) من خلال طرح وجهات نظرهم وهذا الحوار أو المداولة الحرة يكون بين الأفراد متساويين وهي أساس الشرعية .

2/ يتعرف الأعضاء من خلال الديمقراطية على ما يملكه الآخر من قدرات في الحوار أي القدرات المطلوبة لحوار عام بين العقول .

[1] عبد الله سيد ولد أباه، المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية، مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، مجلة التسامح، المجلد 05، العدد 20، 2007، ص 05.

3/ الديمقراطية التشاورية هي تجمع تعددي ولأعضائه أفضلياتهم المتباينة ولهم عوالم خاصة معاشة محفوظة. [1]

فهابرماس كان دائما يسعى إلى بناء مجتمع مدني حر تتوحد فيه الحرية والتعددية، ويرتبط بمستقبل سياسي حر، ويشكل ميدانا شعبيا غير رسمي للسيطرة على مؤسسات الدولة وهذا ما أكده في قوله فالديمقراطية التشاورية ترسي "حق المجتمع المدني بكافة مستوياته في تأسيس فضاء عام للتداول يقدم الأفراد وجهات نظرهم والحلول التي تمكنهم من التحرر من منطق الأنظمة التقنية والسلعية.[2]

وأخيرا أراد هابرماس من السياسة التداولية والديمقراطية التشاورية إيجاد مخرج من كل حالات الاندماج والاستبعاد والتهميش لبعض المجموعات والأفراد وتوفير نظام مشروع من التواصل والتبادل والتشاور والحوار.

**2/ المبادئ الأساسية لتأسيس المواطنة عند هابرماس:** لقد حدد هابرماس مبادئ المواطنة الدستورية وهي على الشكل التالي:

**أولا/ ضرورة الفصل بين الدولة والأمة:** نشأت الأمة وفقا لهابرماس "كأساس جديد أكثر تجريدا ونجاحا للإندماج الاجتماعي، وصيغت فكرة الأمة من التقاليد المبتكرة والتاريخ الخيالي لمجتمع وحيد له سلالة ولغة وثقافة مشتركة.[3]

لقد أتاحت النشأة التدريجية للمشاركة الديمقراطية في هياكل صنع القرار مجموعة من العلاقات القانونية القائمة على التماسك بين المواطنين حيث بدأت فكرة الأمة والوعي القومي

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص 329.

[2] حسين مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي للنشر، لبنان، ط1، 2005، ص 266.

[3] جيمس جوردن فينليسون، هابرماس مقدمة قصير جدا، ص 128.

في العمل معا إلى جانب البنى السياسية للدولة لكي تغرس في مواطنيها حب الإنتماء إلى مجتمع سياسي وحيد وتعزيز حس هويتهم الثقافية والسياسية[1].

يرى هابرماس فكرة الأمة العرقية إقصائية في الأصل فالمنتمون مميزون دوما باللغة أو الأصل من غير المنتمين حيث يقول في هذا الصدد " علاقات الأمة هي علاقات تماهي "عاطفي" أو إنفعالي" مع المجتمع مستقلة وسابقة على الرأي السياسي للمواطنين وتكون ارادتهم" .[2]

فحسبه فإن مفهوم الدولة القومية ينطوي على صراع بين نصفيه " بين عالمية المجتمع القانوني القائل بالمساواة وخصوصية مجتمع يوحده المصير التاريخي".[3]

بمعنى أن التحدي التي تواجهه الدولة القومية يتمثل في إرتقائها لنصفها الأفضل، فالقومية نتيجة من نتائج عمل القوى الثورة الصناعية الإدارية والإعلامية فحسب هابرماس تتجلى القومية عادة عندما تقع الأمة تحت خطر فعلي.

تعرضت الدولة القومية الى تهديد من الخارج يتمثل في العولمة و الضغوط الاقتصادية حيث وجدت الأمم نفسها مهددة بفصل التعدد الثقافي فقد ساعدت الهجرة المتزايدة للناس على تبديد الأسطورة القومية للمجتمع المتجانس ثقافيا،[4] يقر هابرماس أن القومية "تمثل ردة فعل قوية مع أنها شديدة الخطورة فهي تهدف إلى تجديد التماسك الإجتماعي وبث إحساس بالإنتماء عن طريق إحياء الوعي القومي"[5].

[1] جيمس جوردن فينليسون، هابرماس مقدمة قصيرة جدا، ص 130.

[2] المرجع نفسه، ص 130.

[3] المرجع نفسه، ص 130.

[4] المرجع نفسه، ص 128.

[5] المرجع نفسه، ص 131.

إن الأشكال المعاصرة للقومية تشير إلى إنتكاس من الأشكال ما بعد تقليدية إلى الأشكال التقليدية من الإرتباط فالقومية في نظر هابرماس نوع من الإنحراف الاجتماعي عن المألوف.[1]

ومما سبق يقر هابرماس بعدائه للقومية لأنه كان على دراية بالأخطار التي تمثلها القومية فنار القومية أسهل في إضرامها من إخمادها لذلك نجد هابرماس يطالب بالتراث والتقاليد بأن يراجع نفسه لذلك أقر الديمقراطية التواصلية لتحقيق الإندماج الاجتماعي.

**ثانيا/ الديمقراطية التواصلية كبديل لتحقيق الإندماج الاجتماعي:** يعد هذا المبدأ الثاني من مبادئ المواطنة، ليس الاندماج القومي هو الذي يجعل بالإمكان تحقيق الديمقراطية بمعنى الاعتماد على العامل العاطفي لتجذير المبادئ الديمقراطية في أذهان المواطنين باعتبارها ثقافة عمومية مشتركة بل على عكس من ذلك بإرساء آليات تمثيل ومشاركة سياسية مناسبة لظهور ثقافة عمومية ديمقراطية يقول هابرماس "إن التصور التشاوري للديمقراطية يطلع بإيجاد حل للمشاكل الاجتماعية التي تنطوي على مخاطر تهدد اندماجه في غياب توفره على ضمانات فإنه يحب على النسق السياسي أن يكون قادرا على التواصل واعتماده على النسق السياسي أن يكون قادرا على التواصل واعتماده على وسيط الحق مع كل مجالات الفعل الأخرى"[2]

بهذا نجد أن هابرماس حاول أن يبين أن الوحدة السياسية لجماعة ما يمكن أن تتضح وتتجلى نتيجة الممارسة الديمقراطية داتها فامة المدينة التي يدعو اليها هابرماس لا تجد هويتها في الوحدة السياسية لجماعة، بل في الممارسة الديمقراطية للمواطنين يرى هابرماس أن الديمقراطية التواصلية التي يدعوا إليها تحقق الحرية الفردية والجماعية فهو يقول "، "إن

[1] جيمس جوردن فينليسون، هابرماس مقدمة قصيرة جدا، ص 131.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص 333.

كل سلطة سياسية تستلزم أن تكون منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين، فالديمقراطية توفر شروط للحوار والتواصل"[1].

إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية فهذا النموذج حسب هابرماس يتحقق في إطار التواصل والمناقشة بمعنى في فضاء عمومي حر يقول " تمثل لحضة الديمقراطية نتيجة وسبب المجال العام فهي محاولته لإعادة بناء ذلك المجال يعول هابرماس على إعادة تفعيل السيادة الشعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية تواصلية داخل هذا المجال"[2] .

ومما سبق فالديمقراطية الحقيقية تبنى على الحوار والنقاش الذي يكون خالي من أي سلطة وعنف فتكون هنا السلطة الحقيقية هي السلطة التواصلية التي تمكن الفرد من الاندماج الاجتماعي مع الأفراد الآخرين في مجتمع تواصلي حر والسؤال المطروح: هل يمكن للفعل الديمقراطي التي تقوم به المجتمعات الحديثة أن يمتد إلى ما بعد الدولة الوطنية؟

**ثالثا/ تجاوز الإطار الإقليمي القومي إلى ما بعد وطنية :**

إن هاجس فيلسوف التواصلية الأساسي هو تعرية مفهوم المواطنة من مخلفات النزعة القومية والارتقاء به إلى منزلة الكونية ، بمعنى الانتقال من ضيق المواطنة ذات الإطار المحدد بخصائص السياسية القومية إلى مواطنة كسموبوليتية.

حيث المواطنة المنفتحة على الإنسانية العالمية ومن هنا جاءت محاولة "هابرماس" الجادة التي تروم إلى إنشاء فضاءات ما فوق وطنية، تتجاوز أطر الدولة الأمة، متخذا من الإتحاد الأوربي نموذجا لذلك.

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية ، ص 223..

[2] المرجع نفسه، ص 219.

إن النتيجة المتوخاة من الديمقراطية التشاورية تتجلى بوضوح في ما يعبر عنه هابرماس بمقولة (المواطنة الدستورية) "أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة".[1]

أراد هابرماس توسيع حدود الإتحاد الأوربي إلى دولة إتحادية وهذا يعد دليل قاطع على المسعى الذي يتوق إلى بلوغه هذا الفيلسوف والذي يصب في مشروعه إيجاد بديل للدولة الوطنية التي انحصرت أدوارها في زمن العولمة بسبب سيطرة المؤسسات والشركات المتعددة الجنسيات التي تحرك الاقتصاد العالمي وتتعدى حدود الدولة الوطنية، نظرا إلى الهيمنة التي أصبحت للعامل الاقتصادي على العامل السياسي.[2]

لقد كان غرض هابرماس هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون في مقابل المفهوم القومي لها فحسبه ليس للمواطنة الدستورية شروطا قومية وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة لا يمكن أن تختزل في نص دستوري لدولة معينة[3]، هكذا يدخل هابرماس مشروعه في الديمقراطية إلى حيز العالمية والكونية مؤسسا له على فكرة النقاش والحوار والتداول.

أراد هابرماس البحث عن سبيل إلى تحقيق الاندماج الاجتماعي بين مواطنيه من أية روافد ثقافية أو مرجعيات عقدية ... فقد نبه في أكثر من مرة "إلى الأدوار التي يمكن أن يلعبها الفضاء العمومي الأوربي في تشكيل الوعي الأوربي المشترك ما دام ينطلق من

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 223.

[2] نورة بوحناش، هابرماس وسؤال المواطنة ما بعد القومية والمواطنة من نموذج الأمة إلى نموذج ما بعد الدولة –الأمة، دراسات وأبحاث المجلة العربية في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 03، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية جامعة قسنطينة02، 2019، ص 154.

[3] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 224.

أطروحته محدودية الوحدة الاقتصادية بما هي مدخل الاندماج الأوربي ليتمكن الإتحاد من تبني تشكيل جديد لشرعيته الخاصة".[1]

وكان السؤال المطروح من طرف هابرماس دائما هو "هل باستطاعة الاتحاد الأوروبي أن يكسب القدرة السياسية على التصرف التي فقدتها الدولة القومية؟

ومن خلال هذا برز لهابرماس موقفين متعارضين موقف مشكك في الاتحاد الأوربي واثق في قدرة الدولة القومية وعلى استمرارية صلاحياتها أما الموقف الثاني هو أكثر تفاؤلا من الأول ويطرح إمكانية توسيع الاتحاد الأوربي إلى دولة اتحادية من خلال التحويل على السوق الإقتصادية الداخلية ومن خلال هذا ينتهي هابرماس أن كلا الموقفين على خطأ لأن المشكل في إمكانية توسيع الاتحاد الأوربي إلى دولة اتحادية ليس مسألة مالية اقتصادية بل جعل الاتحاد الأوربي كيان سياسيا واحدا أي أنها مسألة سياسية بامتياز وبالتالي تجاوز أطر التصورات الضيقة للأمة القومية ويصبح مواطني ذلك الكيان السياسي يعترفون ببعضهم البعض بغض النظر عن إنتماءاتهم.[2]

وفي الأخير يمكن الانتهاء إلى القول أن مجاوزة النموذج المواطنة القومية أو مواطنة الدولة الأمة قد مثل التيار الفكري الذي لاحق فيلسوف التواصلية طيلة مشروعه فلقد أراد تشييد نموذج جديد يتجاوز به النموذج القديم أي الحدود القومية الضيقة ويخرج المواطنة من خندقها الاثني القومي إلى رحاب الكونية تقبل التعدد الثقافي وتؤسس لوحدة كسموبوليتية.

### 3/ المواطنة العالمية عند هابرماس

لم تكن فكرة الدولة هي ذاتها في كل العصور بالنسبة إلى مختلف المجتمعات وقد انعكست

[1] نورة بوحناش، هابرماس وسؤال المواطنة ما بعد القومية والمواطنة من نموذج الأمة إلى نموذج ما بعد الدولة –الأمة، ص 154.

[2] المرجع نفسه، ص 155.

هذه الخصوصية المحايثة لنموذج الدولة على كيفية الممارسة السياسية السائدة وطريقة تنظيم الدولة للمجتمع على كافة المستويات ونتيجة لذلك اختلف مجال ممارسة المواطنة ومعناها النظري باختلاف الدول والمجتمعات بالإضافة إلى اختلاف الاشكاليات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أثارتها مسألة المواطنة تاريخيا[1].

لكن فكرة المواطنة اتخذت شكلها الإبداعي في الدولة الحداثة مع عصر التنوير وبالتجديد مع الفيلسوف الألماني كانط وذلك من خلال مشروعه السلام الدائم فالسلام في السياق الكانطي لم يعد موضوع سخرية فيلسوف إنما هو هدف كل دولة وغاية كل مجتمع حيث رأى كانط أن في فكرة المواطنة الكونية أفقا وهدفا نهائيا لدولة السلام الدائم وحسب هذا التصور الكانطي يريد الفيلسوف هابرماس أن يلج فكرة السلام الدائمة.[2]

استقبل هابرماس فكرة كانط في السلام الدائم من أجل إعادة صياغتها وفق الوضعية الحالية للعالم أي أن الأمر يتعلق عنده بتحديد هذه الفكرة في إطار المعطيات الجديدة للعالم فكانط في تصور هابرماس اكتشف بعدا ثالثا للنظرية السياسية وهو الحق الكوسموسياسي.[3]

يعترض هابرماس على الفكرة الكانطية التي ترى أن السيادة الدولية أمر لا يمكن تجاوزه حيث فكرته الكوسموبوليتية تبقي على سياسة الدول كما هي مع الإنخراط في سياسة أخرى عالمية حيث كانط يتصور الوحدة الكوسموبوليتية على أنها فيدرالية دول وليست فيدرالية مواطنين، لكن هابرماس أراد أن يتجاوز السقطات المنهجية والتاريخية التي وقع فيها كانط فينظر إلى الدولة الشمولية أولا على أنها دولة قانونية ولا تخضع لاعتبارات أخلاقية

[1] سيدي محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ، ط1، 2011، ص 89.

[2] جلول مقورة، حق المواطنة العالمية – من منظور يورغن هابرماس، مجلة كلية الآداب، العدد 47، جامعة محمد بوضياف، الجزائر، 2017، ص 432.

[3] المرجع نفسه، ص 431.

وإنما تخضع لدستور دولي يحقق المصلحة لكل أفراد العالم،[1] ان غرض هابرماس هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون ففي هذا السياق نجده يهدف إلى تحقيق العدالة و المساواة وحق المواطنة فحسب هابرماس النظام السياسي الذي بإمكانه أن يحقق هذا الهدف هو النظام الديمقراطي في صورته التواصلية أي خلق التواصل بين أفراد المجتمع الإنساني فالهدف ليس فدرالية دول كما كان يعتقدها كانط ولكن الغاية هي فيدرالية مواطنين كونيين.[2]

يعول هابرماس على النموذج السياسي البديل الديمقراطية التشاورية من أجل تحقيق ضمان لمسار التعددية يقول :"إن مفهوم المواطنة متعددة الثقافات هي عبارة عن وضع يترجم في شكل مدني مع ذلك فإنه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب أن نضع في اتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هواياتهم"[3]، بمعنى أن إدراك البعد الكوني الذي يتعدى حدود الجماعة لن يتم إلا في إطار سياسة تشاورية من خلال تعدد اشكال التواصل.

تمثل الاهتمامات الفلسفية لهابرماس بمسألة الديمقراطية في بعدها الكوني أو ما يسميه ديمقراطية المواطنة الكونية امتدادا لأبحاثه حول مستقبل الديمقراطية فيما بعد الدولة الأمة، بالإضافة إلى أنه أراد تطويرا لنموذج الديمقراطية التشاورية في فضاء عموم كوني.[4]

"إن الفضاء العمومي يعد تكوين للديمقراطية التي تنحصر تدريجيا تحت ضغوط التقنية ومنطق اقتصاد السوق، يقتضي بناء الديمقراطية وإعادة تنظيم الحياة السياسية حول مؤسسات وقواعد تسمح بمشاركة كل الأفراد في صياغة القرارات السياسية.[5]

---

[1] جلول مقورة، حق المواطنة العالمية – من منظور يورغن هابرماس، ص 435.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص 435.

[3] المرجع نفسه، ص 343.

[4] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص 343.

[5] سيدي محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة قراءة في مفهوم المواطنة العربية، ص102.

إن ترسيخ المواطنة وتكريسها لا يرتكز فقط بالدستور والقوانين والتشريعات المختلفة ولكن يعتمد بشكل كبير على وجود نوع من أنواع التسامح في المجتمع والحوار والمشاركة وتقبل الرأي والرأي الآخر وقبول التنوع والاختلاف، فالتواصل الذي يقترحه هابرماس ما هو إلا "البحث عن القيم المشتركة التي انطلاقا منها سيتحقق بناء شأن الجماعة يسمى هذا أخلاق الحوار فالوطنية ليست شعورا مرتبطا بالضرورة بالأمة بقدر ما هي ارتباط بمؤسسات وقيم اجتماعية معينة"[1].

ومن هذا المنطلق ارتأى هابرماس إمكانية تجاوز نموذج الدولة الأمة لبناء مواطنة أوربية، حيث يرى هابرماس أن ظهور الأقليات ذات الأهمية المتزايدة في الدول الأوروبية يقتضي إعادة التفكير في المواطنة، ويجب على دولة القانون أن تضمن للأقليات الإحترام التام لهويتها ولغتها ودينها، وعلى هؤلاء أيضا احترام هذه المؤسسات والدفاع عنها فالمواطنة تهدف إلى تحقيق الاندماج بين جميع المواطنين على اختلافهم وكل هذه الاعتبارات تجعل من الممكن تأسيس مواطنة أوروبية حقيقية.[2]

بمعنى أنه يجب الإقرار بالتعدد الثقافي مع الحفاظ على هوية الأفراد كما يجب أحيانا تلقيح الحقوق الثقافية فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة، الولوج إلى إرث ما والإنتماء لجماعة ثقافية معينة وبالتالي تسهل عملة الإندماج الإجتماعي، لكن هدا النموذج يحمل في ذاته خطرا فعليا يتشذر المجتمع وتفرقه[3].

[1] سيدي محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة قراءة في مفهوم المواطنة العربية، ص 102.

[2] المرجع نفسه، ص 103.

[3] يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2010، ص 44.

ولتجاوز هذا الخطر هو التأكد من أن "كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة ووحيدة وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين إنتماءاتهم الثقافية المختلفة وهذا يتطلب نوعا من ذلك الارتباط بين الثقافة السياسية والثقافات الثانوية الأخرى.[1]

يرى هابرماس ضرورة تجاوز القانون الدولي الحالي إلى قانون مواطنة عالمية يرث القانون الدولي الذي يعاني الكثير من الخلل والثغرات التي تسمح للدول الدكتاتورية باستغلاله لتحقيق الانتقال من القانون الدولي إلى قانون مواطنة عالمي يرى هابرماس أنه لابد من توفر شرطين :

**أولا:** تجاوز مفهوم الدولة الأمة أي الهويات القومية.

**ثانيا:** إضعاف مفهوم السيادة المطلقة للدولة وإيجاز حق التدخل العادل في شؤون بعض الدول التي تنتهك حقوق الإنسان وقوانين المجتمع المدني.[2]

لقد أصبحت السياسة بالمعنى الكلاسيكي مسألة متجاوزة فالعديد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تطرح في جدول اعمال هيئة الأمم المتحدة استطاعت أن تثير نقاشات داخل الفضاء العمومي العالمي ولحل هذه المشكلات يتطلب الأمر نظام مواطنة كونية تسمح بشيء مثل سياسة داخلية عالمية.[3]

يدافع هابرماس عن فكرة الكونية التواصلية داعيا إلى الإنتقال بالأمم المتحدة إلى نوع من ديمقراطية للمواطنة العالمية والتي تتحدد اصلاحاتها بثلاث نقاط:

1. إنشاء برلمان عالمي.
2. تطوير العدالة الدولية.

---

[1] يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 45.

[2] خلدون النبواني، دراسة نقدية في فكر هابرماس السياسي (المواطنة العالمية والقانون الدولي) https//www.alawan.org 2020/03/09، 05:00.

[3] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص 344.

3. إعادة تنظيم مجلس الأمن .

حيث يقترح هابرماس إذن لتجاوز ذلك التمثيل الحكومي المعمول به اليوم في الأمم المتحدة إلى شكل من أشكال المجلس الفدرالي للشعوب بحيث لا تعود الشعوب ممثلة بحكومتها وإنما بوصفها كلية من مواطنين العالم.[1]

وهكذا يؤسس هابرماس للإنتقال من القانون الدولي إلى قانون المواطنة العالمية. يراهن هابرماس على الدولة العالمية لتغطية النقائص الفاضحة التي تعري الديمقراطية في الدول الوطنية لذلك يرى أن الانتقال من المستوى الوطني إلى مستوى ما فوق وطني من شأنه أن يغير من صلاحيات الدول الوطنية ويتسبب في ظهور نقائص للشرعية وقد يضاف إلى عجز الديمقراطية الحالية في المجتمعات المتعددة التي أصابتها العولمة.

إن العولمة تعني الأمركة وهو ما يرفضه هابرماس جملة وتفصيلا فالعالمية عنده تعني مدلولات مختلفة، غير المفاهيم التي يريد البعض أن يصل إليها.[2]

يرى هابرماس أن الأمم المتحدة على أهمية دورها ونبل مهمتها إلا أنها خاضعة للقوى الكبرى ولم تستطيع رغم احتوائها على هيئة قانونية ومجلس أمن، لهذا يطالب هابرماس بإعادة النظر في كل من القانون الدولي وهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن، فالولايات المتحدة الأمريكية حسب هابرماس اقترحت ميثاق الأمم المتحدة وأن مسألة الأمن العالمي والمواطنة العالمية كخطوات في مسيرة القانون الدولي، الذي يضمن الحماية القانونية للمواطنين ضد أي نظام قهري لم تكن فعالة أو معترف بها من طرف الأمريكان لأن من يحكم العالم هو نظامها.[3]

[1] خلدون النبواني، دراسة نقدية في فكر هابرماس السياسي (المواطنة العالمية والقانون الدولي)

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص 438.

[3] المرجع نفسه، ص 438.

إن الحاجة إلى تنظيم عالمي يعالج مشاكل المنظمات العالمية تجعل من هابرماس يوافق الآراء المؤيدة لقيام ديمقراطية عالمية سياسية وذلك من خلال:

1. خلق الوضع السياسي لمواطنين عالميين ينتمون إلى المنظمة الدولية، ليس بواسطة دولهم فقط بل من خلال ممثلين منتخبين في برلمان عالمي.
2. تأسيس محكمة عقوبات دولية مجهزة بالصلاحيات المعهودة.
3. توسيع مجلس الأمن ليصبح سلطة تنفيذية قادرة على التصرف.[1]

وختاما لما سبق المواطنة التي يقترحها هابرماس في إطار كوسموسياسي يكون فيها كل فرد ومواطن منتميا إلى دولة أو أمة وهو في الوقت ذاته مواطنا عالميا ومن ثم يصبح بإمكانه أن يشارك في تحقيق الاتفاق السياسي الوطني والعالمي معا وهكذا فهابرماس لا يريد دولة عالمية بالشكل الذي حدده كانط كفدرالية فلقد ناضل كثيرا لإنشاء دستور أوروبي وإتحاد أوربي ذي سيادة، وفي دولة مواطنة عالمية ديمقراطية إذن فالنموذج الكوسموسياسي الذي يقدمه هابرماس يكون فيه حق الشعوب تابعا لحق الأفراد فهو يريد دولة كونية تقوم على التعددية في إطار من الاجماع الذي يسقط حق الجميع في النقاش داخل مجتمع متماسك ومنسجم يمكن أن يشعر فيه الجميع بالمساواة وحق العيش بكرامة ضمن دولة المواطنة العالمية.

[1] المرجع نفسه، 348.

## المبحث الثالث: كانط وهابرماس وجها لوجه

### 1/ من براديغم الذات إلى براديغم الحوار:

إن المسعى الجاد الذي أراده "هابرماس" من خلال التداولية الشاملة، يوضح بعمق انحيازاها للإرث الفلسفي الكانطي، فقد رأى هابرماس ضرورة التركيز على فكرة الموضوعية العلمية كما أقرها كانط بإضفاء الصيغة الكونية على القيم الأخلاقية والتأصيل الحقيقي للعقل العلمي من هذا الهدف المشترك يمكن القول: أن إيتيقا الحوار تسعى وبحرص شديد إلى إعادة بناء إيتيقا كانط.

سيدافع هابرماس على العقل الأنواري، مع توجيه نقد شديد لأقطاب العقلانية سواء مع ديكارت الدي رأى فيه هابرماس مؤسس لنموذج الذاتية أو كانط الذي رأى هابرماس في ميتافيزيقاه الأخلاقية إقصاء للآخر وذلك لأنها تتيح وتقوم على تصور للفاعل الأخلاقي الذاتي الذي بإمكانه أن يعتبر ما هو خير في غياب الذوات الاخرى فالذات عند كانط تتمثل نفسها في الوضع نفسه الذي يمكن أن توجد فيه الذوات الأخرى قبل إقدامها بأي فعل حيث يتيح لها هذا التمثل أن تميز بين ما هو خير وبين ما هو شر على أساس مبدأ الألم والضرر الذي يمكن أن يلحظه الفعل الذاتي بالغير فإما أن تقدم الذات عليه أو تمتنع.[1]

فكانط حسب هابرماس يقيم الأوامر انطلاقا من تمركز استراتيجي حول الذات يمليه العقل الأخلاقي الذاتي، لكن في المقابل نجد هابرماس يواجه هذه النظرة بمقاربة تواصلية بديلة معيار صدقها وصحتها هو الحوار الجماعي التشاركي بين الأطراف المتحدة وعنصر النجاعة الذي يعتبره هابرماس غاية الحوار التي تبتغي حصول التفاهم والإبداع.[2]

---

[1] الزاهد مصطفى، هابرماس ودور الفلسفة في عالمنا المعاصر، http://m-aawsat-com.cdn.ampprojatct.ojg/2020/03/02 01:30.

[2] عماد أجحا، الوهان الأخلاقي للحداثة من ديونطولوجيا كناط إلى تواصلية هابرماس ، http://www.maghresc.com/2020/02/24، 08:14.

لقد استفاد هابرماس من كانط على المستوى الأخلاقي حيث وظف هابرماس مفهوم الكلية الأخلاقية لتأسيس أخلاقيات المناقشة بديلا عن اخلاقيات الواجب و أخلاقيات المنفعة لكن هابرماس انتقد كانط في تأسيسه للأخلاق على الذات وحدها ليطرح التذاوت بديلا لفلسفة الوعي القائمة على أن ما يميز أخلاقيات المناقشة عند هابرماس هو راهنيتها المتمثلة في كونيتها التي جاءت كردة فعل ضد الصراعات والتطلعات التي عرفها القرن العشرين وصرفها إرساء معايير مشتركة لتحقيق الحوار والتفاهم بين مختلف الأطياف وتحقيق سلام أبدي، وهو ما دعا إليه كل من كانط وهابرماس وتعميم أخلاقيات المناقشة يعني تعميم الأخلاق الكانطية الكونية لكن مع إعادة صياغتها بشكل تواصلي بينذاتي ذا ارتباط وثيق بالواقع المعيش.[1]

ومن هذا فهابرماس كان مدافعا على أخلاقيات النقاش مع إقصاء لكل الإعتبارات والخلفيات التي تدعيها الذات وتحتكم فقط للقدرة على التبرير العقلاني والحجاجي لجميع الأفعال الأخلاقية والسياسية، فمشروعية الأفعال حسبه مستمدة من مدى قدرة الفعل على تبرير نفسه أمام جموع المواطنين بناء على العقل وليس الإكراه.

يقترح علينا هابرماس مقاربة جديدة لفهم أسس العقل والكائن الإنساني بعامة حيث تهدف مقاربته إلى هجر اعتمادنا على براديغم أو نموذج الشعور لصالح عقلنة بينذاتية لا تقطع صلتها بالذات ولكنها تبقيها نقطة ارتكاسها الوحيدة.[2]

من هذا المنظور يتين أن إيتيقا الحوار عملت على تأصيل الموضوعية والصورة الكونية المستمدتين من الفلسفة الكانطية، وذلك من خلال بلورة معنى الأمر القطعي على ضوء المنعرج اللغوي كمعيار يمكن أن يحقق الاتفاق والكونية المنضمة في الأمر القطعي

[1] عماد أجحا، الوهان الأخلاقي للحداثة من ديونطولوجيا كانط إلى تواصلية هابرماس.

[2] يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 15.

فحسب هابرماس اللغة تمثل أرقى أنواع التخاطب والتواصل بوظائفها المختلفة التعبيرية والتأثيرية والمرجعية ... إلخ.[1]

يقترح هابرماس في نظريته أخلاق المناقشة مبدأين إجرائيين يوجهان المناقشة الحقيقية بين الأفراد الأول يسميه مبدأ المناقشة والثاني مبدأ الكونية أما الأول فيقوم على معايير ترضي كل الأطراف المعنية بالحوار باعتبارهم ذوات فاعلين أما المبدا الكوني فيقوم على أن كل حوار يجب أن يستوفي الشرط الذي بموجبه يقبل كل الأشخاص النتائج والأثار الجانبية الناجمة عن قبول الجميع بالعمل عن طيب خاطر من أجل مراعاة كونيته حتى لو تطلب الأمر تضحية كل فرد في مصالحه الخاصة وهذان المبدان حسب هابرماس يعملان على إزاحة التمركز على الذات في المناقشة العملية والوصول إلى إجماع عقلاني بخصوص المصالح الكونية المشتركة.[2]

إن الفكر الإتيقي المعاصر أصبح يفترض منعطفا جديدا من براديغم الذات إلى براديغم الحوار والعلامات اللسانية إذ في وسع المفكر أن يتوجه شرط الاتصال والتأويل وحسب هابرماس "الإنسان كائن إيتيقي تواصلي إنطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة".[3]

فإيتيقا المناقشة كما تصورها هابرماس لا تسعى إلى توضيح شروط الفهم البينذاتية فحسب ولكنها تهدف إلى تجديد الافتراضات التداولية للغة وإلى إبانة شكل التأسيس البينذاتي والعقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة.[4]

---

[1] يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 09.

[2] مخبر الفينومولوجيا وتطبيقاتها، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، مجلة اللغوس، العدد الخامس والسادس.

[3] يورغن هابرماس، إيتيقا النقاش ومسألة الحقيقة، ص 08.

[4] المرجع نفسه، ص 15.

ويمكننا أن نلاحظ أن أخلاقيات المناقشة لهابرماس، تختلف عن الفلسفة الكانطية في استراتجيتها الحجاجية فكانط جعل من الذات مركزا لصياغة المعايير الأخلاقية التي يراها مناسبة للإنسانية بينما مقاربة هابرماس تنطلق من التذاوت.[1]

بمعنى أن الذات حسب هابرماس يجب أن تتم في إطار حواري تشارك فيه جميع الاطراف يرى هابرماس أن إدراك التوافق بين المشاركين في مناقشة ما هو ادراك القاسم المشترك لهؤلاء حيث يتبنى كل واحد من المشاركين رواية الاخر والهدف من هذا كله هو دفع الأنا للخروج من مركزيته وذاتيته وأنانيته .... إن الحوار لدى هابرماس له بعدين أساسيين يتمثل البعد الأول في إبراز صحة الآراء أما الثاني فيكون بدافع التعلم من الجماعة وبالتالي احترام الغير واحترام قواعد النقاش وبالتالي تحرير اللغة من سجن البيان لأن الحقيقة عند هابرماس هي اللغة التي بدونها نبقى عاجزين عن التعلم[2]، ومايمكن استخلاصه إذا هو أنه مهما كان شكل البراديغم الذات أو الحوار فنحن إزاء المطلب نفسه ومطلب الكونية الأخلاقية والموضوعية العلمية إذن فمقاربة هابرماس هذه تمكنت من فتح الفلسفة المعاصرة على النظرية التواصلية الحوارية من حيث هي نشاط تذاوتي بين الناس داخل ما يطلق عليه هابرماس بالفضاء العام.

### 2/ الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس:

إن المبدأ الذي تقوم عليه الدولة الحديثة هو فكرة سيادة الشعب الذي يعبر عن نفسه في شكل رأي عمومي فهو يعني رد الفعل الناتج عن أية مسألة ما كما يعني الطريقة التي يقع بها التعبير عن سلوك ما وكيفية رد الفعل ومسوغاته فإذا كانت الدولة الحديثة توفر للأفراد داخل الفضاء العمومي الشروط الضرورية لتكوين الرأي العام عبر وسائل الدعاية

[1] الزاهيد مصطفى، هابرماس ودور الفلسفة في عالمنا المعاصر.

[2] مخبر الفينومولوجيا وتطبيقاتها، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، مجلة اللوغوس ، العدد 05-06.

والكتابة والنشر بشكل يحول الرأي العام إلى مجال للإستهلاك اليومي فإن الأمر متجاوزا بفعل التطورات التي عرفها العالم.

يظهر الفضاء العمومي كمفهوم فلسفي يحاول أن يوضح العلاقة بين الذات المفكرة والعاملة والفاعلة وبين ارتباطاتها بالآخرين حيث يظهر كمدخل لتوضيح الحدود بين الشأن الذاتي والشأن الجمعي حيث يعتبر مفهوم الفضاء العام مفهوم تاريخي يجب البحث فيه.[1]

إن الفضل الأكبر لتأسيس الفضاء العام يرجع للفيلسوف الألماني كانط (1804-1724) حيث يعود إليه فضل التفكير في العمومية، وميز لنا بين الإستعمال الخاص والعام حيث يقول في تعريفه الدقيق له "يمكن أن يفهم المجال العمومي البورجوازي أولا وقبل كل شيء باعتباره مجالا لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور، وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المتقن والمنظم من طرف السلطة، ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة نفسها، لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي وهو ميدان يبقى خاضعا بشكل أساسي، ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية"[2]، يعتبر كانط هو المؤسس الفعلي للفضاء العمومي بالنسبة لهابرماس فيؤكد هذا الأخير أن العمومية الكانطية استوجبت الانتقال من الفردية إلى الكونية على مستوى الأخلاق والسياسة، حيث هدفت هذه العمومية إلى الوصول إلى مجتمع مدني يقيم الحق على نحو شامل يتجاوز العلاقة بين الأفراد داخل الدولة الكونية، إلى أن معيار الكونية الكانطي المؤسس على العقل العملي غير كافي وحده لتأسيس عمومية أنوارية فهو بحاجة إلى العقلية التواصلية الحوارية بين الذوات وحرية الرأي والتعبير تهدف إلى بلوغ الإجماع.[3]

---

[1] نوار ثابت الفضاع العام عند يورغن هابرماه بحث في المفهوم والتحولات التاريخية.
http://journals.najah.laucatisn 2020/03/06، 03:35.

[2] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانيس فريز، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، ص 11.

[3] المرجع نفسه، ص 14-15.

لقد نظر كانط لفكرة الفضاء العمومي في كتابه ما التنوير حيث يدافع بقوة عن الجرأة في إستعمال العقل، تلك الجرأة التي تفترض الشجاعة والمسؤولية والإرادة، ولكن أي إستعمال للعقل؟ ميز بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل وهذا التمييز هو الذي ساهم في تشكل ما سماه هابرماس الفضاء العمومي فهو الفضاء الذي يتداخل فيه الفعل السياسي من جهة لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الدعاية لتوجيه الرأي العام ومن جهة عمومية.[1]

حيث بلور فيلسوف التنوير مفهوم العمومية الذي ارتبط عنده بمفهوم النقد وقد مثل هذا التأسيس الكانطي منطقا للمراجعة الهيجيلية لفلسفة الحق والتاريخ ولقد تجلت قراءة هابرماس لكانط في كتابه الفضاء العمومي في إجابة كانط عن السؤال ما التنوير وتركيزه على التمييز الكانطي بين الاستعمال العمومي للعقل.

تتأسس العمومية الكانطية إلى جانب معيار الكونية على الحرية أي حرية الفرد في التفكير الذاتي وفي استعمال العقل لأنه غاية في ذاته مسؤول له إرادة تحترم وليس وسيلة لغيره ... فلقد قاد الترابط الكانطي بين العمومية وحرية استعمال العقل إلى طرح إشكالية الفضاء العمومي السياسي للحق.[2]

يرى كانط أن ثمة مهمة سياسية منوطة بالفضاء العام فهو المجال الذي تتبلور فيه دولة الفكر ويشهر سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض ويتنافر مع الحرية والعدالة و الفضيلة وهذا المجال هو من سيتحدث عليه الفلاسفة فهم من خلاله يدلون بآرائهم بحرية وذلك من أجل معالجة موضوع الحرب والسلم للوصول إلى الدولة العالمية.[3]

[1] علواش نور الدين، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى تانسيفرايزر، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد 26- 27، 2014، لبنان .

[2] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانيس فريز، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة ، ص 15.

[3] نوار ثابت، الفضاء العام عند يورغن هابرماس، بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، ص 04.

يرى كانط أن الفضاء العمومي لا يتحقق في جمهورية المثقفين فقط بل يتحقق من خلال الاستعمال العمومي للعقل بالنسبة لكل الأفراد ومن ثم فالتحول الذي شهدته الأنوار هو إلتحاق المثقفين والمفكرين مع العامة من الناس متساوون جميعا أمام القانون وهذا ما رفضه هابرماس فهو ينتقد كانط في نظرته للمجال العام على أنه منفتح للجمهور حول المسائل والقضايا العامة بشكل حر حيث أصبح الفضاء العام بحسب هابرماس "متحكما به ومسيطرا عليه من قبل السلطات والمجالات السياسية والاقتصادية والإعلامية وهنا ينظر هابرماس إلى الفضاء العام بوصفه إيديولوجيا قد تكون سببا في إفشال المشروع التنويري الذي يطمح إليه كانط".[1]

إن فكرة كانط في "المواطنة الكونية تشبه إلى حد ما فكرة هابرماس في الفضاء العمومي الذي يشكل مجالا للحوار والتعبير والمشاركة، لكن الخيار الذي يفكر به هابرماس بوضوح هو مقولة الدولة الدستوية، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان،[2] لقد ركز كانط على مبدأ العمومية وجعله هو الضامن لحرية الأفراد داخل الحياة المدنية فالعمومية حسبه هي شرط الحق، وهذا ما رجع إليه هابرماس من خلال عودته إلى مشروع السلام الدائم لتحديد بناء شروط مجتمع مدني يقيم الحق بشكل كوني أي التأسيس لسياسة كونية.[3]

لقد انطلق هابرماس في مقاربته للفضاء العمومي من الفهم الكانطي لمبدأ العمومية البورجوازية والذي معناه وجود مجموعة خاصة من الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالا

[1] نوار ثابت، الفضاء العام عند يورغن هابرماس، بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، ص 04.

[2] المرجع نفسه، ص 05.

[3] هناء علالي مصطفى كيحل، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 05، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة باجي مختار، عنابة، 2017، ص 191-192.

عموميا في اتجاه عقلنة السياسة وتخليقها، فيصبح الرأي العام موجها بإرادة عقلنة السياسة باسم الأخلاق.[1]

يرى كانط أن الأخلاقي والسياسي وحدة لازمة والعمومية هي المشكلة لهذه الوحدة وهي التي تفتح الطريق للتنوير باعتبار حركة الأفراد تحررية لها حرية التعبير وإبداء الرأي وحرية استعمال العقل، حيث ينحو هابرماس هذا النحو مؤكدا أن كل الأفراد قادرين على استعمال عقولهم ولهم الحق في الحرية فهم جديرون بإنجاز مهام الأنوار وليس هذا الأمر حكرا على الفلاسفة فقط بل هو متاح لكل شخص له عقل.[2]

إن المجال العام لم يكن ذلك المجال الذي يجتمع فيه الناس والمواطنون لمناقشة وطرح الأفار فقط، وإنما كان رابطا بين ما عرف بالمجتمع المدني أي الشعب والدولة التي تمثل القوانين.

لقد عمل هابرماس في كتابه "الحق والديمقراطية" على تجاوز نظرية الحق، كما هي متداولة في الفلسفة الحديثة، موجها اهتمامه نحو التأسيس لعدالة جديدة تقوم على الفعل التواصلي فالحق الذي تنشده المجتمعات المعاصرة هو "الذي يرتكز على التشاور والتداول في النظام الحقوقي والفضائي وفي خضوعه لمتطلبات العقل الإستراتيجي، فكانط سعى لتحقيق قوانين كونية لإقامة علاقات سياسية بين البشر.[3]

[1] هناء علالي مصطفى كيحل، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، ص 192.

[2] المرجع نفسه، ص 192.

[3] Habermas, droit et démocrtie, entre faits et normes, tr rainer rochlitz et christian boucgin dhomme, 1997, p 44.

يقول هابرماس: "ما يهمنا من كانط في هذا السياق مفهوم المشروعية "légitimité" أو القانونية "légalité" الذي يفسر كانط بواسطته وانطلاقا من الحقوق الذاتية الشكل المعقد لصلاحية الحق والقانون" .[1]

فهابرماس يرفض أن يكون الحق نتاجا للعقل الأخلاقي والعقل العملي بل ينظر إليه من منظور تواصلي يخضع فيه إلى مبدأ المناقشة فلكل الأفراد الحق في المشاركة داخل الفضاء العمومي الذي يضمن لهم حرية التعبير.

ينظر هابرماس إلى المجال العام "إنه مجال حياتنا الاجتماعية حيث يوجد شيء عن الرأي العام يقترب من التبلور ويكون الوصول إليه متاحا من قبل جميع المواطنين وجزء من المجال العام يتجلى في المحادثة اليومية، حيث يجتمع أفراد خاصين لتشكيل كيان عام"[2]، بمعنى أن الفضاء العمومي يتكون من تجمعات طوعية لمواطنين مستقلين يجمع بينهم هدف مشترك ألا وهو إستغلال منطقهم في نقاش غير مقيد يدور بين أفراد.[3]

حيث يتشاور في هذا الفضاء مجموعة من الناس كأفراد في نقاش عقلاني طلبا للحقيقة والصالح العام وذلك من خلال الانفتاح والمساواة والشمولية.[4]

فالمشاركة في الفضاء العمومي الموجود في المقاهي والصالونات والدوريات الأدبية في أوروبا كان حكرا على مجموعة من الرجال المتعلمين الأقوياء وكانت طبقة كبيرة من المجتمع محرومة من حق المشاركة في هذا الفضاء وقد لعبت الصحافة ووسائل الإعلام مثل الراديو والتلفزة دور في إمكانية تقاسم الأفكار داخل المجتمع سمح بظهور فضاء عمومي حقيقي.

---

[1] Habermas, droit et démocrtie, p 42.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للداثة من فلسفة الذات لإلى فلسفة التواصل، ص 240.

[3] جيمس جوردن فينلنيسون، هابرماس مقدمة قصيرة جدا، ص 27.

[4] المرجع نفسه، ص 28.

إذن الفضاء العمومي ينشأ مجموعة من الناس تجمعهم سمات مشتركة ويمتلكون الوظيفة النقدية وإذا كان فلاسفة الأنوار ومن بينهم كانط "قد ضيق حدود المجال العام واقتصر الوظيفة النقدية عند الفلاسفة أي أن عامة الناس يتحركون بفضل العناصر التي تتمتع بالعقلانية أكثر منهم، وعليه فإن هذه الفئة والتي تتميز بقوة العقلانية هي التي ترسم وتحدد المسار الاجتماعي"[1]، وهذا ما جعل هابرماس ينظر إلى النسق الكانطي على أنه نسق فيه تفاؤل من حيث إيمانه بقدرة الفيلسوف عل الإقناع والتأثير.

ومما سبق نستنتج أن ما كان يهم هابرماس من مشروع كانط هو فكرة الفضاء العمومي فرغم أن أصول هذه الفكرة الكانطية إلا أنه يجب إعادة صياغتها وبناءها بحيث تتلائم مع ما نعيشه اليوم لأن وسائل الإعلام اليوم لها القدرة على توجيه الرأي العام ولذلك وجب أن يتوفر هذا الفضاء العمومي على ركائز النقاش الحر العقلاني الخالي من السيطرة وبالتالي تحقيق التواصل والاندماج الإجتماعي بين البشر.

**3/من إيتيقا الواجب إلى إيتيقا التواصل:**

لقد امتد تأثير فلسفة كانط الأخلاقية إلى العديد من المجالات خصوصا الفكرية والفلسفية منها، وهو ما ظهر جليا مي تحليلات العديد الفلاسفة بعده كالفيلسوف "يورغن هابرماس" الذي ظهرت أخلاق الواجب جلية في الكثير من محاولاته الفلسفية، خصوصا في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" حيث حاول أن يعطي لأخلاق الواجب فاعليتها في المجتمع، لتصبح أخلاق أكثر عملية وهذا بتنميته لدور اللغة كأداة فعالة للتواصل، لقد فتح كانط الدروب المعاصرة للأخلاق النظرية حيث نقد طموحات العقل المتطلع إلى الاشرطي الخارق، مبرزا بذلك دور العقل في حقل الأخلاق وبالتالي مثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق في

[1] الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، متليلي، غرداية، ط1، 2015، ص 278.

العصر الحالي وذلك ما تجلى عند هابرماس من خلال العقل العملي في فلسفته الذي يظهر كليا و مستقلا في صيغة ما بعد ميتافيزيقية.

فلقد شق كانط الدروب المعاصرة إذ نقد "طموحات العقل النظري المتطلع إلى الاشرطي وإبراز دور العقل في الأخلاق فإذا كان النظام العملي أساسيا نوعيا مستقلا عن المجال النظري، ومن ناحية أخرى فإن الصياغة الكلية الكانطية هي أفق التفكير المعاصر الذي يربط اللغة بالجماعة الكلية للاتصال فبوجه عام يمثل كانط إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا".[1]

لقد تأثر هابرماس تأثرا كبيرا بالكلية الأخلاقية عند كانط وهذا ما يظهر جليا في أخلاقيات المناقشة لديه، المبنية على التواصل والحوار العموميين بشكل مفتوح بدلا من أدبيات الواجب الإلزامي والمنفعة الاحادية.

لقد أخذت الأخلاق مع كانط انعطافا حاسما للغاية فهي بمثابة رؤية جديدة للعالم بطرحه لعقل عملي قائم على مبدأ الفعالية الأخلاقية قبليا في استقلالية تامة عن العقل المجرد فأخلاقه يحكمها الضمير الإنساني وقائمة على مبدأ الواجب من خلال هذا أراد هابرماس الانتقال من إيتيقا الواجب إلى إيتيقا التواصل كتأسيس واقعي للتفاعل الحواري، تقوم إيتيقا المناقشة عند هابرماس على "الحوار العقلاني والمحاججة والإقناع وهو أمر مرفوق عنده بعدم دعوى امتلاك الحقيقة من دون الآخرين، وذلك لاستحالة إدراك الذات للحقيقة كما اعتقد كثير من الفلاسفة والمفكرين في الماضي عندما كانت الذات في زعمهم تمثل مصدر الحقائق المتعلقة بالطبيعة والحياة والإنسان".[2]

لقد سعى كانط إلى تأسيس أخلاق كونية عمادها الأمر المطلق الصالح للجميع والمستقل عن ظروف التطبيق فلقد صاغ كانط هذا المبدأ في شكل قاعدة كونية تخضع لها

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص 240.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هنيث، ص 120.

جميع قواعد الفعل فكانط يرى أنه يجب على الإنسان أن يعامل كغاية وليس كوسيلة لكن في المقابل يرى هابرماس أنه إذا كانت الأخلاق الكانطية تتجه نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي فإن الأخلاق المقترحة من هابرماس تعتمد على الممارسة والتطبيق ويتجلى ذلك من خلال فاعلية الحوار والتواصل والنقاش.[1]

يرى هابرماس أنه لتحقيق التواصل والتفاهم يجب "ربط الفعل التواصلي باللغة كأداة لتنظيم الأفعال الاجتماعية وبالتالي فإن اللغة عنده ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعلومات فقط، وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية التي تؤدي إلى التذاوت المشترك والتفاهم بين الأفراد".[2]

أراد هابرماس إعادة بلورة الأخلاق الكانطية الكونية وإعادة صياغتها صياغة بينذاتية تواصلية لذلك نجد هابرماس يقوم باستبدال أخلاقيات الواجب الكانطية بأخلاقيات التواصل، حيث يؤكد على الخاصية البينذاتية للأخلاق بدل الخاصية الذاتية التي تميز أخلاق كانط العقلية، وحسب وجهة نظر هابرماس "التواصل نقاش حر عقلاني تبحث فيه نتائج كل معايير من المعايير الأخلاقية إنطلاقا من خاصية الكلية، أي القبول والرضا العام عن طريق الإقناع العقلي لا القوة والقهر، وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن انحيازه للحداثة ودفاعه عنها، إن الحداثة تستدعي أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني".[3]

فعودة هابرماس لكانط في كون مشروع فيلسوف المدرسة النقدية يقوم على هاجس إكمال مشروع الحداثة والأنوار الذي يعتبر كانط مؤسس له فحضور كانط في متن هابرماس لا من أجل نقده وتصفية الحساب معه بل أيضا بهدف دعم أطاريحه فالعمل على إعادة إحياء التراث الكانطي من جديد باعتباره حجر زاوية فكر الحداثة الذي يريد هابرماس

[1] عبير سعد، أخلاقيات المحاجة (قراءة في مشروع هابرماس الأخلاقي ومضامينه النظرية)، مجلة الإستغراب، العدد 04، 2016، مصر.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هنيث، ص 120.

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص242.

استمراريته لهذا تؤكد جاكلين روس "بأن كانط يفتح بطريقة ما مجالا لعلم الأخلاق المعاصر فالعقل يعطي سلطة حرة في مجال الأخلاقيات ويضع خطة لما ينبغي أن يتم عمله على نحو مستقل عن أي تأملات وعن أي معرفة ميتافيزيقية أو نظرية وصيغة كانط الجامعة الشاملة هي جزء من آفاق التفكير المعاصر".[1]

أراد هابرماس الانزياح عن النسق الكانطي والعمل على تجاوزه من خلال إجلاء وإظهار البعد الاجتماعي البينذاتي الذي تميزت به مقاربته لأخلاقيات المناقشة ولنظريته الفلسفية التواصلية عموما فكان هم هابرماس هو تحقيق الاندماج الاجتماعي الذي يحقق التواصل داخل المجتمع "تسمح الممارسة التواصلية العمومية بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف دعاوى الصلاحية التي تشكل في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكون عالم موضوعي".[2]

استنادا إلى كانط ورغبة في تجاوزه قام بالجمع بين العقلين النظري والعملي معا من خلال دعوته لتأسيس المعايير الأخلاقية بناء على المناقشة الجماعية داخل جسم الجماعة التواصلية فهابرماس عندما يحدد آليات التواصل بين الأفراد فهو يحرص "على أن النشاط التواصلي لا يكون مجرد فعل تتوجه به ذات معزولة لكنه مناقشة وحوار تتم بين ذاتين فاعلين أو أكثر أي انه حوار يقوم بين ذوات مختلفة".[3]

إن المعيار الأخلاقي لا يكون إلا إذا كان يحقق بالبرهان المصلحة القابلة لتعميم هذا المبدأ الذي استقاه هابرماس من كانط، إلا أن ثمة اختلاف في مفهوم المبدأين حيث يقيمه كانط على إجراء عقلي فردي فيما يقيمه هابرماس كإجراء اجتماعي فالأخلاق الهابرماسية

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص 244.

[2] الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال القيم، ص 283.

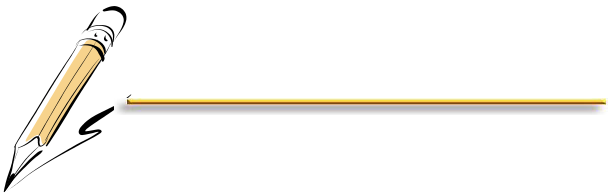
[3] المرجع نفسه، ص 287.

أخلاق سياقها الوحيد العالم المعيش الذي يشكل اطارا لتفاعلات متوسطة باللغة، فالنقاش والتواصل والحوار له شروطه حسب هابرماس إذ "يتم من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر خلال سياق العالم المعيش فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام أن يشارك في النشاط التواصلي وتتم عملية التواصل أيضا من خلال اللغة والهدف منها هو الوصول إلى اتفاق لتحقيق ديمقراطية الحوار"[1]، يعتبر مذهب الأخلاق الكانطي من أكثر المذاهب الأخلاقية حضورا في الوسط الفلسفي إذ كان له شهرة بالغة وأثر كبير في نفوس الفلاسفة ، لكن مع التطور الحاصل في مجال الأخلاق وجهت لاخلاق الواجب سهام نقد من طرف الفيلسوف الألماني هابرماس حيث سعى هذا الأخير إلى تأسيس أخلاق تعتمد على العقل التواصلي على اعتبار أن كل شيء خاضع للنقد والتداول والمراجعة والتقويم فلقد انطلق هابرماس إلى تأسيس أخلاق كونية إنطلاقا من خطوة أساسية هي إعادة بناء الأخلاق الكانطية من خلال تاسيس أخلاق مستمدة من الكفاءات التواصلية والمشكلة لقواعد التذاوت.

[1] الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال القيم، ص 287-288.

**خاتمة الفصل**

وتأسيسا على ما سبق إن مقاربة هابرماس الفلسفية التاريخية النقدية التي أنجزها في شأن موضوع المواطنة، هي إذن بقدر ما تعترف بقيمة وأهمية نموذج المواطنة القومية (الدولة والأمة) في توفيرها للسبل والدمج والتضامن بين أفرادها لكن هابرماس لا يتردد أيضا في فضح تناقضات ذلك النموذج وكشف مآزقه وتشخيص أمراضه، فهو لم يعد يستجيب لمقتضيات وشروط المرحلة الراهنة، لذلك يتجاوز هابرماس هذا النموذج حيث تعتبر العقلانية التواصلية سبيلا حقيقيا توفر شروط التفاعل والحوار بغية تأهيل الإنسان لحماية عالمه من هدير الأداتية على نحو يعيد التوازن بين عالمه المعيش وعالم الإنسان لهذا نجد هابرماس نذر جهده الفكري والفلسفي من أجل وضع تشكيلة جديدة لمواطنة ما بعد قومية تتجاوز القوميات و تنهض على الأسس العالمية والقواعد الكونية الإنسانية لذلك فالتواصل والمواطنة التي يدعو إليها هابرماس هي مواطنة عالمية تحقق الإندماج الإجتماعي بين المواطنين.



# خاتمة

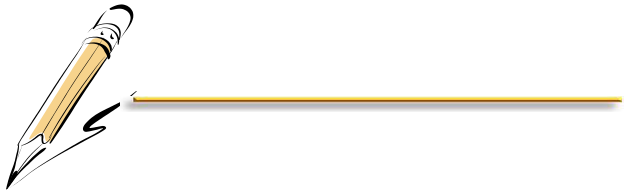
**خاتمة:**

نتوصل في الأخير إلى أن المواطنة العالمية نسيج يتفرد به كل إنسان حيث أنها تكون لنا مواطنا ينظر إلى الآخرين على أنهم جزء منه لا يتجزأ مواطنا يتغاضى على كل الفوارق أي أن كل الأعضاء في الدولة المواطنة مشرعين للمملكة الأخلاقية والنظر إلى جميع الناس على أنهم أسرة واحدة يكون العقل هو مصدرها ومكونها والأخلاق دستورها وأهم من تبنى فكرة المواطنة العالمية المدرسة الرواقية فقد كان فلاسفة الرواق يطوقون إلى تحقيق هذه الفكرة فهي لها قانون طبيعي يشترك فيه عامة الناس والحرية والمساواة الذي يجب أن تسود أفراد الدولة العالمية، سقطت المدرسة الرواقية غير أن فكرة المواطنة العالمية بقيت حاضرة في الفكر الفلسفي فنجدها في الديانة المسيحية مستجدة من خلال فكرة المحبة والتسامح التي تميز الدين المسيحي أما في الفلسفة فهي حاضرة بقوة في مشروع كانط للسلام الدائم الذي أعلن فيها عن حلف يضم جميع الشعوب بعيد عن ويلات الحروب فنزعته الكونية جعلته يشيد صرحا فلسفيا مفعم بروح الأنوار من خلال سعيه الدائم في تجسيد مشروع كوني عالمي فنظرة كانط للمواطنة العالمية على أنها فكرة الجماعة العامة والمتسامحة وبخلاف ذلك متواددة مع كل شعوب الأرض أي أن يكون كل واحد منا مواطنا عالميا يجب أن يعرف ويفهم وأن يشارك في حوارات المدينة التي تمثلها اليوم القرية العالمية فكانط يقر أن الحياة السياسية لا تستقيم إلا بهذه الأخلاق فحسب التشريع الذاتي القائم على الأخلاق هو المجسد للدولة الكونية فلكي تقوم دولة المواطنة العالمية يجب أن نحدد لها دستور قائم على الحرية والعدل وهو الدستور الجمهوري فهو أفضل الدساتير على الإطلاق بالنسبة لكانط كونه يخلق لنا فضاء عام يحترم فيه جميع الأفراد.

إن كل الأفكار الأساسية التي يقوم عليها المشروع السياسي الكانطي كان لها تأثير كبير في الفلسفة المعاصرة وبالتحديد في فكر هابرماس الذي استعاد المشروع الحداثي الكانطي من خلال دعوته إلى القيم الكونية فلقد رآى إمكانية لاستثمار في العقل الأنواري

مازالت قائمة وحتى يثبت ذلك أعاد صياغة الاخلاق الكانطية على ضوء أخلاق المناقشة فهابرماس في بناءه للدولة الكسموسياسية قد انطلق من خلفية فلسفية تتمثل في الإرث الكانطي فنجده قام بتحديث التنوير عبر الوعي الديمقراطي فلقد أخذ هابرماس فكرة كانط في السلام الدائم من أجل إعادة صياغتها وفق الوضعية الحالية للعالم من خلال إدخال البعد التواصلي للممارسات السياسية بعيدا عن المضامين الميتافيزيقية وبالتالي فهابرماس لا يريد دولة عالمية بالشكل الذي حدده كانط كفدرالية فالدولة العالمية حسبه ننظر إليها نظرة قانونية لا تخضع لأي اعتبارات أخرى كاالاعتبارات الأخلاقية والاجتماعية والنظام الوحيد الذي يمكن أن يحقق هذه الدولة هو النظام الديمقراطي القائم على التداول والتواصل فهابرماس أراد أن يعيد ما كان سائدا في الفكر الأنواري مع كانط لكن بشكل جديد مع ما يتوافق والتطورات الحاصلة في عالمنا اليوم من سيطرة العولمة ووسائل الإعلام فأقترح لنا مواطنة يكون فيها كل فرد مواطن منتميا إلى دولة أمة، وهو في الوقت ذاته مواطنا عالميا وثم سيصبح بإمكانه أن يشارك في تحقيق الإتفاق السياسي الوطني والعالمي معا وبالتالي لا يمكن لنا أن ننكر المزايا الكبرى لفلسفة كانط فهو من فتح الطريق أمام فيلسوف التواصلية ليخوض في موضوع المواطنة العالمية ويصبح هاجسه.

أما ما نحتاجه نحن اليوم في وطننا العربي هو السلام الدائم الذي طالما نادى به فيلسوف الأنوار إضافة إلى عقلانية وجرأة فيلسوف التواصلية في تناول إشكاليات راهنة مستعصية وصعبة كما نحتاج إلى القدرة على ربط الفكر بالواقع والوعي بالراهن كما فعل هابرماس وسنبقى دائما نتسائل هل نحن قادرون على بناء مجتمع ديمقراطي حداثي قائم على أخلاق المناقشة لا على العنف ؟ فكم نتمنى تطبيق فلسفة التواصل والحوار على المجتمعات العربية للخروج من الشتات الذي تعيشه .



# قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع

### أولا/ المصادر:

### 1/المصادر باللغة العربية:


1. إمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جاول للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
2. إمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر: الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر، القاهرة، د.ط، 1952.
3. إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، مر: عبد الرحمان بدوي، كلونيا، ألمانيا، ط1، 2002.
4. إمانويل كانط، نقد العقل العلمي، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
5. إمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود، تر: جمال أحمد سليمان، إش: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير للطباعة والنشر، د.ط، 2009.
6. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات دار الثقافة، دمشق، د.ط، 1995.
7. يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، مر: دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002.
8. يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، 2003.
9. يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2010.

**2/ المصادر باللغة الأجنبية (الفرنسية):**

1. Habermas, droit et démocrtie, entre faits et normes, tr rainer rochlitz et christian boucgin dhomme, 1997.
2. Jurgen habermas, le discours philosophique de la modernité, tr: chirstian bouchin dhomme et rainer rochlitz, edition galhimard panir: 1988.

**ثانيا/ المراجع :**

1. أبان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسنوز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مرا: محمد عصفور، عالم المعرفة للنشر، الكويت، د.ط، 1999.
2. أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل نموذج هابرماس، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، 2012.
3. أحمد شبلي، مقارنة الأديان المسيحية، ج2، مكتبة النهضة المصررية، القاهرة، ط10، 1998.
4. أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفرابي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
5. ألبرت شفيشر، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية العامة، القاهرة، د.ط، د.س.
6. أندري كرسيون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1997.
7. بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية للنشر، لبنان، ط2، 2007.
8. جان توشار، تاريخ الفكر الفلسفي، تر: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، لبنان، ط2، 1983.
9. جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 1999.

10. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج2، تر: حسن جلال العربي، دار المعارف، مصر، ط1، 1969.

11. جون سكوت، خمسون عالما إجتماعيا أساسيا، تر: محمود محمد حلمي، مرا: جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث، القاهرة، مصر، ط1.

12. حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

13. الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفة الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، متليلي، غرداية، ط1، 2015.

14. ديريك هيتر، تاريخ موجز المواطنة، تر: ناصيف نصار، دار الساقي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

15. ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبة، د.ط، د.س.

16. سيدس محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011.

17. سيدي محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة، دار كنوز المعرفة العلمية، الأردن، عمان، ط1، 2011.

18. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، ط1، 1997.

19. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1959.

20. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف للنشر، د.ط، 1967.

21. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل،

22. علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، منشورات الإختلاف، بغداد، ط1، 2015.

23. فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة للنشر، د.ط، د.س.

24. فضل الله محمد إسماعيل، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي العربي، مكتبة بستان المعرفة للنشر، الاسكندرية، مصر، د.ط، 2006.

25. كمال بومنبر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

26. ماركوس أورليوس، التأملات، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2010.

27. ماكس هوركهايمر وتيدورأدورنو، جدل التنوير، تر: الدكتور جورج كاتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

28. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.

29. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للنشر، القاهرة، د.ط، 1998.

30. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصر، إفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

31. ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984.

**ثالثا/ المعاجم والموسوعات:**

1. إبن منظور، لسان العرب، مج 12، دار صادر، بيروت، د.ط، د.س.

2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.

3. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

4. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

5. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

6. هونندرتش، دليل إكس فورد للفلسفة، تر:نجيب الحصاد، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ط1، د.س.

**رابعا/ المجلات والمؤتمرات والدوريات ومذكرات:**

**1/ المجلات:**

1. سمير بلكفيف، كانط نحو استراتيجية السلام العالمي، مجلة جامعة ابن رشد، العدد 06، جامعة ابن رشد هولندا.

2. عصمت حسن وحسن أحمد الحياري، دور الجامعات الأردنية في تدعيم قيم المواطنة، المجلة الأردنية في علوم التربية، مج 10، عدد 04، 2014.

3. مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند هابرماس، مجلة اللغوس، العدد الخامس والسادس.

4. رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة.

5. علواش نور الدين، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فريزر، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد 26-27، لبنان، 2014.

6. هناء علايلي ومصطفى كيحل، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 05، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة، جامعة باجي مختار، عنابة، 2017.

7. عبير سعيد، أخلاقيات المحاجة (قراءة في مشروع هابرماس الأخلاقي ومضامينه النظرية)، مجلة الإستغراب، العدد 04، 2016.

8. إيمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، تر: محمد منادى إدريس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.

9. عبد الله السيد ولد أباه، المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية، مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، مجلة التسامح، مج 05، العدد 20، 2007.

10. نورة بوحناش، هابرماس وسؤال المواطنة ما بعد القومية والمواطنة من نموذج الدولة الأمة إلى نموذج ما بعد الدولة – الأمة، دراسات أبحاث المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 03، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 02، 2019.

11. جلول مقورة، حق المواطنة العالمية من منظور يورغن هابرماس، مجلة كلية الآداب بقنا، العدد 47، جامعة محمد بوضياف، الجزائر، 2017.

12. عبير سهام مهري، مدرسة فرانكفورت، النقدية، الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، د.س.

**2/ المؤتمرات:**

1. علي خليفة، هل تكون المواطنة العالمية مشروعا للسلام الدائم، ورقة بحثية مقدمة ضمن المؤتمر الدولي العاشر، حول التضامن الإنساني، 18 ديسمبر 2015، طرابلس.

**3/ المذكرات:**

1. حجار ماجدة، العولمة والعنف، بومهرة نوردين، قسم علم الإجتماع، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010/2009.

**04/الحوليات:**

1. بلحنافي جوهر، أثر الفلسفة الرواقية في الفكر السياسي المسيحي (توما الإكويني نموذجا)، حوليات كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة مصطفى الاصطنبولي، معسكر، ديسمبر 2014.

**خامسا/ المواقع الإلكترونية:**

1. بلحنافي جوهر، المساواة والعالمية بين الفلسفة الرواقية والفكر المسيحي، http://www.semantischiotar.org 2020/1/8، 9.00

2. عبد الحق رحيوي، الخطاب السياسي للحداثة وميلاد الدولة الحديثة، http://www.ahewar.org مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، 2020/1/3، 9:00.

3. روزين شيخ موسى، مدخل إلى مشكلة الحق في الفلسفة الكانطية، http://www.alawan.org، 2020/2/3، 6:30.

4. سمير بلكفيف، الإشكالية الأخلاقية للسلام الكوني عند كانطhttp://www.iasj.net، 2020/1/3، 11:00.

5. أم الزين بن شيخة المسكيني، الدلالة الفلسفية لمفهوم المواطنة http://www.m.ahewar.org، مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، 2020/1/4، 8:30.

6. محمد سيد علي، مفهوم الضيافة الكونية عند كانط (التأسيس للمواطن العالمي)، http://istighrab.iiess 2020/1/2، 12:45، ص 272.

7. الناصر عبد الاوي، الضيافة الكونية على ضوء مقاربات الايتقا لهابرماس، http://www.m.achewar.org مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، 2020/1/17، 4:00.

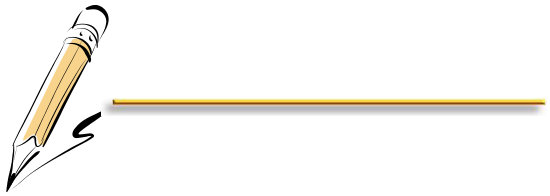
8. جعفر حموي، شرط التواصل يتيح نتائج معقولة في ضوء نظرية المناقشة http://www.alwasatnews.com 2020/05/16 10.00.

9. خلدون النبواني، دراسة نقدية في فكر هابرماس السياسي (المواطنة العالمية والقانون الدولي)

10. الزاهد مصطفى، هابرماس ودور الفلسفة في عالمنا المعاصر، http://m-aawsat-com.cdn.ampprojatct.ojg 2020/03/02 01:30.

11. عماد أجحا، الرهان الأخلاقي للحداثة من ديونطولوجيا كناط إلى تواصلية هابرماس ، http://www.maghresc.com 2020/02/24، 08:14.

12. http://journals.najah.laucatisn 2020/03/06، 03:35.



# فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| شكر وعرفان | |
| إهداء | |
| مقدمة | أ- ج |
| **الفصل الأول**<br>**المواطنة من التنظير الفلسفي إلى التطبيق السياسي** | |
| **المبحث الأول: المواطنة المفهوم والماصدق** | **08** |
| 1. المواطنة | **08** |
| 2. كون | **09** |
| 3. كسمولوجيا | **10** |
| 4. العالمية | **10** |
| **المبحث الثاني: المواطنة كفكرة فلسفية أخلاقية** | **12** |
| 1. المواطنة عند الرواقيين | **12** |
| 2. المواطنة عند المسيحيين | **18** |
| **المبحث الثالث: المواطنة كفكرة سياسية عند كانط** | **24** |
| أولا: روافد الفكر السياسي الكانطي | **24** |
| أ. مفهوم المجتمع المدني | **24** |
| ب. الدستور ومكانته في الدولة عند كانط | **27** |
| ثانيا: الفعل السياسي والأخلاقي عند كانط | **30** |
| أ. علاقة الأخلاق بالسياسة عند كانط | **30** |
| **ب.** المواطنة الكونية عند كانط | **41** |

| | |
|---|---|
| **الفصل الثاني**<br>**المواطنة كتجسيد سياسي للنظرية التواصلية لدى هابرماس** | |
| **المبحث الأول: التأسيس الفلسفي لفكرة المواطنة عند هابرماس** | **51** |
| 1/ في مفهوم الحداثة لدى يورغن هابرماس | **51** |
| 2/ هابرماس وإعادة بعث مشروع الحداثة | **54** |
| 3/ العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي | **58** |
| **المبحث الثاني: المواطنة كفكرة سياسية** | **64** |
| 1/ الديمقراطية التشاورية | **64** |
| 2/ المبادئ الأساسية لتأسيس المواطنة | **69** |
| 3/ المواطنة العالمية | **75** |
| **المبحث الثالث: كانط وهابرماس وجها لوجه** | **81** |
| 1/ من براديغم الذات إلى براديغم الحوار | **81** |
| 2/ الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس | **84** |
| 3/ من إيتيقا الواجب إلى إيتيقا التواصل | **90** |
| خاتمة | **96** |
| قائمة المصادر والمراجع | **99** |
| فهرس الموضوعات | **107** |