عنوان المذكرة: قراءة هابرماس للمشروع السياسي الكانطي

سوف نحاول في بحثنا هذا الإجابة على الإشكالية التالية:كيف ينظر هابرماس لفكرة كانط حول السلام الدائم في ضوء التحولات التاريخية التي حدثت منذ تلك الفترة؟وهل يمكن اعادة صياغة المشروع الكانطي بحسب الوضعي الحالي للعالم؟

خطة البحث

الفصل الاول:المشروع السياسي الكانطي ومعقوليته الكونية

المبحث الأول: مكانة العقل وغايته في فلسفة كانط

1ـــ مفهوم العقل عند كانط

2ـــ أقسام العقل عند كانط

3 ـــ علاقة العقل النظري بالعقل العملي

4ـــ غاية العقل عند كانط

المبحث الثاني:كانط ومشروع الأنوار

1ـــ مفهوم النوار

2ـــ مرتكزات مشروع الأنوار

3ـــ الخطاب التنويري عند كانط

4ـــ التربية والأنوار عند كانط

البحث الثالث:مشرع الدولة الكونية عند كانط

1ـــ فكرة الكونية عند كانط

2ـــ الدولة والفرد عند كانط

3ـــ المشروعية العقلية للحق (القانون) عند كانط

4ـــ المواطنة العالمية والحق في السلام

5 ـــعلاقة الأخلاق بالسياسة عند كانط

الفصل الثاني:موقف هابرماس من المشروع الكانطي

المبحث الاول:هابرماس والعقلانية الكانطية

1ـــ قيمة العقلانية الكانطية عند هابرماس

2ـــمفهوم الفلسفة ومهمتها عند هابرماس

المبحث الثاني:موقف هابرماس من فكرة التشريع الذاتي عند كانط

1ـــ من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل

2ـــ ضرورة العودة إلى النقاش كمشرع للحق(القانون)

3ـــ التواصل كشرط إجرائي لقيام أخلاق كونية

المبحث الثالث:موقف هابرماس من مسالة السلام الدائم عند كانط

1ـــ لماذا كانط في فضاء هابرماس السياس؟

2ـــ رؤية هابرماس في ظل الراهن العالمي

3ـــ منظوريه هابرماس لمسالة تلازمية الأخلاق والسياسة عند كانط

الفصل الثالث:الصياغة الهبرماسية للمشروع السياسي الكانطي

المبحث الأول:إعادة بناء مشروع الأنوار

1ـــ الحداثة ومشروع الأنوار

2ـــ مواقف ضد الحداثة

3ـــ هابرماس وتيار المابعد الحاثي

4ـــ مشروع الحداثة عند هابرماس

المبحث الثاني:مشروع الدولة الكونية عند هابرماس

1ـــ الفضاء العمومي وأخلاقيات النقاش

2ـــ دولة المواطنة عند هابرماس

3 المواطنة الكوسموبوليتية عند هابرماس

المبحث الثالث:هابرماس والراهن العالمي

1ـــ هابرماس وزمن الإرهاب

2ـــ هابرماس والراهن العربي

3ـــ حدود النموذج الكسموبوليتي عند هابرماس

تمهيد

شكل إيمانويل كانط ظاهرة متميزة في تاريخ الفكر، وذلك من خلال فلسفته الجديد والتي اختلفت عن سابقيها، منهجيا وغاية، حيث مثلت نزعته الكونية أساس لكافة مناحي الحياة.(المعرفة، الأخلاق التربية)... مما جعله يشيد صرحا فلسفيا، ويقيم ثورة حقيقيةمفعمة بروح الأنوار التي كانت سائدة في ذلك العصر، لقد عمل كانوا عل تأكيد قيم الأنوار بحيث حفز ودفع إلى التفكير والبحث عن أسس جديدة في مجالات الفلسفة الحق، التربية والسياسة والسلم التي أراد أن يجسدها في مشروع كوني عالمي وما يهمنا في هذا الجانب هو المشروع السياسي الذي أراده كانوا أن يكون مشرعا للسلام الدائمة فما هي الأسس التي بنى عليها كانط فلسفته الكونية ؟ وكيف انتقل كانط من فكرة الدولة الوطنية إلى فكرة الدولة ما فوق وطنية "الكونية" ؟

المبحث الأول:مكانة العقل وغاياته في فلسفة كانط

يحتل العقل مكانة اساسية في مشروع كانط النقدي.فإذا كان هناك من يرفض العقل في تأسيس المعرفة كالاتجاه التجريبي اللذي اعطى للحواس الريادة في تحصيل المعارف واقر الاستقراء التجريبي كمنهج للعلوم الطبيعية فقد اعتبر دافيد هيوم • ان العقل ليس هو المرشد في الحياة بل العادة[1] وما نستطيع فهمه من كل هذا ان العقل قاصر على فهم الحياة كما ينبغي له ذالك على عكسه فالعادة قادرة على ذالك،والخبرة الحسية فكل الحقائق مستمدة من الواقع الحسي وهي مصدر جميع معارفنا.وهذا مادى الى نفي الفلسفة خاصة المثالية منها ''فكل معارفنا تبدأ بالتجربة وتنتهي الى التجربة وان التجربة وحدها تقدم تصورات للعقل '' ،ولقد كان المثاليون الالماني يرون في هذه الفلسفة تعبيرا عن استسلام العقل ،فحين نسب وجود الافكار العامة الى قوة العادة والمبادئ التي يفهم بها الواقع فكأننا بذالك ننكر الحقيقة والعقل[2]

وفي ظل هذا الصراع وجد كانط نفسه في : خضم تيارين الاول يؤكد ويعطي الاولوية للعقل في بلوغ الحقيقة.

والأخر اللذي يتمثل في تيار الفلسفة الوضعية• القائمة على المنهج التجريبي وفي كل ما هو مثالي ميتافيزيقي غير قابل للتجربة،"و لم يكن الصراع بين المذهبين مجرد تصادم بين مدارس فلسفية مختلفة بل كان صراعا من اجل الفلسفة بما هي كذالك"[3]

---

[1] دافيد هيوم ،بحث في الطبيعة البشرية، ت، موسى وهبة.

[2] هربت ماركيوز ،العقل والثورة،ت،فؤاد زكريا،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،1979،ص 44.

•الفلسفة الوضعيةـــ اتجاه فلسفي يعول على تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث والوسيلة الوحيدة للمعرفة وليس للعقل عمل الا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها ثم تحولت الى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشركة بين فروع المعرفة

[3] مانويل كانط،نقد العقل المحض،ت،موس وهبة ،مركز الانماء القومي ،بيروت، 5 ص 44.

فإذا كانت الفلسفة قائمة على العقل وأساسها المنطق اصبحت امام المنهج التجريبي اللذي لا يعترف إلا بما هو واقعي محسوس غير قادرة على فرض نفسها في الساحة العلمية فادي هذا الى اقصاء كل ما هو مثالي.بحيث اصبحت الحقيقة لأتخرج عن الواقع والطبيعة حتى الانسان في حد ذاته اصبح ينظر اليه كمادة قابلة للتجريب . وفي ضل هذا الصراع القائم بين التيارين خرج كانط بحل توفيقي.بحيث يستهل في كتابه نقد العقل المحض عن اهمية التجربة في تحصيل المعرفة حيث يقول:"تبدأ كل معارفنا مع التجربة ولأريب في ذالك البتة.لان قدرتنا المعرفية لن تستيقظ الى العمل،ان لم يتم ذالك من خلال موضوعات تصدم وحواسنا "[1] ولعل ابرز ميمكن فهمه من قول الفيلسوف الالماني كانط ان للتجربة دورا فعالا في تحصيل المعرفة.فهي المسؤلة عن نقل الموضوعات بحيث ان الحواس تكون بمثابة المنبه والعضو الناقل او المكون لمعارفنا.

لكن كانط بالرغم من تأكيده على دور التجربة والحواس في نقل الموضوعات الخارجية ومساهمتها في تكوين وتحصيل المعرفة،إلا انه يحصرها في غاية وطبيعة واحدة فقط وهي نقل الموضوعات الخارجية "فالتجربة تبقى مرتبطة بالطبيعة ولا يمكن ان تتعداها فهي تنقل ما هو واقعي محسوس ليتعدى عالم الطبيعة فهو موضوعاتها "[2] اما بالنسبة للعقل فلديه غايات اسمى فهو فقط لا يحقق غايات الطبيعة ففي نظر كانط" اذا كان العقل لا يفيد إلا في تحقيق غايات للطبيعة فلماذا تكون له قيمة اسمى من مجرد ألحيوانية[3] وهذه حجة يقدمها كانط يوضح فيها دور العقل فللعقل دور اسمى يمكنه ان يتجاوز الواقع والعالم الخارجي الى ما هومطلق خارج عن دائرة التجربة وبالتالي فان العقل يحمل تصورات ومفاهيم لا تخضع للتجربة ولا هيئات اخرى خارج ذاته حيث يعتبر

---

[1] هربرت ماركيوز،العقل والثورة،ص210.

[2] جيل دولوز،فلسفة كانط النقدية،ت،اسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،2008،ص9.

[3] إيمانويل كانط،نقد العقل المحض،2008،ص9.

كانط "ان كل المفاهيم لا بل كل المسائل اللتي يقترحها اعقل هو اللذي ولد هذه الافكار في احشائه وهو الملزم اذا بتبيان قيمتها او بطلانها"[1]

ومن اهم هذه المفاهيم والتصورات اللتي يقصدها كانط هي الافكار القبلية واللتي تنحصر بالخصوص في الميتافيزيقا والرياضيات

ان كانط يعتبر الرياضيات كعلم مجرد تقدم مثالا ساطعا على كيف ان نذهب بعيدا في المعرفة القبلية بمعزل عن التجربة "[2]وهذا ما يؤكد ان للعقل معرفة قبلية متعالية والعقل قادر على بلوغ الحقيقة بمعزل عن التجربة الحسية.

1/ مفهوم العقل عند كانط:

يعرف كانط العقل قائلا:"المعرفة اللتي تمنحنا بالمعرفة القبلية والعقل النظري هو ذالك اللذي يحتوي على المبادئ اللتي تساعدنا على معرفة اي شيئ معرفة قبلية• محضة.ان الة العقل او اداته هي مجموعة من المبادئ اللتي يمنك على اساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة وتكوينها بصورة واقعيه[3]

فالعقل من خلال هذا المفهوم هو منظومة مبادئ قبلية لا تتوقف حقيقتها على التجربة.بل يمن صوغهامنطقيا ونحن نعرفها معرفة قبلية"[4]

---

[1] نفسه،ص 54

[2] ايمانويل كانط،نقد العقل المحض،ص48

•المعرفة القبلية ـــهي المعرفة الغير تجريبية.اي اذا لم تشتق من الانطباعات الحسية والتجريبية فيكون مصدرها العقل،اللذي يعتبره كانط الاساس،والمنطلق لاحكامنا الاخلاقية والجمالية.

[3] المصدر السابق،ص54.

[4] اندري لالاند،الموسوعة الفلسفية،م1، ت خليل يـاحمد خليل،منشوراتعويدات، بيروت، ط2 ،2001، ص1161.

فالعقل من خلال المعرفة القبلية والمبادئ اللتي تقوم عليها بإمكانها الوصول الى معرفة تتجاوز ما هو حسي معطى.وهذا ما سعى كانط الى البرهنة عليه اي المعرفة الميتافيزيقية ،والعقل هو القادر على بلوغها وهكذا يكون كانط قد اعطى الاولوية لا للإدراك الحسي بل يجعل هذا كله غير ممكن

الداخل المبدأ او المفهوم او لشرط العقل الاولي وعلى هذا فهو يسحب البساط من تحت قدمي الانطباع الحسي ليعطي الاولوية للعقل على الواقع"[1]

والمعرفة بهذا تصدر عن العقل او الطبع الانساني لا عن الانطباعات الحسية اللتي لا يتعدى دورها تحريك قدرة المعرفة فينا،كما ان الانسان يمكنه ان يصل الى معارف في كثير من الاحيان لا يعرف مصدرهايتراءللعقل ودون ان يدري وتحت تأثير مزاعم من نوع مختلف تماما.ان يضيف قبليا الى الافاهيم المعطاة.اخرى غريبة تماما.وعلى نحو قبلي دون ان يعلم المرء كيف توصل إليها[2] والعقل اللذي يقصده كانط هو العقل النظري والذي قسمه كانط الى جملة من الملكات او القوى الفكرية تعمل بصورة متكاملة المعرفة وهو تقسيم نظري لا علاقة له بالتجربة.بحيث اجمل كانط هذه الاقسام بثلاث ملكات:

أ-ملكة الحساسية:وهي اللتي تمدنا بصورتي الزمان والمكان بوصفهما مفهومين قبليين لا تتعين الظواهر التجريبية للظواهر إلا بهما.

ب-ملكة المبادئ:وهي اسمى قوانا الفكرية ومهمتها توجيه قواعد الحساسية تحت مبادئ ملكة الفاهمة كي تضفي على معارفنا طابع القبلية.[3]

2 اقسام العقل عند كانط: هناك نوعين من التقسيم الذي سلكه كانط:تقسيم عام للعقل بصفة عامة وتقسيم خاص للعقل بصفة خاصة.

---

[1] جمال احمد سليمان،انطلوجيا الوجود، امانويل كانط،دار التنوير للطباعة والنر والتوزيع، دط،144،2009 .

[2] امانويل كانط،نقد العقل المحض، ص48.

[3] نفسه،ص189،187.

ونجد كانط قد تنازل عن تلك التقسيمات التقليدية في الفلسفة مثلما هو معروف عند ارسطو والفلاسفة المسلمين وفلاسفة العصر الوسيط المسيحي،من قولهم عقل بالقوة وعقل فعال ،وعقل اول ،واستبدله بتقسيم يفصل مباشرة بنظريته للمعرفة يظم ثلاث اقسام نذكرها:

أ- العقل النظري:من حيث هو ملكة الحساسة وملكة للفهم وملكة المبادئ،و هو مصدر معارفنا القبلية،وتعتبر هذي التقسيمات خاصة بالعقل النظري.

ب- العقل العملي:من حيث يهو ملكة للقيم او الغايات الاخلاقية.[1]

ومجال العقل النظري هو البحث في ما وراء الطبيعة اللتي هي خارج نطاق التجربة مثل ادراك النفس والحرية والله.

"فالحس العقلي هو اللذي يقر بمبدأ العلية وبلزوم التالي عن المقدم مثل ارتباط الواجب لا لحرية والنفس بالخلود،ومن الخلود الى الله.بقوة ارتباط هذه الحدود فيما بينها،فهو اذن يستدل لا استدلالا نظريا.وبالتالي فانه بمقدور العقل النظري ان يقيم ما بعد الطبيعة"[2]

ما يجعل العقل النظري اسمى من العقل العملي فهو يقدم الشاهد على فطرة العقل وقوته وغلبة الطبع للتطبيع.

3-علاقة العقل النظري بالعقل العملي:

تظهر علاقة العقل النظري بالعقل العملي في فلسفة كانط من خلال نظريته الاخلاقية،بحيث اعتبر ان العقل الخالص يمكن ان يكون عمليا حيث يعتبر"ان العقل مصدر مبادئ مستقل عن الدوافع الخارجية.كما يجب عليه بوصفه عقلا عمليا او ارادة كائن عاقل ان يعد نفسه حرا لان ارادة الكائن العاقل لا يمكن ان تكون ارادة ذاتية إلا بالقياس الى فكرة الحرية،وهذا ينبغي لمثل هذه الارادة من وجهة النظر العملية ان تضاف الى جميع الكائنات العاقلة"[3]

---

[1] عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،2003، ص234.

[2] يوسف كرم، العقل والوجود،مؤسسة منداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص84.

[3] امانويل كانط، نقد العقل المحض، ص64.

فالإنسان وصفه كائن عاقل قادر على ان يكون مصدر التشريع الذاتي وهذا التشريعى لابد ان يجمع بين ما هو نظري وما هو عملي،من خلال الارادة اللتي يحكمها العقل وهذا الاخير لابد ان يتمتع بالحرية اللتي هي شرط اساسي لكل فعل اخلاقي نابع من الذات والإرادة الخيرة اللتي يحكمها العقل.

فإذا توفرت الارادة اللتي يحكمها العقل.الى جانب الحرية الى ذالك الحد يستطيع العقل ان يكون مصدرا لجميع افعالنا وقيمنا الاخلاقية ومهمة العقل العملي تكمن في تناول المسائل اللتي فشل العقل النظري في حلها،من خلال التمييز بين عالمي الظواهر.موضوع العقل العملي،والأشياء في ذاتها موضوع العقل العملي "[1]

فكانت مسالة الله والحرية والخلود بمثابة المبادئ

المبادء الاساسية للحياة الخلقية اللتي لابد من حمايتها من جور الدائرة النظرية للعقل ويتم تركيب فروض اساسية للعقل العملي"[2]

فالإنسان يمكن ان يترقى الى غير نهاية نحو القداسة."ولكي يمكن هذا الترقي اللامتناهي يلزم ان تدوم شخصيتنا،وذالك هو خلود النفس،ويلزم ان يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد في السعادة والقداسة معا اتحادا عاما،اي ان يوجد الله ،فالحرية والخلود والله موضوعات يؤدي اليها العقل العملي مع عجز العقل النظري عن البرهنة عليها" [3]

وغالبا ما يساء فهم كلمة عملي في التعبير العقل العملي بحيث تفهم الصفة عملي وينسى العقل ويعتقد البعض ان هدف الفلسفةالعملية عند كانط خالية من اي شق نظري فكانط يهدف الى بناء معرفة علية بشكل عام،وهذا لن يتاسس بنظره الا في ضل تاسيس عقل نظري كان او عملي على مبادئ اولية ولا يمكن الفصل بينهما.

---

[1] عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص236.

[2] امانويل كانط،نقد العقل المحض،ص38.

[3] يوسف كرم،العقل والوجود،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة،2012،ص83.

فإذا كان العقل الخالص في المجال النظري يتضمن مجالات التجربة فانه في المجال العملي يتضمن مبادئ الفعل و في هذا الصدد يقول كانط:"يتضمن العقل الخالص،اذا لا في استعماله التأملي بل في استعماله العملي اي الاخلاق،مبادئ استخدام امكانية التجربة،اعني امكان مثل تلك الافعال اللتي يمكن ان توجد في تاريخ انسان وفق لوصاياه الاخلاقية"[1]

وبناء على ذالك ليس من حق العقل النظري انبات الاشياء تماما عدا التفكير فيها،ومن ثم ليس للمسلمات الاخلاقية اية نظرية

وان هذه المسلمات توفر الاساس النظري لميتافيزيقا العقل العملي،بوصفه عالما واضحا فيه عقلانية الشيء فبذاته"[2]

وقد حاول كانط ان يزيل ما قد يبدو في هذا التصور من تناقض من خلال الاقرار ان العقل الفلسفي هو اللذي ينجز لنا المهمتين وهي الملكة اللتي يحق لها التركيب والإصلاح بين اشكال الخبرة النظرية والعملية والجمالية ايضا لذا كانت ملكة الحكم هي الجسر اللذي يربط بين العقل النظري والعملي معا وهذا مشدد كانط على تأكيده في اواخر كتابه نقد العقل المحض بحيث اكد على ضرورة استخدام العقل النظري والعملي معا في بناء ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الاخلاق،و يؤكد ضرورة تكاملهما في بناء اي ميتافيزيقا مهما تباينت موضوعاتها او غاياتها"[3]

وما يمكن قوله في الاخير هو ان العلاقة الموجودة بين العقل النظري والعقل العملي هي علاقة تكامل حسب كانط،فما يعجز عنه العقل النظري يكمله العقل العملي فهما في الاخير يمثلان نفس واحدة عاقلة تسعى الى بلوغ الكمال،وهذا لا يكون إلا من خلال تكامل العقل النظري والعقل العملي.

---

[1] امانويل كانط،نقد ملكة الحكم،ت غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص251

[2] عبد الله محمد العلافي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص264.

[3] ايمانويل كانط ،نقد العقل المحض، ص378-382.

4- غاية العقل عند كانط:

ان ما يهمنا من كل ما سبق هو اهمية العقل والغاية المرجوة منه وكذا الدور الذي سيلعبه في بناء مشروع الانوار والذي سوف نتطرق اليه في الفصل الثاني،حيث سيتضح لنا جليا اهمية والوظيفة التي يقوم بها العقل في بناء مشروع الانوار منذ بداياته،ونجد كانط "يؤسس اخلاقه الكونية على العقل باعتبار هذا الاخير الضامن والمجسد لهذه الكونية الاخلاقية من حيث الاسس والمبادئ القبلية الاولية الذاتية والصالحة لكل زمان و مكان"[1] وهذا يجسده العقل البشري الذي يعد مصدر القانون الخلقي وموضوعه في نفس الوقت وهذا يتجسد في قول كانط:"نعني من خلال العقل قانون تخضع له جميع سننا الادبية،كان النظام الطبيعية يجب ان نستولد،من اراداتنا لذالك فان هذا القانون،يجب ان يكون من نظام طبيعي "[2]كانط يحاول ان يبني مشروع كونيا يلعب فيه العقل دور الحاكم لجميع افعالنا وسلوكياتنا التي تخضع لمبدأ الارادة ألخيرة وسوف تطهر هذه الوظيفة جليا في مشروع الانوار الذي طرحه كانط و الذي يلعب العقل فيه الاساس والقاعدة لبلوغ الانسان الكمال وتحقيقه لسعادته ويضمن من خلاله جميع حقوقه وذالك بارتكازه على النقد الذي سيصبح ضرورة لبناء مجتمع عقلاني. فإذا كان لكل عضو طبيعته والتي هيا على اكمل وجه لتأديتها،فكذالك الحال في الحياة العقلية فوظيفة هذا الاخير هي الهيمنة على سلوك الانسان وقيادته نحو الخير[3] فوظيفة العقل ارفع واسمى في مقابل وظيفة الغريزة التي وظيفتها التحكم في سلوك الحيوان،فالعقل عنصر جوهري في العالم لذا وجب ان نثق فيه وان نتفانى في استخدامه في حياتنا العلمية ويعني هذا ان العقل هو الاساس للفلسفة العملية وهو اساس نواة شخصية كل فرد،وهو قادر على امتحان درجة القضايا وحقيقتها سواء تعلق ذالك بعالم الظواهر او عالم الحرية.[4]

---

[1] سمير بلكفيف،إيمانويل كانط فيلسوف الكونية،دار الامان،الرباط،2011،ص25

[2] إيمانويل كانط،نقد العقل العلمي،ت احمدالشبابي. دار اليقظة العربية بيروت 1966 ص 221

[3] توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4،1985، ص418.

[4] سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، ص65.

فقيمة العقل وأهميته تتمثل في انه يستطيع الاستغناء عن التجربة والتأثيرات الخارجية وان كان ذالك في المجال العملي الاخلاقي تكون مهمته سن وتشريع قوانين السلوك حيث تظهر في شكل اوامر ونواهي وبالتالي يكون العقل هو المحكمة التي من خلالها يشرع للعقل الاخلاقي المرغوب فيه "فالمواضيع الوحيدة للعقل العملي هي مواضيع الخير والشر ذالك اننا بالخير نقصد ونعني موضوعا مرغوبا فيه بالضرورة وفقا لمبدأ العقل،وبالشر نعني موضوعا نعرض عنه بالضرورة وأيضا وفق مبدأ ألعقل " .[1]

ان دور العقل في فلسفة كانط اصبح اكثر شمولية،فلم يعد العقل مصدرا للمعرفة النظرية فقط،"ولكنه بات منتشرا في انحاء الفكر والواقع،متماثلا مع السياسة والأخلاق والتاريخ فلم يعد العقل مخرج وسيلة معرفية وإنما اضحى اداة الانسان الاساسية في خروجه ،وإنما اضحى اداة الانسان الاساسية في خروجه من حالته التي يسودها القصور وهذا سنتطرق اليه في المبحث الموالي والذي سوف نجد فيه العقل اساس لبناء مشروع الانوار بقسميه العم والخاص وبالتالي يكون العقل اكثر توسعا خاصة وان كانط سوف يجعل العقلانية اساسا لبناء مشروعه الكوني وتحقيق الدولة الكونية.[2]

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص107.

[2] محمد جديدي، مابعد الفلسفة مطارحات روتيه، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم باشرون، الجزائر، 2010، ص120.

المبحث الثاني: كانط ومشروع الأنوار

1-مفهوم الأنوار:

يعتبر التنوير وعلى مر وبالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم،وهدفه تحرير الانسان من الخوف وجعله سيدا"[1] فالتنوير بهذا المعنى هو محاولة التخلص من كل القيود التي تعيق الانسان في سعيه نحو بناء الحضارة وهذا لن يكون إلا اذا تخلص من الخوف،بحيث يستطيع قادرا على التعبير عن مجمل افكاره وبالتالي يصبح سيدا،اذا كان مشروع الانوار في الاسس مشروع يهدف الى التخلص من القيود وهو خطوة نحو الامام هذا بالمعنى العام لكلمة التنوير اما في المعنى الخاص "فالتنوير هو مشروع سياسي و فلسفي ساد اروبا في القرنين السابع عشر و الثامن عشر،ويتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد،والتفاؤل والإيمان بالعقل والدعوة الى التفكير الذاتي وقد حاول ممثلوه ان يصححوا نقائص المجتمع القائم وان يغيروا اساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة بنشر اراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية[2]ومن خلال هذا التعريف يمكن ان نستخلص اهداف مشروع الانوار ومن اهمها العمل بالعقل وعدم التمسك بالتقاليد الموروثة من العصور السابقة ونقصد هنا:العصر اليوناني والعصر الوسيط المسيحي فإذا كان شائعا في هذين العصرين فكرة انتقد ولا تنتقد فان العصر الحديث الذي بدء معه التنوير الاوروبي سوف يكون فيه العقل هو السيد وتكون فيه روح الانتقاد هي السائدة"فهو مشروع يهدف الى تحرير الانسان من الخرافة والسحر والمعتقدات الفاسدة قصد اخراجه من وضعه السلبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه[3]،فابرز القيم التي قام عليها مشروع الانوار هي العقل والحرية والتقدم ففكرة التقدم لا يمكن ان تتحقق الا بالتفكير العقلي وتعريض كل المعارف الى محك النقد،وهذا لا يكون إلا بوجود الحرية كشرط اساسي لتحقيق ذالك،فالحرية الفردية هي التي تضمن لكل فرد التعبير عن افكاره ونقده للواقع.

---

[1] ماكس هوركهايمر وتيود،رف ادورنو،جدل التنوير،ت،جورج كتوره،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت،2006،ص23.

[2] توم تومور،مدرسة فرانكفورت،ت،سعيد هجرس،دار اويا للطباعةوالنشر والتوزيع،ط2004،2،ص178

[3] منشورات الاختلاف،الجزائر،2010،ص15. كمال نومنير،المدرسة النقدية لمدرسة لفرانكفورت،

ومفهوم العقلانية من اهم المفاهيم التي شكلت المشروع الحضاري الغربي منذ عصر الانوار،حيث اصبحت العقلنة والحرية والتقدم الانساني مفاهيم وتصورات اساسية في فكرة الحضارة ألغربية[1]وتعتبر الثورة الفرنسية التعبير الامثل لعصر التنوير والتعبير الاعلى عن نقد الاوضاع القديمة فقد اعتبرها هيغل(1770-1831) نقطة تحول حاسمة في تاريخ الجنس البشري ،حيث استطاع الانسان بفضلها ان يخضع الواقع لمعايير العقل[2]وهذا واضح عند الكثير من الفلاسفة الفرنسيين ولعل ابرزهم رينيه ديكارت(1596-1650) الذي اد القاطرة نحو التقدم في تلك الفترة التي سادة فيها الرؤية العلمية بحيث اصبح العقل هو السيد بدون منازع مع معظم الفلاسفة في تلك الفترة،ويعتبر ديكارت اول من استعمل مصطلح التنوير وقصد به الحقائق التي يتوصل اليها الانسان عن طريق استعمال العقل،وجاء من بعده الكثير من الفلاسفة ليستخدموا نفس الفكرة بقولهم أن العقل هو سلسلة الحقائق التي تعرفها بواسطة النور الطبيعي الذي وهبنا اياه الله، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد جان جاك روسو (1812-1878) الذي سيكون له تأثير كبير في فلسفة كانط خاصة في المجال التربوي بنقد المجتمع وزخارفه وذلك باسم التنوير فهو يدعو إلى التمسك بالعقل لأنه الوحيد القادر على جعل المجتمع سليم وخالي من سيطرت الموروث التقليدي.

فالتربية الطبيعية بمثابة النظام والانسجام لأنها قائمة على أسس عقلية يمكن ان تضع الانسان في نظام بجعله يتخلص من الفوضى التي يخلقها التنظيم الاجتماعي هذا هو هدف التعليم تشكيل كائن طبيعي،طيب عاقل ،وقادر على الاجتماع[3] ان ما يميز فلاسفة عصر الانوار انهم ارادوا نموذج دولة حرة يحكمها العقل وتسود فيها المساواة،وتحمل قيم انسانية ويكون النقد مكونا اساسيا للتأمل الفلسفي،وضروري داخل المجتمع وهذا مالخصه الباحث البلجيكي البروفيسور رولان مورنييهفي قوله:ان القرن الثامن عشر هو اول عصر يشعر بذاتيته وكنيابيته،ووحدته،كما يشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة مهمة للبشرية حيث:التنوير،انه اول عصر يبلور لنفسه برنامج عمل واضح المعالم من كتابات الفلاسفة ومعارفهم الفكرية[4]

---

[1]كمال نومنير،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص25.

[2]هشام صالح،مدخل الى التنوير الاروبي، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص140.

[3]الان توران،نقد الحداثة،ت،انور مغيث،المجلس الاعلى للثقافة،1998،ص43.

[4]هشام صالح، مدخل الى التنوير الاروبي، ص 138.

وإذا كانت بذرة التنوير قد بدأت مع ديكارت من خلال منهجه الشكي القائم على العقل والذي يزول فيه ان يقدم الطريقة والمنهجية الصحيحة لبلوغ الحقيقة،بعيدا عن تعاليم الكنيسة،ومعتقداتها التي سادت وسيطرة على الساحة العلمية والفكرية طيلة قرون عدة ،فان هذه البذرة نجدها قد نضجت مع كانط:فبعد مئة سنة من لحظة ديكارت نجد كانط بنى مشروعه الفلسفي والنظري على مفهوم النقد سواء في فلسفته الترنسدنتالية• او في فلسفة التاريخ فكانط يرى انه يتعين على كل شيئ ان يخضع للنقد،الذي اعتبره كانط محكمة تضبط شروط المعرفة[1]فالأمور اختلفت من لحظة ديكارت الى لحظة كانط فما كان مستحيل التفكير قيه اصبح ممكن التفكيربه.وما كان عصيا على النقد اصبح في متناول معاول النقد،فهنا تكمن محطات التنوير الاساسية التي بدونها لا يمكن ان ينشا التنوير وهذه الحظة التنويرية هي التي شكلة فيما بعد اكبر حضارة شهدها التاريخ البشري[2]فكانط شكل منعرجا في التفكير الفلسفي والفكري فبالرغم من ان براعم التنوير قد بدأت قبله بكثير الا انها نضجت على يديه لأنها بلغة قيمتها الفلسفية حين نادى بحرية استخدام العقل وأصبح النقد هو جوهر فلسفته،الذي يهدف من خلالها الى تحرير الانسان والضمير الفردي وهذا مانادى به في مشروعه التنويري.

2- مرتكزات مشروع الانوار:

لقد قام مشروع الانوار على مجموعة من الاسس و المبادئ التي شكلت سماته الاساسية "ولو أعملنا التحليل الكهني الميتافيزيقي للحداثة وجدنا انها اتسمت بسمات ثلاث لم تتوافر في عهد سابق وتمثل في الذاتية و العقلانية و الحرية وذلك استنادا الى كثرة تردد هذه السمات على لسان الحداثيين"[3]، فهذا العهد يختلف على العهود السابقة في كونه جاء ليحرر الانساق ويجعله مركز الكون ومصدر الحقيقة وكل الفلاسفة المحدثين في هذه الفترة كان لهم نفس الغاية تحرير الانسان بالاعتماد على نفس الوسيلة وهو العقل، وهذا ما سنجده عند فيلسوف الانوار كانط.

•الترندندستالية:

[1]ايمانوبل كانط: نقد العقل الخالص، ص65.

[2]هشام صالح: مدخل الى التنوير الاوروبي، ص152.

3محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هيدقر، الشبكة العربية للابحاث و النشر، بيروت، 2008، ص461.

ولا شك أن في تقاليد يتحدد الفكر بالتضاد الصريح و الفعال فالاسطورة فينتج عن ذلك استكمال العقل من حيث هو قوة معارضة و المبهمة في العلاقات التي تربط الانسان بالوجود يعني ذلك كما يقول هابر ماس ان الانوار تعارض الاسطورة و تتوارى بذلك عن سلطتها.[1]

يمكن ان مشروع الانوار ليتقلب على الماضي ويطلق العنان للعقل الضامن لاستقلالية الفرد وحريته وهذا ما جسدته مبادئه ومرتكزاته:

أ – الذاتية: يشكل مبدأ الذاتية القاعدة الاساسية لمشروع الانوار فالانوار هي اولوية الذات وانتصار الذات ورئية ذاتية للعالم، ومعنى ذلك ان الانسان الحديث أضحى يري صورته في مرآة مجلوة فيتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب القرون الوسطى الا وهو يحجب عنه الرؤية الواضحة فقد اضحى انسان العصور الحديثة يدرك نفسه بذات مستقلة ذات هي علامة على ما فيها وبيان لحاملها[2].

فالانتوازي مع تصور الشعب يحصل الفرد ايضا عن الاستقلالية فصار يسعى الى التعرف على العالم دون الرضوخ الى سلطات الماضي و يختار دينه بحرية كما صار من حقه التعبير عن افكاره في الفضاء العمومي وتنضيم حياته الخاصة وفق ما يرى[3] فيصبح الانسان يعبر عن تصوراته دون ضغوط او اكراه ويعتبر ديكارت ابرز من اسس هذا المشروع على الذاتية(كوجيتو) كأساس للحقيقة و اليقين.

ب – العقلانية: إذا كان ديكارت نادى بمبدأ الذاتية فان ليبينيدز هو من اسس الحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية نقصد المبدأ القائل لكل شيئ سبب معقول ومحول هذا القول ان الانسان تحول من تامل للكون ومعجب ببديع خلقه الى غازله منقب عن اسراره[4] ، فالانسان هو الكائن الوحيد القادر على فهم ما يحيط به، بوصفه الكائن الحي العاقل الذي من شانه أن يعلل و يبرر.

---

[1] فتحي التريكي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992، ص17.

[2] محمد الشيخ وياسر الطاهري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1996، ص12.

[3] زيفيتان تودورف، روح الانوار. ت حافظ قويعة، دار مجد على للنشر، تونس، 2007، ص48.

[4] محمد الشيخ وياسر الطاطري، مرجع سابق، ص13.

من خلال هذا يمكنه أن يتطور ويتقدم نحو الافضل والاخذ بمبدأ العقلانية انعكاسات على القول الفلسفي في هذا العصر منها جعل العالم من حيث الموجه الذي يقود الفلسفة الحديثة ظهور مفهوم الكلية التي تعني النظرة الشاملة العامة للاشياء فلقد الصبح هذا المفهوم معيار القول الفلسفي[1] ، فالعقلانية هي السيمة البارزة في هذه الفترة بحيث لا يوثق الا في العقل القادر على تحقيقي ما عجزت عنه الوسائل الاخرى.

ج – الحرية: اذا كان الانسان وحده هو القادر على التفكير باستعماله لعقله فلا شك ان الحرية ضرورية لخطف فضاء يسوده التفكير العقلي من خلاله يمكن ان يعبر الفرد عن ارائه ويبديها بدون خوف او عائق. فالانسان وحده الكائن الحر لانه وحده المريد.

ولقد حدث أن تشبث المحدثون بحريتهم هذه حد الهوس واعتبرو انهم وحدهم كانوا احرارا، أما القدماء فقد عاشو اعمارا في مجتمعاتهم حاملين الذكر شان النبتة وسط الاعشاب او النحلة في الخلية او النملة في القرية.[2]

ومن ناحية اخرى ينبغي الانقياد طوعا للقانين و القيم و القواعد المرغوب فيها اي التي ترغب فيها الذات اولئك الذين هي موجهة اليهم وعموما يمكن الحديث عن مصطلحين هامين: التحررو الاستقلاليةوهما كلمتان تشيران الى لحلقتين ضروريتين النساوي لسيرورة واحدة لا يتسنى الانخراط فيها الا بتوفر الحرية الكاملة في النظر و المسائلة و النقد و التشكيك بحيث لن يكون هناك تقديس لاية عقيدة او مؤسسة[3].

هذه المفاهيم الثلاثة التي كان عليها مدار الفكر الحديث باكمله كانت متعلقة ببعضها البعض بحيث لا يمكن ان يقوم مبدأ دون اخر فلا يمكن ان يكون لعقل مكانة دون حرية واستقلال للذات و الذات لا يمكن ان تجد نفسها الا في ذا الوجود حرية فردية، وهذا ما سيدافع عنه كانط باعتباره ابرز واهم فيلسوف يمثل ذروة عصر الانوار.

---

[1] محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحدجاثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص 13-14.

[2] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايديقر، مرجع سابق، ص 461.

[3] تزفيتان تودورف: روح الانوار، مرجع سابق، ص10.

3- الخطاب التنويري عند كانط:

ان اهم ما يميز العصر الحديث هو انه حاول ان يحرر الانسان من التصورات الدينية،ويجعل من الحياة الدنيا،محور الاهتمامات البشرية،بحيث نمت افكار جديدة في هذا العصر حول الكون والإنسان والمجتمع،والدولة،ولقد حاول كانط في هذا الفصل مثل غيره من الفلاسفة ان يؤسس مشروعه القائم على العقل والذي يهدف من خلاله الى تحرير الضمير الانساني،وتحقيق كل ما يخدمه اي تحقيق الانوار.

"تعتبر المقالة التي نشرها كانط في المجلة الالمانية الشهيرة عام 1784 بعنوان ما التنوير؟والتي اختارتها المجلة كأفضل مقالة،بحيث انها اعتبرت بمثابة الجواب النموذجي حول مفهوم الأنوار[1]في هذه المقالة اراد كانط ان يعطي مفهوم دقيق لمعنى التنوير من ،وبإعطاء الحلول والكيفية اللازمة لبلوغ هذا المستوى،حيث استهل في بداية مقالته تعريف الانوار حيث يقول عنها:"بأنها خروج الانسان من حالة القصور التي مر عليها بخطأ منه،وبسبب انعدام القدرة لديه على استعمال عقله دون توجيه من الغير[2]فالإنسان هو الذي وضع نفسه بنفسه الى القصور الذي هو عليه،وهذا راجع الى عدم استعماله العقل في التخطي والتخلص من هذا القصور وليس عجز منه –العقل–او عدم قدرته على ذالك ولكن حسب كانط يرجع الى "الافتقار الى التصميم والى الشجاعة في استغلاله دون توجيه مادون وصاية[3]فالعقل اذا وجد الشجاعة الكافية والحرية اللازمة بالإضافة الى التخطيط المحكم في هذه الحالة يمكن ان يؤدي ما عليه،ويتجاوز حالة القصور فالإنسان هو المسؤل الاول عن حالته الوضعية وذالك انما راجع الى الكسل والجبن المسيطران عليه،رغم ان الطبيعة قد حررته منذ امد بعيد من اية تبعية او وصاية خارجية لذالك كان شعاره هو"تجرا على ان تعرف كن جريئا في استعمال عقلك انت"[4]

---

[1] بومانة محمد،الاصول الفلسفية للتربية،رسالة دكتوراه،اشراف،بليمان عبد القادر،قسم الفلسفة،المدرسة العليا للاساتذة،2013/2012،ص144.

[2] إيمانويل كانط، ما الانوار؟، ت،نعيمة عبد الرحمن وفؤاد مليت، مجلةايس، العدد1، جوان 2015، ص7.

[3] نفسه، ص8.

[4] إيمانويل كانط،تاملات في التربية،ت،محمد بن جماعة،دار محمد على للنشر،2005،تونس،2005،ص85.

استعمال العقل هو الحل الذي قدمه كانط،فهو الوسيلة التي يمكن من خلالها للإنسان ان يتخلص من التبعية وهذا حال المجتمع الاوروبي في العصور الوسطى حيث وصفه كانط بالقطيع الذي لا يمكن ان يتحرر من صاحبه"فبعد ان حير هؤلاء البشرية قطيعا من الحمقى احتاطوا كي لا تجرؤ هذه المخلوقات الوديعة ان تخطو خطوة واحدة خارج الحضيرة حيث حبست[1]" استعمل كانط كلمة قطيع للدلالة على الشعب العاجز الذي لا يتحرك الا لأمر ولا يفعل سوى ما هو مطلوب منه وظلمة الحمقى تدل على عدم استعمال العقل،فالشعب بهذا المعنى حيوان مدحن وخاضع،انه يصير مخلوقا ضعيف سجينا لجهاز التحريض والياته،بحيث يصعب للمرء ان يتحرر بمفرده من حالة القصور،ويعجز عن استعمال عقله،لأنه لا يسمح له باستعماله من جهة،و لم يتشجع على استعماله و لم تكن لديه الجرأة اللازمة لذالك من جهة اخرى،فبقي تحت الوصايا وسلم نفسه لأوصياء فرضوا ذواتهم عليه فهم سجناء في ايدي الاوصياء ويقصد كانط هنا رجال الدين ورجال السياسة الذين سيطروا على عقول الافراد لذالك دعى كانط الى الحرية في التفكير،وعلى الاسرة ان لا تمارس الاكراه والقصر على الافراد وعلى العقل "لابد للعقل ان لا يخضع لأي قانون اخر سوى القانون الذي يسنه لنفسه،ونقيضها هو قاعدة استعمال العقل بلا قانون،ونتيجة ذالك طبعا ،هي هذه:اذا كان العقل لا يريد ان يخضع للقانون الذي يسنه فلا مناص من ان يرزح تحت القوانين التي سنها له غيره"[2]فلا بد ان يكون العقل سيد نفسه وذالك بإتباع القوانين الخاصة به،فعجز العقل عن سن قوانين او ما يعرف بالتشريع الذاتي يعرضه الى التبعية والى اتباع قوانين يسنها غيره.

---

[1] ايمانويل كانط،ما الانوار؟، ص7.

[2] ايمانويل كانط،تاملات في التربية،ص 8 .

فإما ان يكون العقل خاضعا لنفسه وذالك بإتباع قوانينه الخاصة او الخضوع لغيره بإتباع قوانينه والعقل المستنير هو الذي يخضع لقوانينه الذاتية البعيدة عن كل وصاية خارجية،اذا لابد للعقل ان يخضع لقوانينه لأنه الوحيد القادر على تحديد مصيره.

وتجدر الاشارة الى انا روسو كان حاضرا في فلسفة كانط خاصة منها المتعلقة بالتربية التي تلعب دورا كبيرا في تكوين فرد،قادر على النقد وعلى استعماله لعقله.

ومايمكن قوله في الاخير ان فلسفة الانوار" لم تكتف بالايمان يقدرة العقل على اختراق الحدود،التي فرضتها عليه الميتافيزيقا والمؤسسة الكنسية،والمجهود الرئيس لفلسفة الانوار لايقتصر على مواكبة الحياة وتاملها في مراة التفكير فحسب بل انها تعترف للعقل بقدرته على تنظيم الحياة"[1] ومشروع الانوار مر منذ نشاته بمراحل،عديدة تمثل المرحلة الكانطية اهم مراحله ولحظاته فهي قمة هذه الثورة، فمع هذه الحظة دخل العقل مرحلة جديدة انها مرحلة النقد، بحيث اصبح كل شيئ معرض لمحك النقد،حتى العقل قابل للمسائلة من طرف العقل،فالعقلانية التي مرة عليها الفلسفة الحديثة تخصبت على يد كانط،وتوسع مجال الحرية التي اعتبرها كانط ضرورية لضمان حقوق العقل وجميع الحقوق الفردية،وبطرح فكرة الحقوق نجد كانط حاول ان يؤسس مشروع كوني يضمن الحياة السعيدة للانسانية جمعاء،وهذا مانجده في مشروعه السياسي الذي سوف نتطرق اليه في المبحث التاي لنعرف ابعاد الكونية،واهم المبادئ التي يدافع عليها،فكانط في هذا المشروع يريد ان يؤسس لالقانون يحكمه العقل القادر على تحقيق السلام العالمي.

[1] نور الدين افاية،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة،ص28

التربية و الانوار عند كانط:

لقد ربط كانط القصور بعجز الانسان عن استعمال العقل لذا كان شعوره تجرأ على ان تعرف ومن بين الوسائل التي يرى فيها كانط اداة يمكن ان تكون الاساس لبلوغ الانوار ومن خلالها يمكن لانسان ان يملك الشجاعة للمعرفة و النقد وهذا ما تهدف اليه التربية عند كانط التي يرى فيها الوسيلة الاساسية للتعلم التفكيري اي استعمال اعقل وباقي الملكات بحرية فهدف التربية هو تعليم الطفل كيف يحصل على استقلاله ويستعمل حريته بالشكل الصحيح الذي لا يتعارض مع حرية الاخرين وهذا ما يتضح في قوله "ان افعال التربية ليست افعالا خرافية، تهم هذا الجيل او هذا البلد أو ذاك بل ينظر اليها كأفعال كونية تهم الجنس البشري كله وفق فكرة الانسانية وغايتها الكاملة"[1]. ان للتربية عند كانط دور اساسيا بحيث تلعب التربية الاخلاقية اضافة الى العقلية مهمة تاريخية وحضارية يتوقف عليها الوجود الانساني ككل، ففيها يدرك الطفل الواجب و الاحترامن و المفاهيم الاخرى، من شأنها ان تصور الانسانم كغاية في ذاتها. ويؤكد كانط على ضرورة قيام التربية على تصورات كونية ذات ابعاد انسانية حيث يقول " ينبغي تنمية المشاعر الانسانية اتجاه الاخرين ثم المشاعر العالمية لان في نفوسنا شيئا يجعلنا نعير اهتماما لانفسنا و للمحيط لكن ينبغي ان ينحصر اهتمام الانسان بمحيطه القريب بل يجب ان يسعى الى الخير الكلي حتى وان لم يكن صالحا او غير صالح"[2] . ما نفهمه من قول كانط هذا انه يريد ان يعطي للتربية وظيفة اساسية لتكوين انسان ذات استعدادات فكرية و اخلاقية بتصورات كونية فرهان الانسانية في تحققها متوقف على التربية لذا فهي تمر ملكات العقل كالذكاء و الفهم.

[1] ايمانويل كانط، تاملات في التربية، مصدر سابق، ص19.

[2] المصدر نفسه ،ص19.

اذن فالعلاقة بين التربية و التنوير في نظر كانط علاقة وطيدة وهذا ما يتضح في قوله "ان الانوار تتوقف على التربية كما ان التربية تتوقف دورها على الانوار"[1] فلا يمكن الفصل بين التربية و الانوار فبقدر ما تحتاج الانوار للتربية كذلك تحتاج التربية للانوار لتسهيل قيمتها و الحفاظ على مبادئها فالحرية و الاستقلالية و العقلانية. تحتاج التربية الى الانوار لتقديم ما يمكن ان يحقق المشروع الانوار فوجود الظروف الملائمة يمكن للتربية القيام بدورها. فالامل متوقف كله في نظر كانط على التربية. فاذا اردنا تحقيق السلام الدائم يجب ان نبدأ من التربية الاخلاقية الى الافراد وذلك من خلال العمل على تنمية وتحقيق الالتزام بالواجب الاخلاقي لهم.

[1] ايمانيول كانط، تاملات في التربية، مصدر سابق، ص17..

المبحث لثالث: مشروع الدولة الكونية عند كانط

1- فكرة الكونية عند كانط• (التشريع الذاتي يجسد الكونية)

ترتبط فكرة الكونية كانط باعتبارها أهم ما يطمح إليه كمشروع الانساني تزول فيه الفوارق، ويتحقق فيه السلام لذا نجد كانط قد ينسب تطوراته النظرية كما العملية على أساس من طبيعة ثابتة في الانسان وهي مشتركة بين الجميع انها العقل الذي تقوم عليه الاخلاق و السياسة.[1]

فالعقل يعتبر هو الاساس و القاعدة الصلبة التي يمكن أن تؤسس عليها فكرة الكونية، وهذه الفكرة التي تسير هذا الكون لم تكن وليدة الفكر الكانطي وإنما نادت بها المدرسة الرواقية في الفلسفة القديمة بحيث يرتكز مشروعها على مبدأين أساسيين أن الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأي استناد وأن الطبيعة الجوهرية للانسان هي العقل وبالتالي فقوانين الكون ثابتة ومطلقة، ولا يمكن تتعارض مع العقل الذي يتوافق مبادئه مع الطبيعة أو الكون.[2]

فالنظام القائم هو تعبير مباشر عن النظام العقلي للكون، غير أن كانط كان أكثر شمولية وواقعية من خلال ربط فكرة الكونية بالواجب، الذي يلزم الفرد على القيام بأفعاله إتجاه الاخرين وفق مجموعة من القواعد التي صاغها كانط من خلال ربط الواجب بالاخلاق و التي تتلخص في ثلاثة قواعد هي:

- إعمل كما لو أن القاعدة المنظمة لعملك شاملة و طبيعية.
- إعمل بالكيفية التي تمتلك من معاملة الانسانية في شخصك وأشخاص الاخرين لها كوسيلة فحسب دائما كغاية في ذاتها.
- إعمل كما لو انك بالنسبة لغايات عملك فاعل ومشروع في الان ذاته.

هذه المبادئ تحدد الاكتفاء في اوجهه الثلاثة: الشخصي و الجماعي و العالمي السياسي[3].

•الكونية: هي مذهب يدعى بلوغ الحقيقة العامة وعدم الاقتصار على فرد أو جماعة أو زمان أو مكان، فالكونية قد تعني من جهة العالمية أي وحدة الجنس البشري كما تتجسد القيم الكونية الجامعة وتخصها بالذكر المعياري المثلث لقيم الحق و الخير و الجمال وقد تعين من جهة ثانية إمكان اللقاء مع الاخر كما تتجسد في نشوء فضاء حضاري يتيح العيش بين خصوصيات متنوعة من حيث اللغة العرق أو الدين، أنظر على حرب تواطئ الاخطار/ ص ص 199- 200.

[1] محمد جديدي، ما بعد الفلسفة مطارحات روتية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2010، ص118.

[2] دولترستيسا، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت.مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1948، ص282.

[3] بور ريكور،الكوني و التاريخي، ت.حسن بن حسن http://www.hurriyatsudn.com يوم 23 ماي 2010. 12:00 سا.

ويمكن القول من خلال هذه القواعد أن كانط يريد أن يجعل من الفرد المشروع قادر على تحديد سلوكه طبقا للعقل المستقل عن أهواء العالم المحسوس، فإن بناء دولة يحكمها قانون الواجب، وتسير أفرادها النوايا الفاضلة هي أقصى ما تطمح إليه البشرية، لا شيئ يستطيع ان يضمن التطبيق الجيد الدائم والعامل للقانون أفضل من النية الداخلية[1].

فلا بد أن يتمتع الانسان بكامل الحرية وأن لا تكون هناك سلطة خارجية، أو إكراه يلزم الفرد على فعل شيئ ما أو تركه، بل لا بد أن نتركه يقرر فعل الخير متى أراد ذلك، لأنه في غياب السلطة الخارجية التي كانت تلزم الفرد على فعل الخير أو احترام القانون باكراه، سوف يتغير متى وجد نفسه أكثر حرية، وأصبحت السلطة الخارجية التي كانت تلزمه غائبة، وهذا راجع الى انعدام النية الداخلية لفعل الخير لذلك كانط يرفض جميع الافعال الخيرة التي لا يكون مصدرها الواجب الاخلاقي الذي تحكمه الارادة الخيرة و الحرية التامة، فالمبدأ الذي لا بد ان يلتزم به الفرد يصوغه كانط في القاعدة التالية "افعل تبعا للقاعدة التي يمكن في عين الوقت أن تبني ذاتها في قانون كلي"[2]

فالجمهورية الفاضلة هذه سوف لن تكون بحاجة إلى العقل المدني، ولا الى السلطة الخارجية، ما دامت النية الداخلية في كل فرد، قادرة على التحول الذاتي لأنه يسير قانونا عاما، وما دام كل فرد فيها قادرا على احترام القانون العام بحرية ذاتية[3]. فالانسان يمكنه العودة الى الذات كمبدأ للتشريع الذي سوف نتطرق اليها ونعرضها بالتفصيل في فكرة الحق التي يربطها كحافظ بالتشريع الذاتي و العقل كمصدر لجميع القوانين وهذا ما يؤكد في قوله: "إن العقل هو المصدر الاعلى لكل تشريع قانوني"[4]

---

[1] بليمان عبد القادر، الاسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص109.

[2] إعانيول كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علما، أسس ميتافيزيقيا الاخلاق، مصدر سابق، ص268.

[3] بليمان عبد القادر، الاسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص110.

[4] إمانيول كانط، نحو السلام الدائم محاولات فلسفية، ترجمة وتقديم نبيل الخوري، دار صادر بيروت، 1989، ص50.

وفكرة الكونية التي يطرحها كانط كمشروع انساني يحاول ان يتجاوز به الدولة الوطنية، الى فكرة الدولة المافوق وطنية و الكونية تتجسد في ثلاثة مجالات فكرة الكونية في الاخلاق، فكرة الكونية في الجمال، وفكرة الكونية في السياسة.

أ- فكرة الكوني في الاخلاق:

يسعى كانط في مجال الاخلاق الى البحث عن الشمولية لما هو أخلاقي، أي ضرورة التوحيد لتصور قيمتي الخير و الشر، ومن ثمة أخلاق كونية لا تحمل في ذاتها التغيير و الاستشاد و السبيل الى ذلك هو العودة الى العقل باعتباره ضامن ومجسد لهذه الكونية الاخلاقية من حيث الاسس و المبادئ القبلية الاولية الثابتة و الصالحة لكل زمان ومكان فالفعل الاخلاقي هو دائما ذلك الفعل الذي لا يقبل الاستناد او التغيير ودائما يسري على كل الكائنات العاقلة[1]. وهذا ما يؤكده كانط في قوله "إذ انه لما كانت الاخلاقية لا تصلح قونوتالنا، إلا من حيث أننا كائنات عاقلة فينبغي لها كذلك ان تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة"[2].

فطموح كانط هو تشريع اخلاق كونية لذلك يقوم باستبعاد كل ما من شأنه أن يعرقل ذلك الطموح و النزوح نحو ما هو كوني و البحث عن مبادئ ثابتة خارج اطار الومان و المكان بحيث تصلح للكائنات العاقلة على نحو ما ينبغي أن يكون وليس على نحو ما هو كائن (الطبيعة الانسانية)، لذلك يمكن القول ان هذه الاخلاق الكونية التي لا تستمد مبادئها من التجربة ليس معناها استبعاد الواقع التجريبي بل رفضه مبدئيا بصفة مؤقتة فيما بعد،

أرضية لتحقيقي وتجسيد الاخلاقية المطلقة وهنا لابد من الالتزام بالقواعد التي وضعها كانط للقيام باي سلوك لكي يكون مؤسس لما هو عام وكوني.

---

[1] سمير بلكفيف، ايمانيول كانط فيلسوف الكونية، مرجع سابق، ص21.

[2] ايمانيول كانط، اسس ميتافيزيقيا الاخلاق، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما، مصدر سابق، ص107.

ويرفض كانط التجربة و الواقع كمصدر لاحكامنا الاخلاقية لأنها متغيران لا يستطيعان أن يمدان بالمبادئ و الاسس الكونية التي يمكن ان تصير ثابتة ولا تحمل التغير "ضمن التناقض أن يحاول المرء استخلاص الضرورة من احد مبادئ الخبرة، وان يحاول بهذا اعطاء احدى احكام شمولية صحيحة"[1]

بالتالي فالعقل وحدة القادر على تجاوز التناقض و الوصول الى احكام كلية مطابقة يمكن من خلالها تجاوز الواقع و التجربة التي تقدم لنا نماذج يمكنها ان تشجعنا في امكانية تحقيق ما نحمله بصورة قبلية اولية في عقولنا فكانط يؤكد أنه في مجال الاخلاق "ليس للتقاليد و المحاكاة مكان ما، و الامثلة لاقفيد الا في التشجيع، اعني انها تجعد عن الشك امكانية تنفيذ ما يأمر به القانون ولكن هذه الامثلة لا يمكنها ابدا يكون لها حق تنصيه اصلها الحقيقي عن العقل جانبا و ان تتخذ القاعدة ذاتها"[2].

فهدف كانط دائما هو البحث عن الشكولية لما هو اخلاقي بحيث جعل من مبدا عدم التناقض اساسا للحكم الاخلاقي فالشخص الذي يكذب اذا اراد ان يتصرف وفقا هذه القاعدة عليه تعميمها ولكنه لن يستطيع تعميم الكذب وهنا نجد استحالة منطقية باعتبار يحمل تناقضا وذلك من غير الممكن ان يريد له ان يكون قاعدة كونية (يقضي على ذاته بذاته)[3]

ب- فكرة الكونية في المجال:

من الافكار التي طرحها كانط هي طبيعة الفن وكيفية تجسيد حكم الذوق النزعة الكونية بالرغم من ذاتيته؟ وكيف نبرز كونية تنطلق من الشعور الذاتي؟.

يقر كانط بان الاحكام الجمالية احكام ذاتية، فانها في رايه ايضا احكام عامة يشارك فيها كل فرد يمتلك ذوقا جيدا، ولذلك اقترح كانط فيما يتعلق بالجمال ميدانا للذوق لا تتحكم فيه المفاهيم العقلية، و لا النزوع

---

[1] إيمانيول كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص91.

[2] إيمانيول كانط، اسس متفيزيقيا الاخلاق، مصدر سابق، ص250.

[3] سمير بلكفيف، إيمانيول كانط، فيلسوف الكونية، مرجع سابق، ص24-25.

الاخلاقي، رغم انه قد يكون مصاحبا لها في بعض الفنون[1] فالشخص حرفي حكمه وفي ميوله نحو سيئة ما قد يحقق له اللذة، ويشعر من خلاله بالرضى ورغم استقلالية الاحكام الجمالية مثل حكمنا على انه هذه الصورة جميلة و هذه الصورة غير جميلة، هذه القصيدة اكثر جمالا من تلك...الخ.

كل هذا يعبر حكم جمالي يثبت او ينفي جمالية ما، كما انه نابعه من الشعور الذاتي، فكانط يؤكد "ان الحكم الجمالي يظهر في جملة خصائص شرط الاستقلالية هذا الحكم الاستطبيقي، ان الجميل اذن يعدنا ان نحب شيئا من دون منفعة"[2].

وما نفهمه من حول كانط هذا أن الحكم الجمالي لابد ان يكون خال من اية عاية او منفعة فبالرغم من ان الحكم الجمالي ذاتي متعلق بالذات التي اصدرته الا انه لا يصدر عن هو او عن غرض خاص، نحو اشبه بالحكم الكوني، وهو ايضا حكم متعلق بالذوق ففي نظر كانط "أنه بينما يقول شخص مثلا عن شيئ انه جميل وهو يغزو ذلك الرضا نفسه الى الاخرين، أي لا يحكم لنفسه فقط بل ولكن انسان ايضا فيتكلم عندئذ عن المجال كما لو كان الجمال خط صيبة للاشياء، ولهذا ليس بوسعنا ان نقولب ان لكل انسان ذوقه الخاص لان هذا سيعني عندئذ ان الذوق غير موجود على الاطلاق، اي لا يوجد حكم جمالي يدعى عن حق موافقته الجميع عليه"[3]. ونضهم البعد الكوني من خلال هذا المثال في أن الحكم الذوقي يرضي الجميع او الكل، و الكلية هنا ليست منطقية بل هي كلية وحدانية أي كونية جمالية بمعنى ان الجميع يشتركون فيه لانه غير مرتبط بمصلحة او منفعة لقول حكم عكسي، قد يفسر الحكم الجمالي، يبعد عنه أيه غاية وهكذا استنتج حسب كانط " أن الذوق هو ملكة الحكم على تسيئ أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضى أو عدم الرضى خلوا من أي مصلحة موضوع مثل هذا الرضى هو الجمال"[4]. فالحكم الاسئتيقي و ان كان يتميز بصفة كلية الا ان هذه الكلية لا تستند الى تصورات عقلية، وانما ترجع الى عملية تجري العقول البشرية وتتلخص في انسجام المخيلة مع الدهن وهو امر مشترك لدب جميع الناس، الامر الذي يجعل من الحكم الاستطبيقي حكما كونيا، ذلك ان الذات واحدة مشتركة عند جميع البشر[5].

---

[1] شاكر عبد المجيد، التفضيل الجمالي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الاعلى للثقافة و الفنون و الاداب، الكويت، ع267، مارس، 2001، ص92.

[2] إيمانيول كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص181.

[3] نفسه، ص113.

[4] نفسه، ص110.

[5] أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1984، ص101.

فعندما أحكم على نسبة انه جميل يروق لي و اشعر باللذة نحوه وبرضى ولهذا يتميز الحكم الاستيتطيقي بالكونية ويكون الشعور الذاتي منطلق الكونية، و التي يربطها كانط دائما بالاخلاق عندما يكون هناك تعارض بين الاذواق وبالتالي تكون هي القادرة –الاخلاق- على اعطاء البعد الكوني للحكم الجمالي.

ج- فكرة الكونية في السياسة:

ان ما يهمنا من المشروع الكوني الذي أراد كانط من خلاله تجاوز كل الفرقات هو الشق السياسياو الجانب الذي أراد من خلاله تاسيس الدولة الكسموبوليتية* بحيث تتجسد المواطنة العالمية التي تسعى الى صياغة قيم بشرية كونية جامعة، ان هذا المشروع الطموح تحمل الانسان على ضرورة العيش معا على جهة التواصل العالمي، وخلق فضاء عمومي قائم على مبدا العمومية بوصفه شرطا لكل علاقة مع الاخر باعتباره انسان مثلنا، بحيث ناخذ بعين الاعتبار في كل مرة نفكر فيه في داخل فضاء عمومي مفتوح لكل وجهات النظر قائم على ما سيميه كانط مبدا العمومية الذي يتحكم بكل العملية السياسية[1].

وعندما ينادي كانط بالدولة العالمية يعطي لمشروعه مجموعة من الشروط و الاسس التي من خلالها يمكن تحقيق الدولة الكونية التي يفكر فيها، وهي كونية القانون وعالمية باعتباره قاعدة الفعل التي وضعها العقل الخالص العلمي بغية الوصول الى هذه الدولة[2].

2- الدولة و الفرد عند كانط:

* يتكون مصالح الكوسموبوليتية من التحقيق اللاتيتين، (cosmou) الذي يعني كوني و بوليتيس (polites) الذي يعني المدينة، ومنه يربط المصطلح في المستوى اللغوي بين تصورات متناقصة فيما بينها مثل المحلي و العالمي الحوصي و الكوني بينما يشري معناه السياسي الى امكانية القيام بممارسة سياسة تتجاوز ارتباط المواطنة العالمية هذه الاخيرة التي طلت منذ القديم تشكل مشروعا فلسفيا يهدف الى وضع كلية البشرية تحت نظام محكم واحد يحقق امل الانسانية المنشودة في العيش معا في سلام دائم.

[1] أم الزين بن شيخة المسيكني، كانط راهنا او الانسان في حدود العقل، المركز الثقافي العربي، تونس، 2006، ص34.

[2] فرنسوامارتي، العدالة العالمية، الطريق نحو السلام، ت.نعيمة حاج عبد الرحمن، مجلة آيس، ع1، 2005، ص56.

يعتقد كانط ان بناء وتاسيس دولة ضروري لضبط العلاقات بين الافراد، وتختلف نظرته الى هذه الدولة تختلف عن سابقية من حيث الدور و النظام الذي تقوم عليه، اذ لا تشترط الدولة الكانطية الفعلية الاخلاقية (التي لا توجد الا في نخبة خاصة) لكي يصير الانسان مواطنا، فكانط يشترط الذكاء و القدرة على الفهم وتطبيق القانون المدني بحرية، فالدولة عندما تدعى حق تحديد الفضلية و الخير فتصبح وسيلة لهدم الحرية و الشعور وهذا فقد نصب كانط السقوط في النظرة الاستبدادية• سواء باسم الفضيلة أو باسم المصلحة الخاصة حيث فصل موضوع السياسة عن موضوع الاخلاق، وموضوع القانون عن موضوع الواجب، فبعد أن حدد ماذا استطيع ان افعل؟ (في تاسيس ميتا طريق الاخلاق، ونقد العقل العملي) فلابد اذن من تشريع للسياسة على الاكراه المادي الخارجي للتنظيم المدني وليس على الاكراه الاخلاقي الداخلي[1].

فلا بد من الحرية الفردية التي يمكن الفرد من استعمال عقله ولاتكمن المسالة في معرفة كيفية تحسين الناس اخلاقيا في معرفة طريقة استخدام الية الطبيعة لتوجيه الميول العدائية المتعارضة لدى جميع افراد الشعب الواحد وفي مقابل ذلك لابد من الفرد اذا اراد ان يكون مواطنا، ان يتنازل عن مهمة انصاف نفسه بنفسه للدولة الوحيدة المؤهلة للحكم بالعدل، لكي لاتسود الفوضى و الصراعات الداخلية بين الافراد. "فمهمة الدولة لا تكمن في الاحتفاظ لنفسها بحق تعريف الصواب، لان السياسة لا تصادر النية الاخلاقية أو ننفيها، لانها اذا فعلت تلغي المسافة و المجال الزمني وتقضي على امكانية الحوار وصراع الاراء و القارير الاجتماعي وتنفي

• النظرة الاستبدادية: اقتصر العمل السياسي تاريخيا على فئة اجتماعية محدودة استاثرة بوسائل السيطرة و ادوات السلطة فلم يكن مسموحا بعامة الناس الخوض في هذا الميدان أو تداولة باب شكل فثمت دائما توتر يبدو تارة صريحا وتارة اخرى خفيا قادرا العلاقة بين السلطة السياسية وممثيليها وبين الرعايا او الالشعوب منذ تشكل الحياة المدنية وحديثا الادلية على استمرار هذا التوتر بكيفيات و اشكال مختلفة انعكست على تعدد انظمة الحكم واتخلاف سياسات الدلو من ومن الى اخر ومن شعب الى اخر.

[1] بليمان عبد القادر، الاسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص113.

التعدد، ان نفي التعدد هو نفي للحق العمومي أو نفي لشروط الوجود السياسي نفسه: أي الفعل و المجال السياسي، فالحوار وجماعية الفعل هو الشرط الاساسي لكل اشكال التنظيم السياسي"[1]

ولتحقيق التوازن العام، بين الفرد و الدولة يرى كانط أنه لابد نظام ودستور يكون القاعدة الاساسيةة بين افراد الدولة الواحدة، ويقترح كانط الدستور الجمهوري حيث يقول"يجب ان يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا، لأنه قائم على مبدأ الحرية وقائم على مبدا تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك من حيث فهم مخاطبون بهذا التشريع مبدأ المساواة وبين هؤلاء المخاطبين باعتبارهم مواطنين"[2]

فالدستور الجمهوري هو الحل العملي للتعارض الموجود بين الحرية الاخلاقية و الضرورية الحسية في الانسان اذ اعطى كانط للهيئة السياسية القائمة على هذا الدستور سلطة حل المعضلة التي تمزق الانسانسة وتوقع من الدستور المدني الكامل باعتباره اللهدف الاعلى للحضارة ان يصالح الانسان مع نفسه ويوفر الشروط لازالة الفساد الاخلاقي". وكلما تكاثرت الانظمة الجمهورية اقتربت من التعايش السلمي، وتقدمت في سبيل الامن الشامل اكثر فاكثر فالمشروع الذي يتطلع كانط الى ارسائه هو مشروع للسلم الدائم يتطلب دستور جمهوري لانه –حسب كانط– "هو الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الاصلي الذي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب"[3]

فمن خلال الدستور الجمهوري نفتح آفاق التواصل بين البشر أساسه الحق بقطع الصلة النوعية التي تبعث على ميثاق مبدأ صحبة البشر لبعضهم ذلك أن الاستناد الى مبدأ الحق في تحديد العلاقة بين الشعوب هو الذي يبعدها عن الصراعات ويوسي في المقابل قواعد التعامل العادل و المتوازن.

---

[1] بليمان عبد القادر: الاسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص117.

[2] إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، عثمان امين، ص41.

[3] إيمانيول كانط، مشروع للسلام الدائم، ت عثمان أمين، مصدر سابق، ص41.

3- المشروعية العقلية للحق (القانون):

ان الطابع التشريعي للعقل و الذي يعتبر من اهم الوضائف التي يقوم بها حسب كانط نحو سن قوانين وتشريع النظام الكوني للسلوك على نحو ما يجب أن يكون وبما ان العقل واحد بين البشر يجعل الانسانية تراجع سلوكها و افعالها وفق قواعد العقل بصورة قبلية.

وبذلك رفض كانط التجربة كمعطى لما هو حق إن السند العقلي للحق يمكن في ارادة قبلية موحدة للجميع، وهذه الفكرة تفرض حتميا كشرط لاغنى عنه لان الارادة الجزئية (الفردية) لايمكن ان تفرض على الاخرين الزاما، وحالة الارادة الموحدة بالفعل على نحو كوني من اجل التشريع هي الحالة المدنية" وبهذا يكون موقف كانط من التجربة سلب، ويرفضها كاساس تستمد منها أحكامنا وما يبرز هنا الرفض هو أن التجربة متغيرة تحيل دائما الى ماهو نسبي، بينما يشرع كانط للحق (القانون) و الكوني، الذي من شانه ان يكون ثابتا وابديا في مقابل الاحكام المتغيرة و النسبية المستمدة من التصوير، ان الاحكام العقلية هي وحدها القادرة على ارساء قانون واحد يحمل مفهوما مثاليا، اي معطى عقلي قبلي لايتغير بالنسبة للدول ويكون عتابة القانون كوني.

ويستند كانط الى المنهج الترندستاني في تحليل التصورات العقلية و التي من شأنها امدادنا للحق، تتجاوز الظروف الزمنية و المكانية الى المستوى الثابت و المطلق حيث يصبح العقل هو المشروع و الفاصل بين ماهو عدل وماهو ظالم، هذا مايجعل كانط يدين بالكثير الى المدرسة العقلية عبر آراء الفيلسوف الالماني "كريستيان ولف" •الذي يجب حسبه أن نبحث عن القوانين لافي نظام معين للكسموس ولا في كلام الله، بل في الظاهرة نفسها، ظاهرة كوننا ننتمي جميعا الى النوع نفسه وان لنا الكرامة نفسها ان الحق الذي يتمتع به كل انسان بصفته انسان"[1] و الحق لا يرتبط بالمعطى التاريخي الواقعي لجماعة ما ودائما يتخذ صورة سلكية ذات صلاحية

• كريستيان فولف: كريستيان فولف:1679-1754،أحد تلامذة لابنيتز في القرن الثامن عشر دافع عن مبدأ العلة الكافية وهو مبدأ شهير في الفلسفة الحديثة حيث أصبح المبدأ ذائع الصيت وصار جزءا رئيسيا من لالمقررات الفلسفية.

[1] تزيفتان تودورف، روح الانوارــ تعريب حافظ قوعية، دار الفرابي، بيروت، 2007، ص132.

كونية تتجاوز ظروف ومعطيات تلك الجماعة ليصبح القانون الاطار الذي يعالج كل قضية واقعية بين الطرفين وفي هذا السياق يقول كانط "فعندما نحاول فهم العلاقة المتبادلة بين انسان حر و انسان حر آخر يجب أن نغض النظر عن موضوع كل من الجريئين المعطيتين، اي من الغاية وعلينا ان لاناخذ في الاعتبار سوى الشكل الذي تتسم به العلاقة بين الاثنيين، فالحق هو اذن مجموعة الشروط التي تستطيع الحرية واحدة بواسطتها ان تتوافق مع حرية الاخر، وفق قانون عام لحرية"[1]

فدور الحق هو ضبط العلاقات في وضعها الاجتماعي المشترك "فعندما يحلل كانط تغيير العلاقات الذي يعبر عنه القانون العالمي، ويتجه على المستوى القانوني ذاته فانه يفتح مجالا أكيدا للأمل " فهو يوضح أنه لا يمكن ان تستمر في اعتبار الغريب الزائر، عندما يحل علينا عدوا محتملا حين ياتي لكي يقيم علاقات دائمة معنا"[2].

وهو يرى في كتابه السلام الدائم الارضية المناسبة لاقامة علاقات رسمية بين الشعوب ويهيئ لاقامة الفدراليات التي تتحدث عنها المادة الثانية من هذا الكتاب. مما يتيح فرص تعميقها وتوسيعها بما يكون البنية الاساسية ل "دستور عالمي".

4- المواطنة العالمية و الحق في السلام:

ان فكرة تشكيل تجمع مسالم على الوجه الاعمل بالنسبة الى كافة الشعوب الموجودة على الارض يمكن عدها بمثابة المبدأ القانوني بل يمكن ان نعدها قابلة للتحقيق على الصعيد الواقعي ممكنة في نظر كانط ان ادركنا بأن الساحة الارضية مكان مشترك بين الجميع، ويحق لكل انسان من اي مكان فيها أن يدخل في علاقات تبادل مع اي انسان آخر، ولابد ان لاننظر اليه بصفة عدوا، وتظهر السياسة الكونية عند كانط يحدد ما يظهر الحق المعموري المنبثق عن اتحاد ممكن بين الشعوب في ظل قوانين كونية تحدد علاقاتهم المتبادلة وبحيث تكون كل

[1] ايمانيول كانط، نحو السلام الدائم، نبيل الخوري، مصدر سابق، ص20.

[2] فرنسو مارتي، العدالة العالمية، مجلة أيس، مرجع سابق، ص60.

أفعاله نحو الغير افعال كلية وهذا ما اكده كانط في قوله "كل الافعال المتعلقة بحق الغير و التي لاتكون قاعدتها قابلة لان تكون قاعدة عمومية هي افعال غير عادلة"[1]

فكانط يريد تجاوز فكرة حدود البلد الواحد فكما أن سكان بعد ما ينبغي أن يرقوا جميعا الى مستوى المواطنة ينبغي اعتبار جميع سكان المعمورة من الوهلة الاولى كائنات بشرية بالم السعى الحقوقي والقانوني (قوانين سياسية كونية) انه الانسان الشخصي و الانسان الدولة، و الانسان الامة و الانسان العالمي[2].

ويعتبر كانط ان الامم في العلاقات القائمة بينهما تشبه المواطنين في علاقاتهم المتبادلة، انها في حالة حرب دائمة في ما بينها، حيث ان تهديد بالحرب و الصراع قائم بصورة متواصلة، ولتفادي هذا الصراع وتحقيق سلام دائم يتعين على كل امة أو دولة ان تدخل مع الامم الدول الاخرى في شراكة هي نسخة عن الشراكة التي تضبط العلاقات بين المواطنين داخل الامة الواحدة وهذا ما يؤكد في قوله "ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة... لابد لكل شعب أن يطلب الى الشعب الاخر ان يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرب فيه كل ظرف ضمانا لحقوقه"[3].

ومن هنا يستنتج كانط ضرورة قيام نوع من الاتحاد (الفيدير اليه) بين الشعوب بحيث لا نلغي استقلالية تلك الشعوب بل فدرالية مهمتها ضمان الحقوق.

وهذا الشكل التي تضاج اليه المعمورة السياسية من اجل بلوغ السلام الكوني الدائم يتطلب حسب كانط دستور قانوني يؤمن حق التمتع بالسلام لكل انسان و الانتماء الى العالم بوصفه مواطنا عالميا ففكرة السلام لا تستقيم دون قانوني يؤمن حق التمتع بالسلام لكل انسان و الانتماء الى العالم بوصفه مواطنا عالميا، ففكرة السلام لا تستقيم دون دستور، وفكرة الدستور هي التي تقنن العلاقات الانسانية سواء على الصعيد الداخلي او

---

[1] ايمانيول كانط، مشروع للسلام الدائم، ت.عثمان أمين، مصدر سابق، ص23.

[2] سيمر لكفيف، ايمانيول كانط فيلسوف الكونية، مرجع سابق، ص174.

[3] ايمانيول كانط، مشروع السلام الدائم، ت.عثمان أمين، مصدر سابق، ص40.

على الصعيد الخارجي وقد استانف كانط التاكيد على اهمية الدستور أثناء استغلاله على صياغة شروط تحقيق السلام بين البشر "فكل دستور قانوني من حيث الاشخاص الذين يضعون له على:

- القانون المدني: الذي يكون الناس في شعب ما.
- قانون الشعوب: الذي يتمتظع علاقات الدول بعضها مع البعض.
- قانون المعمورة السياسية: من حيث اعتبار الناس و الحكومات في علاقاتهم الخارجية وفي تاثير بعضهم في بعض وكأنهم مواطنون مدينة واحدة"[1].

يحددالقانون الأول الحق المدني بالنسبة للإنسان في الدولة ويحددالقانون الثاني حق الإنسان في نطاق العلاقات بين الدول بينما يحدد القانون الثالث نمط الحق المعموري الدي يشمل الإنسانية قاطبة في جميع أرجاء المعمورة.

5 – علاقة الاخلاق بالسياسة عند كانط:

في مشروعه نحو السلام الدائمة يرى كانط أنه لابد من السياسة أن نخضع للعامل الاخلاقي طالما أن الاخلاق هي الهدف الاسمى للانسان "فتحقيق السلام الابدي لم يعد خيرا ماديا فحسب، بل شرطا صادرا عن تقديش الواجب الاخلاقي"[2] فمشكلة السلام عند كانط اخلاقيا بدرجة الاولى فبدون اخلاق لايمكن أن تتقدم الانسانية.

ولهذا على السياسة وما يتبعها من تشريعات ونظم ان تتبع المبادئ الاخلاقية لانه في نظر كانط "أن السياسة الحقيقية لاتستطيع أن تحقق خطوة واحدة قبل أن تنحني اجلالا للاخلاق، وعلى الرغم من السياسة تشكل لحد ذاتها فن مبدعا فان اتحادها بالاخلاق ليس فنا في شيئ، لانه الاخلاق تحسم العقد يصتعصي على السياسة حلها

---

[1] إيمانيول كانط، مشروع السلام الدائم، ت.عثمان امين، مصدر سابق، ص40.

[2] فريال حسن خليفة، الدين و السلام عند كانط، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001، ص146.

فور تعارضها مع الاخلاق"[1]. فهناك مواقف سياسية قد تسبب في حروب وصراعات بين العلاقات المتبادلة بين الامم لعدة اسباب فتهدد السلام الدائمة ولهذا كان لازما الى ممارسة السياسة بالبعد الاخلاقي لتجاوز الخلافات فمشكلة العلاقات الدولية لايمكن ان تحل الصعيد القانوني البحت بل على الصعيد الاخلاقي.

فالسلام عند كانط ليس مشكلا قانونيا مثلما يرى الاخلاق السياسي بل "واجبا اخلاقيا وقاعدة يسترشد بها العقل وهو يصدر التوحيد الاخلاقي تقترب الشعوب رويدا رويدا، وتتمتع خطواتها من اجل تحقيق الخير الاقصى الاخلاقي لخير عام او سلام يبين البشر"[2]

فالحاجة الملحة للاخلاق في المجال السياسي تجعل هزم الاطماع السياسية، و المصالح الشخصية ممكنا، كما من شانها توجيه تاريخ القوانين على المصالح العامة للشعوب ان اعتبار الاخلاق نظرية في الحق هو اول ما يمنح الاخلاق بعدا سياسيا لدى كانط، ذلك ان رافعة الاخلاقة هي حصانة الحق، وأن الحكمة الفلسفية السياسة لديه تتمثل في الدعوة الى حق البشر في الكرامة و السلم و العيش السعيد على نحو كوني[3] اذن ما يمكن تاكيده هو ان الاخلاق عند كانط هي عقيدة الحق وبالتالي تكون الاخلاق اعلى مرتبة من السياسة هذه الاخيرة لابد ان تكون نابعة من فكرة الواجب الاخلاقي الذي يفرض الاخير لابد أن تكون نابعة من فكرة الواجب الاخلاقي الذي يفرض نفسه على ضمائر اولئك الذين يسعون الى ضبط العلاقات المتبادلة بين الامم.

ان ما نخلص الية يتمثل فيما يلي:

---

[1] دانمانيول كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، ت.نبيل الخوري، مصدر سابق، ص ص88-89.

[2] فريال حسن خليفة، الدين و السلام عند كانط، مرجع سابق، ص146.

[3] سمير بلكفيف، امانيول كانط فيلسوف الكونية، مرجع سابق، ص204.

- الحياة السياسية لاتستقيم بالنسبة الى النوع الانساني دون هدي الاخلاق، بحيث يكون التشريع الذاتي هو المجسد للدولة الكونية .
- يشترط التوازن السياسي للمجتمع توفر عدل عمومي يقضي على اسباب الضغائن و الصراع و الدستور الجمهوري هو القادر على تكريس الحرية الفردية وخلق فضاء عام تحترم فيه جميع الافراد.
- تعميم النظام الجمهوري في ارجاء المعمورة يضمنه السلام الدائم للانسانية جمعاء (الحق الكوني).

ان هذه الافكار الاساسية التي يقوم عليها المشروع السياسي الكانطي سوف تكون لها تاثير في الفلسفة المعاصرة خاصة هابر ماس الذي أراد ان يجعل من المشروع الكانطي نموذج صالح للقضاء على الصراعات و التصاعدات التي يعتليها االنسان المعاصر فهابر ماس سوف يبدي محقق من هذا المشروع يتطلب حسبه صياغة جديدة تتماس و الاوضاع الحالية للعالم. وهذتا ما سوف نتطرق اليه في الفصلين المقبلين من بحثنا هذا.

النتيجة

لقد أراد كانط من خلال مشروعه السياسي، أن يقدم للإنسانية الحل للنزاعات و الصراعاتالتي يمكن أن تؤثر في السلام الكوني لهذا راهن كانوا على العقل كمشرع للقوانين باعتبار واحد بين البشر وهذا يجعل الإنسانية تراجع سلوكها وأفعالها، وفق قواعد العقل بحيث تكونمطابقة للواجب.كما أعطى كانط في مشروعه السياسي الأسبقية للأخلاق على السياسة لأن الأخلاق وحدها القادرة على اقامة علاقات سياسية بين البشر تتميز بالسلمية و الأبدية وبالتالي فالإنسانية والعقلانية والكونية هي مثلث الركن الأساسي والمبادئ العامة للفلسفة الكانطية، هذه الأسس والمبادئ سوف تلقى اهتمام من قبل الفلسفات المعاصرة، خاصة العودة إلى المشروع الكانطي حول فكرة السلام الدائمة، الذي ينظر إليه الكثير من الفلاسفة المعاصرين على أنه مشروع الإنسانية.

الفصل الثاني:موقف هابرماس من المشروع الكانطي

المبحث الاول:هابرماس والعقلانية الكانطية

المبحث الثاني:موقف هابرماس من فكرة التشريع الذاتي عند كانط

المبحث الثالث:موقف هابرماس من مسالة السلام الدائم عند كانط

المبحث الأول: هابرماس و العقلانية الكانطية :

يعتبر هابرماس أحد أهم فلاسفة وممثلي المدرسة النقدية (*) حيث يمثل جيلها الثاني ، هذا ما يجعله متمسك بأحد أهم سماتها الأساسية، وهي النظرة النقدية إزاء ما هو موجود وهذا المبدأ هو أول ما يميز أصحاب هذه النظرية .

"إن فلاسفة النظرية النقدية، ولاسيما هوركهايمر، أدورنو، وماركيوز حاولوا انطلاقا من ممارستهم للنقد أن يفكروا في مسألة التغيير، ليس باعتباره نتاج ديناميكية الصراع الطبقي كما تقوم بذلك الماركسية، ولكن من منطلق الإنسانية في نفسها" [1] فالواقع المعاش الذي سادت فيه أشكال السيطرة والظلم على جميع المستويات جعل من فلاسفة هذه المدرسة يثورون وينتقدون الواقع وما آل إليه الإنسان المعاصر. فالأوضاع التي سادت في بدايات القرن العشرين أين ظهرت النظم السياسية والشمولية النازية والفاشية، حيث خلقت جوا من الحروب والصراعات المستمرة، ينظر إليها فلاسفة الجيل الأول من المدرسة النقدية على أنها إفرازات ومنتجات المشروع الأنواري الذي جاء به الفلاسفة التنويريون أمثال منتسكيو، وجون لوك وكانط، والذي كان يهدف إلى الحرية والعدالة واحترام القيم الانسانية والتخلص من الظلم وأشكال السيطرة .

اتضح هذا المشروع على أنه لم يحقق ما كان يرجى منه وهذا ما يتضح في قول هوركهايمر وأدورنو في كتابهما جدل التنوير " لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور وكانت هذه نقطة انطلاقتنا الأولى بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر[...] ينطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان"[2].

*- المدرسة النقدية هي أحد الاتجاهات الفكرية التي يمثل هابرماس أحد ركائزها ويطلق عليها النظرية النقدية، وترمي النظرية النقدية عند هـــورك هايمر يعتبر أحد مؤسسيها رفقة ماكيوز وأدورنو، بأن النظرية النقدية ترمي إلى تحقيق ثلاث مهام : الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية وأن تظل هذه النظرية على وعي والتصدي لأشكال اللامعقولية باستخدام النقد .

[1]- محمد نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط2،1998،ص 18.

[2]- ماكس هورك هايمر ،وتيودور أدورنو : جدل التنوير، مرجع سابق، ص 16.

و من هذا القول يؤكد أدورنوو وهوركهايمر على أن الفكر التنويري الذي يمثل كانط أهم فلاسفته كان يحمل في طياته بذور الظلم والسيطرة على عقل الانسان أو تحويله إلى أداة للسيطرة على الطبيعة التي يمثل الإنسان جزءا منها،لكن هذا النقد الموجه للعقلانية في صورتها الحالية لا يعني أن هوركهايمر وأدورنو ضد العقل وإنما هو "نقد موجه للانحراف الذي عرفه الفكر الأنواري والعقلانية والحداثة والذي غير مسار التطور التاريخي الذي عرفته الحضارة الغربية، وكيف تم التراجع عن قيم الأنوار (العقل الحرية، التقدم) فتحولت العقلانية إلى اللاعقلانية"[1].

إن ما يهمنا هنا ليس موقف فلاسفة الجيل الأول من المشروع الأنوار – الحداثة وإنما تمسكهم بروح النقد كوسيلة لتجاوز الواقع فنظرة هابرماس للمشروع الأنواري تختلف عن نظرة هوركهايمر وأدورنو، فهارماس ينظر إلى مشروع الأنوار كمشروع إنساني لابد أن نتمسك به وندافع عنه من خلال استكماله والاستثمار في مقوماته لأنه يحمل في طياته بذور الحرية والتقدم، وهدا ما سوف نتطرق إليه في حديثنا عن المشروع الأنواري عند هابرماس في الفصل الثالث.

إن هابرماس أخذ من الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت العقلانية النقدية وهي التي تقوم على جعل النقد أسلوب رئيسي في النظر إلى الأشياء والمواقف والأفكار ولهذا فالنقد لا يختزل في الجانب المعرفي دائما وإنما يتوجه أيضا إلى الواقع الاجتماعي الملموس فيكون النقد مرتبط بالممارسة على عدة مستويات.

"وبالإضافة إلى مدرسة فرانكفورت أخذ هابرماس في بنائه للمشروع الفلسفي القائم على فكرة التواصل والنقد، والإقناع من فلسفات عديدة كانت المصدر والمنبع لبنائه الفلسفي بحيث يستعير هابرماس من ماكس فيبر (1864-1920) مفهوم عقلنة المجتمع، فالعلاقة المتينة بين العقلانية والحداثة هي الفكرة التي تمكن من الدفاع عن الحداثة كمشروع لم ينجز و لم يكتمل بعد" [(2)] كما يظهر أثر الفيلسوف وعالم النفس جان بياجيه

[1]- كمال بومنير : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، دار الأمان، الرباط، 2010 ،ص 11.

[2]- علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحداثة ،دار الأمان، الرباط، 2011،ص 49.

(1896-1982) من خلال نظريته عن تكوين المعرفي للطفل والتي يربطها بتنشئة الفاعل الاجتماعي، نحو تحقيق المجتمع العقلاني وهذا ما يظهر في قول هابرماس :"إن المشاركين في مناقشة ما ،لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر، بغية تحقيق ما يسميه بياجيه زحزحة تدريجية للأنا عن المركز ومن ثم التغلب على تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم"[1]. كما تظهر أفكار بارسونز تالكوت*، في الفكر الهابرماسي "وإن كان كعادته قد أدخل لمسته وعدل وغير فيها راجيا توافقها مع نظريته العامة في التواصل الاجتماعي وترى المدرسة الوظيفية التي كان بارسونز منتميا لها، أن المجتمع نظام معقد تعمل شتى أجزائه سويا لتحقيق الاستقرار، والتضامن بين مكوناته."[(2)]

ما أردت أن أوضحه من خلال تطرقي إلى مصادر هابرماس هو أن المكونات التي تشكل الخلفية الأساسية للثقافة الفلسفية عند هابرماس عميقة في تجذرها التاريخي، وكونية في امتداداها،فلسفته قراءة نقدية في تراث الأنوار ،بالمعنى الايجابي والبناء، كما أنها مراجعة للتراث الفلسفي الألماني الحديث.

أولا – موقف هابرماس من العقلانية الكانطية:

في مشروعه الجديد لا يتردد هابرماس في تبني جانب واسع من الفلسفة الكانطية، فالنظرة العقلانية والتمسك بالخط الفلسفي النقدي من خلال إعادة بناء العقلانية النقدية وريثة الأنوار، والتي تستمد دعامتها مما يسميه (العقل التواصلي) عقل يمزج فيه البعد الاجتماعي الواقعي مع البعد العقلي الترندستاني.

[1]- يورغن هابرماس : إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر،2010،ص ص 22-23.

[2]- علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحداثة، ص 49.

*- تالكوت بارسونز(1902-1979): من أجز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأمريكية ،اهتم مبكرا بالعلوم الطبيعية وعلم الحياة، ومن ثم تخصصه المعمق في علم الاجتماع،من أهم أعماله :بناء الفعل الاجتماعي والنسق الاجتماعي.

"يتخذ هابرماس من الفكر الكانطي أساس متين لنظرياته الفلسفية فالنمط العقلاني الذي رأى فيه كانط أداة تتسرب وتشرف على كل الميادين الثقافية هو نفسه المفهوم الذي يأخذه هابرماس ويحاول التمسك به إزاء دعاة النسبية والمعارضة مستندا إلى كانط ومقولته العقلانية والكونية" [1] وهنا تظهر قيمة العقلانية الكانطيةعند هابرماس .

ويشترك هابرماس مع كانط في طموحه النقدي في جهتين:

نظريا في مواجهة التقليد الميتافيزيقي، وعمليا في مواجهة أشكال التعصب الديني والسياسي والتطور التقني الذي سيطر على الانسان وافقده انسانيته لهذا كان لابد من مراجعة كل النظريات وهذا ما يظهر في قوله "تتيح العلوم الحديثة تفسيرات نموذجية وبرهانات عملية بفضل نظريات وبناءات قابلة دوما للمراجعة، ويمكن مراقبتها بواسطة التجربة والنقد "[2] والهدف من هذه المراجعة حسب هابرماس هو تخليص الأفكار والنظريات من الأخطاء والانحرافات التي يمكن أن تشكل خطر على الإنسان ،فالتفكير الهابرماسي ذا سمة حركية، لأنه منشغل بحركة الفكر في عصره وواعيا بمختلف مقتضياته الفلسفية والاجتماعية والسياسية بحيث تعد فلسفته التركيبية كما سبق وذكرنا وليدة ذلك الارث الغربي التي تتقاطع فيه الأنوار والحداثة، وما تحمله من معاني تهدف لإثراء المكتسبات الإنسانية والسعي إلى المحافظة عليها وهذا يتطلب كما يرى التمسك بروح النقد المستمر والفعال.

"ويسعى هابرماس من كل هذا إلى إضفاء بعدا كونيا على العقلانية، أو إذا –شئنا توسيع فكرة العقلانية– التواصلية– إلى أقصى مدى كوني لها وهو ما يمثل تمسك بالنزعة الكانطية"[3] فالكونية التي جاء بها كانط كما وضحنا في الفصل الأول توحي لنا بثلاثة تعاليم محتواة في فكر الإنسانية تتعلق على التوالي ب : تربية الأفراد –

[1]– محمد جديدي : ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر ،ص 123.

[2]– يورغن هابرماس : بعد ماركس، ت، محمد ميلاد، دار الحوار، سورية، (د،س)، ص 30.

[3]– محمد جديدي : ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية ، ص 127.

السياسة الداخلية للدول، المواطنة العالمية ، هذه التعاليم يتقاسمها هابرماس مع كانط في قراءته للمشروع السياسي الكانطي الذي يتطلب صياغة جديدة .

فهابرماس ينهج ذلك النهج التنويري مستفيدا من المشروع التنويري الكانطي الذي يدعو إلى التجرؤ على التفكير بلا وصاية واستعمال العقل على المستوى الاجتماعي دونما حرج "فإذا منح كانط العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقية، فإنه فتح على نحو من الأنحاء حقل الأخلاق والنظرية المعاصرة، العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية وبهذه الفكرة عن العقل العملي يرتبط عدد جم من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة [ومنها رؤية هابرماس] "[1]، لكن مع إعادة النظر في الأسس والقواعد التي بنا بها كانط مشروعه السياسي من جهة، وإعادة دور الفلسفة للحفاظ على القيم الأخلاقية التي توشك على أن تنسى من جهة أخرى،وهذا ما سيعمل عليه هابرماس من خلال التأكيد على دور الفلسفة وضرورة النزوح إلى العقل.

ثانيا – مفهوم الفلسفة ومهمتها عند هابرماس :

لقد احتلت الفلسفة مكانة مرموقة في المعرفة الانسانية عامة من خلال دورها النقدي الذي يقود المعرفة إلى التقدم والتطور والحديث عن الفلسفة هو الحديث عن العقل باعتباره المصدر الأساسي لكل تفكير فلسفي،و تشكل الفلسفة في نظر هابرماس " عقلانية الآراء والأفعال مبحثا تقليديا للفلسفة، بل يمكننا القول إن الفكر الفلسفي ينحدر من السيرورة التأملية للعقل المنضوي في المعرفة في اللغة وفي الفعل، فالمبحث الأساس للفلسفة هو العقل"[2] بهذا أراد هابرماس إعادة الفلسفة إلى مكانتها الحقة من خلال التأكيد عن مهمتها في تطور المجتمع

[1]– جاكلين روس : الفكر الأخلاقي المعاصر ،ت، عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001،ص 24.

[2]– نقلا عن : عمر مهيبل : إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة،الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2005، ص196.

*– الفضاء العام : هو بحسب هابرماس ميدان اجتماعي لبلورة الأفكار وتداولها وبالتالي صياغة رأي عام عبر حرية تداول المعلومات وهو قائم على استخلاص المعرفة من العقل عبر النقاش، ويعيد الفضل في تحديد الفضاء العام إلى كانط وسوف يكون لنا حديث عن الفضاء العمومي وأبعاده السياسية ودور أخلاقيات النقاش في تكوينه في الفصل الثالث .

والتأثير الذي يمكن أن تقوم به في القضاء العمومي*. فهابرماس يريد من الفلسفة أن تلعب أدوارا مخالفة للأدوار التي لعبتها في المجتمع اليوناني القديم والمجتمع المسيحي في القرون الوسطى وفي العصر الحديث .

ففي" مقالة له بعنوان"حدود الفلسفة" توقف هابرماس عند دور الفلسفة في اليونان من خلال نموذج أفلاطون وأرسطو حيث خلص إلى أن هذين التصورين غير مقتنعين لأنهما يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري، وفي القرون الوسطى اتخذت الفلسفة مع المسيحية فأصبحت جهازا علميا في خدمة اللاهوت، مما جعلها تفقد كل استقلاليتها وبالانتقال إلى الوضعية الحديثة للفلسفة العملية المنحدرة من الحق العقلاني، ونظرية أخلاق الواجب ذات النمط الكانطي فهي وضعية مختلفة عن الفلسفة العملية المنحدرة من التقليد الأخلاقي الأرسطي"[1] فالنظريات الحديثة عوضت المسألة الموجودة لما هو جيد بمسألة سياسية أخلاقية أي قواعد حياة مشتركة والتي ستكون عادلة وحيدة بالنسبة للجميع ،فكان ينظر إلى الأفراد على أنهم متساوون فيما بينهم بالطبيعة ويسعون إلى تنظيم حياتهم بشكل جماعي، بحيث كل واحد يحافظ على استقلاليته فهده يتصورها كانط كملكة لربط الإرادة الخاصة بالقانون القابلة للتبني من طرف الجميع فبإمكان كل واحد أن يعرف ما هو جيد وما هو حسن وهذا يعتبر تحول عرفته الفلسفة في العصور الحديثة .

من خلال هذا العرض الموجز عبر تاريخ الفلسفة لثنائية النظرية والممارسة "والتي تأرجحت فيه مهمة الفلسفة بين الخلاص وصدمة اللاهوت والممارسة خلص هابرماس إلى أن معرفة كيف تصبح الفلسفة عملية طرحت بشكل سيء، ولهذا تبعا لرؤيته الخاصة بالتحولات التي عرفتها الفلسفة وللتطورات التي عرفها المجتمع الحديث المعقد يرى هابرماس أن الفلسفة اليوم مطالبة بأن تكون في الفضاء العمومي ".[2]لأن الفلسفة تناضل داخل العلوم لتشجيع الاستراتيجيات النظرية الأكثر قوة كلما كانت المناسبة ملائمة وذلك لمواجهة التجزيئية

[1]- محمد الأشهب : يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي ، مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية ،الدار البيضاء، العدد3، 2007،ص 11.

[2]- محمد الأشهب : يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي ، مرجع سابق، ص 11.

التجريبية فمهمة الفيلسوف تكمن في كونه مستشارا في قضايا المنهج ونقد العلوم والقضايا المتعلقة بالمخاطر التي يطرحها استعمال التكنولوجيا الجديدة .

فـــــ"هابرماس ينظر للفلسفة على أنها أكثر نبلا لأنها تستدعي قوة التفكير النقدي الجذري لكل أشكال النزعة الوضعية التي تناضل ضد الاستقلالية الايديولوجية وبالتالي الوهمية التي ترجعها النظريات والمؤسسات اتجاه الشروط العلمية التي تنبثق منها أو تطبق فيها"[1]،وهذه الرؤية للفلسفة لا تختلف عن رؤية كانط الذي يريد أن يعطي للفلسفة الدور الأساسي بصفتها مؤسسة للعقلانية التي تقف ضد كل نزعة أو اتجاه ينفي الفلسفة أو يقلل من شأنها فالفيلسوف في نظر هابرماس "يتميز عن الخبير بكونه يتصف بنوع من الاستقلالية، هذه الاستقلالية تجعل مهمته تتمثل في الدفاع عن القيم الأخلاقية في سياق توشك فيه هذه القيم أن تنسى"[2] ونظرة هابرماس هذه إلى الفيلسوف خاصة في السياق الألماني يريد أن يتجاوز الصيغة الرؤيوية للفلسفة عند نشتة، وهيدغر الذي احتفظ للفلسفة بنزعة قدرية .

إن الفلسفة التي يريدها هابرماس" هي الي تجد لنفسها موطئ قدم في النسق المنظم للعلم والتي لا تستطيع أن تنسحب أو تتملص من وعيها المتمثل في القابلية للخطأ، يجب أن تتوقف عن الاعتقاد بقدرتها على تقديم كل الحلول وأن تكتفي بأن تحمل للعالم المعيشي نمطا من التوجيه أكثر درامية، وأن تدرك كذلك تصورا متواضعا وواقعيا حول نفسها باندماجها بشكل إحالي ذاتي في البيانات المختلفة للعالم الحديث "[3] وهذه النظرة والرؤية يختلف فيها هابرماس مع كانط في النظرية الترندستانية للمعرفة ذلك أن هابرماس غير مقتنع بالدور الذي أعطاه كانط للفلسفة، وبهذا فإن الفلسفة عليها أن تحظى وتتعاون مع جميع العلوم "[4].

---

[1]- محمد نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 55.

[2]- نقلا عن : محمد الأشهب : يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مرجع سابق ص 11 .

[3]- محمد الأشهب : يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي ، مرجع سابق، ص 11.

[4]- زروخي الدراجي : المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية (الجزائـــر)، 2015، ص 281.

فهابرماس يريد أن يجعل من الفلسفة مبحثا متواضعا تجد مكانها في الاشتراك مع المعارف الأخرى. فعوض أن تثبت ذاتها بقوة طموحة أمام شمولية هذا العالم يجب أن تصبح فلسفة تداولية تحاول أن تحدد مكانها في إطار هذا العالم وهذا يتضح في قوله:" إن النظريات الفلسفية تستطيع أن تحافظ على علاقة متعددة المباحث، نظريات علمية مجاورة لها يمكنها على سبيل المثال ربط نظرية الفعل التواصلي أو أخلاق المناقشة، أعمال علم النفس النمو ومن واجب آخر يمكن إيجاد حضور لدراسة المقارنة بين التطورات الدينية للعالم، وفهم تصورات المؤسسات القانونية ففي جميع الحالات يبدو أنه في هذا المستوى الميتانظري، أن المقارنات تترابط فيما بينها وعلى العكس من هذا فالعلوم المتخصصة هي بدورها منفتحة على اقتراحات فلسفية ولدينا أمثلة على ذلك مثل الانفتاح على علم نفس المعرفي على الفلسفة"[1].

إن أهم ما يحاول هابرماس تجسيده في مشروعه الفلسفي هو إعادة بناء الهيكل النظري العام للمدرسة النقدية من خلال النقد الصارم للوضعية المنطقية والعقلانية ، لذا لابد أن تدخل الفلسفة في مواضيع هامة كمسألة حقوق الإنسان، ومسألة الديمقراطية التي يرى هابرماس أنها بحاجة في وقتنا الراهن إلى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي، "وذلك من خلال تبني النظرية الجدلية التي عنوانها استقصاء العلاقة بين العلم والواقع على خلفية أن العالم بمعناه المنهجي الصارم لا يمكنه أن يتناول بالدراسة والتحليل إلى واقع العالم الخارجي، أي أن مجال الأول هو مجال الطبيعة، أما ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية فإن الأمر أعقد بكثير لأن البحث فيها يتجاوز التحليل إلى التأويل" [2].فبحكم أن العلاقات الاجتماعية أصبحت رهينة للعنف وللفعل الاستراتيجي والتحكم فإن هابرماس يرى أن هناك عاملين أساسيين يجب أخذهما بعين الاعتبار : ممارسة حياتنا اليومية جنبا إلى جنب تستند على أساس صلب لقناعات مشتركة وحقائق ثقافية بديهية بذاتها لتجاوز الصراعات التي تنشأ من خلال

[1] – نقلا عن زروخي الدراجي : المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، مرجع سابق، ص ص 282،283.

[2] – كارل أوتوأبل : التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ت، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر 2005، ص 13.

تشوه في التواصل والفهم وأخيرا من خلال الكذب وخيبة الأمل ".[1] لهذا كان لابد من التفكير في الوضعية الهيرمينوطيقية التأويلية التي تسمح بالدخول في نقاش حول موضوع حقوق الإنسان المثار بين مشاركين ينتمون إلى ثقافات مختلفة وذلك للوصول إلى تفاهم بين مختلف المشاركين يكون فيه العقل والفلسفة هو الضامن لكل تفاهم .

و ما يمكن قوله أن الفلسفة عند هابرماس تسعى إلى صياغة نظرية للحداثة والعقلانية جديدة، عقلانية تواصلية إجرائية لا عقلانية جوهرية مطلقة عقلانية مرتبطة بسياق اجتماعي ومموضعة في التاريخ، لا عقلانية تجريدية وذلك بالتمسك بالنمط الكانطي القائم على النقد فإذا كان قد بين الغرض من ممارسة النقد الفلسفي أنه : خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسئول عنه فإن هابرماس يريد للنقد والفلسفة إلى جانب المعارف الأخرى،شريكا في التحليل النقدي للمجتمع، كما أن أهم طموح لفلسفة هابرماس هو محاولة عقلنة المجتمع في ضوء التواصل والنقاش العقلاني من خلالها يمكن بناء دولة تلعب فيها الفلسفة التي تتمظهر في أشكال الحجاج والمناقشة الدور الأساسي وهذا ما يؤكده في قوله: " إن المعرفة التي تم فحصها حتى لا أقول التي تم التأكد منها، هي المعرفة التي تم استخلاصها من المعرفة التي حصلها الأفراد خلال نشاطهم وبطريقة تجعلهم يحفظون للفكر ذلك الدور الانتقالي الذي تلعبه المحاججة داخل السياق الأوسع للعالم المعيش وعليه يمكننا القول بأن المناقشات هي نوع فريد من الغسالات التي تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون مقبولا بطريقة عقلية، من قبل الجميع "[2].

وما يمكن تأكيده في الأخير أن هابرماس يريد أن يعيد للفلسفة مكانتها داخل المجتمع، لأن هذا الأخير عرف تحولات وتصدعات وحروب كان السيئ فيها غياب الإقناع والحجاج بين الأفراد أو بين الشعوب فالمناقشة

[1] – محمد الأشهب : يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي ، مرجع سابق، ص 12.

[2] – يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبرالية جديدة،ترجمة جورج كتورة ، مراجعة أنطوان الهشام ،المكتبة الشرقية ،بيروت،ص64.

التي يريدها هابرماس، هي المناقشة التي تتخطى حدود الدولة الأمة الواحدة لتتعدى إلى الحضارات والثقافات العابرة للحدود من خلالها يمكن أن نؤسس دولة عالمية يكون فيها الحوار والاحتكام إلى العقل هو السبيل الوحيد للخروج من هذه الأزمات والصراعات .

المبحث الثاني : موقف هابرماس من فكرة التشريع الذاتي عند كانط

أولا – من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل :

ينتقد هابرماس فكرة الاكتفاء الذاتي أو الاستقلال الذاتي التي يقوم عليها المشروع الكوني الكانطي كما بينا سابقا ففكرة الاكتفاء الذاتي التي تقوم على أساس الواجب والإلزام الخلقي في نظر هابرماس لا يمكن أن تحقق التوافق بين الذوات لأن انقطاع النسيج التواصلي يؤدي إلى العنف والقهر والصراع إن فكرة الذات التي ينظر إليها هابرماس على أنها غير قادرة على تجاوز الواقع لأنها تحتاج إلى تفاعل بين الذوات وهذا ما غاب مشروع الأنوار فهابرماس يعتبر "أن الحداثة والحياة الدينية، والدولة والمجتمع كما العلم والأخلاق والفن تتبدل في تجسيدات لمبدأ الذاتية "[1]. هذا المبدأ الذي قامت عليه فلسفة الأنوار ومشروع الحداثة يؤكد على استقلالية الفرد، من خلال الرجوع إلى المحكة العليا المتمثلة في ملكة العقل بحيث " يجعل كانط من هذا الأسلوب الذاتية الأساس لكتبه الثلاث، فهو يجعل من العقل المحكمة العليا التي يجب أن يمثل أمامها بشكل عام، ما يدعى مصداقية ما لا يبرر ادعاءه ، بمقدار ما يؤسس العقل النقدي إمكان المعرفة النظرية، التميز الأخلاقي والحكم الجمالي، فإنه لا يكتفي بالتأكد من ملكاته الذاتية الخاصة. ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الأعلى مقابل الثقافة بمجملها"[(2)] فهذا المبدأ الذي ساد في الفلسفة الحديثة ينظر إليه هابرماس على أنه السبب في خلق انفصال بين الفرد ومحيطه أين أصبحت الذات منفصلة ومستقلة في حكمها على المسائل التي تتصل بالحقيقة وغيرها حيث يعتبر هابرماس " أن دائرة المعرفة هذه انفصلت عن دائرة الايمان وعن دائرة العلاقات الاجتماعية التي ينظمها القانون كما انفصلت عن الحياة اليومية داخل الجماعة "[(3)] وهذا راجع

[1]– يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ت، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995،ص33.

[2]– المصدر نفسه ،ص33.

[3]– يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة ،ص34.

*– فلهلم ديلثي : (1822-1911): فيلسوف ألماني، أراد ديلثي أن يتخطى على غرار غيره تصور العالم الذي يترجم عن الفكر الفـــردي وأن يجمع في رؤية أصيلة بين النتائج المرقتة للعلوم والمعطيات الدائمة للوضع البشري، تميزت فلسفته بالنزعة النسبية من أهم مؤلفاته ماهية الفلسفة، عالم الروح .

إلى غياب التواصل بين الذات والذات الأخرى مما خلق مشاكل داخل الفضاء العام، فهابرماس من خلال نقده لمفهوم الذاتية التي جاء بها كانط يريد أن ينتقل إلى مفهوم البنذاتية .

لذلك عمل هابرماس على تطوير مفهوم العقل العملي الكانطي في ضوء أعمال هيغل وديلثي* معتبرا إياه موضوعا للعلوم الانسانية التي تنتهج التأويل والفهم مقابل العلوم الطبيعية التي تقبل التحليل والتفسير فقط، ومن ثمة فقد حدد وجهة واضحة للمعرفة العملية، وأعطاها مصلحة جلية ومميزة، تتطابق مع العقلانية التواصلية التي تتوسطها اللغة والمعايير مع الجماعات والثقافات الراهنة .[1] إن النقطة التي يؤكد عليها هابرماس هي ضرورة الارتكاز على التواصل، واللغة كأداة للوصول إلى التوافق بين الذوات وبهذا يتجاوز هابرماس فكرة الاكتفاء الذاتي أو الاستقلالية الذاتية التي طرحها كانط، "في نظر هابرماس لا يمكن أن توصل إلى توافق في ظل انفصال الفرد عن باقي الأفراد. لذلك من التمسك بالبعد التواصلي فالعقلانية التواصلية هي التي تقضي على خطر مزدوج : خطر عمودي يتمثل في العزلة والانقطاع بين الفرد والثقافة التي ينتمي إليها وأفقي يتمثل في فقدان التوافق مع الجماعات والثقافات الراهنة" [2]. فتمتين وتثبيت العلاقة بين الأفراد يتطلب تغيير مفهوم العقلنة من بعدها الأداتي التقني الذي يشمل العلاقات السببية كما أبرزتها الفيزياء والعلوم إلى البعد الغوي الذي يشمل عالم المعنى والرموز والعالم المعيشي الدائم والمتبادل بين الناس. فهابرماس يعطي لتواصل بين الذوات الأساس والمنطلق لمختلف العلاقات الاجتماعية.

والحديث عن التواصل هو تأكيد على دور اللغة كوسيلة لهذه العملية وهذا ما يظهر في قول هابرماس: "كوننا كائنات تاريخية، واجتماعية فنحن منذ الأزل في عالم معيش تشكل اللغة، ولذلك فنحن وعبر أشكال التواصل التي تتفاهم بها بعضنا مع بعض وعلى الأشياء الموجودة في العالم والتي من خلالها تتفاهم مع أنفسنا

[1]- عبد القادر بليمان : الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص 225.

[2]- عبد القادر بليمان : الأسس العقلية للسياسة ، ص 225.

فإننا نصادف سلطة متعالية فاللغة ليست ملكية خاصة فلا أحد يملك منفذا حصريا مع وسيلة التفاهم المشتركة التي علينا تقاسمها بطريقة "بين ذاتية "[1].

هذا الدور الذي تلعبه اللغة من خلال التفاعل بين الذوات يمثل سلطة متعالية لأنها الوسيلة التي يتقاسمها الأفراد من خلالها يمكن التعبير عن كامل أفكارنا ،وهذا ما لا نلمسه عند كانط الذي لم يعطي للغة أهمية فإذا كان العقل عند كانط هو السلطة العليا فإن اللغة عند هابرماس تكون بنفس الدرجة والأهمية نظرا لما تلعبه داخل الفضاء العام، لأننا بقدر ما يحتاج الفرد إلى إعمال عقله فو بحاجة إلى وسيلة لإيصال أفكاره ،وإقناع الأخر بها من خلال اللغة كوسيلة .

ثانيا – ضرورة العودة إلى النقاش كمشرع للحق –القانون–

إن هابرماس يؤكد على دور النقاش في بناء مجتمع متكامل مع وجود الحق –القانون– كداعم وراعي لألية النقاش فالعلاقة بين القانون والنقاش كما يرى هابرماس هي علاقة جدلية انعكاسية، فمبدأ النقاش هو أسلوب لإنتاج شرعية القواعد القانونية والتي لا يمكن أن تكون صحيحة، إذ لم يتم الإتفاق عليها عبر نقاشات عقلانية يشارك فيها كل ذي شأن [2] لذلك فإن شرعية تلك القواعد القانونية تعتمد على احترام المقتضيات المعيارية التي تنتج عن النقاش. وبهذا يكون مصدر الحق –القانون– هو النقاش بين الذوات، وهنا يتجاوز هابرماس فكرة التشريع الذاتي للقانون الذي أكد عنها كانط وهذا ما يتضح في قوله: " إن على الذوات التي تفعل بطريقة مستقلة أن تعمد دائما في حالة انفجار خلاف حول توجهات قيمية غامضة، إلى التزام النقاش بهدف أن تكشف أو تطور، وبشكل مفترض، القيم التي تستحق ينظر ذات تتطلب أن تكون منظمة إجماعا مبررا من قبل الجميع "[3].

[1]– يورغن هابرماس :مستقبل الطبيعة الإنسانية نحونسالة ليبرالية، ت، جورج كتورة، مراجعة، أنطون الهاشم، المكتبة الشرقية، بـــيروت، 2006، ص 70.

[2]– علي عبود المحمداوي : الاشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق ،ص 243.

[3]– المصدر السابق، ص 70.

ومبدأ النقاش الذي ينادي به هابرماس يمكن أن يؤدي دور المشرع إلا إذا انفتح على المواضيع الخلافية والنزاعية الصراعية ومحاولة حلها، فـــــ "النقاش لم يقدم أبدا على أنه ممارسة يتم فيها تبادل الحجج بمنأى عن سوء النية بذلك تتضح العلاقة الجدلية. إن هابرماس من خلال هذا المبدأ يحاول أن يحصن المنافشات داخل المجال العام والتي عليها أن تشكل الحالة المؤسساتية لشرعية الممارسات الحجاجية أو الحقوق السياسية من التدخل الذي قد يصل من قبل رجال السياسة "[1] .

فهابرماس من خلال تأكيده على المناقشات وعلى ضرورة العودة إليها في تأسيس وتشريع الحق –القانون– تبدو وكأنها قدر محتوم لا يمكن التهرب منه واستبداله وهذا ما دفعه –النقاش– أن يعزو للمجال العام قيمة منطقية من الدرجة الأولى فالافتراضات الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالشروط الترنسندنتالية التي إليها التحليل الكانطي، هي تلك الافتراضات المنتمية إلى مجال عمومي معين لكن هابرماس يرفض الرجوع إلى أي شيء أخر سوى الافتراضات المتعلقة بمناقشة من المناقشات الموجودة على لائحة المحاججة العمومية (العامة) وعليه فهو مجبر على إظهار أن المحاججة التي تمت مباشرتها علنا من خلال مناقشة معينة تخفي هي ذاتها مخزونات الإزاحة عن المركز، والتي تسمح للأطراف المشاركة بالتسامي على أنانيتهم " [(2)] فهابرماس يختلف عن كانط في تبريره لقاعدة التعميم التي رأيناها سابقا فالتبرير النهائي لوجود معايير عامة صالحة لإدارة النقاش يتم بإجلاء التعارض العملي –لا الشكلي كما فعل كانط– الذي يمكن أن يقع فيه كل معارض لهذا الرأي.

إذن مايمكن تأكيده في مسألة التشريع عند هابرماس هو أنه أخذ من كانط مفهوم الاكتفاء ونزعته الشكلية ولكن مع تحريرها من أسر فلسفة الذاتية ومن قبضة مفهوم سلطة العقل في صيغته الأنوارية مع منحه معنى تواصليا مشتركا بين الذوات –واعتبار المناقشة العامة الموجهة إلى غاية التوافق المصدر الوحيد لعموم القوانين

[1]– علي عبود المحمداوي : الاشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق ،ص 243.

[2]– جان مارك فيري : فلسفة التواصل، مرجع سابق ،ص ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ص، 178،179.

والقيم –فمن خلال المناقشة والإقناع حسب هابرماس يمكن خلق تفاهم وتشكيل قانوني كوني يلتزم به الجميع، فيكون مبدأي النقاش والحق أكثر تقارب وتكون اللغة هي المفتاح الرئيسي لهذا التقارب .

ثالثا – التواصل كشرط إجرائي لقيام أخلاق كونية :

إن ما يحاول هابرماس تجاوزه في فكر كانط الأخلاقي هي قاعدة التعميم التي تنطلق من الفرد من خلال الاستقلال الذي يتمتع به ففي نظره تحمل هذه القاعدة إيحاء نفعي مبطن لذلك يجب العودة إلى مبدأ التواصل والاشتراك بين الذوات لافراز المصلحة العامة وتحقيق أخلاق شمولية وهذا يؤكده في قوله " أما فيما يخص الحرية الذاتية، فإنه يمكننا أن نتصور وبسهولة أن بعض الأفراد قد ينتهزون فرصة كونهم ينعمون بالحرية للاستفادة من ذلك إلى أبعد حد، في حين تجد أن أخرين قد لا يعيرون هذه المسألة أدنى عناية، بل وعلى النقيض من ذلك، فإننا نجد أن مفهوم الاستقلالية ليس مفهوما قابلا للتوزيع ولا يمكن انجازه بطريقة فردية، لذا يمكننا أن نؤكد ويكل تفخيم أن شخصا معينا لا يمكنه أن يتمتع بحريته الفردية إلا إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها، بدرجة متساوية، وعلى كل لنسجل المسألة التالية هنا : أن كانط وعبر تصوره الاستقلالية كان قد أدخل مفهوما خاصا لا يمكن توظيفه إلا داخل إطار بينذاتي"[1] فمن خلال مبدأ الذاتية الذي أسس عليه كانط الأخلاق الكونية لا تعبر دالا على نظرة أحادية الطرف، بمعنى أن كل فرد يستنتج بطريقة أنانية واجباته الأخلاقية على أساس تأملاته الذاتية المنعزلة.

لذلك فهابرماس يرى أنه " على كل فرد أن يترك منظور الضمير الأول المفرد ليمر إلى المنظور المقسم بين الذوات الخاص بالضمير الأول الجمع منظور الضمير والذي من خلاله يمكن للجميع التوصل معا إلى توجهات أخلاقية قابلة لتكون كونية "[2] فالقانون الخلقي الكلي الذي تكون انطلاقته الذاتية دون حجاج مع الآخرين

[1]– يورغن هابرماس : اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ت، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010،صص 24، 25 .

[2]– يورغن هابرماس : مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص 69.

يجعله قانون أخلاقي عاجز على أن يقبل في الممارسة الاجتماعية، وذلك نقد واضح للكلية الأخلاقية الكانطية ذات المنشأ الذاتي .

"و هابرماس من خلال موقفه هذا يتفق مع زميله كارل أتوأبل* الذي حاول أن يقيم أخلاق حوارية صورية تنتقد العقل من مخاطر النسبية حيث يرى هابرماس مع كارل أوتو أبل :

-أن الموقف الأخلاقي الكانطي يمكن إعادة صياغته في إطار أخلاق حوارية لغوية .

-أن هذا الموقف يمكنه الصمود ضد المواقف الريبية الاكسيولوجية "[1] فالأخلاق المقترحة من هابرماس تعتمد على الممارسة والتطبيق الذي يتجلى من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية .

"إذن نحن لا نفترض حتى ولو كان ذلك على سبيل الافتراض ، أية إرادة أخلاقية خيرة مطلقة من قبل أولئك الذين أجبروا على الاعتراف المتبادل ببعضهم البعض، الافتراض الوحيد الذي يمكننا تقديمه هنا هو أنهم قد تناقشوا فعلا ".[2] فمن خلال مبدأ المناقشة والحوار بين الأفراد "يعيد هابرماس بناء المعايير الأخلاقية من جهة وتجاوز الصراع الشهير بين موقفي كانط وهيغل أي بين الأخلاق التي تصدر عن العقل العملي الخالص والأخلاق المجسدة للعقل في التاريخ من جهة أخرى".[3] فهذا الصراع حسب هابرماس أوقع الفلسفة في أزمة الفصل بين الأخلاق والسياسة وعمقت الهوة بينهما ،لذلك يسعى إلى ضرورة البحث عن الصحة والعدل للمعايير التي تربط بين أعضاء المجتمع ويستخدم هذه المعايير لإعادة تأسيس الفلسفة السياسية .

وتخضع المعايير الأخلاقية التي يقدمها هابرماس إلى :

---

[1]- عبد القادر بليمان : الأسس العقلية للسياسة، ص 232 .

*- كارل أتوأبل: (1922)فيلسوف ألماني زميل هابرماس في جامعة فرانكفورت قبل أن ينتقل إلى جامعة هايدلبرغ، يمثل ما يسمى بالتداولية الترنسندنتالية التي تستلهم من كانط صورته المعرفية العامة من أهم مؤلفاته : تحولات فلسفية، ايتقا المناقشة، حول مسألة تأسيس نهائي للعقل.

[2]- جان مارك فيري : فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 65.

[3]- عبد القادر ويليمان : الاسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 233.

– "المعرفة : ذلك أن القواعد التي ندعيها كمعايير للنشاط والعمل قابلة للإدراك والتحقيق مادام معناها موجود في اللغة ومن ثمة فإن أي دعوة أو مسلمة نريدها أن تكون أخلاقية وكونية يجب أن نرفعها إلى مستوى الصحة والقبول والإجماع الشامل، والحوار اللغوي المنطفي .

– الكونية : ذلك أن الاتفاق العقلاني على المعايير التي ندعيها كأفراد نستطيع بالمحاجة السليمة أن تبطل كل الأحلام الذاتية .[1] إذن يتضح أن هابرماس أراد أن يؤسس أخلاق كونية قائمة على التحاور والنقاش فبناء أخلاق شمولية تقوم على معايير صحيحة يتطلب إجماع كل المعنيين، من خلالها يمكن تأسس المعايير العادلة والغير منحازة والتي تستحق الصفة الأخلاقية الكلية.

[1]– نفسه : ص 234.

المبحث الثالث : موقف هابرماس من فكرة كانط حول السلام الأبدي :

أولا – لماذا كانط في فضاء هابرماس السياسي ؟:

قبل الحديث عن موقف هابرماس حول فكرة السلام الأبدي في ظل دولة المواطنة الكونية التي أرادها كانط كمشروع إنساني يحفظ حقوق جميع الأفراد على هذه المعمورة ،أردت أن أوضح أن موقف هابرماس من فكرة كانط حول السلام الدائم، يقوم بنقد قائم على الفحص التاريخي وإعادة صياغة الإطار المفهومي لهذه الفكرة تحيينا وتكريما وإحياء واحتفالا واستقبالا في آن واحد. فتمسك هابرماس بالعقلانية من جهة وضرورة النزوع إلى الكونية من جهة أخرى دفعة إلى تكريم هذا المشروع المسن – مشروع السلم الدائم – بعد مرور مئويتين كاملتين على ظهوره، حيث ألف هابرماس في هذه المناسبة كتابه بعنوان "سلم دائم"، المئوية الثانية لفكرة كانطية (1996) [1] واهتمام هابرماس بالمشروع الكانطي راجع إلى مجموعة من الأسباب فرضتها الأوضاع الحالية التي يعيشها العالم وهذا ما يتضح في قوله " لابد من إعادة صياغة لهذه الفكرة باعتبار الوضعية الحالية للعالم " [2] فهابرماس من بين المفكرين الذين يطمحون إلى تحقيق دولة كسموبولتية من خلالها يمكن تحقيق عدالة توزيعية كونية تتجاوز حدود الدولة الأمة. " ففكرة المواطنة الكونية التي بشر بها كانط لم تعد في نظر هابرماس مجرد مبالغة متحمسة، وإنما تعبر عن درجة من الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي "[3]. إن إعلان كانط عن فكرة المواطنة الكونية "قد جعله صاحب استباق بعيد النظر لفضاء عمومي كوني يسمح للجميع أن يجتمع على أي اعتداء بشأن إنسان في أي ركن من الأرض ".[4]

[1]– أم الزين بنشيضة المسيكين: كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص 191.

[2]– نقلا عن أم الزين بنشيضة المسيكني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، تونس، 2006 ،ص 190.

[3]– نقلا عن أم الزين بنشيضة المسيكني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، تونس، 2006 ،ص 209.

[4]– مصطفى حنفي : هابرماس والارث السياسي الكانطي ضمن مجموعة باحثين : فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كليـــة الأداب والعلـــوم الانسانية، المغرب، 2008، ص 37.

وهذه الفكرة يتبناها هابرماس من خلال تأسيسه لفضاء عام كوني فالخيار الذي يتبناه هابرماس لحل اللأزمات والصراعات الراهنة يستلهمه من كانط وهو ما عبر عنه بمقولة المواطنة الدستورية " أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الانسان والتي هي مبادئ لدولة القانون الحديثة "[1] فالمجتمع المعاصر يحتاج إلى تنظيم مؤسساتي للدولة والمجتمع ككل حسب هابرماس، وذلك من أجل تحقيق الحق الكوني أين يكون الاعتراف المتبادل والحقيقي بين حقوق المواطنين لهذا هابرماس يرجع إلى كانط في مسألة الحق الكوني فعلى حد تعبير هابرماس " قد اكتشف كانط بعدا ثالثا للنظرية السياسية هو الحق الكوسموسياسي "[2].

إن مايهم هابرماس من مشروع كانط هو فكرة الفضاء العمومي حيث اعتبر كانط أن هناك مهمة سياسية مناطة بهذا المجال العام – الفضاء العمومي-، فالفضاء العمومي هو المجال الذي تبلور فيه حرية الفكر ويشهر فيه سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض ويتنافر مع الحرية والعدالة والفضيلة وهذا المجال يلجأ إليه الفلاسفة للإدلاء بآرائهم علنا وبحرية من أجل معالجة موضوع الحرب والسلم وذلك ما يفضي بالنتيجة إلى توين الدولة العالمية والمواطنة العالمي.

هذه الفكرة تمثل النقطة الجوهرية التي من خلالها يقيم هابرماس مشروعه السياسي الكوني لكن هابرماس ينظر إلى المجال العام بنظرة مختلفة ليس كما تصورها كانط، لأن المجال العام قد هُيمن عليه من قبل السلطات السياسية والاقتصادية ووسائل الإعلام لذلك يتطلب آليات جديدة لتحقيق المشاريع الأنوارية وهذا ما سوف نتطرق إليه في الفصل الأخير.

[1]- علي عبود المحمداوي : الاشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 40.

[2]- نقلا عن أم الزين بنشيخة المسيكني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، تونس، 2006 ،ص 191.

ثانيا- رؤية هابرماس لفكرة الدولة الكسموسياسية الكانطية في ظل الراهن العالمي :

يقدم هابرماس في رؤيته للدولة العالمية عند كانط مجموعة من الانتقادات والتي يبرز فيها أهم الاختلالات التي وقع فيها كانط في بنائه للمشروع الكوني، فالقرنين الذين يفصلاننا عن كانط كفيلان باستشراف فكرة كانط في السلم الدائمة بوصفها الهدف النهائي للدولة الكسموسياسية. القائمة على الحق الأمر الذي حذا بهابرماس إلى إعادة النظر في مجموعة من الأفكار "فمن أهم الأفكار التي يرفضها كانط حول الأطروحة الكانطية هي التي تتعلق بفكرة الحرب فهابرماس يرى أن فكرة كانط حول الحرب لا تصلح إلا لإفق التجربة التاريخية لعصره، كما أن الدولة الجمهورية ليست الدولة الأمثل للسلم الدائم فهي ليست أكثر سلمية من أنواع الدول الأخرى"[1].

فهابرماس ينظر إلى هذا الشكل السياسي على أنه سلبي فهو يمثل عائق أمام تشكيل مواطنة ديمقراطية الكسموسياسية ففكرة الانتماء والارتباط التي تتولد على هذا النظام هي السبب في قيام الحروب بين الشعوب لأن سيطرة فكرة الانتماء على عقول الأفراد يؤدي إلى التعصب والصراع بين الدول أو بين الطوائف والأقليات داخل الدولة الواحدة وما نشهده اليوم في الراهن العالمي أكبر دليل على ذلك. كما أن كانط عمق الهوة بين الأفراد من خلال نظرته إلى دولة الحق فـــ" حينما اختزل دولة الحق في الحق الأصلي الذي بحوزة كل امرء بوصفه إنسانا فهذا الأمر يجعل الأفراد متحوزين على الحقوق ويعطي الأنظمة الحقوقية الحديثة بنية فردانية صرفة"[2]. كما يقر هابرماس أن المشروع الكانطي لا يمكن أن يتأسس في ظل سيادة الدولة وهذا ما يتضح في قوله: " إن مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتأسس في ظل سيادة الدول، وإنه يجب على العكس من ذلك أن يقوم فوق هذه السيادة باعتباره هيئة ذات سلطة على مختلف الحكومات الوطنية " [3]. فتصور الوحدة

[1]- أم الزين بنشيخة المسيكني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل ص 203.

[2]- نقلا عن أم الزين بنشيخة المسيكني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، تونس، 2006 ،ص 203.

[3]- نقلا عن : عبد العزيز ركح : مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائـــر والربـــاط، 2011، ص 174.

الكسموسياسية على أنها فيدرالية دول في نظر كانط كما وضحنا سابقا، أدى به إلى تصور غير صحيح وناجح لأنه لابد من التركيز على فيدرالية مواطنين كونيين.

كما يؤخذ على النموذج الكانطي تصوره للتعايش السلمي الذي غابت فيه الاستمرارية في التعاون السلمي بين الدول وحسب هابرماس غياب التعاون بين الدول " راجع بالأساس إلى عدم وجود دستور مكتوب وكذا إلى غياب الإكراه المادي الذي يرغم الدول على الرضوخ أمام التزاماتها الأخلاقية واحترام الاتفاقات الناجمة عن إبرام المعاهدات الدولية وهو ما يتجلى في الوضع الفوضوي الراهن للعلاقات الدولية "[1].

كما أن غياب دور الفيلسوف داخل الفضاء العمومي، أدى إلى غياب النصح والتنوير بحيث غاب صوت العقل ومهمة الفلسفة فكانط لم يكن بوسعه التنبؤ بتغيير بنية الفضاء العمومي،أين تحول اليوم إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الالكترونية وتصاب فيه الكلمة بالتشويه والدمغجة بدلا عن النصح والتنوير، وأنه بالتالي لم يعد بوسعنا أن نعول على قدرة الفيلسوف على إقناع الساسة بنظريات الحق والعدل مثلما شرعت لذلك مقالة السلم الدائم لكانط" [2].

ثالثا- منظورية هابرماس لمسألة تلازمية الأخلاق والسياسة عند كانط

يمثل السؤال الأخلاقي جانب مهم وأساسي في المشروع الكانطي حول السلام الدائمة لهذا أردت أن أفصل هذا العنصر عن رؤية هابرماس للمشروع السياسي الكانطي في ظل الراهن العالمي، وذلك لسببين أساسيين هما :

_ أن علاقة الأخلاق بالسياسة كانت ولازالت أهم المسائل التي أثارت جدل بين الفلاسفة .

[1]- نقلا عن : عبد العزيز ركح : مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس ، ص 175.

[2]- أم الزين بنشيخة المسيكني : كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، مرجع سابق ،ص 204.

ـ كما أن السؤال الأخلاقي يمثل الجانب المهم والأساسي في المشروع الكانطي حول السلام الدائم، بحيث لا يمكن أن نفصل الأخلاق عن نظرية الحق.

لقد اعتبر كانط كما وضحنا سلفا أن الحق ما هو إلا الشكل الخارجي للأخلاق ما استدعى من هابرماس إبداء قراءة نقدية حيال تبعية الحق للأخلاق، ولابد قبل توضيح هذه الفكرة أن أبرز نظرة هابرماس إلى مستويات الأخلاق :فهناك المستوى الإتيقي من حيث هو متعلق بأشكال الحياة الخاصة للجماعات القومية، أي داخل المجتمع ذات الثقافة الواحدة، وهنا يؤكد هابرماس كما بينا سابقا على ضرورة العودة إلى المناقشة وتجاوز فكرة التشريع الذاتي .

أما المستوى الثاني والذي يهمنا في هذا الجانب هو المتعلق بالأخلاق الكونية (مثل حقوق الإنسان) وحسب هابرماس " أن الإنسانية تملك الأولوية على الجماعات القومية "[1] لأن قيام المشروع الكوني في نظر هابرماس يتطلب تجاوز فكرة الدولة الأمة. "من هذا المنطلق يتعين في نظر هابرماس توضيح العلاقة بين الحق لا على أساس التحديد الخارجي كما يفعل كانط والذي يؤدي في النهاية إلى انعكاس التشريع الحقوقي وانعكاس واجبات الفضيلة في إكراهات القانون بل على أساس انفصال الحق عن الأخلاق" [2]، إن عيب كانط الأساسي كما يراه هابرماس هو ثقته المفرطة في الالتزام الأخلاقي الذي يعول عليه في إقامة حلف دولي يسوده السلم الدائم بين الدول، فما ينقص كانط هو اشتغال جدي على جهاز حقوقي من أجل ضمان إمكانية بناء حق كسموسياسي وسلم دائم بين الشعوب والكنفدراليات وهو ما يعبر عنه هابرماس قائلا " إن كانط لا يخبرنا كيف يمكن المحافظة على هذه الكنفدرالية العالمية وتحصينها من دون أن تمتلك جهازا حقوقيا لهذا الدستور، إن الكنفدرالية التي يناط بعهدتها تأسيس سلم دائمة ينبغي أن تتميز عن التخالفات العرضية لكن مجرد

[1]– نقلا عن : عبد العزيز ركح : مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائـــر والربـــاط، 2011، ص 176.

[2]– معزوز عبد العلي : فلسفة الحق من منظور تواصلي من كانط إلى هابرماس، فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة،تنسيق محمـــد المصـــباحي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2007، ص،212،211.

إلزام أخلاقي غير كافي لضمان هذه المواطنة الكونية " [1]. فالتغيرات التي حدثت على الساحة الدولية، وما شهده العالم من أحداث خاصة الحربين العالميتين الأولى والثانية جعلت من المبدأ الكانطي القائم على فكرة الإلزام، وهو نداء العقل القادر على تأسيس دولة كسموسياسية، غير قادرة على بناء دولة كونية دائمة. فإن هابرماس يرفض كمل إدعاء إلى محاولة تهذيب أخلاقي للسياسة على الصعيد الدولي فأولوية المستوى الأخلاقي تعني فقط أنه المستوى الأكثر كونية للعقل العملي [2] فهابرماس يحاول إرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية من خلال تقليص الهوة بين عرضية الواقع ومشروعية المعايير، وهذا النقد الذي يقدمه هابرماس هدفه في الأخير الدفاع عن فكرة كانط حول السلام الدائمة. والتي تتطلب حسب هابرماس صياغة جديد لهذا المشروع.

وما يمكن أن نستخلص في نهاية هذا الفصل أن هابرماس قد استثمر في العقلانية الكانطية من خلال تمسك بالعقل والنقد في بناء فضاء عمومي خال من الصراعات.كما أن هابرماس يدين لكانط بالكثير فهو يمثل مرجعية أساسية خاصة ما تعلق بنزعة العقلانية وضرورة النزوح إلى الكونية التي يعول عليها هابرماس في بناء مشروع سياسي كوني يحاول من خلاله إعادة صياغة المشروع الكانطي حول فكرة السلام الدائمة وهذا ما سوف نتطرق إليه في الفصل الموالي .

[1] – نقلا عن أم الزين بنشيخة المسيكني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص 206.

[2] – عبد العزيز ركح : مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، 2011، ص 176.

الفصل الثالث:الصياغة الهبرماسية للمشروع السياسي الكانطي

المبحث الأول:إعادة بناء مشروع الأنوار

المبحث الثاني:مشروع الدولة الكونية عند هابرماس

المبحث الثالث:هابرماس والراهن العالمي

المبحث الأول: إعادة بناء مشروع الأنوار (الحداثة)

أولا- الحداثة ومشروع الأنوار:

قبل الحديث عن مسألة الحداثة عند هابرماس لابد من توضيح وابراز العلاقة بين مشروع الأنـــوار والحداثة، والواقع هو أن عصر التنوير يمثل مفتاح الحداثة وبابها إلى العالم باعتبار أن الحداثة تمثـــل أخلاقـــا شرعية للتغيير متخلية عن القديم مناديه على الجديد يدفعها مبدؤها إلى أن تصبح أبعـــد، وإلى أن تصـــبح ايدلوجية التغيير هي المحرك لتشكيل وعي حداثي،"فالفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى الأن لم يكف عـــن مساءلة مقوماته وأساليب اشتغاله، الأمر الذي جعل من النقد مكونا من مكونات النظر إلى الذات والأشياء لدرجة، أن عصر الأنوار لكرس هذا الإجراء الفكري وأعطاه بعد عقلي"[1]، وبالتالي فالطرح القويم للحداثة ظهر في عصر التنوير وظل ثابتا بحيث يصعب أن نفرق أو نفصل بين حركة التنوير ومسار الحداثة فلســـفة الأنوار شكلت نقطة تحول أساسية في مسار الحداثة حيث أصبح العقل والنقد والتقدم اعتبارات ضرورية في كل معرفة وفي كل تنظيم مؤسسي.

وقد" رأى ماكس فيبر أن خاصية الحداثة الثقافية تكمن في أن العقل الأساسي دينيا ميتا فيزيقيا انقســـم إلى ثلاثة أقسام و لم يعد من الممكن جمعها شكليا، فالعصر الحديث شهد تمييز لحقول العلـــم- الأخـــلاق- الفن- ولا يستمر وجود مشروع الحداثة الذي صاغه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشـــر إلا في تطـــوير العلوم الوضعية وقواعد الأخلاق والحق والفن والمستقبل"[2].

وهذا ما حمله المشروع الكانطي عندما نادى بالتسلح بالشجاعة الكافية حتى يعمل كل واحد بعقله في كل ما هو مدعو إلى بحثه، وذلك باستعمال العقل والنقد كسلاح لثورة المفاهيم السائدة في المجتمع.

[1] - محمد نورالدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، افريقا الشرق، بيروت، ط 2، 1998، ص 107.

[2] - أبو النور حمدي أبو النور حسن: بورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 124.

أما هابرماس فـــ "يرى في تصوره للحداثة من خلال دراسته وتحليله للكثير من النصوص الفلسفية ذالتي تضمنت أسئلة الحداثة من فلاسفة الألمان وخاصة كانط أين تولدت لديه فكرة واعتقاد أن الحداثة يمكنها أن تطرح حلول للمجتمع الإنساني لأنها تحمل قيم أنوارية"[1].ويحدد هابرماس البداية التاريخية لظهور الحداثـــة بحيث يرجعها إلى عصر النهضة الأوروبية مما يعطي لها دلالة تاريخية اجتماعية سياسية، حيث يـــرى أنهـــا ظهرت بداية من خلال لفظ حديث والتي استعملت لأول مرة في نهاية القرن الخامس ميلادي ولكنه يـــرى أن الحداثة ارتبطت بعصر النهضة هذا التاريخ للحداثة في نظر هابرماس يؤكد على ان الحداثـــة ارتبطـــت بفلسفة الأنوار فهو يعتبر وعند قراءته لنصوص ماكس فيبر أن الحداثة تتخذ أشكالا مغـــايرة وضـــعيفة ولا يغزوها الشك، وذلك لاعتمادها على أدوات معرفية جديدة، فلاحظ هابرماس أن فيبر حاول عقلنة الحداثة ولكن بشكل غائي نتيجة لذلك كان على هابرماس أن يقوم بعملية سرد وتصفية للرصيد الفلسفي والعلمي ويحاول إعادة بناء عناصر عامة جديدة لنظرية الحداثة التي من خلالها يقدم مفهوم جديد للعقل التواصلي[2].

وما يمكن قوله في علاقة الحداثة بعصر الأنوار هو "أن الحداثة قد حملت القيم الإنسانية، ودافعت عـــن الحق في الكرامة بالدرجة عينها وأحدثت عمليات تراكمية التي طورت المجتمع من خلاله التغيير في أنمـــاط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة إلى الأصل وتجـــاوز التقاليـــد المكبلـــة ومحررة الأنا في الأن نفسه من الإنتمائية الضيقة للماضي لتجعل من الانية فاعلا حقيقيا في الذات والمجتمع ومن الإقبال عنصرا، معيارا للفكرة والعمل"[3] من خلال مرتكزاتها الأساسية: الذاتية، والعقلانية والحرية التي قامت عليها.

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 84.

[2] – نفسه، ص 85.

[3] – فتحي التركي، رشيدة تركي: فلسفة الحداثة مرجع سابق، ص 22.

ثانيا- مواقف ضد الحداثة:

بالرغم من كل ما يحمله المشروع الحداثي من تغيير وتقدم داخل المجتمع الغربي إلا أنه وجد انتقادات كثيرة، فـ"عندما يتحدث اللمثقفون في الغرب عن نهاية مشروع الحداثة، فذلك يعني نمط الحياة في المجتمعات الغربية قد اكتمل وفتح الباب بإيجابياته وسلبياته لفترة جديدة، هي فترة ما بعد الحداثة"[1]، فتيار ما بعد الحداثة* حاول تجاوز مشروع الحداثة تجاوزا مطلقا مما خلق جدال مع الفلاسفة المنتصرين للحداثة من بينهم هابرماس الذي ذكرنا فيها سبق أنه من أكبر المدافعين عن مشروع الحداثة بوصفه مشروع لم يكتمل بعد.

والحداثة التي ينتصر لها هابرماس" هي التي يكون فيها العقل منتصرا ليس بانتشاره، ولكن بتجاوزه لشظيه في إطار من الوحدة أولا، وثانيا بالنظر إلى جميع أنشطة وفق نظرة عامة تسعى إلى تحقيق مشروع مجتمعي كلي، بحيث تستبعد الحداثة أي غائية أو بتعبير فيبر تتحد الحداثة بالعقلنة"[2]، فهابرماس ينظر إلى الحداثة على أنها مشروع لم يكتمل بعد بحيث نصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة ، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث كما وجد نفسه في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة التي تقوم على النقد الجذري للعقل الذي قامت عليه الحداثة ونزعاتها التفكيكية للعقل "وفي مشروعه الجديد عمل هابرماس على التصدي للمطالبين بتحجيم دور العقل، والمحتجين على هيمنته داعيا لتفعلي لا

*ما بعد الحداثة: لا يوجد إجماع بين النقاد على تعريف واضح لمفهوم ما بعد الحداثة، فهو من المفاهيم الوليدة حديثا، حيث ظهر لأول مرة عن المؤرخ البريطاني الشهير توينبي (1959) فجعله يدل على أمارات ثلاث ميزت الفكر والمجتمع الغربيين بعد منتصف هذا القرن وهي اللاعقلانية والفوضوية والتشوش، فهي ردة فعل على عصر الحداثة أي ضد تمجيد النزعات الوضعية والتقنية والعقلانية.

[1] – فرونسوا اليوتار: عن ما بعد الحداثة، ص 26.

[2] – أكان توران: نقد الحداثة، ت، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 30.

لتحجيمه، رافعا شعار أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"[1] هذا ما جعل هابرماس يتخذ موقعا متميـــزا في السياق الثقافي الألماني من مسألة الحداثة، تميز بالدفاع المستميت عن عقلانية الأنوار، وبالتالي عـــن العقـــل وكذا عن الحداثة لدرجة تسمح بتسميته ببطل الحداثة.

ثالثا- هابرماس والتيار المابعد حداثي:

"إن السجال الأكثر شهرة الذي عرف به هابرماس هو الذي جمعه مع فلاسفة ما بعد الحداثة، كفو كو وليوطار ودريدا، وباطاي، وبودريار، فهو قد دافع بقوة على فكرة أن مشروع الحداثة لم يستنفد بعد وأن كل النقد الذي وجهه إلى هذه الأخيرة، إنما قد تم بأدواتها هي نفسها، أي بالاعتماد على النقـــد العقلـــي وبالتالي فإن ما يقوم به هؤلاء الفلاسفة هو فقط تصحيح لمسار الحداثة، وليس لرفضها أو نفيها مطلقـــا"[2] وبالتالي فهابرماس يرى بأن ما بعد الحداثة هي صيغة جديدة لمفهوم قديم (الحداثة) أو أن ما بعـــد الحداثـــة محاولة لإثراء مرحلة ما بعد الحداثة ذاتها وإتمام مشروعها حتى النهاية.

ويمكن القول أن السمات الأساسية التي تنطلق منها حركة ما بعد الحداثة،" هي هدم الأنساق الفكريـــة جامدة والأيديولوجيات الكبرى المعلقة، ورفضها للحتمية الطبيعية والتاريخية التي كانت سائدة في مرحلـــة الحداثة التي لم تستطع بنزعتها العقلانية ومعاصرتها العملية أن تحقق الغايات التي كانت في أصل وجودهـــا، إن مأساة الحداثة كما يقول تورين أنها تطورت من ذاتها"[3].

[1] – عطيات أبو السعود، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، 2004، القاهرة، ص 315.

[2] – مجموعة من الأكاديميين الغرب: الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 96.

[3] – ألان توران: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 29.

وقد ميز هابرماس بين ثلاث نزعات تعارض الحداثة:

"نزعة الشباب المحافظين الذين عاشوا تجربة الحداثة الجمالية وهي مظهر من مظاهر الذاتية التي أزيحت عن مركزها والتي تحررت من كل تحديات عملية الإدراك والعمل الغائي والتي تخلصت من قيود العمل والمنفعة"[1] بدأت هذه النزعة الفوضوية الجديدة أو ما بعد البنيوية الفرنسية مع ميشيل فوكو، ونجد عند هذا الاتجاه روح نتشه الذي يعتبر أن الفلاسفة الغربيين الذين انقلبوا على عصر الأنوار.

نزعة المحافظين القدامى الذين ينتقدون تفكك العقل الأساسي وينصحون بالعودة إلى ما قبل الحداثة، أي إلى عصر الروحانيات حيث لم يرتبط العقل بالمادة.

" نزعة المحافظين فهم يبتهجون بتطور العلم الحديث، الا يخرج هذا العلم عن نطاقه غلا ليساعد على التقدم التقني والنمو الرأسمالي والإدارة العقلية"[2].

إذن حسب هابرماس فنحن أمام اتجاهات كبيرت مثل تيار ينحصر في عصر واحد عصر ما بعد الحداثة الذي يتميز بالتنوع والاختلاف والتفتت وهذا القول بفشل مشروع الحداثة مردود على أصحابه لأننا حسب هابرماس مازلنا في عصر الحداثة، لأن الأسس والمقولات التي قامت عليها لم تطبق وتأخذ مسارها كما يجب. "لذا سعى هابرماس وبوصفه قريبا من الفلسفة الكانطية، بل أنه يبدوا أحيانا، أكثر كانطية من كانط نفسه، ذلك أن النزعة الكانطية، التي تميز نظرية هابرماس تتجلى بوضوح في الوقت الذي

[1] – نقلا عن : فتحي تركي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، أنظر ص 26.

[2] – فتحي التركي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 26.

لا يكف فيه عن التأكيد على الاتفاق والتفاهم، والتذوات والإجماع، وما يفترض ذلك من تبريرات لادعاءات الصلاحية، في حين أنه لا يهتم، في مقابل ذلك، بكيفية تحقيق العقلانية التواصلية وتجسيد منطلقاتها المبدئية"[1]، لإعادة بناء المشروع الأنواري فبدلا من التخلي عن الحداثة ومشروعها كقضية ظاهرة يجب أن نتعلم من أخطاء تلك المرحلة الجمالية المتفرقة الذي لعب فيها العقل دورا أساسيا.

[1] – محمد نورالدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، افريقيا الشرق، بيروت، 1998، ص 248

رابعا- مشروع الحداثة عند هابرماس:

ينطلق هابرماس في بنائه لمشروع الحداثة من عدة إعتراضات يحاول من خلالها تصحيح مسار الحداثة، وذلك عبر إعادة بنائها كمشروع ناقص، لاكما يرى نقادها أنها لا تستطيع أن تكون هي المشروع الإنساني المعاصر فـ"هو يؤكد على نقد الحداثة من داخلها ويجب أن نفحص، وننتقد لإكتشاف بيئتها وتوضيح أدواتها، وممارستها كما يجب أن تشخص المشاكل التي يجب أن نعالجها"[1] وهذا ما سوف يحاول هابرماس العمل عليه من خلال نقد وإعادة النظر في مقومات الحداثة فهو وخلافا لفلاسفة النظرية النقدية "تخلو عن القيم الأنوارية لأنها انزلقت عن مسارها من خلال إنتاجها للعقل الأداتي* و"التقنية التي أصبحت تشكل قوة تهديد على النوع البشري، ينطلق مما توقف عنده هؤلاء الفلاسفة، حين حاول تأسيس مقاييس معيارية للنقد، إستنادا إلى مفهوم الفاعلية التواصلية التي سوف يقدمها كبديل للخروج من فلسفة الذات، وإعادة عقلنة العالم المعيشي. فهابرماس يقترح نظرية جديدة وهي نظرية الفاعلية التواصلية بكل ما تفرضه من اتفاق وتواصل، وإجماع عقلاني لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيشي الحديث وذلك لأن الجهاز المفاهيمي الذي تم استثماره لنقد العقلانية الأداتية لم يعد كافيا، لفهم تفسير الظواهر المرضية للمجتمع الصناعي المتقدم"[2] ، فالظواهر المرضية التي ولدتها الحداثة وانحرافات التواصل واختلالات الاجماع في حاجة إلى منهج متعدد الاختصاصات، "وإلى مقاربة تختلف باختلاف الموضوع وتراعي ما يقال وتجعل من التذاوق المرهون بادعاءات الصلاحية إطار للخروج من فلسفة الذات"[3].

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ث، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص 3.

*العقل الآداتي :هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد آداة لتحقيق أهداف معينة،فهو ذاته إيديولوجيا فقد من خلالها القدرة على ادراك الحقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة.

[2] – نورالدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقد المعاصرة، مرجع سابق، ص 243.

[3] – المرجع نفسه، ص 244.

وينظر هابرماس إلى مقومات الحداثة خاصة الذاتية والعقلانية التي ترتكز عنها، على أنها تحتاج إلى إعادة نظر وتصحيح، وهذا ما قام به في إعادة النظر لمبدأ الذاتية ليس عند كانط كما وضحنا ذلك في الفصل الثاني ،وإنما باعتباره المميز والأساس لعصر الحداثة فإذا كان كانط ينطلق من الوعي الذاتي المطلق، فإن جميع فلاسفة الحداثة أصبح مبدأ الذاتية هو المجسد للحياة الدينية، والدولة ،والمجتمع وكذا العلم والأخلاق والفن، هذا المبدأ الذي يظهر أيضا كذاتية مجردة في الكوجيتو الديكارتي فهابرماس يرى "أن مبدأ الذاتية هو أهم محددات الأشكال الثقافية الحديثة، بإنتاجه للعلم الموضوعي الذي أخذ على عاتقه فك سر الطبيعة وفي نفس الوقت تحريره لنفس العارفة"[1] ومن خلال هذا المبدأ نجد الحداثة قد اجتمعت على الذات الفردية من جهة وتغيير الذات العامة من جهة أخرى، وهذا ما أحدث أزمة في مسار الحداثة.

أما الركن الذي مثل الحداثة –العقلانية- فهابرماس يرى أن العقل ليس جوهرا موضوعيا تواصلي أو ذاتيا ولكنه فاعلية قائمة بذاتها،"فهو يخالف نظريات العقل من أرسطو إلى الفلسفة الحديثة التي إعتبرت العقل جوهر بسيط يدرك الأشياء، أو أنه قوة النفس في إدراك المعنى والتي تقوم بانتزاع الصور من المادة، وهو بذلك قادر على تجريد وإدراك المعاني الكلية أو أنه قوة التمييز بين الحق والباطل، أو مجموعة من المبادئ العقلية الأولية القبلية لدى الانسان لتنظيم المعرفة"[2]

فالحداثة لا تستند على مبدأ واحد و وحيد بل هي قائمة على حوار العقل والذات فبدون العقل تنغلق الذات داخل هوية متشنجة، وبدون الذات يصبح العقل أداة بين قوة السلطة.

[1] – بورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 31.

[2] – علي عبود المحمداوي: الاشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس نموذجا، منشورات الاختلاف، الرباط، 2011، ص 108.

لقد هيمنت في القرن العشرين دكتاتورية العقل والانحرافات الكليانية للذات وهابرماس يسعى إلى بناء مجد العقلانية أو العقلية الحداثية عبر الخروج من الذاتية وهذا ما سوف يقدمه هابرماس كحل وبديل من خلال العقلانية التواصلية،التي تؤدي إلى عقلنة العالم المعيش.

1- العقلانية التواصلية:

إن هابرماس وكما أشرنا سابقا من أكبر الفلاسفة المدافعين عن الحداثة وعن أهدافها، رغم توجيهه للانتقادات تخص أسس وركائز هذا المشروع، ووقوفه ضد كل من يمتد على تقليد الحداثة، فهو يؤكد في كل كتاباته على ضرورة التمسك بالعقل رغم النتائج التراجيدية التي ولدتها العقلانية التقنية.

ينطلق هابرماس من مفهوم جديد للعقلانية فإذا كانت الحداثة في نظره قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداتي، فإن هذا ليس مبررا كافيا للتخلي عن مشروع الحداثة، بل لابد أن تواصل المجتمعات الحديثة تطورها باستعمال مفهوم العقلانية ويحددها هابرماس العقلانية بقوله: "إن ما تسميه العقلانية هو أولا الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام، والعمل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ"[1] فهابرماس من خلال طرحه هذا "يطور مفهوم جديد للعقل أكثره كفاءة وقوة وحداثة وهو العقل التواصلي، فهذا العقل يرتبط بالحداثة وتنتجه ويستفيد من معطيات العقل النقدي ويتجاوز بذلك كما أشرنا عيوب العقل الأداتي، ويطرحه نفسه بديلا للممارسات العقلية والإجرائية"[2]، وهذا ما حاول هابرماس تأكيده في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة "على أن العقلانية التواصلية تقاس بالقدرة التي يحوزها الأشخاص المسؤولون والمشاركون في تفاعل ما على التوجه بالقياس إلى ادعاءات الصلاحية التي تستند إلى اعتراف ذاتي، فهذا العقل يضع مقايس العقلنة"[3].

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 482.

[2] – أبو النور حمدي، أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 137.

[3] – ورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 372.

فإذا كانت الحداثة قد انتهت بما يسميه هابرماس بالتمايز بين العلم والأخلاق والفن، فإن قصر مفهوم العقل على فلسفات الوعي مؤكدا أنه يمثل جانبا واحدا فقط من النشاط العقلي، وأراد وضع العقل في إطار أشمل لهذا قام بإدخال البعد التواصلي في مفهومه الجديد عن العقلانية وهذا البعد التواصلي في نظر هابرماس" يظهر من خلال العلاقة التي يقيمها الناس القادرين على الكلام وعلى التفاعل وعلى الفاعلية عندما يتفوقن على شيء معين"[1] وبهذا يتجاوز هابرماس العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي الذي يهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة،" فإن العقل التواصلي الذي يقدمه هابرماس كبديل يبنى على فعل خلاق يقوم على الإنفاق وبعيدا عن الضغط والتعسف وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي"[2].

2- شروط تحقق التجربة التواصلية:

لا يريد هابرماس للنشاط التواصلي أن يتخبط في العشوائية حتى لا يصبح تواصلا مشوها بل لابد أن تحكمه شروط يجب أن تتوافر في المشاركين في التفاعل.

" فإذا كانت نظرية الفعل تبتعد عن فلسفة الوعي، فالنشاط التواصلي لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة، ولكنه مناقشة أو حوار يتم بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل وتنتقل نظرية الفعل التواصلي في نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حواراتهم بين الذوات المشاركة في التواصل"[3].

فهابرماس يريد أن يحقق فضاء عمومي قائم على التفاهم والإقناع الذي يلعب فيه التواصل أهم سمة، بحيث ينتقل الفعل التواصلي من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حواريتهم بين الذوات المشاركة في

[1] – نقلا عن: أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 138.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 137.

[3] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 138.

التواصل، أي أنه بمعنى أخر ليس حوارا فرديا للفاعل مع ذاته وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين الذوات فاعلة مختلفة، وهو حوار تحكمه شروط أهمها:

- "أنه من حق كل شخص قادر على الكلام أن يشارك في علاقة التجربة التواصلية، وأن تتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي وبينهم وبين الذوات الأخرى"[1]، فعملية التواصل تنطلق من العلاقة الموجودة بين الذوات، بحيث تلعب اللغة دور الوسيط لأن المجتمع إن غابت عليه العملية التواصلية العقلانيةينهار.

فقد لاحظ هابرماس أن العقلانية الحديثة لا تتجلى إلا في شكلها الأداتي المشوه فإذا اعتمدنا طريقة الإرجاع –أي إرجاع شيء من الاشياء إلى قيمته المتبادلة –" فإننا نلاحظ أن مسار العقلنة الرأسمالية يطحن بحجلته كل من يحاول الصمود أمام سعيه الدؤوب لتحايد جميع أنماط الحياة في تحليلاتها المختلفة وقولبتها في مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة التي تمتك الستالينية والنازية وجهها الأكثر فضاعة"[2].

- "إن العملية التواصلية تهدف إلى إتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل ويفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم أو على الأقل وجود نوع من التقارب في وجهات النظر وهذه الأبعاد من التذاوت تقابلها ادعاءات للصلاحية تتمثل في المعقولية والحقيقة والدقة والصدق والتي يستفيد عليها كل شكل من أشكال الاتفاق، ومن ثم فإن التفاهم هو العملية التي من خلال يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك"[3].

[1] – عطيات: أبو السعود، نظرية الفعل التواصلي، مجلة أوراق فلسفية مرجع سابق، ص 323.

[2] – عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص 315، 316.

[3] – نورالدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 197.

- كما لابد أن تخضع العملية التواصلية لما يسمى بديمقراطية الحوار، من خلالها يتم توفر ظروف الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل، وهذا يتطلب قوة في الإقناع والمحاجة لكي يسود الرأي وتكون لديه قوة الحجاج وهذا يتطلب من كل مشارك في التواصل ان يعبر عن مزاعم الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة في عملية التفاهم بأن يختار تعبيرا معقولا لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للأخر[1]، ولابد من المتكلم أن تكون له نية توصيل مضمون قصوى (من القضية) حقيقي لكي يتمكن المستمع من مشاطرته، وعلى المتكلم أيضا من تصديق تلفظ المتكلم (والثقة به).
- وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذي الخلفية المعيارية[2].

إن هابرماس من خلال النظرية التواصلية يريد أن يجسد عالم معيش معقلا وهذا ما حاول أن يشرحه في الجزء الثاني من مؤلفه عن نظرية الفعل التواصلي، فعالم المعيش بمكوناته المختلفة يمثل السياق الذي يشكل عملية التفاهم بين الذوات كما أن أية نظرية عن المجتمع –وهو الهدف النهائي عند هابرماس–.

لأن هابرماس يبحث في الوظائف التي يقوم بها الفعل التواصلي عالم متنوع الأبنية، ويتم هذا البحث في أفق العالم المعيشي بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيشي المتمثل في التفاهم القائم على التواصل.

[1]– عطيات أبو السعود: نظرية الفعل التواصلي، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 139.

[2]– نورالدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة مرجع سابق، ص 197.

"وعندما قدم هابرماس فكرة العالم المعيشي قدمها باعتبارها مكملة لمفهوم العقل التواصلي، لأنها سياق الفعل الاجتماعي، وحاول هابرماس البحث عن الوظائف التي يقوم بها العقل التواصلي لإقامة عالم متنوع الأبنية"[1]، وهذه الوظائف ترتبط بشروط التي وضعناها سابقا التي تحقق لنا تجربة تواصلية ناجحة بين الأفراد تؤدي إلى عقلنة العالم المعيشي ونخلق فضاء يسوده التفكير العقلاني بعيدا عن هيمنة العقل الأداتي المسيطر على المجتمع الغربي الحديث، والمعاصر.

وما يمكن قوله في نهاية هذا المبحث أن هابرماس أراد إعادة صياغة وتصحيح مقومات الحداثة وتخليص من الأخطاء التي وقع فيها مفكرو الحداثة، من خلال تصحيح مقولات الحداثة ونقدها من داخلها،من خلال إعادة بناء مفهوم عملية العقلنة الاجتماعية في المجتمع الحديث وإعادة البناء هذه استلزمت نقد أسس الحداثة قصد تصحيحها وإعادة بنائها لتكون أساس المشروع الإنساني الكوني الذي سوف نتطرق إليه في المشروع السياسي لهابرماس كصياغة جديدة للمشروع السياسي الكانطي.

[1]– أبو النور حمدي أبو النور حسن: هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 144.

المبحث الثاني: مشروع الدولة الكونية عند هابرماس:

في ظل التغيرات والتصدعات التي حدثت في العالم منذ كانط وإلى يومنا يحاول هابرماس أن يطرح مشروع سياسي كوني يتماشى والأوضاع السياسية والاجتماعية الراهنة، التي خلفت دمار وحروب جعلت الإنسان يعيش أسوء العصور، لهذا كانت فكرة كانط نحو سلام دائم وأبدي ضرورية ملحة، أكثر من وقت مضى مع مراعاة التغيرات والظروف السائدة ليكون أكثر فعالية، بداية وقبل الحديث عن المشروع السياسي الهابرماسي يمكن القول أن هابرماس وبالرغم من انتقاده لكانط في مجموعة من النقاط كما ذكرنا في الفصل الثاني إلا أن فكرة المشروع الكوني، وتحقيق سلام دائم أبدي كما أراد كانط هو ما يشغل هابرماس، من خلال دعوته إلى مواجهة الأخطار المدمرة التي تشمل الكرة الأرضية من خلال الانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي، الذي جاء به القرن التاسع عشر والقائم على نموذج الدولة .الأمة إلى نظام عالمي جديد تصبح فيه المؤسسات المتعددة الأطراف والتحالفات القادية هي الفاعلات الأساسية الرئيسية[1].

فهابرماس يدعو كل الأطراف الفاعلة على الساحة الدولية من منظمات ومؤسسات...إلخ، أن يكون لها دور في بناء دولة كونية تجمع جميع الأفراد باعتبار أن لهم حقوق في الملكية المشتركة لسطح الكرة الأرضية، هذا على الصعيد العملي الواقعي.

أما على الصعيد النظري، فإن تمكين ممثلين دوليين يحتاج إلى إعادة تقييم نقدية للاتفاق على معنى السيادة وبهذا الصدد يؤكد قيمة المثل العليا لعصر التنوير، كمثال المواطنة العالمية والحق العالمي الشامل وهو يستعين بذلك مفهوم الجماعة الكونية التي حلم بها كانط[2]، فهابرماس يقدم مجموعة من الشروط لتحقيق

[1] – جيوفانا بوراد وري: الفلسفة في زمن الإرهاب حوار مع بورغن هابرماس وجاك دريدا، ت، خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسية قطر، 2013 م، ص 87.

[2] – جيوفانا بوراد وري: الفلسفة في زمن الإرهاب حوار مع بورغن هابرماس وجاك دريدا، ت، مرجع سابق، ص 28.

ذلك، بحيث تكون أكثر فعالية وواقعية من خلال إعادة النظر في بنية المجتمع، وضرورة تفعيل مؤسساته السياسية والاقتصادية.

أولا- الفضاء العمومي وأخلاقيات النقاش عند هابرماس:

1- البعد السياسي للفضاء العام :

يسعى هابرماس إلى تأسيس فضاء عمومي يكون فيه النقد أو الحوار بين الأفراد هو السائد واهتمام هابرماس بالفضاء العام، ناتج عن كونه أصلا لنموذج إرساء السياسات الديمقراطية وأساسا للقيم الأخلاقية، والمعرفية التي تعزز الديمقراطية وتحافظ عليها.

وبحسب هابرماس فإن مفهوم الفضاء العمومي فكرة وإيديولوجية في أن واحد فالفضاء العام ساحة يشارك فيها الناس كأنداد في نقاش عقلاني طلبا للحقيقة والصلح العام، فانفتاح والشمولية والمساواة والحرية كأفكار كانت لا تقر بها الشبهات، لكنها في الواقع محض أيديولوجيات أو أوهام[1]، فالمشاركة في الفضاء العام الموجود في المقاهي والصالونات والدوريات الأدبية في أوروبا القرن الثامن عشر 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 .

كما يرى هابرماس من جهة أخرى أن الفضاء العمومي أفقد طابعه السياسي من خلال الدعاية التي شكلت في الماضي نظام نشر الأفكار بغرض معرفة تحررية أصبحت مع مرور الوقت إعلان ذي ميزة تجارية فالتحولات البنيوية أدت إلى تفسخ الفضاء العام وانكساره ،"كما شهدت الصحف والمجلات تدريجيا نمو

[1] – جيمس جوردن فينليسون: بورغن هابرماس، مقدمة قديرة جدا، ت، أحمد محمد الروبي مؤسسة سنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015، ص 28

كبيرا على نطاق واسع، بحيث تحولت إلى شركات رأسمالية عملاقة تعمل على خدمة المصالح الخاصة بعدد قليل من أصحاب النفوذ وتدريجيا فقد الرأي العام استقلالية علاوة على وظيفته النقدية"[1]، بحيث أصبح الفضاء العام في القرنين التاسع عشر والعشرين حلبة يمكن فيها توجيه الرأي العام والتلاعب به وأمست الصحف والمجلات والروايات الأعلى مبيعا، بالإضافة إلى البث الإعلامي والتلفزيوني وما يقدمه من برامج دعائية تصنع عناصر استهلاكية وبدلا من تعزز الحرية والرخاء البشري بدأت في واقع الأمر تقمعها وتصنع غطاء للأنظمة السياسية والاقتصادية المسيطرة على الفضاء العام.

ولتجاوز هذا الواقع وإعادة الفعالية للأفراد داخل المجال العام المشوه في نظر هابرماس لابد من فعل النقد "والدعوة إلى تبني وجهة نظر نقدية حول الفضاء العمومي الوسائطي لفهم المجتمع باعتباره بناء اجتماعي حيث أن المكونات وخاصة المؤسسات يجب طرحهم للنقاش والتساؤل دائما، فالفضاء العام الذي أنحسر حقا وتشظى، كان ينبغي تعميقه وتوسعت نطاقه واستمراره في ممارسة مهمة النقد وإضفاء الشرعية على النظامين السياسي والاقتصادي"[2]. بحيث بدأت بعض التنظيرات النقدية بتنفيذ سيطرة الدولة والسلطات السياسية، وأخذ الفكر النقدي بتحليل السيطرة والهيمنة الرسمية ولابد على الفرد أن يسعى دائما إلى التحرر وإخضاع الشرعية السياسية إلى نمط النقد العقلاني كما ذكرنا سابقا.

2- الديمقراطية ونظرية النقاش :

إن النموذج المرغوب للديمقراطية هو ذلك النموذج الذي يعطي لجميع المواطنين الإمكانية في التعبير عن أراءهم وتوجهاتهم عن أفكارهم الثقافية وكذلك يعطي الإمكانية والفرصة للتفاهم وهذا لا يمكن تصوره إلا من خلال المناقشات العامة التي تفتح المجال للجميع دون إقصاء أو تميز ويشعر من خلاله الفرد بانتمائه

[1] – جيمس بوردن فينليسون: بورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 29

[2] – جيمس بوردن فينليسون: بورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 30.

وفعاليته داخل المجتمع وهذا يوضحه هابرماس في قوله: "أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الـــذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وإنتماءاتهم الثقافية والمعرفية ويمكنهم كذلك من التفاهم على إقتراحات من الجميع هذا النموذج لا يمكن أ يتأسس إلا إذا إرتبط بالمناقشة العامة"[1]، فشكل الديمقراطية عند هابرماس تتميز بتجاوز الخطاب التقليدي الذي كان يتميز بصراع الإشتراكية والليبرالية، "فالإشتراكية تعطي الأولوية للجماعات، والليبرالية تغني من شأن الفرد، أما هابرماس في كتابـــه الحـــق والديمقراطيـــة والكتابات اللاحقة حاول أن يصوغ نظرية في الديمقراطية التي فضل أن يطلق عليهـــا إســـم الديمقراطيـــة التشاورية"[2].

وهذا النموذج الذي يطرحه هابرماس ويدافع عنه ينسجم مع نظرية المناقشة التي بدورها تقـــوم علـــى التبرير والتواصل اللذان يمثلان أساس الفعل التواصلي الذي تقوم عليه كل الفلسفة الاجتماعية لهابرمـــاس، فالمناقشة والتواصل والتبرير يساهمون في معالجة المشاكل الاجتماعية.

كما أن مشروعية النظام السياسي لا يمكن الدفاع عنه إلا بواسطة المناقشة العمومية المبنية على اعتبارات برهانية، ذلك أن أنماط الخطاب التقليد لم تعد قادرة، في الزمن الحديث، على إضفاء المشروعية على النظام السياسي الذي أسس أبهرته ومجالاته على قوة البرهنة والعقلنة[3].

فهابرماس ينظر إلى المناقشة وفق ما افترضته النزعة العقلية دائما، من مبادئ تتعلق بالمساواة وبالحريـــة والتي يتوجب على دولة قانون تحمل هذا الاسم أن تبناها إيجابيا في دستورها[4]، وعليه فإن هابرمـــاس مـــن

[1] – يورغن هابرماس: التقنية والعلم أيديولوجيا، ت، حسن مصدق، منشورات الجمل، ألمانيا، 2001، ص 78.

[2] – مجموعة مؤلفين: الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع بيروت، 2012، ص 241.

[3] – محمد نورالدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 176.

[4] – جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ت، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الجزائر، 2006، ص 181.

خلال نظرية النقاش يريد نظام ديمقراطي قائم على التشاور والحوار، مستندا فيه على أخلاقيات المناقشة والتواصل.

فالعلاقة التواصلية تقييمية تجريبية، تقييمية لأنها تعتمد على قيم أخلاقية ثابتة يمكن الاتفاق عليه، تجريبية لأنها مستمدة من تجارب يومية تعبر عن العالم المعيشي فهابرماس من هذا الجانب لا يختلف عن تقاليد فلاسفة الأنوار عندما ينتقل من الخاص إلى العام (الشمولي)[1]، فالديمقراطية التي يريدها هابرماس" هي ديمقراطية تعترف بالأخر وتستمع إليه، يمكن من خلالها تأسيس مجتمع يتميز بالحركة المستمرة من الخاص إلى الكوني بحيث تلعب فيه الحياة السياسية دور تثقيفي يرتفع إلى فوق مستواهم، هذه الصورة التي تختزل الإتصال أو الإستماع المنتبه إلى الأخر والتشاور الذي يهتم قبل كل شيء بالصالح العام"[2].

فالحفاظ على العلاقة بين الأفراد أو بين المواطن والسلطة المهيمنة تتطلب العودة إلى العقلانية الموضوعية التي لا تستطيع أن تستوعب الانسلاخ داخل المجتمع وتتطلب من جميع الأفراد أن المصلحة العامة فوق مصالحهم الخاصة وهذا ما يؤكده هابرماس في قوله "يجب على المواطنين أن يعوا حقهم في التواصل والمشاركة، ويمارسونه بنشاط منضبط، و بطريقة لا تركز على مصالحهم الشخصية، بل على مصالح الجماعة ويتطلب هذا قدرا من التحفيز لا يمكن فرضه بطريقة قانونية"[3]، بهذا نستطيع القول أن هابرماس يعتبر أن الديمقراطية القائمة على نظرية المناقشة ما تزال مشروعا يتعين العمل على تحقيقه، لأنها الوحيدة حسبه القادرة على حل المشاكل المتفق عليه صورة سياسية تتضمن كل التراكيب وتتماشى مع كل ما يبدو معارض لتفادي أي صراع دموي محتمل ما بين المواطن والأجهزة المهيمنة.

ثانيا- دولة المواطنة عند هابرماس:

[1] – مالفي عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، ع 10، القاهرة، 2004، ص 344.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 207.

[3] – يورغن هابرماس: جدلية العلمنة العقل والدين، ت، حميد لشهب دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع،لبنان، 2013، ص 50.

إن الدولة التي يشعر فيها الفرد بالمواطنة هي تللك الدولة التي تضمن حرية الأفراد باستمرار، ولكي يبعد هابرماس شبح القومية الألمانية وإمكانية عودتها من جديد، فقد عمل على وضع أسس نظرية تفصل الدولة على الأمة للوصول إلى إرساء معالم هوية ما بعد تقليدية يتجاوز من خلالها فكرة الدولة الامة.

"لقد درك هابرماس من خلال تجاربه الشخصية للوطنية الاشتراكية النتائج الوخيمة لكل سياسة قومية لهذا السبب كان وراء ردت فعله هذه إرادة عميقة لتجاوز المبدأ القومي بطريقة تسمح بالأخطار عن كل انبعاث تمجدي للهوية أو تقوقع على الخصوصية الثقافية"[1].

ويوجه هابرماس خطابه هذا إلى الدولة الألمانية الذي تبنى فيه موقفا صارما ضد كل محاولة تجعل من الفترة النازية فترة حكم عادي، وبهذا كان لابد في نظره استبدال الانتماء العرفي والجغرافي للشعب الألماني، بانتماء وطني آخر يقوم على الشعور بالانتماء العقلاني للمبادئ المتضمنة في المعيار الأسمى للدولة الذي يمثله الدستور ويعتبر هابرماس "أن الدولة الدستورية الديمقراطية لا توفر الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها، بل تجندهم عن طريق حرية التواصل للمشاركين في المناقشات العامة المواضيع التي تهم الكل، وغياب "الحبل الرابط" هو صيرورة ديمقراطية، يمكن فيه في آخر المطاف الفهم الصحيح للدستور"[2].

فالنظام السياسي يؤدي وظيفة جيدا عندما تستوعب مؤسسات صنع القرار مداخلات المجتمع المدني، وعندما يكون لديه القنوات السلمية التي يمكن للمداخلات الواردة من أدنى (المجتمع المدني والرأي العام) التأثير في مخرجاته (السياسية والقوانين)[3]، فعمليا تحقق الدولة الديمقراطية هذا التوازن أفضل من الأنظمة اللاديمقراطية بحيث تميل المؤسسات الديمقراطية مع الرأي العام فتصبح القوانين التي يخضعون لها الأفراد متفق

[1] – عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة، الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، 144.

[2] – يورغن هابرماس: جدلية العلمنة العقل والدين، مصدر سابق، ص 51.

[3] – جيمس بوردن فينليسون: بورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 117.

عليها من الجميع وبالتالي يصبح مصدر الحق (القانون) عند هابرماس هو الإجماع والاتفاق بين الـــذوات، وهنا يتجاوز فكرة التشريع الذاتي للحق التي طرحها كانط.

وبقدر ما توفر الأخلاق والمعايير الأخلاقية المنتجة تواصليا داخل العوالم المعاشة، نوعا من الواجبات فإن القانون المنبثق نقاشا هو الذي يؤسس الحقوق وينتجها[1]، ومن واجبات الأخلاق والقوانين أن تنشأ معـــنى المواطنة الدستورية التي تعتمد في تأسيس نظرية الحق على البعد التشاوري النقاشي من خلال الانتقال مـــن مطابقة الذات لذاته إلى العلاقة الخارجية بذات أخرى في عملية مشاركة نقاشية تهدف إلى الإيقاع بشـــأن الخضوع المتفق عليها.

ولأجل إرساء الدعائم النظرية للتأسيس القانوني أعطى هابرماس للقانون وظيفتين:

- إن القانون يمارس دور الوساطة بين النظام والمجتمع وذلك مـــع الأنســـاق أو الأنظمـــة (الإدارة البيروقراطية والنسق الاقتصادية).
- إن القانون يمارس دور المؤسسة المشرعة والمنظمة لعلاقة النظام بالمجتمع، وذلـــك بفهـــم القـــانون كسلطة تشريعية وقضائية[2] ،ومن هنا يمكن تحقيق الوطنية الدستورية[*] ، بحيـــث تضـــمن الحقـــوق والحرية لجميع الأفراد وتحقق جوا ملائما سياسيا وأخلاقيا لارتكازها على المبادئ الأساسية الـــتي تمكن الفرد من شعور بوطنيته وانتمائه مع محافظته على هويته وثقافته الخاصة وهذا لن يكـــون في نظر هابرماس "إلا من خلال التأكد من أن كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة

[1] – علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 281.

[2] – علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 281.

[*] – الوطنية الدستورية: استخدم هابرماس هذا المصطلح لأول مرة خلال سجال عام حامي الوطيس في منتصف الثمانينيات فيما عرف لاحقا باسم "سجال المؤرخين، وقد دافع عنه هابرماس– الوطنية الدستورية كحل ملائم في ظل الظروف الحداثية لتماشي المرء مع تقاليده.

ووحيدة، وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين انتماءاتهم الثقافية المختلفة، وهذا في حقيقة الأمر يتطلب نوعا من فك الارتباط بين الثقافة السياسية والثقافات الثانوية الأخرى"[1]

ففي الوقت الذي يتمسك فيه الفرد بثقافته الخاصة وعاداته التي تعبر عن انتمائه وهويته لابد أن يعي في الوقت ذاته أنه ضمن ثقافة سياسية عامة، تحتضن الجميع وفق قانون دستوري والهدف من هذا حسب هابرماس هو الحفاظ على المساواة التامة بين الجميع والحفاظ على هويات الأفراد وبناء مجتمع متماسك يجمع مختلف الأقليات والنفاقات وهذا لا يمكن بلوغه الأمن خلال القانون والديمقراطية.

ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن نظرة هابرماس لدولة المواطنة لا تخرج عن الصياغ العام لفلسفته، التي تعتمد على التواصل والحوار سواء في صياغة القوانين، أو في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمؤسسات والتي من خلالها يمكن تأسيس مجتمع ديمقراطي يشعر فيه الفرد بانتمائه من خلال ابداء رأيه ومساهمته في صناعة القرارات السياسية التي تتخذها السلطة الداخلية منها والخارجية، وهذا يتطلب حسب هابرماس نموذج ديمقراطي قائم على التشاور والحوار العقلاني فالحل الذي يقدمه هابرماس هو ضرورة التمسك بالعقل التواصلي وفتح المجال للنقاش.

ثالثا – المواطنة الكوسموسياسية عند هابرماس:

ينتقل هابرماس في كتاباته المتأخرة من فكرة المواطنة السياسية إلى فكرة المواطنة العالمية فهابرماس يحاول تجاوز المواطنة القطرية إلى مواطنة كونية دفاعا على حقوق الإنسان، فمن بين المسائل التي طرحها هابرماس في مشروعه السياسي الكوني هي مشكلة الأقليات والثقافات الصغيرة والكبرى لأن بناء دولة كونية يتطلب الحفاظ على الكل مهما كانت إنتماءاتهم وعقائدهم. وهذا ما ينادي به هابرماس في مشروعه السياسي الكوني.

[1] – يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ت، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر، 2010، ص 45.

فإذا كان هابرماس يرفض فكرة الدولة –الأمة إلا أنه يؤكد على ضرورة استمرارية الثقافات الصغيرة في ظل التهديد الذي تفرضه العولمة على مختلف ثقافات العالم. وفي هذه المسألة يتبع هابرماس الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا* الذي اعتبر أن الأقليات العرقية –تطالب بحقوق خاصة يمكن تقسيمها إلى نوعين "حقوق "الحماية الخارجية" وحقوق الإكراه الداخلي فالأولى تتمثل في مطالبة الأقلية بإجراءات حماية ضد هيمنة الأغلبية، وذلك بهدف المحافظة على وجودها وقيمها وهي بهذا المعنى مشرعة ومبررة، أما الثانية فهي الحقوق التي تطبق على الجماعة بهدف إكراه الأفراد على الالتزام بها، بحجة المحافظة على الهوية واستمرارية النسيج الاجتماعي"[1]

فالأولى تكون داخل الدولة التي لابد أن تكون دولة القانون تحافظ على جميع الفصائل وهذا ما أكده هابرماس تصوره لدولة المواطنة كما وضحنا سابق، لكن في ظل الدولة كسمو بوليتية، أصبحت الأقليات في خطر مزدوج خطر داخلي من الأغلبية والسلطة الحاكمة ومن الخارج من طرف العولمة وسياسة التنميط الواحدة، وهذا يشكل خطر في استمرارية النسيج الاجتماعي الذي يضم مجموعة من الأقليات في دولة مواطنة واحدة.

إن تحقيق دولة كسمو بوليتية في نظر هابرماس يتطلب حماية الأقليات العرقية، يشهد اليوم في مختلف بقاع المعمورة يؤكد على أن هناك الكثير من الأقليات تتعرض إلى الاضطهاد وإلى تصفية عرقية، مثلما يحدث للأقليات المسلمة في إفريقيا الوسطى وبورما من قبل السلطة الحاكمة والطوائف الدينية الأخرى.

* – ويل كيمليكا، (1962): من أهم الفلاسفة المعاصرين في أمريكا الشمالية، إهتم بمعالجة القضايا الليبرالية السياسية، ومفهوم المواطنة، ركز جل جهده على بحث وتطوير العلاقة بين المواطنة والمجتمعات المتعددة الثقافات من أهم مؤلفاته: حقوق الاقليات الثقافية، المواطنة في المجتمعات المتعددة الثقافات.

[1] – نقلا عن: عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة –الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، 2011، ص 170.

لهذا كان لازما حسب هابرماس الانتقال إلى نظام حكم واحد يحقق أمل الإنسانية المنشـــودة معـــا في سلام دائم، وهذا لا يكون برفض كل ادعاء إلى محاولة تهذيب أخلاقي للسياسة على الصعيد الدولي، هـــذه الرؤية التي يقدمها هابرماس حول علاقة الأخلاق بالسياسة تختلف عن رؤية كانط، فهابرماس يعتمد علـــى الإكراه "فشكل الذي يأخذه النظام الكوسمو بوليتي سيكون قانونيا بالدرجة الأولى أي تحويل ديمقراطي، للأخلاق إلى نظام وضعي من القوانين، المتلائم مع الإجراءات القانونية التي تسمح بتطبيق نقـــد النظـــام وفرضه"[1].

فهابرماس يريد أن يشيد ديمقراطية قائمة على سند قانوني يكون هو الضامن للمصالح العامة علاوة على الدور المهم الذي تلعبه أخلاقيات النقاش في تحقيق التفاهم المبني على التوافق والإجماع "فـــالحق الفـــردي والصفة العالمية التي يبتغيها هابرماس في ديمقراطية عن طريق المناقشة والبرهنة اللتان تســـمحان بـــالعثور في الأخر على ما هو أصيل وما يرتبط بقيمة أخلاقية وقاعدة إجتماعية كونية، هـــذا المنحـــى في الاحتـــرام والاستماع إلى الأخر يبدو كأساس للديمقراطية أكثر صلابة من حذام المصالح التي تقود إلى حلول وســـط وضمانات قانونية"[2].

فالنظام الكوسموسياسي الذي يتصور هابرماس لا يختلف مع كانط فقط وإنما مع تلامذتـــه الـــوطنيين الليبراليين* الذين يتمسكون بالموقف الكانطي حول علاقة الأخلاق بالسياسة فهم يرفضون فكرة الإكـــراه، لإحترام الحد الأدنى من القواعد الأخلاقية.

[1] – نقلا عن: عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة –الأمة عند بورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، 2011، ص 170.

[2] – علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 310.

* – الوطنيين الليبراليين: هم تلامذة كانط المعاصرون، أمثال جون رولز، ودافيد ميلر، الذين يتبعون مسعى متشابها مع كانط، فهم يعتقدون أنه يجب على جميع المجتمعات أن تحترم حقوق الإنسان الأساسية المعتبرة كقواعد أخلاقية عامة وكونية، ويؤكدون على ضرورة احترام مبدأ سيادة الدولة الوطنية.

إن هابرماس يرى أن النظام الكوسمو بوليتي يحتاج للقانون لأنه الأكثر نجاعة للقيام بدور التنظيم بين الدول من خلاله يمكن مراقبة العلاقات الدولية الخارجية والداخلية.

فالخصائص الأساسية للنظام الكوسمو بوليتي الذي يتصوره هابرماس هو أنه يحول تحديد الشروط المؤسساتية التي تسمح بمراقبة قانونية فعلية ليس فقط للعلاقات الخارجية بين الدول، ولكن أيضا للعلاقات الداخلية بين الأفراد والدول، وإرغام الحكومات على احترام شروط التعايش الكوني بين أعضاء الجماعة الإنسانية[1]، ومن بين الأليات العملية التي يقدمها هابرماس كحل للقضاء على الصراعات والتوترات سواء بين الأفراد داخل الدولة أو بين الدول ذاتها "هو ضرورة القيام بإصلاح استعجالي للنظام المؤسساتي الحالي لهيئة الأمم المتحدة من خلال توسيع صلاحيات محكمة العدل الدولية في لاهي بحيث تصبح أحكامها إكراهية"[2]، وهنا تأكيد على ضرورة تطبيق الأحكام القانونية ضد منتهكي حقوق الإنسان كما يقترح هابرماس "إجراء انتخابات بالأغلبية فيما يخص تبني القرارات الأممية وكذا قبول دول أخرى، بالإضافة إلى الخمسة الدائمين (مثل ألمانيا واليابان) أو كذا التنظيمات الإقليمية مثل (الاتحاد الأوروبي) كأعضاء دائمين في مجلس الأمن"[3]، لأن هابرماس يرى بأن مجلس الأمن الذي تمثله الدول الخمسة الدائمين وهي الدولة العظمى التي لها حق الفيتو، باعتبارها سلطة تنفيذية عالمية، لم تحقق ما هو مطلوب على الساحة الدولية وكثيرا من القرارات التي صدرت عن هذا الجهاز كان في صالحها للحفاظ على مصالحها الخارجية، وأكبر دليل هو ما يصدر من قرارات في حق الدول والمجتمعات العربية كالعراق وليبيا وما يحدث في سوريا حاليا،

[1] – عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة –الأمة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 176.

[2] – نقلا عن: عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة –الأمة عند بورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، 2011، ص 177.

[3] – نقلا عن: عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة –الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، 2011، ص 177.

ومن جهة أخرى التزام الصمت على ما يحدث من انتهاكات في حق الشعب الفلسطيني، لذلك لابد في نظر هابرماس "من تشكيل هيئة أمم في شكل برلمان عالمي معتبرا كسلطة تشريعية تتمتع بشرعية أكثر من السلطة التي تتمتع بها جميع الدول، ويكون النواب فيه منتخبون من طرف شعوبهم بينما تمثل الشعوب التي ترفض انتخاب وفق المعايير الديمقراطية السارية بمنظمات غير حكومية يعنها البرلمان العالمي نفسه لتمثيل هذه الشعوب مسلوبة الإرادة"[1].

إذن فالنموذج الكوسموسياسي الذي يقدمه هابرماس يكون فيه حق الشعوب تابعا لحق الأفراد فهابرماس يريد دولة كونية تقوم على التعددية في إطار من الإجماع الذي يسقط حق الجميع في النقاش داخل مجتمع متماسك ومنسجم يمكن أن يشعر فيه الجميع بالمساواة وحق العيش بكرامة ضمن دولة المواطنة العالمية.

[1] – نقلا عن: عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة –الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، 2011، ص 178.

المبحث الثالث: هابرماس والراهن العالمي

أولا- هابرماس في زمن الإرهاب:

إذا كان مطلع القرن العشرين بداية للكثير من الصرعات والحروب فمخلفات الحربين العلميتين الأولى والثانية مازالت شاهدة على أسوء فترة مر بها الإنسان في العصر الحديث والمعاصر، أين سادت لغة العنف وغياب العقل، حيث انعدمت القواعد الأخلاقية وسيطرت السلوكات اللاأخلاقية من انتهاك لحقوق الإنسان، واستغلال للبشر، وأصبح منطق القوة هو المتحكم.

هذه الأزمات وما خلفته من تفكك وانهيار للمجتمعات خاصة منها الغربية، تعالت أصوات منددة ومطالبة بضرورة العودة إلى قيم الأنوار وأبعاده الإنسانية، فكانت فكرة السلام ودائرة حقوق الإنسان هو أهم ما اشتعل عليه فلاسفة هذا العصر. من بينهم هابرماس، واهتمامه بهذا الفيلسوف ليس لأنه الوحيد الذي دعى إلى ضرورة إرساء السلام بين الأمم وإعادة إحياء القيم الأنوارية الداعية إلى احترام الأنسان بصفته إنسان له حقوقه أينما كان وحيثما وجد.

إن اهتمامنا بهذا الفيلسوف هو حاجة العالم والمجتمعات اليوم إلى فكرة التواصل وضرورة العودة إلى العقل والفلسفة في إطار مناقشة تقوم على الحجاج والإقناع، وهذا ما يحتاجه القرن الواحدة والعشرين التي عرفت بداياته تحولات كبرى حيث أصبح العنف لا يمارس ضد الإنسان فقط وإنما ضد الطبيعة والكون ككل.

إن ما يميز بدايات القرن الواحدة والعشرين هو انتشار وكثرة المنظمات الإرهابية، هذه الأخيرة وما تحمله من أفكار متطرفة، تكون القوة والعنف الوسيلة والألية لنشر هذه الأفكار.

و الحديث عن المنظمات الإرهابية هو الحديث عن الإرهاب الجماعي الذي تمارسه الدول القوية على دول ضعيفة، منها الإرهاب السياسي والاقتصادي والعسكري الذي تقوم به المنظمات الدولية على الدول النامية، لخدمة أغراضها وهو أخطر انواع الإرهاب المنظم وليس العشوائي.

في ظل انتشار هذه الظاهرة التي تجاوزت كل الحدود وأصبحت عالمية تمس جميع المجتمعات الشرقية والغربية، فكل يوم تزداد الحروب والصراعات بحيث أصبح هذا الوضع ميزة الراهن العالمي لهذا نتساءل هل فكرة التواصل والحوار كفيلة لتجاوز هذا الوضع والقضاء على العنف بمختلف أشكاله؟

الإجابة عن هذا السؤال لابد من إعطاء مفهوم للإرهاب والبحث عن الأسباب الأساسية التي ادت إلى انتشار هذه الظاهرة.

يعتبر الإرهاب حيب تعريف بعض الفلاسفة المعاصرين من بينهم نوام تشومسكي "حيث يعتبر أن الإرهاب هو قسر السكان المدنين أو حكومة ما، عن طريق الاغتيال أو الخطف أو أعمال العنف، وذلك لتحقيق أهداف سياسية"[1].

وقد عرف جاك دريدا في أحد مداخلاته في مؤتمر تحت عنوان: تحليل ظاهرة الإرهاب وذلك عقب أحداث سبتمبر 2001، "حيث اعتبر دريدا أن الإرهاب لا يحمل معنى ثابت أو جدول أعمال أو محتوى سياسي، فهناك إرهاب الدولة والإرهاب المحلي أو العالمي"[2].

وإن نظرنا إلى هذه التعريفات أو غيرها، لوجدناها تقف على أن الإرهاب هو إستعمال للعنف، الذي يشكل خطر مستمر ودائم على المجتمعات، وإن كانت هذه الظاهرة قد عرفت حضورا في جميع العصور،

[1] – رائد قاسم: الإرهاب والتعصب عبر التاريخ، (د. ن)، (د. م)، 2005، ص 19.

[2] – بوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الإرهاب، مرجع سابق، ص 25، 27.

لكن بداية القرن الواحد والعشرين يمثل ذروتها. لكن ما خفي على الكثير من رجال السياسة والقانون وحتى الفلاسفة، هو الأسباب التي أدت إلى استفحال هذه الظاهرة في هذا العصر.

إذا اعتبرنا أن الإرهاب كما قلنا سابقا ظاهرة عابرة للحود تشكل خطر على العالم ككل، وللقضاء على ظاهرة ما لابد من معرفة الأسباب المؤدية لها فالإرهاب بمثابة ردت فعل ولذلك لابد من العودة أو البحث عن الفعل الذي أدى إلى هذه الردة العنيفة.

لو تجري مقارنة بسيطة بين مجتمعات قطعت أشواط كبيرة في تحقيق الأمن والاستقرار، ومجتمعات مازالت تتصارع على الحكم والسلطة، لوجدنا أن المجتمعات الأولى قد انطلقت من ضوابط أخلاقية وقانونية، وأخذت العدالة بمفهومها الواسع مكانة أساسية داخل هذه المجتمعات كما سادت فيها الديمقراطية الحقيقية القائمة على التشاور والحوار مما خلق فضاء عام حال من الصراعات والتصدعات.

وفي مقابل ذلك نجد المجتمعات الغير العادلة والتي تنعدم فيها الديمقراطية الحقيقية القائمة على تقبل الآراء وتكون العادلة الاجتماعية شبه منعدمة، كما أن استبداد الأنظمة الحاكمة بالسلطة واعتبار المصلحين أو المنافسين خصوصا يستحقون القتل والتعذيب والتشريد كل هذا يمثل بيئة صالحة لنمو الإرهاب وتوسعه.

فما يمكن أن نستنتجه من خلال هذه المقارنة هو أن غياب الاعتراف والبعد التواصلي القائم على الاعتراف والتفاهم هو السبب في انتشار العنف.

إن التأسيس لأخلاقيات النقاش تقضي على كل الاعتبارات والخلفيات والتمثيلات التي تدعيها الذات، وتحتكم فقط، للقدرة على التبرير العقلاني والحجاجي لجميع الأفعال الأخلاقية أو السياسية، هي وحدها القادرة على خلق مجتمع متماسك خال من الصراعات بين الدول أول بين الأفراد داخل الدولة الواحدة، وهذا ما يجعل فلسفة هابرماس الحل المناسب والضرورة للقضاء على جميع الخلافات التي قد تتحول في كثير من الاحيان إلى صراع.

هذه الرؤية نجد من يؤيدها في الفلسفة المعاصرة حيث يربط الفيلسوف الألماني إريك فاي* العنف بالفلسفة والعقل ففي غياب الفلسفة والتبرير العقلي القائم على الحوار يبرز العنف فالإنسان بوصفه كائن متكلم أي مفكر –الحديث الذي يحمل الأفكار– هو وحده من يكشف العنف لأنه الوحيد الذي يبحث عن المعنى، وقد يؤدي إلى إفساد نظام الاخرين بحيث يصبح الفرد مركز العالم وليس العكس.

لهذا يعطي (إريك فاي) أهمية بالغة للحوار وللفعل الإنساني العاقل فتحقيق السلم والأمان يتطلب أن لا نسلك مسلك الانفعال والعنف بدون تبرير ووضوح، فلا يجني الإنسان سوى التناقض والحروب والآلام.

إن السياسة الحقيقية في نظر إريك فاي "هي القائمة على العقل وهو نقيض العنف والقوة: أي تأسيس الحياة المشتركة على الحوار والتواصل وهذا لا يعني أنه ينفي الصراع والثورة، بل هو البحث فيما تفترض الثورة من معنى يمكن استخلاصه في خطاب منسجم ومعقول فالفلسفة السياسية في (نظر فاي)، تنطلق من إقرار جلسة الفرد المحدود غير أن لها مهمة لا نهائية وهي فهم الفرد وتربيته الدائمة على العقل والشمولية"[1].

ففي نظر فاي وجود الحوار ورفض الاختيار الفردي الذي يجعل نفسه كليا بالقوة، هو دليل وجود علاقة اجتماعية قائمة على الاختلاف حول طريقة العيش، وعلى اختيار كل واحد الكيفية التي يجب أن يعيش وفقها والمقصود بكل واحد عند إريك فاي "الناس الذين يعيشون في جماعة واحدة وقد امتلكوا هذه المعطيات الضرورية ليتمكنوا من ممارسة الحوار، الناس الذين قد اتفقوا على الأساس، والذين لا يحتاجون إلا

* – (إريك فاي): (1904-1972): فيلسوف ألماني من أصل يهودي عاش في فرنسا وانتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية، اطلع على تاريخ الفكر الفلسفي دون إقصاء، تأثر تأثيرا كبيرا بكانط وأرسطو، ترك مجموعة هائلة من المؤلفات عبرت عن قوة فكره منها: الفلسفة السياسية، منطق الفلسفة نهاية التاريخ.

[1]– عبد بليمان: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 169.

لبلورة جماعية لنتائج أطروحات سبق لهم أن قبلوها جميعا، فهم يختلفون حول طريقة العيش: فالأمر لا يتعلق إلا بتكملة وتحقيق، فهم يقبلون الحوار لأنهم استعبدوا العنق قبل ذلك"[1]

فإذا كان هابرماس يعول على الفلسفة والتواصل لبناء مجتمع متماسك، مجتمع تحكمه الممارسة العقلية التي تستند إليها معايير جوهرية تنفي الاستلاب الذي تعرضه المؤسسات المهيمنة، فإن فاي يدافع على نفس الفكرة فهو لا يتفق نقد مع هابرماس وإنما "يؤكد على أطروحات علماء الاجتماع الذين يتفون أن تكون المبادئ الأخلاقية والعواطف البشرية هي التي فرضت المساواة المطلقة بين المواطنين أمام القانون الحديث، ويرجعون ذلك إلى شكل العصر الاجتماعي العقلاني الذي يبحث على الفعالية والمردودية والنجاعة والحساب"[2].

وبهذا تكون الفكرة الأساسية التي ينطلق منها إريك فاي ويتقاسمها مع هابرماس هو أن إتفاق المجموعة وتماسكها وانتصارها على العنف لا يتحقق إلا إذا تحول الخطاب الفلسفي من خطاب يعبر عن التقليد الاجتماعي، أي المصالح العامة للأفراد، إلى خطاب لا شخصي فعندئذ تكون الفلسفة قد أصبحت تتكلم لا باسم مجموعة بعينها. بل باسم المجموعة الإنسانية. وعندئذ تكتشف جذور العنف.

كما يعطي "فاي" مهمة أساسية للدولة باعتبارها تمثل إرادة الكل العاقلة، الإرادة التي تجمع كل الإرادات المتصارعة، وتقرب الهوة بين الوسائل والمؤسسات وبين الغايات الشاملة، فالمهمة الأساسية للدولة هي المداولة والتجهيز أي العمل على الاستمرار بهذا الشكل أعاد "فاي" السياسية إلى حظيرة الفلسفة التي تفرض (تدخل عقل الجميع وعقل كل فر)، في فهم الخير وإرادته وتحقيقه إذ تصبح السياسة قائمة (على مسلمة هي المسلمة التي تقوم عليها الفلسفة وليس الأيديولوجية، فلكي تكون سياسيا لابد أن تؤمن بالعقل

[1]– إريك فاي: منطق الفلسفة، ت، محمد الهلالي وعزيز لزلرق، صدر ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، ع 17، دار توبقال للنشر، المغرب 2009، ص 54.

[2] – عبد بليمان: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 171.

وتسلم بأن كل إنسان من حيث هو عاقل، يستطيع أن يشارك كمواطن في الحوار المتجه نحو البحث عن تراض يهدف إلى حل مشاكل الحياة جماعيا.

إذن ما يمكن تأكيده هو أن الحل الوحيد للخروج من الصراعات والقضاء على أشكال العنف لا يكون إلا بالرجوع إلى الحوار والتواصل والاحتكام إلى منطق الفلسفة والعقل ففي غياب الحوار العاقل لا يمكن أن نؤسس حياة مشتركة تضمن نفس الحقوق وبنفس الدرجة للجميع، ولهذا لابد من المجتمعات التي مازالت متمسكة بالخطاب الموالق أو الخطاب ذي النزعة الإطلاقية الذي يمثل مصدر العنف والصراع والعودة إلى الحوار والنقاش العقلاني الذي يمثل مصدر العنف والصراع والعودة إلى الحوار والنقاش العقلاني كسبيل وحيد للفهم والتعايش المشترك من خلاله يمكن القضاء على كل الأعمال الإرهابية التي تهدد أمن وسلامة الشعوب والدول.

ثانيا- حدود النموذج الكوسموبوليتي عند هابرماس:

إن فكرة بناء دولة كسموبوليتية التي يدافع عنها هابرماس تستحق كل الاحترام والثناء، فهابرماس من خلال تصوره لنظام دولي جديد - ما بعد وطني - قد حاول إعطاء حلول للمشاكل المطروحة على المستوى الدولي وذلك بإعادة صياغة المشروع السياسي الكانطي واعتباره مرجعية وإرث أساسي لتحقيق هذا الطموح بثوب جديد يتماشى والراهن العالمي، فهو دون أدنى شك الأكثر تناسقا، من وجهة نظر فلسفية من بين الكثير من وجهات النظر الفلسفية المعاصرة.لكن هذا لا يعني أن مشروعه متكامل لا يحمل نقائص، فالشيء الأكيد أن كل فكرة وتصور فلسفي قابل للنقد وسوف نوضح أهم الأفكار و المبادئ التي يؤخذ عليها هابرماس في مشروعه الذي يطمح من خلاله إلى تأسيس الدولة الكونية كما نادي بها كانط من قبل. لقد توصلنا من خلال طرح المشروع السياسي الهابرماسي أن هذا الأخير أكد على دور الفعل التواصلي ليكون أساس نظيرته الفلسفية وهذا المبدأ قد تجسد في الآليات التي طورها هابرماس من خلال الديمقراطية التشاورية وأخلاقيات النقاش والحوار القائمة على الحجاج والإقناع، هذه الأسس تقوم على نوع من الإكراه لأن المبدأ الذي يعتمد عليه هابرماس هنا والمتمثل في العقلانية التواصلية، لا تخلو من الإكراه والسيطرة، وهذا ما حاول تجاوزه الفيلسوف الألماني وزميله في مدرسة

فرانكفورت أكسل هونيث[1] ،فبرغم من إشادة هذا الأخير براديغم التواصل عند هابرماس الذي يلعب دور مهم وأساسي في مشروعه السياسي، إلا أنه غير قادر على بناء علاقة اجتماعية حقيقية، وهذا ما يتطلب العودة بعد آخر والمتمثل في مبدأ الاعتراف كأساس لبناء علاقة اجتماعية متينة بين الأفراد والشعوب.فالاهتمام باللغة على حساب الإنسان كما يرى هابرماس لا يمكن أن يؤسس مجتمع متماسك، تحكمه علاقات تفاعلية قائمة على الاحترام والاعتراف بالآخر.

كما نجد هابرماس في تخطيطه لنظام مؤسساتي عالمي، أعطى للهيئة التنفيذية المستقبلية تمثيلا كبيرا للدول القوية وهي غربية في مجملها، بينما لا تحظى فيها الدول التي تقع على الأطراف والتي تمثل النسبة الأكبر لعدد السكان في العالم .

هذا ما يجعل تصور هابرماس للدولة الكوسموسياسية أقل عدلا ويخلع عنه التصور القانوني العالمي، ليجعله مجرد تحليل يندرج ضمن نزعة المركزية الغربية، وبالتالي نظرة هابرماس لا تختلف عن سيناريوهات عديدة ترى دائما في الحضارة الغربية الوحيدة القادرة على ضمان النظام في العالم.

[1] أكسل هونيث (1949): يعتبر اليوم ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، استطاع أن يؤسس نظرية جديدة في مقاربته لقضايا ومشاكل كل المجتمع المعاصر، الاجتماعية والأخلاقية، وهذا ما تبلور في ا أصبح يسمى بنظرية الاعتراف. من أهم مؤلفاته: الصراع من أجل الاعتراف.

في الأخير يمكن القول ان هابرماس في بنائه للدولة الكسموسياسية قد انطلق من خلفية فلسفية تتمثل في الإرث الكانطي وفلسفة الأنوار التي يرى فيها المبادئ الإنسانية الشاملة لكل أفراد المجتمعات البشرية لذالك عمل هابرماس على تحديث التنوير عبر الوعي الديمقراطي وإعادة تحيين المشروع السياسي الكانطي من خلال إدخال البعد التواصلي للممارسات السياسية مع الحفاظ على المقاصد و الحدوس الكانطية ،ولكن من دون مضامين ميتافيزيقية أي بعيدة عن الاهتمام بميتافيزيقا كانط.وهدا يعتبر تجديد للمشروع السياسي الكانطي.

ان هدف هابرماس منة خلال هدا هو تقديم نموذج للدولة الكونية قائمة على تواصل أخلاقي سليم ودالك من خلال التواصل والحوار العقلاني والتي تلعب اللغة فيه أداة للتفاهم على مختلف المستويات الدنيا والعليا.كما من شئنها تأسيس مجتمع مثالي لتداوليات فتصبح بدالك أدوات مثالية للخطاب يتم عبرها الانتقال السلمي للسلطة الديمقراطية ويحترم فيها جميع االافراد في دولة المواطنة العالمية ،خالية من الصراعات والتوترات ادن فالمشكلة المطروحة اليوم والتي أدت إلى كل هده الأزمات والتصدعات سواء بين أفراد الدولة الواحدة أو بين علاقات الدول وهدا راجع إلى انعدام البعد التواصلي العقلاني القائم على الاحترام .