الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العالمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

رسالة تخرج لنيل شهادة دكتوراه تخصص الفلسفة والتواصل الموسومة بـ:

الإنسان والطبيعة في فلسفة ريتشارد رورتي

إعداد الطالبة:

فاطمة خديم

تحت إشراف:

الأستاذ الدكتور: العربي ميلود

لجنة المناقشة:

أ.د عمارة الناصر	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د العربي ميلود	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
أ.د حموم لخضر	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د مخلوف سيد احمد	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
أ.د مغربي زين العابدين	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى جنتي ..... أمي الغالية

أهدي هذا العمل

فاطمة

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل وكلي امتنان للأستاذ الدكتور العربي ميلود "الأب الروحي" لمشروع الفلسفة والتواصل، الذي رافقني خلال إعداد هذا العمل مشرفاً و مؤطراً، كما أتوجه بالشكر الجزيل للجنة المناقشة المحترمة التي تكبدت عناء قراءة هذا العمل.

ولا يفوتني أن أشكر أيضا أساتذة شعبة الفلسفة على رأسهم الأستاذ قواسمي مراد وعمارة الناصر، وزملائي في المشروع أمونتي، الهاشمي إيمان، حاجي عبد المالك، جعفاري عبد الجليل، غلام الله أمين..... وصديقتي فاطمة.

والدكتورة فرفودة فاطمة – جامعة خنشلة-

كما أوجه وافر الشكر لعائلتي على دعمها ومساندتها خاصة الأخ 'منصور'

ورفيق دربي – سندي، زوجي بن عيسى حسين على دعمه ومساندته لي في سائر لحظات تحرير هذا العمل.

فاطمة

المحـتويات

الإهـداء

شكر و عرفان

فهرس المحتويات

مقدمة ..... أ_ج

الـفصل الأوّل:
بدايات الفلسفة الأمريكية

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي .....13_ 16

المبحث الثاني: مراحل تطور الفلسفة الأمريكية ..... 17_33

المبحث الثالث: ملامح الفلسفة الأمريكية ..... 34_80

الفصل الثاني:
من البراغماتية الكلاسيكية إلى البراغماتية الجديدة

المبحث الأول: إسهام رورتي ضمن البراغماتية الجديدة .....83_124

المبحث الثاني: رورتي والفلسفة المرآوية.....127_143

المبحث الثالث: من الإبستمولوجيا إلى الهيرمنيوطيقا.....144_177

الفصل الثالث:
رورتي والفكر السياسي الليبرالي

المبحث الأول: رورتي والفضاء السياسي.....179_198

المبحث الثاني: الليبرالية.....199_210

المبحث الثالث: الدين عند رورتي.....211_221

خاتمة.....ح _ د

قائمة المصادر والمراجع.....227_239

فهرس المصطلحات.....241_242

مقدمة

مقدمة

إنّ البحث في الفلسفة الأمريكية يعد من أعقد المواضيع في المشهد الفلسفي المعاصر وهذا راجع إلى طبيعة المجتمع الأمريكي في حد ذاته وإلى السياسة التي تتبعها وتفرضها على باقي دول العالم هذا من منطلق كونها المرجعية الأولى في كل المجالات المختلفة (سياسية، اقتصادية، عسكرية، ثقافية...) والقوة المسيطرة على العالم لاسيما ما تعلق منها بالشرق الأوسط.

والحديث عن الفلسفة في أمريكا هو حديث عن البراغماتية بالدرجة الأولى لأنها تعبر عن طبيعة المجتمع الأمريكي والتي جعلت من الحقيقة وسيلة وليست غاية كما جعلت موضوع الإنسان من أولوياتها وعليه جاءت النظريات الفلسفية بعد الحربين لطرح الإشكال الفلسفي المتعلق بالوجود الإنساني الذي بات يعيش في قلق، قلق وجودي بالدرجة الأولى فالسؤال الأنواري الذي طرحه كانط طالما ظل بؤرة حساسة في تشكل الخطاب الفلسفي المعاصر وهو ما لقي اهتماما من قبل فيلسوف البراغماتية ريتشارد رورتي.

عمل رورتي على إحياء التراث البراغماتي وإعادة تفعيل نشاطه في المشهد الفلسفي الما بعد حداثي راجيا من الخطاب المعاصر بضرورة العودة إلى واقع الإنسان والاهتمام براهنية القضايا الإنسانية بعيدا عن الميتافيزيقا أو بالأحرى عن نظرية المعرفة كما رسمتها الفلسفة الحديثة وذلك بإتباع منطلق أهم ممثلي فلسفة القرن العشرين كما يرى رورتي (فتجنشتين، هيدجر، وديوي).

تضع فلسفة رورتي الإنسان كمفهوم أمام محك جديد، متجاوزا التحديد الماهوي ومتعطشا إلى تأكيد الوجود الإنساني بالتحرر من النزعات والأزمات والتي تتلخص في الكونية، والبيولوجية والنفسية، التي غيرت مجرى الفكر الغربي فالفلسفة الرورتية تعد بمثابة ترجمة للمصير الإنساني وعليه عملت على استعادة الإنسان كمشروع أولي ومن هنا نطرح الإشكال التالي: كيف تجاوز رورتي الفلسفة التقليدية التي تسعى إلى التأسيس الفلسفي لنظرية المعرفة باعتبار العقل مرآة للطبيعة ضمن البراغماتية الجديدة؟ و ما هي المبررات التي قدمها لدحض الإبستمولوجيا الحديثة بصفة عامة؟

وللإجابة عن هذا التساؤل قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول وكل فصل يندرج ضمنه ثلاثة مباحث وعليه اختص الفصل الأول بالحديث عن بدايات الفلسفة الأمريكية وهو عبارة عن مدخل مفاهيمي للفلسفة الأمريكية بشكل عام قمنا فيه بمساءلة حول حقيقة وجود فلسفة أمريكية بالتطرق إلى نشأة الفلسفة في أمريكا انطلاقا من حركة المضطهدين والخارجين عن القانون الذين يأملون في بناء مجتمع حر فالظروف في أوروبا باتت تحد من حرية الأفراد وتقمع نشاطهم السياسي والديني. كما قمنا برصد أهم نماذج الفلسفة في أمريكا والتي تمثلت في البراغماتية مع بيرس، جيمس وديوي والدور الذي لعبه المشروع البراغماتي في استعادة مفهوم الإنسان من خلال معالجة الإشكال الأنواري ما الإنسان؟ على طريقة رورتي من نحن؟ وذلك بالإشارة إلى الأزمات التي أصابت الإنسان كما حددها كل من نيتشه، فرويد وماركس وفي ختام الفصل قمنا بتحديد الإنسان ضمن مشروع الحداثة وما بعد الحداثة وتحديد مكانة رورتي باعتباره فيلسوف ما بعد حداثي، وموقعه ضمن البراغماتية الجديدة وموقفه من العقلانية والكونية أي رورتي بين هابرماس وليوطار.

وفي الفصل الثاني والذي وضعنا له عنوان من البراغماتية الكلاسيكية إلى البراغماتية الجديدة استشكلنا فيه طبيعة الانتقال إلى النيوبراغماتية وذلك بالحديث عن البراغماتية التقليدية ثم إعادة وصل الإرث البراغماتي بفلسفة رورتي باستعراض بداياته الفلسفية وأهم المرجعيات التي اعتمدها في تشكيل أفقه الفلسفي مع ذكرنا لأهم المفاهيم التي تشتغل عليها (اللا-تمثيلي، اللا- تأسيسي، اللا- ماهوي) ودورها في تفكيك المشروع الغربي من خلال تجاوز فلسفة الذات بنقد الإبستيمولوجيا الحديثة ثم انعطفنا صوب اللغة أين اهتم رورتي بفلسفة اللغة وبالفلسفة التحليلية بحيث اعتبر أن سبب المشكلات الفلسفية هو مشكل اللغة بالإضافة إلى الإشارة لمساهمة رورتي في فلسفة اللغة ودحض الرأي القائل بان اللغة/ الفكر يمثلان الطبيعة / الواقع / العالم وظواهره المختلفة، وبعد الانتهاء من النقد الذي وجهه رورتي إلى الإبستيمولوجيا تحدثنا عن الهيرمنيوطيقا من خلال ذكر أهم مساراتها (شلايرماخر دلتاي هيدغر نيتشه غادامير ريكور) بالإضافة إلى اعتماد غادامير كمرجعية في التأسيس للهيرمنيوطيقا مع تأكيد الطرح الذي ينفي وجود ماهية للإنسان من قبل نظرية

المعرفة والخروج من التصور المرآوي أي هجرة التمثل والمطابقة وتقديم البديل والمتمثل في 'المحادثة'.

أما الفصل الثالث فكان بعنوان رورتي والفكر السياسي الليبيرالي عالجنا فيه الإشكالية السياسية ومعضلة الليبيرالية في الفكر الفلسفي المعاصر كما استشكلنا فيه إشكالية العدل بين رورتي وجون راولز والأخلاق عند البراغماتيين واختتمنا فصلنا بالحديث عن إشكالية الدين الكلاسيكي والتصور الحديث للدين.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة التي أثرت فكر رورتي أو الفلسفة الأمريكية بشكل عام كتاب 'الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي' وهي أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه للأستاذ الدكتور محمد جديدي عالج فيها معالم البراغماتية الجديدة والتي تميزت بنقد الحقيقة وتقويض مرتكزات المشروع الحداثي بالإضافة إلى مجموعة من المراجع والتي ساهمت في توضيح الرؤية بالنسبة إلى الفيلسوف البراغماتي مثل 'ما بعد الفلسفة' مطارحات رورتية.

الفـــــــصـــــــــــل الأول:

بدايـــــــــــات الفلســـــــــفة الأمريكـــــــــــــية

مدخل:

إنّ الحديث عن الفلسفة الأمريكية يتطلب منّا معالجة تاريخية وعقلية من خلال البحث والتقصي عن الأصول، السمات والأهداف، إذ سنحاول في هذا الفصل والذي يعتبر كبوابة لبحثنا هذا أو كمدخل أولي للفلسفة الأمريكية أن نوضح فكرة نشوء الفلسفة في أمريكا بحيث كانت هذه النقطة البحثية من أهم الموضوعات التي وُضعت تحت النقد والمساءلة من خلال طرح إشكال حقيقة وجود فلسفة أمريكية خالصة، ولتأكيد هذه الفكرة بين مؤيد ومعارض لها قمنا بتقديم قراءة لتاريخ الولايات المتحدة الأمريكية وكيفية تشكله. من خلال مجموعة من المحطات لتاريخها السياسي خاصة، والمراحل التي مرّت بها أمريكا من الحقبة الاستعمارية إلى إعلان الاستقلال بجهود الآباء المؤسسين ورموز التنوير الأمريكي.

وفي النقطة الثانية من هذا الفصل سنحاول فيه عرض أهم السمات التي تميزت بها الفلسفة الأمريكية، وذكر أهم نموذج فلسفي محض تمثل في البراغماتية Pragmatisme باعتبارها كمرآة عاكسة للمجتمع الأمريكي. والتي اهتمت بالإنسان كموضوع أولي في مختلف الجوانب لأن الوعي الإنساني أصبح مهددا بفقدان القيم الإنسانية، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى سيطرة العلم والتقنية والتطور العلمي على الحياة اليومية، وبالتالي وجب على البراغماتية أن تعيد طرح قضايا الإنسان المعاصر ضمن المشكلات الفلسفية من خلال إعادة النظر في إنسانية الإنسان التي فُقدَت خاصة بعد الحرب العالمية الأولى والثانية.

المبحث الأول: التأسيس المفاهيمي

نقول التأسيس أو مدخل مفاهيمي وهو عبارة عن محاولة التماس السياق الفكري والتاريخي للمدلول الفلسفي من خلال تحليل المفاهيم مع الأخذ بالخصوصيات التي يتمتع بها كل مفهوم ضمن دائرة معرفية معينة حسب الطرح الفلسفي، كما يهدف هذا المدخل إلى ضبط مجال استعمال المصطلحات ومدى قوة حضورها في بحثنا هذا.

الفلسفة: philosophy

تعددت التعاريف واختلفت باختلاف التوجهات والأنساق الفلسفية فلكل وجهة نظر خاصة تم على إثرها تحديد الفلسفة في صياغة تناسب التوجه المعرفي للفيلسوف، لكن سوف نستحضر تعريف ديوي للفلسفة نظرا لاعتباره المعلم الأمريكي الأول في الفلسفة الأمريكية ولربط المفهوم الفلسفي بموضوع بحثنا، وكما يرى ديوي وعلى أي حال من الأحوال الفلسفة ليست من المعرفة. إنها أمل اجتماعي اختزل في برنامج عمل، وتنبأ بالمستقبل[1] نلاحظ في بداية التعريف بأن ديوي يقدم نقدا لما كان سائدا حول ارتباط الفلسفة بنظرية المعرفة ثم يقدم لنا البديل 'الأمل' فمن وجهة نظر ديوي الفلسفة الحقة هي التي تعمل على تقديم الحلول لمشاكل الناس.

البراغماتية: pragmatism

تعود جذور الفلسفة البراغماتية إلى الفلسفة اليونانية لكن ما يهم في بحثنا هو استحضار النماذج الأمريكية والطريقة التي عالجت بها الموضوعات الفلسفية إذ تتحدد البراغماتية على أنها "لفظ قديم استعمله بيرس في أخريات القرن الماضي، وأراد به أن معيار الحقيقة هو العمل المنتج لا مجرد التأمل النظري. مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنّما هو في قيمة عواقبها عملا، وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وان صدق قضية ما هو

1 Richard Rorty, **Philosophy as Cultural: Politics 'Philosophical Paper'** volume 4 , CAMBRIDGE university press, new York, 2007, p ix.

كونها مفيدة"[1] الحقيقة من وجهة نظر البراغماتي هي صناعة بشرية متغيرة غير ثابتة او مطلقة أي أنها تقوم على مبدأ المنفعة بالنظر إلى النتائج العملية. وعليه نجد "ثلاثة عمالقة خلقوا الفلسفة البراجماتية خلقا، وأشاعوها في أرجاء العالم بحيث لم يعد في وسع مثقف إلا أن يتابعهم في نتائجهم قبولا أو رفضا، وهؤلاء الثلاثة هم بيرس وجيمس وديوي"[2] وهم نماذج البراغماتية الكلاسيكية لأن غالبا ما نجد بحثنا يستوقف على استحضار البراغماتية كلاسيكية.

شارلس سندرس بيرس charles s. peierce :

(1914/1839) فيلسوف وعالم رياضيات ومنطق أمريكي وهو مؤسس البراغماتية إذ يلقب ب 'أب البراغماتية' تركز فلسفته على العمل، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة وبالتالي فإنّ معيار الحقيقة هو العمل الناجح 'كيف نجعل أفكارنا واضحة؟'، 'دراسات في المنطق'، 'نشأة الذرائعية'، 'ما الذرائعية؟'

وليام جيمس william james:

(1910/1842): عالم نفس وفيلسوف براغماتي أمريكي دافع عن البراغماتية وعن مبدأ الصدق في نظرية الحقيقة من أعماله 'أصول علم النفس' 'أصناف الخبرة الدينية' مقال 'إرادة الاعتقاد'

جون ديوي john dewey:

فيلسوف وتربوي أمريكي براغماتي "ولد في Berlington في 1859/10/10، وتوفي في أول يونيو سنة 1952. دخل جامعة فرمونت في سنة 1875، وعلى الرغم من اهتمامه بالفلسفة أثناء دراسته في تلك الجامعة، فإنه كان مترددا فير مستقر الاتجاه في الدراسة (...)

[1] ابراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983، ص 32.[1]

[2] محمد جواد مغنية، **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات**، دار ومكتبة الهلال، دار جواد، بيروت، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص ص 140 141.

تعلم على يدي تشارلز سوندرزبيرس أستاذ المنطق في تلك الجامعة (...) تأثره الأساسي في الفلسفة كان بمورس الذي كان متأثرا بهيجل وينزع منزعا مثاليا. ولهذا نجد ديوي قد مرّ بفترة هيجيلية مثالية كان إبانها شديد الحماسة للإصلاح الاجتماعي"[1] عمل ديوي على تطوير الفلسفة التجريبية العقلانية

نظرية المعرفة: Theory of Konwledge

تعد مبحثا من مباحث الفلسفة وأهم ميادين البحث الفلسفي وهي "نظرية تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يوجد فعلا، مستقلا عن الذهن، وتتميز من السيكولوجيا الوصفية المحضة التي تقتصر على التفرقة بين العمليات الذهنية ووصفها دون الفحص عن صحتها أو زيفها، وتتميز أيضا من المنطق الذي يقتصر على أن يصوغ قواعد تطبيق المبادئ، دون أن يبحث عن أصلها، ودون أن يناقش قيمتها. وهي جزء من السيكولوجيا الذي يعسر فيه تجنب الميتافيزيقا"[2] لكن ما يهمنا هو موقف البراغماتيين من نظرية المعرفة وبما أن معيار الحقيقة هو العمل الناجح فإن البراغماتيين من هذا المنظور يكسرون القاعدة الإبستمولوجية الديكارتية والكانتية.

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 500.

[2] ابراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 203.

المبحث الثاني: مراحل تطور الفلسفة الأمريكية:

"نحن رواد العالم وطلائعه، اختارنا الرب، والإنسانية تنتظر من جنسنا الكثير. ونحن نشعر في مكنون أنفسنا بالقدرة على فعل الكثير. بات لزاما على أكثر الأمم أن تحتل المؤخرة. أننا نحن الطليعة ننطلق إلى البرية لنقدم ما لم يستطع تقديمه أحد" [1].

(هيرمان مانفيل)

إذن، هذا هو المبدأ الذي يسير عليه الأمريكان والذي ساهم في احتلالهم للصدارة في كل المجالات المختلفة فالإيمان بالوحدة، الاختلاف عن باقي الشعوب، والإيمان بقوة التقدم كلها عوامل ساعد في ترسيخها الفلاسفة الأمريكيون انطلاقا من مبادئ وثيقة الاستقلال إلى غاية الفلاسفة المعاصرين أمثال رورتي*، راولز سيلا بن حبيب، نانسي فرايزر...

كما هو معروف عن البنية التركيبية للمجتمع الأمريكي بأنه تشكل من خلال ثلاثة مواقف تمثلت في الهجرة، كانت الأولى بسبب الفقر والعوز والثانية بسبب الاضطهاد الديني والسياسي وثالثا فئة الخارجين عن القانون، هذه الفئات الثلاث هي نواة المجتمع الأمريكي إذ حملوا معهم بعض الأفكار الفلسفية ،الدينية، السياسية والأخلاقية طامحين في بناء مجتمع جديد يقوم على فكرة الحرية والتي تعتبر عن أهم ما يميز الثقافة الأمريكية، فالمجتمع الأمريكي وبدايات تشكل العقل أو الشخصية الأمريكية في هذه المرحلة كانت بحاجة إلى مرجعيات فكرية لتأسيس الولايات المتحدة كقوة خاصة، قامت باستيراد الأفكار الوافدة إليهم من هذه

---

[1] عبد القادر محمد فهمي، الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية 'دراسة في الأفكار والعقائد ووسائل البناء الإمبراطور'، الشروق، (د.ط)، (د.ت)، ص 65

* Richard Mckay Rorty ريتشارد رورتي فيلسوف براغماتي أمريكي معاصر وهو من مواليد 04 أكتوبر 1931 بنيويورك توفي عام 2007، ينتمي إلى تيار ما بعد الحداثة ويعد مؤسس البراغماتية الجديدة ساهم في التأسيس لفلسفة التضامن اهتم بالأمل بدلا من المعرفة وبالفن والشعر بدلا من الفلسفة تأثر بالمربي الأمريكي 'ديوي'، بدأ رورتي مشواره الفلسفي بالفلسفة التحليلية لكن سرعان ما انقلب عليها لديه العديد من الأعمال الفلسفية كتب، مقالات، حوارات، لقاءات تلفزيونية، ملتقيات ومحاضرات من أهم مؤلفاته نجد: 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' (1979)، 'نتائج البراغماتية' (1982)، 'العارضية- السخرية والتضامن' (1989)، 'الحقيقة والتقدم' (1998)، 'الفلسفة والأمل الاجتماعي' (2000)، 'مستقبل الدين' (2005) (كتاب مشترك مع جياني فاتيمو)، 'الفلسفة كسياسة ثقافية' (2007)، 'الموضوعية، النسبية والحقيقة' (1991).بالإضافة إلى كتب أخرى.

الفئات وقامت الأيدي الأمريكية بتوظيفها وتشكيل ما يعرف بالفكر الأمريكي، هذا وقد مرت هذه الفترة بثلاث مراحل تاريخية هامة والتي كانت حوصلة لمجموعة "بعثات التبشير الأسبانية، ومحاولات الفرنسيين للاتصال بالهنود الأمريكيين والاتجار معهم، والحكومات المقدسة البيوريتانية، والمزارع الأيرلندية والأنجليزية واستطيان الرواد من شعوب عديدة، و'الروحيون' الإفريقيون، والفلسفات والتأملات الدينية الآسيوية، والفنون الجميلة للشرق الأقصى، والمثالية الألمانية، والتجريبية والنظم الاستعمارية الانجليزية، والهندسة المعمارية والموسيقى الإيطالية، والطوائف اليونانية والأرثوذكسية، ومدارس الجزويت، والمذاهب اللاهوتية البروتستانتية، وشريعة اليهود ونبؤاتهم"[1] فهذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية ساهمت في تشكيل الفكر الأمريكي والذي يمكن تقسيمه إلى ما يلي:

1_ مرحلة ما قبل الاستقلال:

وصل كريستوفر كولومبوس عام 1492 إلى القارة الأمريكية معتبرها سواحل الهند الشرقية، لكن أميريكو فوسبوتشي كان أول من اكتشف بأن هذه السواحل ليست هندية وإنما هي قارة جديدة ولذلك سميت أميركا نسبة إليه، إذ بدأ الاستعمار لهذه القارة الجديدة _التي كان سكانها الهنود الحمر_ من طرف الاستعمار الاسباني ثم الانجليز ثم الفرنسي، خَلَّفَ الاستعمار الانجليزي أول مستوطنة في أميركا وهي _جيمستاون بولاية فرجينيا عام 1608، تم التوقيع على اتفاق **ميفلاور*** عام 1620، وفي عام 1754 قامت الحرب والتي عرفت بحرب السنوات السبع تم فيها انتصار الانجليز على حساب فرنسا.

"تعرضت فلسفة الحقبة الاستعمارية لتأثير مزدوج، متقارب أحيانا إنه تأثير **أفلاطون** (Plato) و**لوك****، وعلى الأخص **لوك**، الذي قيل فيه أنه كان 'أبا للفلسفة الأمريكية'"[1].

[1] هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الامريكية**، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964، ص 5.

* اتفاقية ميفلاور تنص على تشكيل حكومة ذات إرادة ذاتية.

** (John Locke) (1704/1632) فيلسوف انجليزي تجريبي ومفكر سياسي وهو أول من بحث عن طبيعة المعرفة الإنسانية من أهم أعماله نجد: 'مقال عن الفهم الإنساني'، 'عن العقل البشري'.

كانت شعوب أمريكا تعيش تحت سيطرة بريطانيا ومجبرة على دفع الضرائب لقد حملت الفئات المهاجرة من فقراء ومضطهدين والخارجين عن القانون الذين يطمعون في بناء مجتمع جديد مجموعة من الأفكار من أهمها أفكار **أفلاطون** (427 ق.م-347 ق.م) و **جون لوك** والذي يطلق عليه أب الفلسفة الأميركية بحيث تم نقل فكره السياسي وبالتالي فلا وجود ل "مدرسة فلسفية للأمريكيين تخصهم وحدهم، وهم لا يقلقون كثيرا من المدارس التي تقسم أوروبا، وبالكاد يعرفون أسماءها"[2] لأن هروب الكالفينيون الطهريون من انجلترا وبعيدا عن سيطرة **جاك الأول*** وأبحروا على متن سفينة مايفلاور 'mayflower' ذلك لإعادة بلورة الفكر الأوروبي على أرض جديدة هي أرض الميعاد 'la terre promise'. فرغم الظروف التي عاشها المضطهدين من عوز وحرمان إلاّ أن السبب الحقيقي الذي أدى بهم إلى الهجرة هو قمع الفكر، "فظهور عهد الإصلاح البروتستنتي في انجلترا (...) قد دفع إلى ظهور فئات دينية ترغب في القيام بعباداتها الخاصة بدلا من أن تخضع لكنيسة واحدة في البلاد_الكنيسة الانجيليكانية_."[3] ونظرا لإقحام الجانب السياسي ضمن الجانب الديني قد تم فرض السيطرة من قبل ملوك وطغاة الانجليز على إتباع تعاليم الكنيسة وحدها وكل من يخالف أوامر الكنيسة فهو خارج عن القانون من هنا تشكلت فئة المضطهدين دينيا وسياسيا، وعليه لم يبقى لديهم سوى الفرار من موطنهم نحو بلد آخر "للقيام بالعبادات التي تتفق مع ما تمليه عليهم ضمائرهم"[4] فالفرار طمعا في التعبير عن الفكر الديني والسياسي إلى العالم الجديد انعكس إلى ضرورة الدعوة إلى فلسفة الاختلاف بحيث تجسدت الفردية والديمقراطية في الحياة الاجتماعية.

---

[1] جرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، تر: جورج كتورة، الهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت بيروت، ط1، 2009، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 43.

*** جاك الأول ملك انجلترا واسكتلندا وايرلندا (1649/1600).

[3] محمد محمود النيرب، **المدخل في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية**، ج1، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1997، ص 32.

[4] المرجع نفسه، ص 33.

وقد كان المسافرين أو بالأحرى المهاجرين والطامعين على متن السفينة 'مايفلاور' ينتمون إلى الفئة المثقفة الانجليزية بحيث كانت لهم كتابات في مواضيع مختلفة ، وقد أبحروا "لا هربا من أوروبا، بل لإعادة خلق أوروبا جديدة في العالم الجديد تكون أكثر طهرا وقداسة وأكثر ازدهارا أيضا"[1] لكن البيئة الجديدة كانت سببا في خلق مشاكل جديدة، حينما أحست هذه الفئة بالاغتراب.

كما تم تأسيس عام 1636 مدرسة والتي ستعرف فيما بعد بجامعة هارفارد بحيث كانت روح الأساتذة الانجليزيين تتلاءم مع الطبيعة الأميركية مما ساعد على نجاح الفلسفة هو البيئة الجغرافية لأميركا التي سمحت للتنوع الثقافي والحرية في التعبير، ببعث روح العمل وتجسيدها كفلسفة تعبر عن روح هذا المجتمع، وهذا ما نصت عليه وثيقة إعلان الاستقلال كالحرية في اتخاذ القرار (التحرر من التبعية البريطانية) _ ممارسة مختلف النشاطات السياسية والاقتصادية...إذ جاء فيها ما يلي:

"ولكي نعلن، بعد استيفاء كافة الشروط القانونية، وباسم وسلطة الشعوب الطيبة لهذه المستعمرات، بأنه من حق هذه المستعمرات المتحدة، بل ومن واجبها، أن تكون حرة ومستقلة، وأنها قد تحللت من جميع صور الإذعان للتاج البريطاني، ومن كل الروابط السياسية بينها وبين بريطانيا العظمى، وأن من حقها بوصفها ولايات حرة ومستقلة ممارسة جميع السلطات الخاصة بإعلان الحرب، وتوقيع اتفاقيات السلام، وعقد المحالفات الدولية، والقيام بالأنشطة التجارية، وغيرها من الأعمال والأشياء التي يحق للدول المستقلة ممارستها. وفي سبيل دعم هذا الإعلان، فإننا من منطلق اعتمادنا الراسخ على الرعاية الإلهية لنا قد قطعنا عهداً بحماية أرواحنا وثرواتنا وشرفنا المقدس"[2]

وثيقة إعلان الاستقلال

[1] جرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 44.

[2] لاري إلويتز، **نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية**، تر: جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 1996، ص 325.

2/ مرحلة الاستقلال:

أو ما يعرف (بعصر النهضة) إذ بدأت تظهر ملامح المجتمع الأمريكي خلال القرن الثامن عشر الذي يعتبر عصر الثورة والتنوير بحيث ثار على الحكم الانجليزي بغية تحقيق الاستقلال وإنشاء دولة مستقلة بذاتها تستمد حكمها من نفسها، إذن، فما هو المنطلق الفلسفي للثورة الأمريكية؟ وما هي أهم المرجعيات الفكرية التي اعتمدها مؤسسو عصر النهضة الأمريكية؟

يمكن لنا أن نتقدم بمفكري القانون الطبيعي كمبدأ أولي لقيام الثورة في أمريكا، ففي عام 1775 انطلقت حرب الاستقلال الأمريكي* بثلاثة عشر مستعمرة إذ تم توقيع هذه المستعمرات إعلان الاستقلال عن بريطانيا عام 1776 وفي عام 1783 تم توقيع معاهدة باريس والتي تعرف باستقلال أمريكا والاعتراف بحدودها من طرف الولايات المتحدة وفرنسا وعليه تم تنصيب **جورج واشنطن** كأول رئيس للولايات المتحدة الأمريكية عام 1789.

يعود السبب الرئيس في الثورة الأمريكية إلى "مختلف الكتابات المتعارضة حول ذلك المفهوم،/ الثورة الأمريكية/ وما كان يرسل من الخطابات إلى الصحف تأييدا لها، (...)، فضلا عن الصحف اليومية، ووثائق أعمال اللجان، والاجتماعات والمؤتمرات، والكتب"[1] إذن مفهوم الثورة الأمريكية في حد ذاته بالإضافة إلى هذه الأعمال الفكرية تعتبر في مجملها الخط المباشر في انطلاق الثورة الأمريكية. ففي عام 1765 صرح **جون آدمز*** من خلال تطبيق قانون المطبوعات على التعليم العام "أي مواطن أمريكي لا يقرا ولا يكتب يعتبر كظاهرة نادرة، كاليهودي، أو الرومي الكاثوليكي أي أنه نادر ندرة وجود الشباب أو الزلزال، وقد

---

* حرب الاستقلال الأمريكية (1783/1775) أو الحرب الثورية الأمريكية American Revolutionary War بدأت الحرب بين بريطانيا ومستعمراتها 13. وقاد الجيش جورج واشنطن بدعم من الجيش الفرنسي والذي أدى إلى إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية رسميا عن بريطانيا.

[1] أندروج ريك، بعض الفلاسفة وإعلان الاستقلال، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، إعداد بيتر كاز، ترجمة: حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص ص 27 28.

* John Adams (1826/1735) سياسي أمريكي شغل منصب الرئيس الثاني للولايات المتحدة الأمريكية وهو احد الآباء المؤسسين وزعيم ثورة الاستقلال عن انجلترا.

لوحظ أننا جميعا، إما محامون، أو رجال دين أو سياسيون أو فلاسفة"[1] كما تم إقحام أسماء الناشطين عن الثورة الأمريكية في مختلف الكتابات من أمثال جون **لوك، جون جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778)، مونتسكيو (Montesquieu) (1689-1755)**، بالإضافة إلى الإرث اليوناني الذي ساهم في إرساء الخلفية الفلسفية للثورة الأمريكية.

إنّ إعلان الاستقلال الأمريكي عن انجلترا عام 1776 بالإضافة إلى وثيقة الاستقلال الصادرة عام 1787 لا تحتوي على أفكار سياسية فحسب وإنما تحمل بعدا فلسفيا أكثر منه سياسي فمجمل الأفكار التي تم صياغتها في هذه الوثيقة كمبادئ ومطالب شرعية هي أفكار انجليزية بالدرجة الأولى خاصة أفكار **جون لوك** في السياسة فالأفكار الموجودة في الوثيقة هي الفكر السياسي الليبرالي التي عبر عنها كل من **توماس جيفيرسون** (Tomas Gefferson) و**توماس بين** اللذان يعتبران رواد المجتمع الأمريكي أو مفتتح الفكر في أمريكا. بدأ هذا الفكر لتجسيد فكرة الحرية وتحديد العلاقة بين الشعب والسلطة ومن أهمها ما نلتمسه في هذه المقولة الواردة في وثيقة الاستقلال "خلق الناس أجمعون متساوين، وقد وهبهم الله بعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها. ومن هذه الحقوق: الحق بالحياة، والحرية والبحث عن السعادة. وقد أقام الناس الحكومات ضمانا لهذه الحقوق، والسلطة العادلة تنبثق من رضاء المحكومين. وفي كل مرة يصبح فيها شكل الحكم هادما لهذا الهدف، يحق للشعب تغييره، أو إزالته وإقامة حكم جديد، بتأسيسه على المبادئ وتنظيمه بالشكل الذي يبدو له الأكثر تميزا لإعطائه الأمان والسعادة "[2] الهدف منها هو تحقيق الحياة الحرية والتماس السعادة في المجتمع الأمريكي بالإضافة إلى الإعلان عن وثيقة الاستقلال عام 1787 وثائق سياسية جمعت بين الفلسفة والسياسة في قالب الفكر السياسي الليبرالي وهذا ما عبر عنه **ايميرسون** و**ثورو** في فلسفتهما السياسية واللذان يعتبران رواد الفكر الأمريكي ومفتتح الحياة في المجتمع الأمريكي من خلال أعمالهم ومحاولاتهم الفكرية للاستقلال عن انجلترا، يقول **إيميرسون** "العمل يعتبر ثانويا أو

[1] المرجع السابق، ص 28.

[2] إعلان الاستقلال في الرابع من تموز 1776، بتحرير جيفرسون: نقلا عن الفلسفة الأمريكية ص 48

تابعا بالنسبة للمثقف، ولكنه أساسي. من دونه لا يصبح إنسانا، وبدونه لا يمكن للفكر أن ينضج ويتحول إلى حقيقة"[1] فالمثقف الأمريكي حسب **ايميرسون** لا يتحدد من فعل ثقافة الكتب إن لم يكن مرتبط بالعمل، وهذه تعد محاولة لتأسيس المثقف الأمريكي. ففي مقالة له بعنوان **'الثقة بالذات' 'Self Reliance'** "العبقرية تعني أن تؤمن بفكرك، أن تؤمن أن ما هو حقيقة في ضميرك الداخلي، وفي قرارة نفسك، هو حقيقة لكل إنسان. عبر عن قناعتك العميقة وستصبح شعورا عالميا، ذلك أنّ ما هو أكثر حميمية يصبح عند ساعته ذائع الصيت، وفكرنا الأول قد تلقيناه عبر أبواق يوم الحساب الأخير"[2] تأكيد اميرسون على الثقة بالذات هو تأكيد على الإنسان الأمريكي الذي يعد اللّبنة الأولى في تنشئة لمجتمع جديد وفتح الطريق أمام إعلان الاستقلال. وما عرف عن حياة امرسون "أنه أخذ على عاتقه حمل راية الإصلاح والاستقلال الفكري لبلاده"[3]. والذي يتجلى في عمق فكره وتأثيره على المجتمع الأمريكي من خلال أعماله الفكرية خاصة ما نُشر في مقالة بعنوان 'سلوك الحياة' والتي يشدد فيها على ضرورة الحرب لتحقيق الاستقلال، وفي محاضرة له بعنوان **'رجل العِلم الأمريكي' (The American Scholar)** "حيث نادى فيها باستقلال أمريكا الفكري وباعتمادها على نفسها في بلورة ثقافة خاصة بها"[4] فالاستقلال أو ما يعرف بالنهضة هو الشغل الشاغل في فلسفة ايميرسون وكل من يحمل الروح الأمريكية.

فروح الثورة في أمريكا اتضحت " من منشورات القيادات التي أسهمت في، الثورة، **(جيمس أوتيس، جون دكنسون، دانيال دولانتي، ريتشارد بلاند، جوزيا كوينسي، جيمس ويلسون، جون آدمز، توماس جيفرسون، ألكسندر هاميلتون)"**[5] **فرانكلين توماس بين** اللذين حملوا

[1] جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 69.

[2] المرجع نفسه، ص 80.

[3] نضال البغدادي، رالف ولدو إمرسون، ضمن: **معجم الفلاسفة الأمريكان 'من البراغماتيين إلى ما بعد الحداثيين'**، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2015، ص 68.

[4] المرجع نفسه، ص 62.

[5] أندروج ريك، بعض الفلاسفة وإعلان الاستقلال، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 29.

شعارات الثورة الفرنسية، ومختلف الكتابات التي ساهمت في التحسيس بضرورة الثورة والانتفاضة ضد المملكة البريطانية الحاكمة، سنعرض بعض نماذج لمفجري الثورة الأمريكية والتي انتهت بتحقيق الاستقلال، وسنقتصر على بعض النماذج الثورية في تحقيق النهضة الأمريكية.

أ_ بنيامين فرنكلين: (1790/1706)

من الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية ويعتبر من كبار الفلاسفة الأمريكان للتنوير، فهو كاتب وسياسي ومخترع اخترع 'مانع الصواعق' درس الكهرباء وتميز في هذا المجال إذ تنسب إليه الكثير من الأعمال العلمية. والتي كانت دافعا رئيسيا في حركة التنوير الأمريكي كما ساهم في إنشاء الجمعية الفلسفية الأمريكية* عام 1743. "إنّ ما جعل من 'فرانكلين' شخصية ثورية في أمريكا هو الطابع العلماني لتفكيره وأخلاقه"[1] كما يمكن تلخيص فلسفته السياسية في نقطتين أساسيتين: التسامح الديني والمساواة (لكن يبقى التفضيل للشخص العامل من الشخص الذي لا يقدم شيئا لمجتمعه) وضرورة الفصل بين السلطات الثلاث (التنفيذية التشريعية والقضائية) وهنا يجمع فرنكلين بين المثالية والبراغماتية حتى لا يبقى الخطاب الأمريكي مجرد شعارات لا تحمل أي معنى، لأنه كان يفضل العمل. لديه مقالة فلسفية واحدة جاءت بعنوان **"الحرية والضرورة، المتعة والألم *A Dissertation on* Liberty *and Necessity Pleasure and Pain*) (1725)**، فقد جعلته يندم على ما غامر به، وقد عمل ما في وسعه ليسحب النسخ التي لم تجد من يسحبها من التداول، وكان يفضل الفعل على النظر"[2]

* تقوم هذه الجمعية بتفعيل البحث العلمي في ميدان العلوم الإنسانية.

[1] هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 34.

[2] جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 55.

ب_ توماس باين: (1809/1737)

فيلسوف وسياسي انجليزي نظَّر للثورة الأمريكية من أشهر مخلفاته الفكرية نجد 'الحس المشترك، كتابات رجل إنجليزي' عام 1776، اهتم بمشاغل الإنسان إذ يقول في رسالته حول 'حقوق الإنسان':

"يمكن تلخيص واجب الإنسان بنقطتين اثنتين: واجبه تجاه الله، وهذا ما يجب على كل إنسان أن يشعر به، وتجاه قريبه الذي يجب أن يعامله كما يريد أن يعامل من جانبه (...) وحقوقه الطبيعية هي أساس كل حقوقه المدنية (...) والحقوق الطبيعية هي الحقوق التي تعود دائما للإنسان عبر الحق بالوجود.وبذلك فهي كل الحقوق الثقافية أو حقوق الروح، وإليها يضاف كل هذه الحقوق التي تعطى له للعمل بوصفه فردا من أجل رفاهيته وسعادته التي لا تضر أبدا بحقوق الآخر"[1] ويضيف أيضا"والحقوق المدنية هي الحقوق التي تعود للإنسان عبر الحقوق التي تؤول إليه بوصفه عضوا في المجتمع ولكل حق مدني أساسه في الحق الطبيعي الموجود مسبقا عند الفرد، إلا أنه لا يملك دائما القدرة الفردية على التمتع به. وبهذا الشكل هم جميعا من يستند إلى الأمان والحماية."[2] انطلاقا من هذا القول الذي يحمل بعدا سياسيا أكثر من أن يكون أخلاقيا من خلال التأسيس لنظرية 'الحرية' والعمل على ترسيخها في الثقافة الأمريكية.

هذا ويضع الحكومة في مقابل المجتمع لان من شأن "الحكومة، كما تكونت حتى الآن، هي (السبب المولد) للفوضى الاجتماعية، والفقر، والحرب بدلا من أن تكون علاجا لذلك. ومع ذلك، فإن الحل لمشكلة الحكومة ليس هو إلغاؤها (...)، وإنما رحب بإعادة بنائها على المبادئ الصحيحة، فأمام العملية البسيطة لبناء الحكومة على مبادئ المجتمع، وحقوق الإنسان، تتقهقر كل صعوبة"[3] فالحكومة تعمل تحت إشراف المجتمع كما تحث فلسفة **بين** السياسية على المصلحة العامة وخدمة للمجتمع الأمريكي إذ يقول "المجتمع ينشأ بسبب حاجاتنا أمام الحكومة

[1] المرجع السابق، ص 56.

[2] المرجع نفسه، ص 56.

[3] ليوشتراوس، جوزيف كروبسى، **الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر** الجزء الثاني تر: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 302 303.

فهي تنشأ بسب شرورنا"[1] وبلغة **إميل دوركايم (Emile Durkheim) (1858-1917)** الإنسان ابن بيئته، وهو "مخلوق اجتماعي بطبيعته، وهو مخلق من أجل المجتمع، أعني أنه من المستحيل تقريبا أن نخرجه منه"[2] فهو بحاجة إلى مجتمع يساعده من جهة ويحد من طبيعته الغريزية من جهة أخرى، ويضع **بين** المصلحة العامة الهدف الأسمى للمجتمع والحكومة، كما يلخص هدف فلسفته السياسية في خدمة المجتمع.

ج_ توماس جيفيرسون: (1826/1743)

أطلق عليه لقب مهندس الثورة، وهو المؤلف الرئيسي لإعلان الاستقلال الأمريكي، ورمزا بارزا للثورة الأمريكية كان يتطلع إلى بلد حر تسوده الديمقراطية والحرية إذ يقول "حين نريد الحديث عن قوانين الولايات المتحدة السياسية، فلا بد من البدء، كما يقول **توكفيل* (Tocqueville)**، دائما عن عقيدة الشعب (...) في أمريكا (...) يصار للاعتراف بالسيادة في الأعراف ويعلن عنها في القانون، وهي تتمدد بحرية لتصل دون حواجز إلى أقصى النتائج (...) ثمة بلدان تكون السلطة فيها بشكل من الأشكال خارج الجسم الاجتماعي، تؤثر عليه وتلزمه السير باتجاه ما."[3] **فجيفرسون** كان يندد بضرورة استخراج السلطة ن رحم الشعب الأمريكي بحيث جعله يشارك "في تكوين قوانين عبر اختيار المشرعين، وفي التطبيق عبر انتخاب الفاعلين في السلطة التنفيذية"[4] فالسلطة مستمدة من الشعب والحكم هو حكم الشعب ذاته، وبالتالي فهي محدودة المهام لأن تدرك وتعترف بأن الشعب هو الأصل والحاكم والمطبق لمختلف القوانين، وعليه "يسيطر الشعب على العالم السياسي الأميركي كما يسيطر

---

[1] المرجع السابق، ص 302.

[2] المرجع نفسه، ص 302.

* (1805-1859) مؤرخ ومنظر سياسي فرنسي من مؤلفاته: 'في الديمقراطية الأمريكية (Democratcy In America)، 'النظام القديم والثورة' (The Old Regime and Revolution).

[3] جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، المرجع السابق، ص 57.

[4] المرجع نفسه، ص 57.

الله على الكون. إنه سبب كل شيء وغايته. كل شيء يخرج منه وفيه يستغرق".[1] كل هذه المبادئ عمل **جيفرسون** على ترسيخها في ذهنية المواطن الأمريكي وبالتالي في السلطة بحيث تمت صياغتها في إعلان الاستقلال 1776. وراحت تعبر عن الروح الأمريكية طبعت بطابعها الأخلاقي. وحول الطبيعة الإنسانية يقر جيفرسون بفسادها تبعا لجون **آدامز (John Adams)** إذ يقول لتبرير موقفه هذا "أنا أزعم أن تمردا صغيرا من وقت لآخر هو من الأمور الجيدة، بل الضرورية أيضا في العالم السياسي، تماما كما هي العاصفة في العالم الطبيعي".[2] عمل **جيفرسون** على تكريس مبادئ المواطنة العالمية من خلال احترام الحقوق المدنية للجميع دون مراعاة انتماءاتهم أو دياناتهم فالكل سواسية وفي هذه النقطة اعتبر **جيفرسون** في أعين البعض مسلما متخفيا. هذا ويتفق المسعى الجيفيرسوني مع أداتية **جون ديوي (John Dewey) (1859-1952)**في وصف "أمريكا باعتبارها 'تجربة' فإذا فشلت التجربة، فإن أحفادنا سوف يتعلمون شيئا مهمًا. لكنّهم لن يتعلموا حقيقة فلسفية، ولا هم سيتعلمون حقيقة دينية. سوف يحصلون فقط على بعض التلميحات حول ما ينبغي الاحتراس منه حين يقيمون تجربتهم اللاحقة. وحتى إذا لم يبق أي شخص آخر من عصر الثورات الديمقراطية، فإنّ أحفادنا ربما سيتذكرون أنّ المؤسسات الاجتماعية يمكن أن يُنظر إليها بوصفها تجارب تعاون أكثر منها محاولات لتجسيد نظام كوني أو لا تاريخي، وإنه من الصعب أن نعتقد أنّ هذا التذكر لا قيمة له."[3] هذه السياسة الأمريكية التي اتبعا مؤسسي الولايات المتحدة بغرس روح البحث والنضال في المواطن، بدلا من زرع الحقائق.

في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ظهرت محاولات لاستقلال لفكر الأمريكي خلال هذه المرحلة ظهر الاستقلال الحقيقي على يد مجموعة من الفلاسفة أبرزهم **شارلز سندرس بيرس** فهو المؤسس الحقيقي للفلسفة الأمريكية بالإضافة إلى وليام جيمس وجون ديوي هذا الثالوث الفلسفي هو روح الفلسفة الأمريكية المتمثلة في البراغماتية التي

[1] المرجع السابق، ص 57.

[2] المرجع نفسه، ص 59.

[3] ريتشارد رورتي، **في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين)**، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2019، ص 13.

تتأسس على مبدأ ربط الفكرة بالنتائج والتي أثبتت "تفوق التجربة العلمية على الفكر النظري"[1]. هنا تكمن ماهية الفلسفة الأمريكية الخالصة فهي فلسفة المستقبل لأنها تستهدف الواقع بكل أحداثه المختلفة.

3/ مرحلة البراغماتية:

تحتل البراغماتية مكانة هامة في الفكر الفلسفي بوجه عام وفي الفلسفة الأمريكية على وجه خاص، وهذا راجع إلى طبيعة البيئة الأمريكية وثقافتها المتميزة، بحيث جعلت من "التجربة" أساس البحث الفلسفي وعلاقتها بالحقيقة والطبيعة، المعرفة. ومكانة الإنسان كمطلب أولي من خلال وجوده وعلاقته بالعالم المعيش، الأمر الذي دفع إلى ظهور هذه الفلسفة وتطورها وجعل منها نموذجا للحضارة هي الولايات المتحدة الأمريكية، إذ جاءت هذه الحركة كرد فعل على الميتافيزيقا بالدرجة الأولى التي كانت سائدة في القارة الأوروبية وما تحمله من أفكار مجردة، ومقولات الحقيقة المرتبطة بالعقل، تجلت في فلسفات مختلفة كالتحليلية، المثالية على سبيل المثال لا الحصر.

ظهرت البراغماتية كحركة فلسفية في الولايات المتحدة الأمريكية وارتبطت بالتجربة أو الخبرة، التي راحت هي الأخرى لصيقة بالإنسان المعاصر الذي جعل منها معيارا تقاس به أفعاله وخطواته في الحياة العملية، فما مفهوم الخبرة في الفلسفة البراغماتية؟ هل التجربة مرتبطة بعصر الأنوار؟ أم هي تجربة الوجوديون المعاشة كالتجربة البرغسونية؟

"غالبا ما تكون البراغماتية فلسفة أمريكية متميزة"[2] هذا ما كان يردده برتراند راسل في كتاباته المختلفة. تأسست البراغماتية كفكر حر يناهض البحث النظري الذي يقوم على أساس ماهية الأشياء والذي تم وصفه من قبل الفلاسفة البراغماتيين بالعقيم، إذ نشأت كمذهب فلسفي مع شارلز سندرس بيرس مع بداية القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية وكان أول من نظَّرَ لها ففي نص له بعنوان "كيف تترسخ معتقداتنا" يصرح بأن الحقائق ليست مطلقة

[1] جون ج.ماك ديرموت، رؤية فلسفية نحو عالم جديد، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، اعداد بيتر كاز، ترجمة حسني نصار، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهر ة، (د.ت)، ص 477.

[2] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, penguin books, New York, 1999, p 23.

وإنما هي حقائق تساعدنا على حل المشاكل اليومية ومن هنا تم صياغة أهم المبادئ التي تقوم عليها الفلسفة البراغماتية والتي هي القاسم المشترك بين مؤسسيها حاليا وفلاسفتها في وقت لاحق فهي فلسفة ترتكز على نتائج الأعمال "فإدراكنا وتصورنا للمعاني الكلية لهذه الآثار والنتائج سواء أكانت مباشرة أم بعيدة، هو عندئذ بالنسبة لنا هو كل تصورنا للموضوع أو الشيء، ما دام هذا التصور به أهمية أو مغزى ايجابي على الإطلاق."[1] وظل مبدأ بيرس للبراغماتية جهولا وغير معترف ب إلاّ أن قدم البراغماتية في جامعة كاليفورنيا فبعد عشرين عاما عرفت البراغماتية رواجًا في الولايات المتحدة بشكل خاص وفي أوروبا بشكل عام وأصبحت منهجا للفلسفة الأمريكية. وهي بذلك ترفض كل ما هو غير واقعي فالمنهج البراغماتي "كل الأفكار التي تطرح لمناقشة قضية ميتافيزيقا الوجود هي إما رطانة بدون معنى، أو لا معقولة، كلمة واحدة تكون معرفة بكلمات أخرى تظل هي بحاجة إلى كلمات أخرى من دون أن يكون هناك تصور واقعي قد تم بلوغه".[2] وعليه كان مسعى البراغماتي محاربة كل الأفكار التي تبحث في التطابق مع الموجودات، لأن الفكرة الصحيحة هي التي تؤدي إلى العمل الناجح.

. يحدد لنا وليام جيمس البراجماتية في قوله "إن اللفظ مشتق من نفس الكلمة اليونانية (pragma)، بمعنى العمل التي تأخذ منها كلمتا 'مزاولة' و'عملي."[3] ويضيف أيضا "إن الطريقة البراغماتية في مثل هذه الحالات هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة"[4] فهي حركة فكرية تأكد على الجانب العملي فصدق الأشياء يقاس بمدى تحقق المنفعة العملية على الواقع، لأن الحقيقة وكما حددها جيمس هي مطابقة للمنفعة الخاصة بها وبالتالي فهي مجرد منهج للتفكير وكان بيرس أول من استعمل البراغماتية في الفلسفة المعاصرة وأدخلها إلى المعجم الفلسفي في مقالة له تحت عنوان 'كيف نجعل أفكارنا واضحة؟'

---

[1] وليام جيمس، **البراجماتية**، تر: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008 ، ص 66.

[2] علي عبد الهادي المرهج، **الفلسفة البراغماتية أصولها ومبادئها، "مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس سندرس بيرس**، دار الكتب العلمية، ص 25.

[3] وليام جيمس، **البراغماتية**، مرجع سابق، ص 64.

[4] المرجع نفسه، ص 64.

who to make our idees clear نشرت في عدد يناير ضمن مجلة popular science monthly التي يلح فيها على أن "عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء"[1] فالصياغة الإجرائية للأفكار هي التي تساهم في تحقيقها، وبالتالي فقوة الفكرة مرتبط بنجاحها، فالبراغماتية حددت بمثابة "روح مخبرية"[2] والبراغماتية كمصطلح ظهر تحت تأثير الفلسفة الكانطية من خلال المؤلف الشهير 'نقد العقل الخالص' "والآن فإن العنصر اللافت أكثر بالنسبة للنظرية الجديدة هو تعريفها للعلاقة المتصلة بين المعرفة العقلية والهدف العقلي، وبهذا الاعتبار فانه يتحدد أفضلية اسم البراغماتية"[3] كما وظف كانط البراغماتية في استعمالاتها بتحديده لبعض الارتباطات الإنسانية.

فالبراجماتية جاءت "لتقدم لنا معيارا آخر للحقيقة أو لصحة الفكرة أن المعتقد يقوم على ربط الفكرة بنتائجها التي تترتب عليها"[4] وقد جاء جيمس لتوسيع دائرة الآثار لتشمل الجانب الوجداني "فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد"[5] ويتساءل جيمس حول حدود هذه المصداقية ليجيب بعلاقاتها بالحقائق الأخرى.

فمن جهة اتحد مسعى كل من بيرس وجيمس في توسيع دائرة البراغماتية في الولايات المتحدة من خلال المحاضرات ونشر الأعمال الفلسفية وقد لقي هذا الفعل رواجا في الجامعات الأمريكية، ومن جهة أخرى كان جون ديوي يسير مع خطى بيرس وجيمس في إنشاء فلسفته الأداتية التي تقوم أساسا على دحض الميتافيزيقا والتأكيد على أهمية الخبرة والتجربة المعاشة

[1] المرجع السابق، ص 65.

[2] جان فرانسوا دوريتيي، 'البراغماتية: لأي شيء تصلح الأفكار؟ ضمن: **فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2009، ص 368

[3] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 22.

[4] محمد مهران رشوان، محمد محمد مدين، **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار المسيرة، القاهرة، ط1، 2012، ص 63.

[5] وليام جيمس، **البراجماتية**، مرجع سابق، ص 96.

في تشكيلها للأفكار* ويذهب ديوي إلى أنّ الانتصار الذي حققه المنهج العلمي في تطبيقاته على العلوم الطبيعية يجب أن يدخل ضمن دائرة الوجود الإنساني وهذا ما عبر عنه في كتابه **'الجمهور ومشكلاته'** في حرصه على العلم إذ يقول: "يحمل العلم العلاقة نفسها مع تقدم الثقافة التي يجعلها مع الأمور التكنولوجية... ويرجع جزء ملحوظ من شرور الحياة الراهنة التي يمكن علاجها إلى حالة اختلال توازن المنهج العلمي بالنسبة لتطبيقه على وقائع فيزيائية من ناحية، وعلى وقائع إنسانية بصورة محددة... إن الطريقة المباشرة والفعالة بصورة كبيرة التي تكون بعيدا عن هذه الشرور مجهودا راسخا ومنظما لتطوير ذلك الذكاء الفعال المسمى بالمنهج العلمي في حالة المعاملات الإنسانية."[1]. هنا تتضح دعوة ديوي الصريحة في تطبيق 'منهج الذكاء' على المشكلات الاجتماعية.

ومن خلال ما سبق يمكن اعتبار البراغماتية كفلسفة أمريكية خاصة تعرف على أنها " مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناتج، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة"[2] إذن فمعيار الصدق هو النتيجة العملية وما ينتج عنها من آثار على أرض الواقع، وتصور البراغماتيين لأي موضوع هو تصور للنتائج الناجمة عنه، فالقضية الصادقة هي التي تحقق لنا الفائدة ونعمل بها، لان ما فائدة القضية الصادقة إذا لم يكن لها أثر حقيقي في الواقع؟ هذا التعريف يحيلنا إلى أهم مفهوم تقوم عليه البراغماتية الكلاسيكية والجديدة على حد سواء ألا وهو التنكر لفكرة التطابقcorrespondance بالحقيقة التي تحيل إلى أن القضية الصادقة يجب أن تتطابق مع الوقائع، يقول توماس كوهن حول هذه النقطة بأن"سؤال الحقيقة هو مسالة –تعاقد- وليس قضية – تطابق-"[3] هذا المبدأ الذي فنده ديوي من خلال تعريفه للبراغماتية في قاموس القرن centry dictionary على أنها "هي النظرية التي ترى أن

* من خلال مؤلفه كيف نفكر؟ الصادر عام 1910 يقوم فيه بدراسة حول التفكير يذهب إلى فكرة مفادها بأن لا فرق بين رجل الشارع ورجل العلم . إذ يقول بأن أكثر الأشخاص الأكثر ذكاء هم أولئك الأكثر مهارة في ترشيد معتقداتهم=

[1] ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية (من جون لوك إلى هيدجر)**، مرجع سابق، ص 538 539.

[2] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، 1982، ص 203.

[3] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص 158.

عمليات المعرفة ومؤداها إنما تتحدد في حدود الاعتبارات العملية أو الفرضية ، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة."[1] نلاحظ بأن البراغماتية تتفق من خلال التعاريف حول الأساس الذي بنيت عليه والمتمثل في أن الاعتبار العملي أساس المعرفة بدلا من العقل، وعليه فإن الفلسفة البراغماتية جاءت كرد فعل على الفلسفات العقلية والتأملية والمثالية.

هذا وقد لخص 'سيدني هوك' تعريف البراغماتية في مقالة له بعنوان ' البراغماتية والإحساس المأسوي بالحياة' إذ يقول " البراغماتية هي النظرية التي تحاول فعلا، أن تعزز من حرية الإنسان في عالم مأساوي غير مأمون، عن طريق الفنون العقلية والاجتماعية..وقد تكون المحاولة..قضية خاسرة، ولكني لا أعرف أفضل منها.."[2] فهي نظرية تحاول تقديم الأفضل إلى الإنسان، من خلال تأكيدها على 'التجربة' وبالتالي فان التجربة تقوم أساسا على "الفعل أو النشاط العملي الذي يترجم الفكرة ويعبر تعبيرا واقعيا عن نجاحها أو فشلها"[3] فالتجربة مقترنة بالسلوك الإنساني وما مدى تحققها على ارض الواقع. فبراغماتية بيرس، جيمس وديوي ترفض فكرة التطابق في مقولة الحقيقة فالقضية الصادقة هي التي تساعدنا على حل المشاكل الإنسانية وتحقيق التطور وليست تلك التي تتطابق مع الفكر أو الأشياء،ومن أهم "النظريات التي شكلت الأساس الفكري للفلسفة البراغماتية هي نظرية التطور البيولوجي، أو نظرية التطور والارتقاء والبقاء للأصلح. وبدأت نظرية التطور البيولوجي على يد (هيغل) و(لامارك)، ثم بلغت ذروتها على يد (شارلس داروين)، وأخذت تطبيقاتها الاجتماعية على يد (هربرت سبنسر) وغيره. وقد وجد مفكرو المدرسة البراغماتية في أمريكا في نظرية التطور

= وسلوكياتهم الخاطئة الناتجة عن تلك المعتقدات. ويعتبر بأن الذكاء الطبيعي ليس عائقا أمام ظاهرة انتشار الخطأ وهذا راجع إلى: العقول غير مدربة على التفكير النقدي من جهة و كما أنها لا تمتلك خبرة فكرية كافية الأمر الذي يؤدي إلى تراكم المعتقدات الخاطئة في نظر ديوي

[1] محمد مهران رشوان، محمد محمد مدين، **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، مرجع سابق، ص 45.

[2] ريتشارد رورتي، حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية، ضمن: **تاريخ الفلسفة في امريكا خلال 200 عام**، ص 462.

[3] يحيى هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة، القاهرة، (د.ط)، 1993، ص 134.

ما يتوافق وتطلعاتهم في تفسير طبيعة الواقع الاجتماعي وعلاقات القوى السائدة والمتحكمة فيه والتي تعمل على تسييره وتطوره، وما يتلاءم والمكانة الحيوية لأمريكا"[1]

فداروين ومن خلال نظرية التطور ساهم في التأسيس للفلسفة الأمريكية إلى جانب البراغماتيين الكلاسيكين أين نظّروا لمقولة الحقيقة، لكن البراغماتية لم تقف عند هذا الفكر وإنما تم إعادة تجديدها وبعثها من جديد مع فلاسفة أمريكيين معاصرين أمثال ريتشارد رورتي الذي عمل على تجديد الفكر البراغماتي المعاصر فأخذ من بيرس جيمس وديوي الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها البراغماتية والتي مفادها بأن الحقيقة غير مطلقة في كل الميادين وعلى رأسها الفلسفة، العلم والأخلاق. وما فكرة التطابق بين الفكر والواقع في ما يتعلق بمقولة الحقيقة ما هي إلا وهم وتظليل للعقل وبالتالي وجب عليهم التخلص من الميتافيزيقا التي وقع فيها الفكر الفلسفي.

[1] عبد القادر محمد فهمي، **الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية 'دراسة في الأفكار والعقائد ووسائل البناء الإمبراطور'** ، مرجع سابق، ص 65.

المبحث الثالث: ملامح الفلسفة الأمريكية

تمهيد:

إنّ البحث في الفلسفة الأمريكية هو بحث بالدرجة الأولى عن أصالة هذه الفلسفة وأهم معالمها، فهل هي فلسفة قائمة بذاتها تعتمد على فلاسفة أمريكيين كالفلسفة الأوروبية التي تضرب بجذورها في قارة أوروبا؟ أم هي فلسفة تشكلت من مجموعة من الشذرات الفلسفية الخارجة عن أمريكا؟

1_ الفلسفة الأمريكية:

للإجابة عن هذه التساؤلات توجب علينا العودة إلى تاريخ الفكر الأمريكي إذ يعتبر من أعقد المشكلات التي شهدها التاريخ حول أصالته، وهذا من خلال تشكله فهو فكر ممزوج من مختلف الحضارات التي فرّت من موطنها الأصلي هروبا من سلطة الكنيسة بالدرجة الأولى أو الاضطهاد السياسي الذي مارسته بعض السلطات على الجماعات وذلك بغية تأسيس فكر حر يقوم على فكرة التعدد والاختلاف. وعليه كان الأمريكيين بحاجة إلى من يوقظ فيهم الشعور لسير الحركة الأمريكية وهذا ما ورد في تساءل ايميرسون "لماذا لا نتمتع نحن أيضا، بعلاقة أصيلة، بهذا العالم؟..ولماذا لا تكون لنا، أشعارنا فلسفتنا الأصيلة، وليست تقليدا..ولماذا لا يكون لنا دينا الذي يوحي به إلينا، وليس تاريخا منقولا عن غيرنا؟"[1] وذلك بغية تأسيس تجربة أمريكية خالصة وتحرير الإنسان كما كان يطمح **توكيوفيل** ويضيف قائلا "متى يتيقظ الفكر المتكاسل، في هذه القارة (...)، ليحقق ما طال انتظار العالم له، عله يفعل شيئا أفضل من انطلاقه نحو المهارات الآلية"[2] حماسة الأمريكيين واضحة من أجل بناء وجهة عالمية.

بعد حرب الاستقلال عام 1783 تشكلت الولايات المتحدة الأمريكية ب13 ولاية تربعها 4 ملايين من السكان الذين فرو من أوطانهم بحثا عن الثروة والحرية، حاملين معهم تأملات

[1] جون ج.ماك ديرموت، رؤية فلسفية نحو عالم جديد، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 473.

[2] المرجع نفسه، ص 472.

دينية، فنون مختلفة، فلسفات وأفكار متنوعة امتزجت فيما بينها لتشكل لنا بدايات الفكر الفلسفي الأمريكي.

يقول أندروج ريك* "لا شك أننا كفلاسفة، ننجذب بدافع مزاجنا الفلسفي نحو أية نظرية، تلعب أيديولوجيتها، دورا هاما في التاريخ. ولا غرو أننا في حالة مثل الثورة الأمريكية، نجد الأسباب الوجيهة، التي تحدو بنا إلى الفخر بها كأمريكيين."[1]

ففي ستينيات القرن التاسع عشر تأسست أول حركة فلسفية أمريكية حقيقية عرفت بالبراغماتية حينما اجتمع كل من **شارل سندرس بيرس** (1839 1914) ch.s.pirece **ووليام جيمس** (1842 1910) w.james بحيث حددوا الأسس التي يقوم عليها هذه الحركة، بالإضافة إلى ظهور **جون ديوي** (1859 1952) J.Dewey في الساحة الأمريكية، فجهود هؤلاء الثلاثة أفضت في قالب واحد تحت ما يعرف بالبراغماتية رغم اختلاف توجهاتهم إلّا أنهم اتفقوا على أساس قيامها والمتمثل في أن معيار الصدق هو النتائج العملية.

غالبا ما يرتبط الحديث عن البراغماتية بالفلسفة الأمريكية، بحيث تباينت المواقف في ذلك فهناك من يرى بأن البراغماتية هي فلسفة أمريكية المنشأ وهذا راجع حسب راسل إلى روح البراغماتية ما هي إلى ترجمة لخصوصية الثقافة الأمريكية وهو ما برره رورتي في حديثه عن علاقة البراغماتية بالأمركة لاسيما مع مواكبة عصر العلم.

كما يدعم بوتنام الطرح الذي قدمه رورتي حول "النشأة الذرائعية للفلسفة الأمريكية"[2] لكن بوتنام لم يذهب إلى نهاية الفلسفة (لا يعني النهاية الموت وإنما نهاية نوع معين من التفكير الذي كان سائدا)، وإنما اعتبرها إشعاع الفلسفة الأمريكية.

*أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة تولين، كما دَرَّس بجامعة يال وفورد هام، من أهم مؤلفاته: أعمال الفلاسفة الأمريكين، الميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والسياسية، تاريخ الفلسفة.

[1] أندروج ريك، "بعض الفلاسفة وإعلان الاستقلال"، ضمن: **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 27.

[2] جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 456.

فالبراغماتية ما هي إلا انعكاس للتصور العلمي والصناعي الذي تعيشه أمريكا، وبالتالي فان البراغماتية تعد بمثابة المرآة العاكسة التي تعكس قيم المجتمع وما يحمله من أفكار"فالفلسفة تنشأ عندما يشعر أشخاص معينين بوجود مشكلات ما في ظروف اجتماعية معينة" [1] والبراغماتيين أو المؤسسين لهذه الحركة هم مجموعة من المفكرين المبدعين المتفائلين الذين قاموا بتطوير صرح فلسفي عام من أوجه متعددة، وكانت النتيجة الكلية هي إحدى الانجازات العقلية العظيمة خلال المائة سنة الأخيرة"[2] يبدو تفاؤل رورتي حول مستقبل الفلسفة واضحا انطلاقا من تقسيم سانتيانا للفلسفة في أمريكا، والتي تنقسم إلى شطرين "الفترة الأولى بين الحربين العالميتين، وقد تميزت بظهور القيادات الملهمة، والأخلاقية، وهي الفترة البطولية التي انطلقت فيها النظرية البراجماتية على يد 'ديوي' والتي لعبت الفلسفة خلالها، دورا بارزا، في حياة البلاد، واستحوذت إعجاب سانتيانا. والفترة الثانية: تتناول المدة التالية للحرب العالمية الثانية، والتي تميزت بالاحتراف المهني، بينما تخلى الفلاسفة عن هذا الدور من تلقاء أنفسهم وباختيارهم."[3] فالبراغماتية في الأساس هي "أمريكية أيديولوجيا في العمق، وربما هذا هو السبب الذي حدا بالأوروبيين لرفض الذرائعية الأمريكية"[4] لأنها كانت "تعارض طرق التفكير التي دامت لفترة خمسة وعشرين قرنا، والتي كان يعاقب عليها كل من الدين والثقافة. لأن الشيء الذي ميز الثقافة الأمريكية هو الإفلات من سلطة النظام، والعادات التي من شأنها وضع حد للتفكير الإنساني.

ويحدد لنا **جون.أ.سميث** الفلسفة الأمريكية بقوله "فقد يبدو أن عبارة الفلسفة الأمريكية تعني بالضرورة، وضعا متميزا للشخصية الأمريكية، كنظرية أو منهج للفكر، من ناحية، أو كمجرد قائمة، تشتمل على حصر لوجوه الفكر الفلسفي، والتي تحتل موقعا فوق المسرح الأمريكي من

[1] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، تر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1996، ص 188

[2] المرجع نفسه، ص 177.

[3] ريتشارد رورتي، حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث"، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 447.

[4] جرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 38.

الناحية الأخرى".[1] يفيد التحديد الأول إلى وضع مقارنة للفلسفة الأمريكية مع الفلسفة الأوروبية التي تتأسس على النظريات والمناهج المختلفة، أما التحديد الثاني يتمثل في تمركز الفلسفة الأمريكية بالحيز المكاني والجغرافي للعالم الجديد ابتداء من أعمال **بيرس**. وهنا نتساءل هل هناك فلسفة أمريكية؟ وما الذي قدمته أمريكا للفلسفة؟ وعن أصالة الفلسفة في أمريكا فحسب **رورتي** فهي "نابعة من ذواتنا بالأساس"[2] اذ راح يبحث عن ماهية الفلسفة الأمريكية وعليه ظهر جدال حول الأصالة الفلسفية في أمريكا يقول الرأي الأول "كانت هناك_جذور للفلسفة الأمريكية...أو بالأحرى،..فلسفة أمريكية أصيلة منذ _فيما يقال_ القرن السابع عشر، وأنها امتدت _بتلقائية_ حتى القرن التاسع عشر.

والثاني..وهو رأي مضاد، ينكر (قليلا أو كثيرا) أصالة الفلسفة الأمريكية _باستثناء البراغماتية _ ويرى بأنها فلسفة مقتبسة من أساسها، ومختارة، ومتأخرة عن عصرها ومنهجيا"[3] ويعتبر **جوناثان إدوارد** أول فيلسوف أمريكي وهذا لتأكيد أصالة الفلسفة الأمريكية في العالم الفلسفي، بينما الرأي الثاني فيعتبرها مستمدة من خارج أمريكا ما عدا البراغماتية في الوجه البارز الذي يمثل الفلسفة الأمريكية.

وان الفلسفة الأمريكية، في صورتها الأكاديمية، على وجه التحديد، فقد انطلقت طبعا في تطورها تدريجيا، من خلال مجالها المهني المخصص، سواء بصفة مباشرة نقلا عن الفلسفات الوافدة، أو بطريق غير مباشر، 'باستيراد' الأفكار الفلسفية من الخارج"[4] ربما هذا الذي عبر عنه جيمس في فلسفته البراغماتية .

---

[1] ج .أ.سميث، "بعض علامات بارزة في الفلسفة الأمريكية البداية والتطور والمضمون"، **ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 365.

[2] ريتشارد رورتي، "حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث" مصدر سابق، ص 462.

[3] أ.ك.جينوفا، "البناء الأمريكي للفلسفة المعاصرة" ، **ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 422.

[4] المرجع نفسه، ص 427.

من المعروف أن لكل فلسفة خصائص تجعلها تتفرد وتتميز عن باقي الفلسفات والتي حددها سميث في ثلاثة نقاط أساسية تمثلت في مرحلة البداية (التلقي) والتي تعتبر كمدخل عام للفلسفة بحيث كان "المفكرون الأمريكيون، متفتحين، لاستقبال آراء أخرى غير آرائهم الخاصة، كما أنهم كانوا يرحبون بالعديد من تيارات المذاهب الفلسفية من أي اتجاه تهب منه"[1] وحول هذه النقطة تعددت الآراء الفلسفية حول الأصالة للفلسفة الأمريكية فمنهم من يرى بأن "الفلسفات القديمة المندثرة، عادت إلى أمريكا، كآخر الشعائر التي تتلى في مراسم دفنها"[2] وهناك من يقول بان هذه الفلسفة "بعثت من أجدائها، كما كانت من قبل، لتبدأ حياة جديدة في ثوب (الحقيقة عبر الاطلنطي)"[3] المعروفة بالمنهج المشكوك فيه تحيل هذه الأقوال إلى اعتبار الفلسفة الأمريكية ما هي إلّا بضاعة مستوردة موطنها الأصلي أوروبا هذا الذي أكده **تشارلز موريس** في كتابه رواد الفلسفة الأمريكية "إنّ الأمريكيين الأوائل الذين اعتبرناهم روّادا دخلوا أرضا غنية غير نامية كانوا يتمتعون بالثقة في قدراتهم وفي نشاطهم البارع لمجابهة المشكلات التي يواجهونها، ولبناء مجتمع يتناسب مع تطلعاتهم وأنشطتهم. وانه لحق أنهم دعّموا ثقتهم في أنفسهم وتطلعاتهم ببعض النظريات السياسية والدينية المحددة التي جلبوها معهم من أوروبا"[4] لكن اعتمدوا على أنفسهم في طريقة مجابهة المشكلات وهذا ما كان جيمس ينادي به أي النزعة الفردية ودعوة كل من **بيرس، ديوي وميد** إلى "تشريع اجتماعي للاتجاه البارع والأخلاقي لتلك النزعة الفردية"[5] وهنا يمكن اعتبار البراغماتية كممارسة أو تعبير عن الثقافة الأمريكية. فالبراغماتية هي تعبير عن الثقافة الأمريكية انطلاقا من نقطتين أساسيتين في "أولا تقوم بتدعيم بعض النواحي المحددة لهذه الثقافة وثانيا تقوم بنقد جوانب أخرى منها وهكذا يصدق على جميع البراغماتيين المؤسسين"[6] والبراغماتية كما يراها ديوي هي بالدرجة الأولى

[1] ج .أ.سميث، **"بعض علامات بارزة في الفلسفة الأمريكية البداية والتطور والمضمون"** مرجع سابق، ص 367.

[2] المرجع نفسه، 367.

[3] المرجع نفسه، ص، 367.

[4] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 190.

[5] المرجع نفسه، ص 190.

[6] المرجع نفسه، ص 188.

الأولى فلسفة الديمقراطية وهذا ما علق عليه رورتي بقوله أن نضع الأمل بدل المعرفة[1] وأصبح هذا القول كشعار للفلسفة الرورتية وميزة خاصة للفلسفة البراغماتية، فالأمل يبعث بروح الإنسان إلى العمل.

وهذا ما دعى إليه الأمريكيون **ت.س. ايليوت** في قصديته الأمريكية:

"ليس ثمة غير النضال

لنستعيد ما فقدناه

لكي نجد، ثم نفقد ما وجدناه، مرة بعد مرة

والآن، وتحت ظروف تبدو غير مواتية

ربما لا تكون ثمة مكسب..ولا خسارة."[2]

وهذه هي غاية ومسار البراغماتي الأمريكي وهذا الذي يظهر في خطابات الرؤساء الأمريكيين وهذا ما قاله **جون كيندي*** john kennedy عام 1961: "مواطنيّ الأمريكيين، لا تسألوا أبدا ماذا يستطيع لا تسألوا أبدا ماذا يستطيع بلدكم أن يعمل لكم، بل اسألوا أنفسكم ماذا تستطيعون فعله من اجل بلدكم. شركائي في المواطنة في أرجاء العالم، لا تسألوا عما ستفعل أمريكا من أجلكم، بل عما نستطيع جميعا أن نعمله من اجل حرية الإنسان"[3] لكن تاريخ العالم

---

[1] Richard Rorty**, L espoir au lieu du savoir** : Introduction au pragmatisme, édition francaise établie par Claudine Cowan et Jaques Poulain, Paris édition Albin Michel, 1995, p 13

نقلا عن محمد جديدي **"ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية"**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2010، ص 252.

[2] جون ج.ماك ديرمون، **رؤية فلسفية نحو عالم جديد**، مرجع سابق، ص 485

* سياسي أمريكي والرئيس الخامس والثلاثين للولايات المتحدة الأمريكية من عام 1961 إلى غاية اغتياله في سنة 1963 حكم الولايات المتحدة في فترة جد مضطربة فترة الصراع بين المعسكر الغربي بزعامة أمريكا والمعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي وهو ما يعرف بالحرب الباردة.

[3] جرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 36.

يشهد عكس هذا القول السياسي فما عاشه الإنسان المعاصر فقده جميع قيمه ومبادئه والمشهد فالعالم العربي* أكبر دليل على هذا.

الميزة الثانية هي مرحلة التطور تشمل جملة القضايا والمشاكل التي طرحت والمراد معالجتها من قبل الفلسفة الأمريكية، وفكرة التطور كانت مرفوضة حتى القرن السابع عشر مع مجيء داروين الذي نظَّر لها لأن الثبات عقيدة رسختها سلطة الكنيسة على الأوضاع الاجتماعية السياسية والأخلاقية وبالتالي يجب التخلص من هذه الفكرة لأن بوجودها وسيطرتها "يستحيل تحقيق الأفكار الجديدة ومنهج تحصيلها في الحياة الأخلاقية والاجتماعية"[1] ربما هذا الذي يبقى على عاتق فلاسفة القرن العشرين كما يتساءل عن ذلك **جون ديوي**، ونظرية **داروين** حول التطور والارتقاء كان لها الأثر البالغ على الفلاسفة الأمريكيين وعلى رأسهم **ديوي** والتطور من منظوره أنه "لا يعني ظهور أشياء جديدة أو الإبداع أو الانتقال الكامل من نوع إلى نوع جديد آخر"[2] لأن العالم محكوم من خلال الأنواع والأجناس ولا يمكن الانتقال من نوع إلى نوع آخر** فقط هناك اختلاف بين النوع الواحد.
"ممّا لا شك فيه أن ما أسهم بقوة في الفكر المعاصر بإقصاء المسائل القديمة وبظهور الأفكار الجديدة والمشاريع الجديدة والمسائل الجديدة، كان الثورة العلمية التي كان أصل الأنواع تتويجا لها"[3] فالنظرية الداروينية في "أصل الأنواع" كان لها الأثر البالغ على الفكر المعاصر بصفة عامة فما الأفكار في نظره ما هي إلا مجرد عادات تراكمت مع مرور الزمن حتى أصبحت مبادئ لقيام العلم والمعرفة وبالتالي فإن العلم والأخلاق والفلسفة ليست حقائق يقينية، ومن بين

* الحرب في سوريا والعراق انتشال ظاهرة المجاعة في اليمن دور أمريكا في مساهمة الصهيون على احتلال الأراضي الفلسطينية هذا هو المعنى الحقيقي لجون كنيدي في قوله العمل على حرية الإنسان فهو في حقيقة الأمر كلام ملغم فالسياسي يفعل عكس ما يقول ويقول عكس ما يفعل.

[1] جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، تر: أحمد الأنصارى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 89.

[2] المرجع نفسه، ص 78.

** الأمر الذي وُجه إلى نظرية داروين فيما يخص أصل الإنسان الذي ترجعه بعض الدراسات حول داروين عن أصل الأنواع بأن أصل الإنسان يعود إلى القردة، لكن داروين لم يعلن صراحة هذا الموقف.

[3] نقلا عن جرار ديلودال:

.John Dewey , «**the influence of darwinism on philisophy** » , the middle works, vol.4, 3 et 14.

الفلاسفة الذين اعتمدوا فكرة التطور نجد الفيلسوف اليوناني هيراقليطس الذي عرف بمقولته الشهيرة "لا يستطيع المرء أن يسبح في النهر مرتين" لأن النهر في تجدد مستمر فالتغير هو الذي يحكم الكون لا الثبات.هذا إلى جانب **جون ديوي** والفلسفة الوجودية التي تقوم أساسا على فكرة "الوجود يسبق الماهية" فالتطور جعل من البراغماتية تتجه نحو الأخلاق العملية مع مؤسسها جيمس الذي تأثر بالتجريبية الإنجليزية لدى **لوك وهيوم**.

فالفلسفة الأمريكية تميزت عن غيرها من الفلسفات الأخرى ووضعت لنفسها قطيعة جعلت لنفسها قالبها الخاص فجمعت بين **الفردانية** والديمقراطية واعتمدت على الفعل فكانت أكثر عملية الذي قادها نحو الازدهار فالفلسفة وكما يقول لوفجوي* هي " عمل جماعي يقوم على التشارك"[1] . جمعت بين الفكر والعمل من خلال مناداتها بان قيمة الفكرة تكمن في الفائدة العملية، كما نجد أهم ميزة في الفكر الأمريكي هو الاشتغال بالحاضر والمستقبل وهذا على حساب الماضي الأمر الذي دفع بالثقافة الأمريكية إلى التقدم دوما. وفي هذا الجدول سنقدم أهم السمات التي تميزت بها الفلسفة الأمريكية** نظرا للفلسفة الأوروبية الكلاسيكية:

الفلسفة الأوربية	الفلسفة الأمريكية
الجوهر	الحدث
الأبدية	الزمنية
التأمل	الفعل
الحدس	الدلالة
النسق	المنهج
فلسفة الوعي الفردي	فلسفة الالتزام الاجتماعي

* أرثر أونكن لوفجوي فيلسوف أمريكي ولد عام 1873 في ألمانيا درس في جامعة كاليفورنيا ثم انتقل إلى هارفارد درس على يد وليام جيمس ويعتبر مؤسس نادي الجامعة لتاريخ الأفكار من مؤلفاته نجد البراغماتية واللاهوت، كانط والنشوء والتطور توفي سنة 1962

[1] جرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 376.

** أنظر: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2008 .

الأخلاق التشاؤمية	الأخلاق التفاؤلية
الدين الدوغمائي	الديانة العملية
الماضي	المستقبل

ثم المضمون أي مضمون الفكر أو كما سمي في فلسفة جيمس ب"الرأي المِؤثر" والذي ينطوي في الكيفية التي نستطيع بها معالجة المشكلات المطروحة على مستوى الفكر الفلسفي. من خلال اعتماد الفكرة الصحيحة التي اتسمت بها ذرائعيته لتحقيق الأرباح في جميع الميادين الحياتية لأن الأفكار الصحيحة "هي تلك التي يتسنى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم عليها الدليل. والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها"[1] هذا هو المسعى الذي حاول جيمس الدفاع عنه في ما يتعلق بمعنى الحقيقة. فلا وجود للحقيقة المطلقة لأنها وكما يرى جيمس "الحقيقة تعيش بالافتراض" وبالتالي لا العلم ولا الفلسفة ولا الأخلاق تقوم على حقائق ثابتة مع البراغماتي.

كما يضيف جيرار ديلودال المشتغل بالفلسفة الأمريكية إلى أنها "فلسفة تجريبية (Expérimentale)، أو بعبارة أخرى: إنه في الوقت الذي تجد الفكرة الإنجليزية حقيقتها في التجربة الحسية الخاصة، تجد الفكرة الأمريكية حقيقتها في التجربة العامة"[2] فالفلسفة الانجلو سكسونية هي فلسفة الخبرة بالدرجة الأولى، فالخبرة وكما وصفها لنا ديوي في كتابه 'الخبرة والطبيعة' بقوله "إنّ الخبرة هي شيء ما بالإضافة إلى أنها موجودة في الطبيعة. وما لم نمر به فهو ليس بخبرة، (...) فالأشياء التي تتفاعل معا بطرق معينة هي ما نسميه بالخبرة، إنها ما نمر به أي ما خبرناه في الحياة- الواقع- أي إنّها الارتباط بطرق أخرى معينة مع موضوع طبيعي آخر – الكائن البشري – كما تبين لنا أيضا كيف تتفاعل الأشياء."[3] يتميز تصور مفهوم الخبرة عند البراغماتيين باعتباره تفاعلا بين العناصر البشرية والطبيعية فكل حدث أو موقف عايشه الفرد يؤسس لنظرية الخبرة، فهي مرتبطة دوما بالطبيعة.

[1] وليام جيمس، **البراجماتية**، مرجع سابق، ص 237.

[2] جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 33.

[3] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة البراغماتية**، مرجع سابق، ص 150.

نددّ المجتمع الأمريكي بالحرية كضرورة حتمية في الثقافة البراغماتية، فراحت تعبر عن روح المجتمع الأمريكي وأصبحت من أبرز الصفات التي يتميز بها فهي وكما عبر عنها تشارلز موريس قائلا "الحرية هي الصفة التي تحتوي بداخلها على بعض القيود الصارمة للغاية، منها العمل بعيدا عن السياسة والأعمال التجارية المباشرة التي تتم آليا عن طريق توقير النظام الاجتماعي السابق في وجوده على النظام الحالي والذي يجب أن يحتل مكانة بداخلهم وتلك القيم التي يجب أن يحفظوها"[1] فتجسيد الحرية في المجال الفلسفي يؤدي بدوره إلى تحقيق الديمقراطية في المجتمع الأمريكي، الأمر الذي تُرجم إلى ظهور فلسفة **الفردانية** في فلسفة **جيمس** وتعزيزها في سير الحركة البراغماتية، بينما ذهب كل من **بيرس ميد** و**ديوي** إلى إضفاء الطابع الاجتماعي على الممارسات الفلسفية كصبغة لنموذج الفردية الأمريكية من خلال اشتراك الجانب الأخلاقي مع أهداف الفرد ومتطلباته، وأن تعتزل الحرية الجانب السياسي والاقتصادي بغية الحفاظ على مكانة النشاط الفلسفي الأمريكي.

وكخلاصة لما سبق يمكن القول "أن الشخصية الأمريكية تميزت، ومنذ لحظة تشكلها، بالنزعة البراغماتية الحادة التي دفعت، وفي مناسبات عدة، إلى إقصاء الآخر وتهميشه، مقابل التأكيد على (الأنا) و(الذات الأمريكية) المتفردة."[2] وهذا ما يظهر في دلالات الشعار الأمريكي الذي تجسدت سماته على شخصية الشعب الأمريكي فقط، من خلال الآثار المترتبة عن الفلسفة البراغماتية وهذا ما عبر عنه جيرار ديلودال بأن "الذرائعية هي فلسفة الفلسفة الأمريكية، وبها ترتبط كل الحركات الكبرى التي أطلق عليها اسم 'عصر الفلسفة الأمريكية الذهبي': الواقعية الجديدة، الواقعية النقدية، المذهب الطبيعي والمثالية أيضا"[3] فالواقعية الجديدة والنقدية مع المذهب الطبيعي والمثالية كلها تعد من أهم الحركات الكبرى التي انبثقت عن الفلسفة الأمريكية، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على أصالة الفلسفة في أمريكا وتنوع مواضيع ومناهج البحث الفلسفي المعاصر.

---

[1] المرجع السابق، ص 193.

[2] عبد القادر محمد فهمي، **الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية** 'دراسة في الأفكار والعقائد ووسائل البناء الإمبراطوري'، مرجع سابق، ص 9.

[3] جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 88.

2_ البراغماتية نحو استعادة الإنسان:

يمكن الاصطلاح على أن القرن العشرين هو قرن العصر التقني والمجتمع العقلاني، والذي انعكس على واقع الإنسان بحيث نتج عن هذا العصر تمخض جميع الأصعدة فالفلسفة المعاصرة حاولت التخفيف من شدة التوتر الذي عاشه الإنسان المعاصر وعملت على ضرورة تجاوز أهم نقطة ميزت هذه المرحلة والتي عرفت باسم **النزعة الإنسانية** والتي تعود حسب لوك فيري إلى المركزية الغربية، وانطلاقا من فشل المشروع الحداثي بانهيار جميع الأنساق والأسس التي بني عليها وتجاوز إشكالية فلسفة الذات والتحديد الميتافيزيقي لمفهوم الإنسان (هنا يعتمد رورتي على نقد هيدغر وسارتر للنزعة الإنسانية) وعليه جاءت الفلسفة المعاصرة لمحاولة التخلص من هذه النزعة وهذا الذي ظهر في الفلسفات الوجودية البنيوية والبراغماتية وغيرها من الحركات الفكرية للقرن العشرين التي حاولت بناء تصور فلسفي لأزمة الذات الإنسانية، أين نجد ريتشارد رورتي بالمرصاد لهذه النزعة باعتماد التفكيك كأسلوب فلسفي في مواجهة هيمنة العقل والعقلانية والصرامة المنطقية للأنساق الفلسفية وإعادة النظر في دور الفلسفة إذ يقول ديوي في مقدمة كتابه 'التجربة والطبيعة' بأن طبيعة العلاقة بين الطبيعة والطبيعة الإنسانية هي "المشكلة القائمة... إن لم تكن هي المشكلة المزمنة"[1] فالفلسفة يجب أن تعبر وتكشف عن حالة الإنسان بصفة عامة لا أن تختص بالإنسان الأمريكي فحسب، لأن العالم من وجهة نظر ديوي أصبح "محفوف بالمخاطر..وغير مأمون..ثم إنّ الطبيعة ذاتها، بما تتميز به من الصفات، وما يضطرب فيها من العلاقات، والجزئيات الفردية، والنمطيات، والغايات، والفعاليات، والاحتماليات، والضروريات، تشكل جميعها، حلقات متصلة ومترابطة، تحيط بالإنسان فلا يستطيع منها فكاكا"[2] فالدلالات التي تحملها الطبيعة وتتميز بها تنطبق هي الأخرى على الوجود الإنساني أي كل ما تتعرض له الطبيعة هو في حد ذاته تعرُض للإنسان.

[1] سيدني هوك، التجربة والطبيعة، ضمن: **ضمن تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق ص 305.

[2] المرجع نفسه، ص 308.

_ مفهوم النزعة الإنسانية:

جاء عصر الأنوار مضخما بالقيم المتعالية والتي رسمت معالم سير التاريخ بالإعلان عن بلوغ ذروته واعتبار هذا العصر عصر التحكم والعقل، تجتمع هذه المفاهيم العقلانية، الذات، الوعي الإرادة في تحديد مفهوم النزعة الإنسانية الذي تشكل في القرن الثامن عشر بحيث كانت محاولات الفلاسفة بالبحث "آنئذ في خواص وأشكال التمثيل التي توصل إلى المعرفة بشكل عام (فكان كوندياك مثلا يحدد العمليات الضرورية الكافية لتحول التمثيل إلى معرفة كالتالي: 'تذكر' (Réminiscence) وعي الذات، تخيل، الذاكرة."[1] ولم تتوقف هذه المحاولة عند هذا الحد في اختزال الإنسان في مجرد هذه العمليات بل ظهرت تفسيرات حول طبيعة المعرفة ضمن نقطتين تمثلت الأولى في تلك النظرية "التي حصرت همها في حيز الجسد والتي عكفت على دراسة الشعور وإوالية (Le Mécanisme) والأحاسيس، والشبكات العصبية المتحركة، والمفاصل المشتركة فيما بين الأشياء والجسد، فأصبحت بمثابة جمالية متعالية (...) وتلك التحليلات التي انكبت على دراسة أوهام الإنسانية المتفاوتة في القدم وصعوبة التحرر منها، فصارت نوعا من الدياليكتيكية المتعالية"[2].

يفضي الرأي الأول إلى وجود محددات فيزيولوجية للطبيعة البشرية ضمن جهازنا العصبي، أما التحديد الثاني فيقر بوجود شروط تتمثل في العلاقات الخارجية تاريخية اقتصادية واجتماعية. فالتخلص من هذه النزعة يقتضي أولا التخلص من قيم عصر الأنوار كالاستلاب والنزعة التاريخية* في التفسير التاريخي للعقل البشري حاضر الأعمال الفنية والأدبية نستطيع

[1] ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: جورج أبي صالح، كمال اسطفان، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 264.

[2] المرجع السابق، ص ص 264 265.

* ظهرت في القرن التاسع عشر في أعمال كل من هيجل، ماركس، أوغيست كونت، (داروين، فرويد) في التأكيد على التطور فالتطور العضوي بالنسبة لداروين والتطور النفسي عند فرويد أما بالنسبة لهيجل فسر التاريخ على أنه الوعي بالحرية وفق منهج الديالكتيك يسير به العقل نحو المطلق، وكارل ماركس رفض فكر هيجل من خلال تفسير التاريخ بسيطرة الإنسان على الطبيعة في قوى الإنتاج والاقتصاد وهو تفسير مادي عكس تفسير هيجل.وبالنسبة لأوغيست كونت فإن التاريخ محكوما بثلاث مراحل أولا التفسير اللاهوتي من خلال تفسير الظواهر وإرجاعها إلى أسباب غيبية ثانيا التفسير الميتافيزيقي وهو الذي يرجع الظواهر إلى أسباب خارجة عن الطبيعة ومجردة وأخيرا الوضعية وهنا حاول العقل البشري معرفة العلاقة بين الظواهر من خلال القانون أي أن كل ظاهرة يحكمها قانون معين.

أن نضرب المثل بالتصوير الذي قدمه **ألبير كامي** للوضع الكارثي للإنسانية أو حتى الطروحات والمشاريع التي تقدم بها الفلاسفة كفلاسفة العقد الاجتماعي والتي من شأنها ترجيح الإنسان إلى الطبيعة.

ويمكن تلخيص أكبر الأزمات التي عرفها مفهوم الإنسان في ثلاثة محطات عبر التاريخ البشري بدءا من "الإهانة الكونية التي عاقبه بها كوبرنيك، وذلك بهدم الوهم النرجسي والذي، تبعا له، مسكن الإنسان ثابت وسط الأشياء. ثم كانت الإهانة البيولوجية، وذلك عندما وضع داروين نهاية لادعاء الإنسان بأنه كائن مقطوع عن مملكة الحيوان. وأخيرا، جاءت الإهانة النفسانية: إن الإنسان، الذي كان يعلم من قبل بأنه ليس سيد الكون، ولا سيد الأحياء، قد اكتشف بأنه ليس سيدا حتى لنفسه"[1] بحيث كانت هذه المحطات بمثابة منعطف على تحديد مفهوم الإنسان، إذ تمثلت الأزمة الأولى في الثورة الكوبيرنيكية، والأزمة الثانية مع النظرية الداروينية وانهار الإنسان وأخيرا مع سيغمود فريد وظهور اللاشعور كمؤسس ومحرك الحياة البشرية، فالثالوث الكوبرنيكي، الداروينيي، والفرويدي يترجم لنا بفعل الثورات العلمية "رسالة ثلاثية: أولا: أن وجهات نظر الإنسان نحو الطبيعة المحيطة به والعالم الاجتماعي تتكيف باستمرار مع الاكتشافات العلمية الجديدة. ثانيا: كلما تقدم العلم خضعت انجازات العصور السابقة لمزيد من التدقيق. ثالثا: أن النتائج الفلسفية بالضرورة مشمولة في هذه التغيرات"[2] فهو إعلان عن فقدان المركزية الإنسانية فلا أصبح سيدا ولا مركزا.

فالإهانات أو الأزمات الكونية، البيولوجية والنفسية التي عانى منها الإنسان قد غيرت مجرى الأحداث الفلسفية بحيث تم الإعلان الفلسفي عن موت الإنسان، الإنسان الذي بنى صروحه على أساس العقلانية، لذا وجب على التيارات الفلسفية المعاصرة من إعادة "تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي"[3] وكل ما يحمله مفهوم الإنسان من دلالات وقيم ابتداء من تفكيك العقل كسلطة

---

[1] بول ريكور، **صراع التأويلات** 'دراسات هيرمنيوطيقية'، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005، ص 195.

[2] فريدل فاينرت، **كوبرنيكوس وداروين وفرويد 'ثورات في التاريخ وفلسفة العلم'**، تر: أحمد شكل، مراجعة: محمد فتحي خضر/ مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص 12.

[3] عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي**، مرجع سابق، ص 15.

أولية يعتمد عليها للتحرر من النزعة الإنسانية، وكما يقول **امانويل ليفيناس** "إن أصل أزمة النزعة الإنسانية في عصرنا، يعود بدون شك، إلى اكتشاف حقيقة أن المبادرات البشرية عقيمة، وبدون جدوى. وذلك، على الرغم من تعاظم المطامح ووفرة وسائل العمل (...) وإن انعدام فعالية الأعمال البشرية، يفضح هشاشة مفهوم الإنسان".[1] هذا وقد انتشر مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر المعاصر "والذي لم يتوف إلا بعد أن اطمأن إلى أنه قد نزع عن الإنسان، كل دلالة خاصة تعطى لحضوره الفعلي في هذا العالم، والذي طال كل ما هو إنساني في التاريخ وفي الثقافة، بأنه يتم باسم العلم فقط، ونحن نراه يتواكب بوضوح مع حركة إحياء وتجديد فلسفة نيتشه وهيدغر، في أشكال وصيغ جذابة"[2] إذن هي العودة إلى فلسفة العود الأبدي النيتشوي فلا وجود للحقائق وإنما توجد فقط تأويلات، وتجاوز الميتافيزيقا الهيدغري حينما صرح بلن العلم لا يفكر، فالعلم أصبح سلاحا فتاكا ضد البشرية، لأن كل الانتقادات التي وجهها العقل الغربي تنطق باسم العلم ومخلفاته، ربما هذا الحمل الذي سيقع على عاتق ريتشارد رورتي في محاولته لاسترجاع مكانة الإنسان بعيدا عن الصرامة في صيغتها الكانطية والهوسرلية، وهنا يبرز الدور الفلسفي وكما حدده فوكو بقوله "أن نهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة"[3] فكيف أسس رورتي لمشروعه الفلسفي في وسط فكري يعج بالنظريات التأسيسية وعصر التطورات العلمية والتكنولوجية التي كانت على حساب الإنسانية؟

[1] Emmanuel Lévinas , 'Humanisme et An-Arehie' in R.I. de Phil. N^0 85-86, p 23.

نقلا عن عبد الرزاق الدّاوي، **موت الإنسان**، مرجع سابق، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، مرجع سابق، ص 281.

3/ رورتي ومشروع ما بعد حداثة للإنسان:

1/ التنوير _ الحداثة _ ما بعد الحداثة:

يشكل هذا الثالوث المفاهيمي (التنوير* (Enlightenment) _ الحداثة** _ ما بعد الحداثة***) بنية العقل الغربي وطبيعة التفكير في الموضوعات السائدة ضمن حلقة فلسفية

* هناك اختلاف بين الفلاسفة والمنظرين حول بداية التنوير فهناك من يرجعها إلى ديكارت وهناك من يرى بأن كانط هو مصدر الحداثة من خلال تساؤله عن الراهن حينما قال ماذا يحدث الآن؟ وهناك من يربطها بهيجل أما بالنسبة إلى رورتي يعود بمصطلح التنوير إلى الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت، ربما هذا الذي ظهر في كتابات تلاميذه إذ نجد **مالبرانش** (1715/1638) مثلا يقول: "نحن ندعو الروح عقلا عندما تعمل بذاتها، أو بالأحرى عندما يفعل إليه عن طريق النور الذي يضيئنا" (هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 140.) فالعقل الديكارتي يعد انعطافة هامة في في تشكيل بنية التفكير الغربي لأنها مرحلة حاسمة وانتقالية من العصر الظلامي للقرون الوسطى وسطو الكنيسة على كل المجالات لا سيما المجال المعرفي إلى عصر لا يعترف إلى بسلطة العقل، إذن فهي مرحلة بداية التنوير الأوروبي الذي راح "يتخلص تدريجيا من الهالة الدينية المسيحية لكي يدل على عصر بأسره: هو عصر التحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر وعندئذ راح يتخذ شكل المشروع الفكري والنضالي الذي يريد تخليص البشرية الأوروبية وغير الأوروبية من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة" (المرجع نفسه، ص 140.) فالحركة التنويرية بدأت في تطور تدريجي إلى أن أصبحت "مرتبطة أيضا بانتشار المعرفة العلمية. فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ارتكازا إلى سلطة أرسطو والكنيسة، أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء. وكما أن البروتستانتية قد طرحت، في الميدان الديني الفكرة القائلة إن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب الناس الآن، في الميدان العلمي، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية. وهكذا بدأت كشوف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية" (برتراند راسل، **حكمة الغرب** 'الجزء الثاني'، تر: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، (د.ت)، ص 108). فالتنوير كحركة فلسفية ظهرت كرد فعل على الاستبداد الديني فهي محطة تاريخية بارزة في الفكر الأوروبي انهمكت في الدفاع عن العقل ومبادئه. وفي سنة 1875 كتب كانط مقالة بعنوان 'ما التنوير' ليحددها بكل بساطة في شعار 'وظف عقلك' فالقرن الثامن عشر هو الفترة التي بلغ فيها التنوير ذروته إذ يرى رولان مورتييه في كتابه 'القلب والعقل' (Le Cour et Le Raison) بأنه "أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته، وكيانته، ووحدته، كما يشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة من خلال كتابات الفلاسفة ومعاركهم الفكرية. ومصطلح التنوير يعود إلى هذا العصر بالذات. ولكي نفهمه، ينبغي أن نقارن الأنوار بالظلمات، أو الواضح بالغامض. ولكن المصطلح يحتوي أيضا على معنى أخلاقي وابستمولوجي (أي معرفي)" (هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، مرجع سابق، ص 148).

** " اللفظة العربية للحداثة تأتي أصلا من حدث. في حين أن لفظة الحداثة الغربية (Modernité) مشتقة من الجذر: Mode. وهي الصيغة أو الشكل أو ما يتبدى به الشيء." (مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي** 'الحداثة ما بعد الحداثة'، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 224.

*** ما بعد الحداثة "كانت موجودة عند نقاد الأدب في أمريكا منذ ستينيات القرن العشرين للإشارة إلى بعض الأعمال الطليعية. أخذ المصطلح معنى قيبا من معناه المعروف به اليوم مع الناقد الفَنِّي تشارلز جنكس سنة 1975م، حينما أراد التعبير عن تصرف جماعة من المهندسين المعماريين (غرافاس، فونتيري، روسي، اينجرس، بوفيل، هولاين) الذين طالبوا بحق الإنصراف عن الإبداع التلقائي، مما أدى إلى ظهور نوع من المعمار غير المتجانس المطعَّم بإحالات إلى الماضي. التطور المهم الثاني في مسيرة المصطلح، كان ذاك الذي وسمه به جون فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard سنة 1979م، لما وصف حالَ أو وضعَ المجتمعات التي خيبت آمالَها وعودُ الحداثة ب: وضع 'ما بعد حداثي'. أخذ اللفظُ دلالة

تختلف من عصر لآخر من عصر التنوير إلى الحصر الحداثي وصولا إلى عصر ما بعد الحداثة، هنا ربما يمكن أن نتساءل عن مدلولاتها وطبيعة الانتقال بين هذه المفاهيم ولماذا برزت هذه المفاهيم الواحدة تلوى الأخرى؟ فهل هي تعبير عن الفشل والقصور، أم أحداث تاريخية لابد منها؟ وهل هذه المفاهيم متداخلة فيما بينها؟.

لقد أدى تركيز الفلسفة الحديثة على العقلانية وتمظهراتها إلى تأسيس لفكر حداثي لا يقر إلى بسلطة العقل الذي يسيطر على كل المجالات المختلفة سياسية أخلاقية ثقافية..هذا وقد تباينت الآراء حول لحظة بداية الحداثة فقد حددها جيل دولوز على أنها "تكمن أساسا في العهد الباروكي (paroque)، الذي ساد في القرن السابع عشر في أوروبا، وتميز كما هو معروف على صعيد الفنون الجميلة بالزخارف والحرية والحركية والانفتاح."[1] أين تم عقلنة الحياة الاجتماعية، هذا ويعود رورتي بفكرة الحداثة إلى القرن السادس عشر مع ديكارت بينما يربط الفيلسوف والناقد الاجتماعي **هابرماس** الحداثة بالقرن الثامن عشر وهو (عصر الأنوار)، خصوصا لما نادى كانط بتحرير الإنسان من قوى الاستلاب التي تحجز عنه حريته في تحديد المصير وممارسة النشاطات العقلية، فالحرية التي يصبو كانط إلى استرجاعها هي إعادة الاعتبار للإنسان الذي فقد وجوده في هذا العالم، فالحرية من هذا المنبر تعد بمثابة المطلب الرئيسي للمشروع الحداثي والأنواري.

يشير هوركهايمر وأدورنو في عملهما المشترك 'جدل التنوير' إلى الفرق الحاصل بين كلمتي 'العقل' والتنوير' هذا وتعبر كلمة التنوير عن "فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً. أمّا الأرض التي تنورت كلياً، فهي أرض تشع بشكل يوحي بالانتصار. كان برنامج العلم برنامجاً لفك السحر عن العالم."[2] هذا التحديد الذي يهدف إلى تحرير الإنسان

ثقافية بالمعنى الواسع بمعنى تجاوز المُثُل التقدمية المرتبطة بفكر الانوار وبالعقل وبالعلم. ويضم أيضا نتائج الحداثة: تسارُع الزمن، تقلُّص المكان ومطلب الحرية الفردية" أنظر: (نيقولا جورنيه، ما المقصود بـ 'ما بعد الحداثة'؟، ضمن: فلسفات عصرنا 'تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها'، إشراف جان فرانسو دورتيي، تر: ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2009، ص 177).

[1] فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1992، ص 77.

[2] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. أدورنو، **جدل التنوير** 'شذرات فلسفية'، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، إفرنجي، ط1، 2006، ص 23.

سرعان ما تحول إلى العكس بما جاء به التنوير وأصبح مجرد أسطورة وهذا ما تم التصريح بيه في مقدمة عملهما 'جدل التنوير' "لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور. كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى. بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفكر، إنما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان. والتنوير إن لم يبادر بعمل تتفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهم كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص"[1]

على إثر هذا الحديث نجد عمل بيكون على المحمل فالإنسان الذي تحرر من أغلال الكنيسة وسيطرتها وعلى فلاسفة القرون الوسيطية (القديس توما الاكويني، القديس أوغسطسن...) فالعقل في هذه المرحلة يجب عليه أيضا أن يفرض سيطرته على الطبيعة من خلال التأسيس لمنهج علمي يعمل على تفسير الظواهر تمثل في المنهج التجريبي عند بيكون وفي المنهج العقلي بالنسبة إلى ديكارت، إذ يمكن اعتبار هذه المرجعية المنطلق الفلسفي لإشكالية الحقيقة الموضوعية لنظرية المعرفة التي حاول رورتي جاهدا زعزعة أسسها والعمل على التخلص من شرعيتها المزعومة ومن سلطة أغلالها.

كان الهم المعرفي الذي حمله عصر الأنواريين هو فك الرابطة بين المعرفة والسلطة، فلا وجود لسلطة تعلو فوق راية العلم أي السعي وراء المعرفة الموضوعية "لكن فلسفة التنوير ولشدة حرصها إذن على موضوعية المعرفة فقد جرفت الذات الفردية تحت غطاء من الذاتية المطلقة التي عبرت عنها بمثال الكمال (...) والكمال يعني تطابقا كاملاً بين الذات والموضوع، (...) هنا تكمن إيديولوجيا الميتافيزيقا الحديثة، المؤسسة مع ثورة التنوير. فهي استبدلت المطلق اللاهوتي بالمطلق الإنساني"[2] فالانتقال من المطلق الإلهي إلى المطلق الإنساني أي من حقيقة إلى حقيقة جديدة ومحاولة المطابقة بين الفكر والوجود نتج عنه نشوء فكرة الميتافزيقا الحديثة التي تعود إلى "ديكارت، أو عند زعيم المثالية فيها هيغل عندما

[1] المرجع السابق، ص 16.

[2] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي** 'الحداثة ما بعد الحداثة'، مرجع سابق، ص 234.

اعتمدت فكرة الجوهر اليونانية بمعنى أنه يجري الانتقال من جوهر أو ماهية إلهية، إلى جوهر أو ماهية إنسانية. والجوهر هنا لا يتغير كأقنوم ميتافيزيقي بإضافته إلى صفة خصوصية"[1].

لكن الذي يُأخذ على التنوير ورغم محاولاتها لتحرير الإنسان بمناشدة الحرية، المساواة، والسعي وراء تحقيق فكرة التقدم إلّا أن العقل التنويري وقع في تناقض مع ذاته واستحال مع ذلك تحقيق قيمه التنويرية بحيث أصبح العقل في معركة مع ذاته، لأنها (فلسفة التنوير) أصبحت عاجزة عن تجاوز فكرة 'الماهية'، وعليه يمكن القول بأن بنية التنوير تكمن أساسا في "تحول الطبيعة إلى شيء ينتفع به، والتقدم إلى اغتراب، والحية إلى سيطرة. الاستقلال في ظلها مصدر للإزعاج، والنقد مصدر للتهديد. قد يرتبط التنوير بمثل هذه المُثُل، لكن هدفه الحقيقي هو التنميط والسيطرة. وباسم التحرُّر انتهى الحال بمؤيدي التنوير إلى دعم عقلانية الهيمنة التقنية"[2]. هذا هو إذن الإرث التنويري الذي أصبحت فيه الذات الإنسانية حبيسة وغريبة أين انقلب السحر على الساحر فعوض تسخير الطبيعة والتقنية لخدمة الإنسان، ظل أسير لهما و"هكذا لم تخرج حداثة التنوير من ذات الخطاب الميتافيزيقي واللاهوتي الذي اعتقدت نفسها أنها ثورة عليه، وأنها لاغية لأنطولوجيته وإبستملوجيته في آن واحد، أي لوجوده الماهوي ونظام أنظمته المعرفية. ذلك أنها استبدلت اسم الإله، أو الوجود المطلق باسم الإنسان، فهي لم تغير حتى من أية خاصية لنظام الدال والمدلول للخطاب الميتافيزيقي المدرسي"[3].

وبالتالي يمكن القول بأن حداثة فلسفة التنوير استبدلت السلطة من سلطة الموضوع إلى سلطة الذات، و"الوعي الأنواري فهو يدرك الماهية (أي ما يصبو إليه) لا من حيث هي ماهية

[1] المرجع السابق، ص 235.

[2] ستيفن إريك برونر، **النظرية النقدية** 'مقدمة قصيرة جداً'، تر: سارة عادل، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2016، ص 58.

[3] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي** 'الحداثة ما بعد الحداثة'، مرجع سابق، ص 236.

موضوعية متعينة في عالم آخر(...) ولكن من حيث هي ذات مطلقة، أي بما هي مثل ذاته هو فهو يرى انه المرجع وأنه المعيار (...) ومن ثمة فهو يسعى إلى فهم كل شيء بربطه بذاته"[1].

"وبالتالي فإن مشروع الثقافة الغربية ورغم محاولاته لتحرير الإنسان من سيطرة مختلف المؤسسات مع فلاسفة القرن السابع عشر أمثال فولتير، روسو، لوك، كانط ومونتسكيو...إلا وأنه وقع في "أكبر مآزق الكينونة كما حددها وعاناها فكر الحداثة (المعاصرة) ابتداء من نيتشه إلى هيدغر، إنما كان في طغيان اللُبس التقني الذي يريد أن يفرض على الكينونة أن تتماهى فيه، ما أن غدا مثالُ الكمال محتكرا في مفهوم التقدم الذي لا مقياس له ولا واقع إلا عبر التقنية المسيطرة"[2].

فالحقد على مخلفات التقنية ظل ساريا وفعالا نتيجة لقلب النمط المعيشي للإنسان فبدلا من تحقيق السعادة، الحرية والرفاهية أصبح الإنسان مستلباً ينتابه الخوف والقلق، هذا ما عبر عنه هوركهايمر وأدورنو في مقدمة عملهما المشترك 'جدل التنوير' بقولهما "لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور. كانت هذه نقطة انطلاقتنا الأولى. بل لقد كان علينا أن ندرك بوضوح أن مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، (...) إنما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان. والتنوير إن لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص. أما التفكر في المظهر التدميري للتقدم فقد ترك لأعداء هذا التقدم والفكر الذي ارتمى بعماوة في الذرائعية قد فقد سمته المتعالية وفي الوقت نفسه علاقته بالحقيقة"[3]. فكيف انتقل العقل من عقل مبدع إلى عقل تدميري دمّر ما أبدعه؟ يجيب هوركهايمر وأدورنو "هي تلك التي تحاول فهم اندماج العقلانية مع الواقع الاجتماعي، أو تداخل الطبيعة مع السيطرة على الطبيعة. إن النقد الذي يخضع له التنوير، هو نقد يحاول تهيئة مفهوم وضعي لهذا التنوير، ما يؤمل بفصله عن

[1] محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008، ص 208.

[2] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي** 'الحداثة ما بعد الحداثة'، المرجع السابق، ص 236.

[3] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. أدورنو، **جدل التنوير** 'شذرات فلسفية'، مرجع سابق، ص 16.

الاشتراك التي تبقيه السلطة العمياء فيها"[1] إنه العقل الأداتي كما شخصه لنا **هابرماس*** الذي يسعى إلى تقنين الظواهر الطبيعية والإنسانية (الطبيعة/الإنسان) بمحاذاة النموذج العلمي بغية فهم الوضع المعاصر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي للإنسان، لكن هذا العقل قد فرض هيمنته على البشرية كما تجلى ذلك في العصر الأنواري "لأن الأنوار حتى وإن ادعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، فإنها في نهاية المطاف استسلمت لأساطير من نوع جديد.ذلك أن الفشل الأكبر لحركة الأنوار لا يتجلى في عجزها عن خلق الشروط الاجتماعية التي تسعف الأشياء والكلمات على التوحد والتطابق بقدر ما يتمثل في الإقصاء المنهجي للسلب من داخل اللغة والعقل"[2].

إذن هو توكيد أخر على عجز العقل الأنواري في تحقيق المبادئ المرجوة (تحرير الإنسان من القوى الغيبية وسحر العالم)، بل وأكثر من ذلك سقط هو الآخر في دائرة النقد والتجاوز، فالعصر التنويري فتح المجال للعقلانية والمرور إلى الحداثة، فالفلسفة الأنوارية من هذا المنظور و"بردها الأمر التأملي (=الإلهي) إلى الشأن الإنساني وقصره عليه، تجعل من العالم عالما سطحيا يفتقد المعنى والعمق، عالم الأشياء فيه لا تزيد على كونها موجودة وجودا مباشرا والأفراد فيه محجوبون في أنانيتهم الطبيعية ولا يتعلق بعضهم ببعض إلا لمصلحة أو غرض"[3] فالطبيعة الإنسانية أصبحت مرتبطة بالمصلحة لا غير والإنسان أصبح محكوما عليه بالعيش في عالم السطحيات.

---

[1] المرجع السابق، ص 19.

* يرصد لنا هابرماس **"**ظاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة وسماها **استعمار عالم الحياة**، أي عالم الوجود المُتعيِّن المُعاش الذي تُوجد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه. فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة مجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قبَل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والادارية، يؤدي إلى استعباد الإنسان، وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستعباد كثير من الجوانب حياته الثرية وإمكانيته الكامنة المتنوعة". أنظر: (عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط4، 2010، ص 92.)

[2] محمد نورالدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** 'نموذج هابرماس'، مرجع سابق، ص 30.

[3] محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، مرجع سابق، ص 214.

يعتبر كانط لحظة هامة في الفلسفة الحديثة "إنّ ما يميز خطاب الحداثة في الفلسفة هو إذن التساؤل حول اللحظة الراهنة، ودلالتها، والإمكانات التي توفرها للفكر. وهكذا فالتنوير، كحدث متميز يدشن الحداثة الأوروبية وكمسار دائم، يبرز داخل تاريخ العقل وداخل نمو وإرساء أشكال التقنية، كما يبرز في استقلالية المعرفة وسلطتها. ولذا، فالتنوير ليس مجرد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار بل ثابت أساسي من ثوابت الفكر الفلسفي الغربي منذ كانط حتى الآن"[1]

أمّا بالنسبة إلى مدلولات الحداثة والتحديث نجد بأن "التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة بالتقليدية، وأن فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة وإنّما هو نفسه والضرورة التاريخية التي مهدت لانتصاره. وهكذا أصبحت العقلانية وهي عنصر لا غنى عنه للحداثة آلية تلقائية وضرورية للتحديث"[2] فالتحديث ظهر أساسا على مخلفات الحداثة التي كانت نتيجة حتمية للوضعية المنطقية والتطور التقني أين مُجدت العقلانية ومطلقية الحقيقة وقد ارتبطت بـ" فكر فلاسفة الأنوار. وقد اكتشف هؤلاء تطورا تقدميا للإنسانية يكون التحرر النتيجة الأساسية للاستعمال الحر للعقل في إرادة الشك وفي رفض كل حكم مسبق وكل نفوذ. يعترف هؤلاء أن طريق هذا التحرر قد فتحتها العقلانية الديكارتية بتفضيلها البداهة العقلية (...) تسمح هذه العقلانية بالسيطرة على العالم"[3] إذن هو الطريق الذي شقه فلاسفة التنوير بتكوين مشروع الحداثة ونتيجة لذلك اتسعت حلقة السلطة العقلانية "من أجل التنظيم العقلاني للحياة الاجتماعية اليومية"[4] وعلى الرغم من ذلك ازداد الخطر على عالم المعيش الذي خُتم بالطابع العقلاني في ممارساته المختلفة (الاقتصادية، السياسية والثقافية والأخلاقية..)

---

[1] السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، مرجع سابق، ص 95.

[2] آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 63.

[3] رشيدة التريكي، **الجماليات وسؤال المعنى**، ترجمة وتقديم: إبراهيم العميري، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (د.ط)، 2009، ص 65.

[4] يورغين هابرماس، **الحداثة ضد ما بعد الحداثة**، تر: أحمد حسان، ضمن: مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1994، ص 166.

فالحداثة في مفهومها العام نجد بأنها "تأسست على إعطاء أهمية خاصة للعقل في الفكر عامة وفي الممارسة الأيديولوجية والأخلاقية والسياسية خاصة، فقد أصبح العقل في شكله الصارم مبدأ النشاط الفكري والعلمي. ولا بدّ أن تأخذ الحداثة في الفلسفة شكل التفكير في العقل ونتاجاته وحدوده وإمكاناته، ولا بدّ أن تربط بين عمله ومركزية الذات."[1] يحيلنا الدكتور فتحي التريكي من خلال هذا التحديد للحداثة إلى نقطتين أساسيتين ارتباط العقل بالسلطة من خلال الممارسات السياسية والأيديولوجية المختلفة وتمركز العقل بالذات، فالعقل الحداثي قادر على صنع أحداث التاريخ وهذا ما صرحت به الفلسفة الكانطية. وهو تبجيل للذاتية أو ما يعرف ب 'الفلسفة الفردانية' هذه الأخيرة التي جعلت الإنسان يعيش في متاهة حقيقية وبالتالي فتح المجال أو المرور إلى عصر مغاير ليتحرر الإنسان من القيم التي فرضها العقل الحداثي انطلاقا من رفض الحقيقة الواحدة والقدرة على امتلاكها وعلى معرفة العالم الطبيعي وظواهره المختلفة.

فالحداثة تعبر عن "زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيقة بعدد من المحددات بدءاً من العقلانية والتنوير وانتهاءً إلى فكرة التقدم، فهي تتجلّى إذاً في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن وفعل العصر (...) اكتشاف العالم الجديد والتوسع الاستعماري واستحواذ أسواق جديدة يرمز إلى عصر النهضة، والنزعة الإنسانية والإصلاح البروتستاني يرمزان إلى عصر الأنوار، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرست الحداثة قواعدها الفكرية مع عقلانية ديكارت"[2] من منظور رورتي "أما هابرماس فإنه يعيد الحداثة إلى عصر الأنوار معتبراً أنها مشروع لم يكتمل بعد"[3]

ومن المرتكزات التي تأسست عليها الحداثة نجد (الذاتية/ العقلانية/ العِلموية) ويقصد بالذاتية "موقف الإنسان الفردي النابع من ذاته في تقييمه للعالم الخارجي والعلاقة به ولعل أبرز

[1] فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 76.

[2] رضوان زيادة، **معنى "الحقيقة" في خطاب ما بعد الحداثة 'كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة'**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث، الرباط، ص 02.

[3] المرجع نفسه، ص 02.

سمات الحداثة، أنها سمحت للذات بفك أغلال الإستهامات السحرية، في التفكير والفعل، وتحرير الإنسان من جدلية العبد والسيد واستبدال مفهوم الرعيّة بمفهوم المواطنية، ومن ثمة التحرر من القصور والإتكالية"[1] تجسدت الذاتية إذن مع البروتستانت والحركات الإصلاحية التي قامت بها كحدث تصالحت فيه الذات مع نفسها وعادت إلى طبيعتها بعدما تخلصت من سحر الطبيعة وتخليص الميثالية الهيغلية الإنسان من جدلية العبد/السيد* إذن الذاتية هي وليدة الأحداث التاريخية المتمثلة في "الإصلاح، والأنوار، والثورة الفرنسية"[2] فالإصلاح البروتستانتي وقيم العصر التنويري بالإضافة إلى شعارات الثورة الفرنسية ومبادئها كالحرية والمساواة التي توحي بأن "الحداثة هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم، ومعنى ذلك أن الإنسان الحديث أضحى يرى صورته في مرآة مجلوة فيتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب القرون الوسطى اللاهوتي يحجب عنه هذه الرؤية الواضحة. لقد أضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إنية لا تكتفي بأن نعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل 'تروض' هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاسا بالمقياس الإنساني"[3] فالقرون الوسيطية كرست كل الجهود لحجب حقيقة الذات الإنسانية بكل وسائل القمع والسيطرة على جميع القطاعات العلمية السياسية والثقافية باسم المؤسسة الدينية "وعلى نقيض الإيمان بسلطة الموعظة والتقليد، تؤكد البروتستانتية سيادة الذات بقدرتها على التمييز (...) أن مبدأ الذاتية من جانب آخر مبدأ محدد الأشكال الثقافية الحديثة. وهو كذلك، أولا، بالنسبة للعلم المموضع الذي يفك سحر الطبيعة، وفي الوقت ذاته يحرر الذات العارفة (...) وعلى المطلب الذي ينص أن

---

[1] علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة 'من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل'**، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص 108.

* ترتبط جدلية السيد والعبد بالفيلسوف الألماني هيغل في كتابه 'ظواهرية الروح' (1807) وهي تُنظِر لنا الصراع الطبقي في الوعي بين السيد والعبد أين يشعر السيد بالعبودية ويشعر العبد بالحرية، لأن السيد لن يكون كذلك إلّا بفضل جهود العبد، ولكما تمت سيطرة السيد على العبد كلما تعذر على السيد الانفلات من قبضة العبد.

[2] هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 31.

[3] محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة 'حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر'**، دار، الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 12.

كل فرد لا يلاحق غايات راحته الخاصة إلّا بانسجامها مع راحة الآخرين جميعهم من جهة ثانية"[1]

"إن تغيير النموذج، والانتقال من عقل متمركز على الذات إلى عقل تواصلي يمكنهما، من جانب آخر، أن يحضا على العودة، بمجهود جديد، لتناول هذا القول المضاد الذي يسكن الحداثة منذ بدايتها. وبقدر ما يتعذر على النقد الجذري للعقل المقترح من قبل نيتشه إيجاد تتمة متماسكة في نقد الميتافيزيقا لا في نظرية السلطة، فإننا مطرون للخروج من فلسفة الذات عبر مخرج 'آخر'. ربما نتمكن من رؤية الأسباب التي حدثت بالحداثة في صراعها مع نفسها، لنقد ذاتي، بعين تنصف الموضوعات العنيفة التي، تدعو لرفض الحداثة"[2] ويقدم هابرماس الحل للعقل الغربي " بكل بساطة منذ زمن نيتشه. علينا أن فهم أنه في العقل التواصلي ما من أولوية إلى تقوية العقل"[3] يحيل قول **هابرماس** إلى النقطة الثانية من مقولات الحداثة والمتمثلة في العقلانية وتعود مقولة العقلانية إلى **ليبنتز** (Leibnitz) (1716/1646) حينما قال " 'لكل شيء سبب معقول' ومحصلة هذا المبدأ أن الإنسان تحول من 'متأمل' للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له منقب عن أسراره، فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن 'أسبابه المعقولة' "[4] فالعقلانية التي تحدث عنها لايبنز هي عقلانية الطبيعة بينما سعى فيبر غلى اتمام النصف الثاني من العقلانية والتي تمثلت في العقلانية الاجتماعية وهي تهدف إلى عقلنة الحياة الاجتماعية "إنّ العلم وإزالة سحر الأوهام، اللتان يتحدث عنهما فيبر واللتان تحددان الحداثة باعتبارها عقلنة، تبرزان القطيعة الضرورية مع الغائية الدينية التي تنادي دوما بنهاية التاريخ، سواء عن تحقق تام لمشروع إلهي أو اختفاء لإنسانية منحرفة لم تخلص لرسالتها. (...) هي أيضا بداية لتطور يدفعه التقدم التقني وتحرير الحاجات وانتصار العقل"[5] وهذا ما سيمسه

[1] المرجع السابق، ص ص 31 32.

[2] هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 462.

[3] المرجع نفسه، ص 462.

[4] محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة "**، مرجع سابق، ص 13.

[5] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 29.

ماكس فيبر (Max Weber) (1920/1864) بالتعقيل أي "فك السحر عن العالم. فلم يعد الأمر كما عند الإنسان البدائي الذي اعتقد بوجود القوى السحرية، ولا حاجة بنا إلى الاستعانة بوسائل السحر لكي نسيطر على الأرواح أو نتوسل إليها، كما فعل ذلك البدائي. فالأساليب التقنية والحسابات تؤدي لنا هذه الخدمة"[1]. حاول فيبر عقلنة المجتمع من خلال التخلي عن القوى الخفية السحرية والاتجاه صوب التقنية وهذا ما تجلى في كتابه 'الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية' والذي أكد فيه على الحاجة إلى الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية لأن من شأنهما تحصيل التقدم العلمي في المجتمعات وهذا ما صرح به فيبر بقوله إن "نهوض روح الرأسمالية يصبح مفهوما بسهولة أكثر إذا اعتبرناه جزءا من تطور العقلانية بمجملها، (...) ينبغي إذّاك اعتبار البروتستانتية تاريخيا مجرد 'مرحلة سابقة' من فلسفة عقلانية صرف."[2]

كما يضيف 'لومان' على هذا القول، بأن "استمرارية العقلانية التي بدأت منذ التقاليد الأوروبية القديمة وحتى القرن السّابع عشر، قد تحولّت من البحث في جوهر العقل، أو معرفة الحقيقة الذاتية للشيء، وعلى أنها المعرفة الصحيحة، إلّا أن حل القرن السابع عشر، عبر كوجيتو ديكارت، وهكذا وصولا إلى التمييز بين العقلانيين الطبيعية والاجتماعية ما ميزه فيبر، وبعد ذلك إلى عقلنة النسق أو عقلنة النظام، التي أنتجها هابرماس"[3] من خلال هذا القول نميز بين نوعين من العقلانيات، العقلانية الاجتماعية التي ابتدئها فيبر وتطورت مع هابرماس وهي المحاولة التي سعت إلى تعقيل النظام والحياة الاجتماعية للإنسان والعقلانية الطبيعية التي نشأت مع ديكارت والتي تعني حالة "التصالح بين الداخل (الذات) والخارج (العالم أو الطبيعة) والائتلاف بينهما من غير خلاف. ومن ثمة كان من شأنه أن يزيل 'غربة الذات عن الطبيعة' و'غربة الطبيعة عن الذات'. ذلك أن الروح تعترف بأن الطبيعة _العالم _ لابد من أن تشمل في

---

[1] ماكس فيبر، **صنعة العلم**، تعريب: رزوق، الدار العلمية، 1972، ص ص 31 33.

نقلا عن: عبد السلام بنعبد العالي محمد سبيلا، **دفاتر فلسفية** 'نصوص مختارة المعرفة العلمية' 3 ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 11.

[2] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، تر: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)،ص 42.

[3] علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة 'من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل'**، مرجع سابق، ص 113.

ذاتها على العقل"[1] هيغل وفي هذه اللحظة يؤسس للعقل المرآوي لأن "العقل ينظر إلى الطبيعة، أو قل: إنه ليرى ذاته على صفحة مرآة الطبيعة، وهو حين يبحث في الطبيعة يسمى، أول ما يسمى، (عقلا ملاحظا) شأنه أن يصف الأشياء، وأن يصف الأنواع، وأن يكشف قوانين الطبيعة، أو قل: إنه يلجأ إلى التوصيف والتصنيف والتقنين"[2].

والنقطة المركزية الثالثة تتمثل في العلمانية وهي "تعني إيمان العلم بذاته، وتحديداً الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة. والوضعية التي طرحت مشروعها مع 'كونت' تستخدم عناصر كل من الإرث التجريبي والعقلاني من أجل أن ترسخ إيمان العلم بمصداقيته الكاملة، بدلاً من أن تتأمل هذا الإيمان لتشرح بنية العلوم على قاعدته"[3] من هذا القول الهابرماسي نستخلص بأن العلموية تتأسس على الإيمان بوحدة العلم لا غير وهو المشروع الذي قدمه لنا (أوغيست كونت) في صيغة الوضعية أين تم "استبدال نظرية المعرفة من خلال نظرية العلم في أن الذات العارفة لم تعد تمثل نسق المرجعية"[4]، كما يرى هابرماس بأن الحداثة تقوم على استبدال فكرة الله بفكرة العلم إذ"تحل فكرة الحداثة فكرة 'العلم' محل فكرة 'الله'" لكن هذا لا يعني "أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث. ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو من الاعتقادات الدينية (...) ترتبط فكرة الحداثة إذن ارتباطا وثيقا بالعقلنة. وأن التخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى"[5] لكن كلما تم استبدال الإلهي بالإنساني كلما اتجه الفكر الحداثي صوب العدمية وهذا ما أعلنه نيتشه في مقولته الشهيرة 'بأن الإله قد مات'.

---

[1] محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، مرجع سابق، ص 263.

[2] المرجع نفسه، ص 68.

[3] يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، تر: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2001، ص 11.

[4] المرجع نفسه، ص 82.

[5] المرجع نفسه، ص ص 29 30.

فالمقولة الثالثة هي العِلْمَوية والتي تقوم أساسا على توجيه المجتمعات الغربية نحو العلم والتجريب واعتماد النظريات العلمية، وبالتالي إلغاء دور الذات العارفة في تحصيل المعرفة فالوضعية التي ينتقدها وبشدة هابرماس "لا تقيم جدالاً مع الميتافيزيقية، بل تكتفي بسحب البساط من تحتها. فهي تعلن بأن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها وتحيل في الوقت ذاته النظريات المتروكة إلى ما هو ناتج عن ذاته على أنه 'خارج الاستخدام' من المؤكد أن الوضعية لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية. في الوقت الذي تلقي جانبا بهذه المفاهيم دونما تبصر، تحتفظ بقوتها الجوهرية أيضا عبر الخصم"[1] وعليه اقترح هابرماس "فعل التأمل الذاتي 'الذي يغير الحياة' إنما هو حركة تحرير"[2] كحل فلسفي للخروج من الأزمة التي وقعت فيها الوضعية فيما يتعلق بنظرية المعرفة.

"فالحداثة الفلسفية قامت إذن على محوري انفصال: محور يربط المعرفة بالذات، ومحور يربط الوجود بالسلطة. ينفصل الفكر في المحور الأول عن نظام أرسطي مسيحي للمعرفة ليعود إلى معطيات طورها أفلاطون، وينفص الفكر في المحور الثاني عن الثنائيات التي تخبط فيها العقل لإقرار المتجانس وإبعاد اللامتجانس وإقرار السوي وإبعاد اللاسوي"[3]

إذن يمكن أن نستخلص من مناقشة المقولات الأساسية (الذاتية _ العقلانية_ العِلْماوية) في فلسفة الحداثة بأن الجهود الفلسفية اتحدت على تخليص فكرة الذات فالطبيعة هي من تسيطر على الإنسان مما أدى كذلك إلى سيطرة الجانب التقني في شكله العام على الوجود الإنساني وعلى إثر هذا الوضع ظهر اتجاه فلسفي عرف بما بعد حداثي رفض مضمون الحداثة ومثل هذا الاتجاه كل من ليوتار، رورتي، دريدا بالإضافة إلى أسماء أخرى أين تم شن حملة نقدية لما تحمله فلسفة الحداثة.

لكن وعلى الرغم من الانتقادات الموجهة إلى الحداثة والعقلانية إلى أن "لا يمكن، بأي حال من الأحوال، التخلي عن العقل أو الدعوة إلى التخلص منه. إن العقل بحكم كونه 'الموضوع

[1] المرجع السابق، ص 95.

[2] المرجع نفسه، ص 248.

[3] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 77.

الأساسي للفلسفة' يُشكّل في نفس الوقت الأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف أنواع التجارب. (...) الفلسفة إذن، حقل فكري يتخذ من العقل وسيلة للتفكير في الأشياء والكلمات والزمن، وفي نفس الوقت لمحاكمة نتائج هذا التفكير، وذلك بدون إدعاء القدرة على تكوين فكر نسقي وكلي للمرحلة الحاضرة، و'سواء في المنطق أو في نظرية العلوم، في نظرية اللغة أو في الدلالة، في الأخلاق أو نظرية الفعل بل وحتى في علم الجمال."[1] فالعقل يبقى القاسم المشترك في رسم الخطوط الأساسية للخطاب الفلسفي وتأسيسه للحداثة أو المرور إلى ما بعد الحداثة، فالعقل هو البنية الأساسية لنشاط التفكير. بالإضافة إلى الإعلاء من الحركة الفنية إعادة الاعتبار للطابع الجمالي فهو أي الفن "الوسيط الذي يعد، من خلاله، النوع الإنساني نفسه للحرية السياسية الحقة. على أن نفهم أن مثل هذه السيرورة الثقافية لا تحيل إلى الفرد، بل إلى ما يصنع الحياة الاجتماعية للشعب: لابد إذن من وجود كلية الطبع عند الشعب القادر والجدير على وضع الدولة القائمة على الضرورة على الفن حتى يتمكن من أداء المهمة التاريخية التي تقود الحداثة المنشطرة إلى المصالحة مع نفسها، أن لا يكتفي بمجرد لمس مشاعر الأفراد، بل عليه، قبل كل شيء، أن يبدل أشكال الحياة التي يتقاسمها هؤلاء الأفراد"[2].

فالخطاب ما بعد حداثي نشأ في بيئة جمالية كالشعر، الأدب، الرسم... إذ "يعتبر الفن والشعر والدين من الأشياء القيمة (...) تعد هذه الأشياء ثماراً للفكر وللرغبات التي تبناها الخيال وأشبعها نتيجة آلاف حالات التواصل اليومية والخبرات (...) ومع ذلك، إذا كان من المستحيل استعادة القيم الدينية والفنية القديمة التي تم إهمالها وتجاهلها فإنه من الممكن الإسراع في تطوير منابع القيم الدينية والفنية التي لم تظهر إلى الوجود بعد"[3] لهذا السب أدى بميل الفلسفة المعاصرة نحو الأدبيات الفنية والاستعاضة بالجانب الساخري أكثر من العقلي التأملي إذ كتب

[1] محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** 'نموذج هابرماس'، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 133.

[2] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 74.

[3] جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، مرجع سابق، ص 178.

رورتي 'العرضية، السخرية والتضامن' 1989 (Contingency, Irony and Solidarity) وكتب من قبل **بول فايرابند 'وداعا أيها العقل'** 1987.

"تحيل فكرة ما بعد الحداثة التي ازدهت في الولايات المتحدة ابتداء من ثمانينات القرن الـ 20، إلى صورة عالم لم يعُد يؤمن بالتقدُم، بالعلم ذي القوة العظيمة، بالغد الأفضل، بالعقل المنتصر. لم يعُد الأمر يتعلق بتثمين ثقافة (علمية، غربية) إزاء أخرى، لكنه يتعلق بمديح مزايا الاختلاط وبالتعدُد الثقافي وبالاختلاف"[1] وقد لقي هذا الاتجاه الفلسفي الجديد "نجاحا كبيرا في الولايات المتحدة واستعملت للدلالة كيفما اتفق على كُتاب مثل جون فنسوا ليوتار وجيل دولوز وريتشارد رورتي وجاك دريدا أو ميشال فوكو الذين رفضوا الإيمان بوهم العقل الكوني وكرّسوا وقتهم وجهدهم لتوضيح ثغراته وانسداداته"[2]

"يبدو أن صفة 'ما بعد حداثي' كانت موجودة عند نقاد الأدب في أمريكا منذ ستينات القرن العشرين للغشارة إلى بعض الأعمال الطليعية. أخذ المصطلح معنى قيبا من معناه المعروف به اليوم مع الناقد الفنِّي تشارلز جكنس سنة 1975م، حينما أراد التعبير عن تصرف جماعة من المهندسين المعماريين (غرافاس، فونتيري، روسي، انجرس، بوفيل، هولاين) الذين طالبوا بحق الانصراف عن الإبداع التلقائي، مما أدى إلى ظهور نوع من المعمار غير المتجانس المطعَّم بإحالات إلى الماضي"[3] ارتبطت فكرة ما بعد الحداثة في أمريكا أولا بالنقد الأدبي مع تشارلز جنكس، والثانية مع ليوطار الوضع ما بعد حداثي ليشمل هذا "اللفظ دلالة ثقافية بالمعنى الواسع بمعنى تجاوز المُثُل التقدمية المرتبطة بفكر الأنوار وبالعقل وبالعلم. ويضم أيضا نتائج الحداثة: تسارُع الزمن، تقلُص المكان ومطلب الحرية الفردية"[4] فرورتي يستحضر

---

[1] نيقولا جونييه، ما المقصود بـ 'ما بعد الحداثة'؟، ضمن: **فلسفات عصرنا 'تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها'**، مرجع سابق، ص 177.

[2] جون فرانسوا دورتييه، نظرة عامة على الفلسفة في ساعة و12 دقيقة، ضمن: **فلسفات عصرنا 'تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها'**، مرجع سابق، ص 52.

[3] نيقولا جونييه، ما المقصود بـ 'ما بعد الحداثة'؟، ضمن: **فلسفات عصرنا 'تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها'**، مرجع سابق، ص 177.

[4] المرجع السابق، ص 177.

ليوتار كمقاربة ضرورية في تحديد فكرة ما بعد الحداثة، إذ ًأصبحت المسلمات الغربية تتهاوى الواحدة تلوى الأخرى فلا مجال للسرمديات أو الحكايات الكبرى، حتى الماضي لم يعد ذلك الذي التاريخ الذي تمت قراءته ولا المستقبل هو ذلك الذي تمنيناه، فالعقل بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية وقع في خيبة أمل، فالإنسان في هذه المرحلة لم يعد مهتما بالبحث عن القالب المعرفي الواحد بل أصبح موجها نحو النقد لتحقيق التعدد الثقافي ولبلوغ الحرية. ياترى ما السبيل للمرور إلى ما بعد الحداثة؟ أو بصيغة أخرى كيف تم تجاوز فلسفة الحداثة؟.

"لن يكون بالإمكان الخروج من الحداثة بتجاوز نقدي من داخلها، بل وجب البحث عن مخرج آخر، وهنا نصل إلى اللحظة التي يمكن تحديدها بوصفها لحظة ميلاد ما بعد الحداثة على غرار إعلان موت الإله في كتاب (العلم المرح) وهنا يمكن المماثلة بين صرخة نيتشه في موت (الإله) التي كانت بمثابة الإعلان عن تصدع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطويحاً بجميع المرتكزات والماهيات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح مجرد لعبة للتشتت والاختلافات في وجود عرضي لا ما هية له"[1] وكما يرى فاتيمو في كتابه 'نهاية الحداثة' (La Fin De La M odernité) "يبقى نص 'إنساني، إنساني جداً' إجمالا وفيا لهذا التصور للحداثة، ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من الحداثة باللجوء إلى قوة مخلِّدة ويسعى بالأحرى إلى إحداث انحلالها بتجذير النزعات التي تتسم بها الحداثة"[2]

وكما هو متعارف عليه بأن ما بعد الحداثة تعد من بين أكثر المفاهيم الشائكة والملتبسة الغموض وهذا راجع إلى الاختلاف الذي وقع فيه المهتمين بالتيار ما بعد حداثي، بين مؤيد للحداثة ومعارض لها وسوف نعرض لأهم موقفين متعارضين من وجهة نظر رورتي (هابرماس في التمسك بالحداثة لأنها مشروع لم ينجز بعد) و(ليوتار في ضرورة تجاوز الحداثة والمرور إلى ما بعد الحداثة)، ضف إلى ذلك تشعب مواضيع ما بعد الحداثة وخلفياتها المتنوعة.

[1] رضوان زيادة، **معنى "الحقيقة" في خطاب ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 09.

[2] جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة ' الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)**، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 187.

هذا وقد وقع اختيارنا على احد الدارسين بالحداثة وما بعد الحداثة **'تيري إجلتون'**، بحيث يذهب في كتابه أوهام ما بعد الحداثة (the illution of postmodernism) في تحديده لطبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم بقوله "تنظر ما بعد الحداثة إلى العالم، بخلاف معالم التنوير، بوصفه طارئا عرضيا، بلا أساس، متباينا، بعيدا عن الثبات، وبعيدا عن الحتمية والقطيعة، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الارتياب حيال موضوعية الحقيقة، والتاريخ، والمعايير، والطبائع المتعينة والهوايات المتماسكة. وهذه الطريقة في النظر لها شروطها المادية الواقعية، كما يزعم البعض. فهي تنبع من تحول تاريخي شهده الغرب صوب شكل جديد من الرأسمالية، صوب عالم من التكنولوجيا وصناعة الثقافة، عالم سريع التبدد والزوال، بعيد عن التمركز، انتصرت فيه صناعات الخدمات والمال والمعلومات على المصنع التقليدي"[1] ويعرف ما بعد الحداثة بأنها "أسلوب في الثقافة يعكس شيئا من هذا التغيّر التاريخي، وذلك في فن بلا عمق، ولا مركز، ولا أساس، فن استبطاني متأمل لذاته، ولعوب واشتقاقي، وانتقائي، وتعددي، يميع الحدود بين الثقافة 'الرفيعة' والثقافة 'الشعبية'، كما يميع الحدود بين الفن والتجربة اليومية. وما يبقى مسألة خلاف وسجال هو مدى سيطرة هذه الثقافة أو انتشارها، أي ما إذا كانت قد قطعت كامل الشوط أم أنها تمثل نطاقا محددا وحسب ضمن الحياة المعاصرة."[2]

من خلال ما سبق يمكن أن نستخلص مجموعة من النقاط:

_ تختلف رؤية ما بعد الحداثة للعالم عن رؤية الأنواريين والحداثيين (الصدفة/النظام، الرغبة/العَرَض، اللاحتمية/الحتمية، الاختلاف/الأصل، التعدد/المركز أو الأساس، التأويل/اليقين، السطح/العمق...).

_ الفلاسفة ما بعد الحداثيين ومن بينهم رورتي لا يقرون بالحقيقة المطلقة أو الحقيقة الواحدة (الاختلاف، الأمل بدل المعرفة...)، ورفض التاريخ الذي يعتبر "كونه قوة محركة History _

[1] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 145

[2] المرجع نفسه، ص 145.

أي فكرة وجود ما يسمى بالتاريخ History الذي يمتلك معنى وهدفا ذاتيا، والذي يتكشف خلسة حولنا حتى قبل أن ننتهي من كلامنا."[1]

_ ما بعد الحداثة هي فن، أسلوب، ونمط الحياة حدثت بفعل التغيير التاريخي تهدف إلى مناهضة التقاليد الكلاسيكية كالعقل المعرفة والسلطة.

_ فلسفة ما بعد الحداثة هي التشكيك في قيم الحداثة.

يبني رورتي مشروعه الما بعد حداثي إلى جانب تصور ليوطار، حيث يؤكد رورتي على أنّ "البراغماتية في هذه الحالة تنطلق من مبدأ أنه لا توجد وجهة نظر تعبّر عن الحقيقة المطلقة للحوادث أو تمكّن من تحديد جوهر الأشياء. من رحم الوعي الكامل والتام لهذا الأمر انبثق 'ما بعد الحداثة' "[2] فمساهمة رورتي تظهر من خلال أعماله الفلسفية في نقد الحداثة العقلانية إلى جانب **فرانسوا ليوتار** في أعماله (La Condition Postmoderne) (الوضع ما بعد حداثي)، **دولوز، جياني فاتيمو** الذي يستحضر مقاربة العود الأبدي النيتشوي والوجود الإنساني الهيدغري ومحاولة تجاوز الميتافيزيقا كضرورة فلسفية لفهم مرحلة الانتقال إلى ما بعد الحداثة بالعمل على نقد العقل الأنواري والحداثي كقاسم مشترك بين هذه الفلسفات وبعبارة نيتشه "لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تُمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشروع بصنعها وإبداعها وطرحها واقناع الناس باللجوء إليها"[3] هذا وقد أفضت إسهامات دولوز في تشكيل مفهوم _ما بعد الحداثة_ ونقد العقل الغربي (الأنوار _ الحداثة) إلى بناء "فكر متحرِّر من ضرورة الوصول إلى مقتَرَح وحيد. يقترح استعارة صورة نبتة الجذمور (Le Postmodern Expliqué Aux Enfants)

[1] تيري إجلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، تر: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، (د.ط)، (د.ت)، ص 57.

[2] جان فرانسوا دوريتي، **فلسفات عصرنا**، مرجع سابق، ص 178.

[3] جيل دولوز فليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، بيروت، ط1، 1997، ص ص 30 31.

(وهي نوع من الجذور بصيلية الشكل) التي تمتد في كل الجهات دون أن يكون لها مركز. الاختلافات بين الناس هي بالنسبة له تأكيدية، إبداعية وتساهم في إتمام الحرية الإنسانية"[1].

ومن المنطلق المعرفي لفلسفة ما بعد الحداثة يمكن أن نستخلص مجموعة من النقاط:

_ يشدد رورتي على ضرورة تجاوز وجود نظرية في المعرفة (لا وجود للحقيقة المطلقة).

_ يتفق رورتي مع ليوطار في انبثاق ما بعد الحداثة والتي ظهرت كتيار حتمي نتيجة لما كان سائدا.

_ تتفق جهود فلاسفة ما بعد الحداثة في نقد العقلانية الحداثية (رورتي، ليوطار، دولوز، فاتيمو..) أما هابرماس فقد انشق عن هذا التيار واعتبرهم محافظون جدد واعتبر الحداثة مشروع ناقص بحيث "أضحت مشيأة ومستغلة، وموضوعة تحت تصرف التقنية أو منتشرة بشكل كلاني، خاضع للسلطة، مجانسة أو سجينة، فإن وراء هذه الاتهامات، على الدوام، دافع حساسية خاصة ذات جروح معقدة وأشكال مصَّعدة من العنف"[2] فمبدأ الحداثة قد ارتبط عنوة بالذات المسيطرة خاصة مع المحاولات الفلسفية في تعقيل الحياة الاجتماعية مع فيبر فكلما ارادت هذه الذات التحرر من جوانب الهيمنة كلما أوقعت الإنسان في عالم التشيؤ وبالتالي عدم القدرة على الخروج من براديغم الذات.

_ رورتي يجعل من نيتشه انعطافة هامة في تاريخ الفكر الغربي وذلك برفض التقليد الفلسفي (المركز، الأساس والماهية) فهو بذلك بداية لعصر جديد هو عصر ما بعد الحداثة (عصر الاختلاف والانفتاح).

هذا وقد كان للفلسفة الكانطية دور هام في إرساء معالم الفلسفات المعاصرة سواء بالتأثر والقبول أو الرفض إذ قام رورتي بإعادة طرح السؤال الأنواري الكانطي المركزي في فلسفته حول الإنسان من سؤال ميتافيزيقي ما الإنسان؟ إلى سؤال أخلاقي بالدرجة الأولى من نحن؟ "الحل الذي ينادي به رورتي يكمن ببساطة في التخلي عن سؤال: من نحن؟ والاستعاضة عنه

[1] جان فرانسوا دوريتي، **فلسفات عصرنا**، مرجع سابق، ص 179.

[2] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 516.

بسؤال: « Que sommes nous ? » 'ماذا نحن؟' (...) تحدد 'النحن' بالنظر إلى باقي الأنواع بالتركيز على ما يشكل جوهر الإنسان. هناك إذن عودة إلى السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ وراء ما هو أيديولوجي وسياسي، وفي هذه الحالة فإنّ إطار الهوية يترك المكان للإطار الإنساني"[1].

وكما قال **دريدا** يجب على الفلسفة المعاصرة إعادة " طرح قضايا الإنسان كقضايا العطاء أو الهبة والاستقبال والصداقة والحق والعدالة والقانون والديمقراطية، والدعوة إلى ما سماه بأخلاق الضيافة والتفتح والحوار القائم على الاحترام والاختلاف، كمنطلق لكل تواصل بين البشر، والعمل على تجاوز كل 'قطرية' أو 'إقامة حدود' سواء تعلق الأمر بالأرض أم اللغة ام بالجسد أو الذات، لان الإنسان في جميع حالاته في حاجة إلى الآخر، في حاجة إلى خارجه _ كما قال _ ليتشكل ويتكون ويتواصل وبالتالي يستطيع أن يقيم حضارة وأن يبدع ثقافة"[2] نستخلص من هذه القول الدعوة إلى الاهتمام بقضايا الإنسان المختلفة لتحقيق الحوار والتواصل وتجاوز كل الحدود المعرفية أو اللغوية بين البشر فهي محاولة فلسفية لانفتاح الذات على الآخر، ربما هذا القول الفلسفي الذي تجسد في مؤلف **بول ريكور** (2005/1913) العمدة 'الذات عينها كآخر' (Soi même comme un autre) والذي يتمحور حول البحث عن ذات الإنسان ومعناها والعمل على استقرارها بحيث طالما كانت غريبة ومستلبة عن ثقافتها.

"وفي الوقت الذي كان يأمل فيه **أفلاطون** بل وأيضا **كانط** إلى معاينة المجتمع والثقافة التي كانا يعيشان في كنفها من خلال نقطة استشراف خارجية أي نقطة استشراف حقيقية ثابتة وحتمية فإن الفلاسفة المتأخرين أخذوا بالتدريج في التخلي عن هذه الآمال"[3] وهذا الانتقال راجع إلى

[1] فتحي التريكي، **بول ريكور فيلسوف الغيرية**، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 08، 2003، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، ص 81.

[2] الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة "نقد المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة بيروت، ط1، 2005، ص 208.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة والمستقبل**، تر: مشروحي الذهبي، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، العدد الخامس والعشرون، 2009، ص 89.

التحول المعرفي لسؤال النحن "من سؤال 'من نحن؟' إلى طرح سؤال 'ما الذي يتوجب علينا عمله لكي نصير؟"[1]

فالانشغال أو الهم المعرفي الذي طالما عمَّر في تاريخ الفكر الفلسفي منذ أفلاطون وأرسطو بالبحث عن أساس ثابت يجب التحرر منه "فليست المسألة مقتصرة على أن اليقين الذي نطمح إليه لاسبيل إلى بلوغه، وأن له تأثيرا رجعيا يحبذ النظريات القائمة التي تبحث عن مجرد توكيدها بروح قطعية (دغماطيقية). وإنما من الجدير بنا أن نفهم مرة واحدة وإلى الأبد عكس ذلك وهو، أن جميع ضروب اليقين في المعرفة مفبركة ذاتيا، ومن ثم فإنها خالية من كل قيمة عندما نكون بصدد فهم الواقع"[2]

فالفلسفة البراغماتية فتحت آفاق المستقبل وركزت على واقع الإنسان في الحياة وجعلت منه من أهم المشكلات التي طرحت على الساحة الفكرية وهذا راجع إلى دخول العلم إلى الحياة اليومية للإنسان حسب **ديوي** وعليه فقد تم إعادة النظر في وضع الإنسانية بالعودة إلى إعادة تحديد دور الفلسفة والذي حدده في "عرض أفكار الناس ومواقفهم تجاه الصراعات الاجتماعية والأخلاقية السائدة في عصرهم، وتضع منهجا للتعامل مع هذه الصراعات الإنسانية"[3]. فالفلسفة عموما نشأت "من الهموم الإنسانية وتهدف إلى الاهتمام بالأحوال الإنسانية"[4] وهذا بعيدا عن الميتافيزيقا والقوى العليا والخفية التي كانت تسيطر على حياة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية من خلال تفعيل الخبرة* في المجال الفلسفي فعمل "الفلسفة قديما وحديثا هو

[1] المصدر السابق، ص 89.

[2] روديجر بوبنر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 153.

[3] المرجع نفسه، ص 58.

[4] جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، مرجع سابق، ص 21.

* شكل مفهوم الخبرة المحور الرئيسي في الفلسفة البراغماتية إذ طورها جيمس ضمن تجريبيته "وتصور الواقع على أساس أنه 'عالم الخبرة الخالصة'" (أنظر: تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ص 19.) وفي فلسفة ديوي أين سمي بفيلسوف الخبرة نظرا للحضور القوي 'الخبرة' في كتاباته المختلفة 'الفن كخبرة' 'الخبرة والطبيعة' الذي يذهب فيه إلى أنّ الطبيعة مصدر المعرفة والخبرة أساسية في فهم الطبيعة الإنسانية ومن هنا يتوجب التفات الفلسفة بالإنسان من خلال البحث في مشاكله اليومية التي يعيشها ففلسفة "ديوي هي فلسفة التجربة التي تعاش كما الفكر الذي يدرب في سياق، بيئته ووسط:

تناول تنظيم تلك المجموعة من 'التقاليد التي تشكل العقل الفعلي للإنسان نحو الاتجاهات العلمية' 'والتطلعات السياسية التي تعد غريبة ومتعارضة مع تلك التي تقول بها السلطات. والفلاسفة جزء من حركة التاريخ'، 'ويشتركون في صنع مستقبله بمعنى ما، ولكنهم بالتأكيد يعبرون' 'عن ماضيه'"[1] فظهر توجه فكري أساسه الإنسان يهدف هذا التوجه إلى تحرير الإنسان والدفاع عن حقوقه ومبادئه التي تحفظ له العيش الحر الكريم وكما هو معروف في الفلسفة فإن الاهتمام بالإنسان كان زمن العصر اليوناني وهذا الذي تجسد في مقولة **بروتاغوراس** بأن "الإنسان مقياس الأشياء جميعا" وفي فعل سقراط بإنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض فبعدما كانت تعنى بمباحث الميتافيزيقا أصبح البحث الفلسفي يسير جنبا إلى جنب حيثيات الإنسان بالاشتغال بما يعنيه، في يومياته المختلفة، وتعتبر هذه النقطة محطة مهمة في الالتفاف حول الإنسان. وبعودة المنهج البراغماتي إلى الفعل أصبح بمقدورنا "تغيير موقفنا من المشكلات الفلسفية إذا ما اتخذنا منها دليلا ومعيارا لسلوكنا وتفكيرنا وهو يحول النظرية غلى أدوات بعد أن كانت حلولا لمعضلات، وتهمل السياق وأصل الفكرة وماهيتها والمعطيات والبنى والوظائف"[2] فالربط بين العمل والفكر والتأكيد على الجانب العملي منحها لقب فلسفة النتائج.

وفي العصر الوسيط كان الإنسان يعيش نوعا من الاضطهاد من قبل الكنيسة التي كانت تحارب كل فكر يعارض ما تنادي به وظل هذا الوضع سائدا إلى غاية انفجار الثورة **الكوبرنيكية** وإعلان **غاليليو** بان مركز الكون هو الشمس لا الأرض*. وتعالت الأصوات ضد الكنيسة فكان **لوثر**** يصبوا إلى جعل الإنسان والطبيعة في حلقة واحدة "تحمل ي ذاتها نداء

مختبر العالم بالتأكيد، لكن أيضا وخاصة من أجل الإنسان: إنسان الشارع وإنسان مختبر المدرسة ومختبر المجتمع." (جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 272.)

[1] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، مرجع سابق، ص 15.

[2] علي عبد الهادي المرهج، **الفلسفة البراغماتية أصولها ومبادئها**، مرجع سابق، ص ص 25 26.

* لا مركزية الأرض هي لا مركزية الإنسان وبالتالي لا مركزية الكنيسة أي تحطيم سطوها وسيطرتها.

** (1546/1483) مصلح ديني ألماني مسيحي، وهو مؤسس المذهب البروتستنتي، من رسائله: 'المجامع الدينية'، 'مجددي التعميد'، 'بابوية روما أسسها الشيطان'.

للخبرة وللشعور الذي يتعارض مع العقل ويمكنه أن يشير تأملا للوجود ويبعد عن العقلانية ويدعم مفهوما عن الإنسان يتميز بمركزية الإله وليس بمركزية الإنسان" فالفكر اللوثري كان ضد الكنيسة وبمعية الإنسان، وفي الفلسفة الحديثة كان الاهتمام منصبا نحو المعرفة وعليه فإن الفلسفة المعاصرة جاءت لتعيد الاعتبار للإنسان وعلى رأسها نجد البراغماتية التي طبعت بالطابع الإنساني بالاهتمام بمشاغله وأفعاله وخبرته وذلك بضرورة هجرة الميتافيزيقا واللجوء إلى كل ما هو تجريبي قابل للتحقق. فالبراغماتية كانت إحدى التوجهات الكبرى في النزعة الإنسانية والتي عرفت كذلك بالشخصانية (personnaliste) التي مثلها جيمس من خلال تأكيده دور التجربة الملموسة وربطها بالحقيقة أي ربط الحقيقة بالواقع لأن الحقيقة هي إفراز من صلب الإنسان وتجاربه الحياتية هذا الذي ميزه عن مؤسس البراغماتية لان **جيمس** ركز على الفرد بينما **بيرس** فقد ركز على مقولة العقل إذ يقول **جيمس** حول هذه النقطة بان إخضاع الإنسان للعقل هو نفسه إخضاع الإنسان إلى الموت هنا **جيمس** يقوم على توجيه العمل الفلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية إلى ضرورة البحث في الفردانية* والدفاع عنها كفلسفة.

هذا ويحدد لنا ايمانويل ليفيناس معنى النزعة الإنسانية في مقالة له "إنَّ أصل أزمة النزعة الإنسانية في عصرنا، يعود بدون شك إلى اكتشاف حقيقة أن المبادرات البشرية عقيمة، وبدون جدوى، وذلك، على الرغم من المطامح، ووفرة وسائل العمل (...) إنَّ انعدام فعالية الأعمال البشرية، يفضح هشاشة مفهوم الإنسان."[1] إنها عبثية للإنسانية وانتصار للتقنية في عالم لم يكترث لجهود الإنسان ولم يقدر له اعتبار غير اعتباره ذات فاعلة أو منتجة كما وصفها التحديد الماركسي في تحديده لعلاقة الإنسان والإنتاج فهو مجرد ذات منتجة.

وتمثلت جهود الفلسفة المعاصرة في نقد النزعة الإنسانية إذ عمل هيدغر على تقويض الميتافيزيقا الغربية في رسالة **'في النزعة الإنسانية'** وفي كتابه **'الكينونة والزمان'** اذ يفتتح

* (individualism) وهي ضد الجماعوية "الفلسفة السياسية والأخلاقية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد"

أنظر:.(steven M.lukes, individualism(politic and philosophy), encyclopeadia Britannica,2015

[1] عبد الرزاق الدّواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو)**، دار الطليعة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 15.

كتابه بقوله "إن السؤال المذكور قد ذهب اليوم في النسيان"[1] والسؤال هو سؤال الكينونة وعطفا على عمل هيدغر بالإضافة إلى فوكو الذي عمل جاهدا لنقد النزعة الإنسانية وإعلان 'موت الإنسان' أو بالأحرى نهاية الذات **الترنسندنتالية** وفي ظل هذا الإرث الفلسفي انطلق رورتي لنقده للمركزية الغربية وذلك بإعادة طرح السؤال الأنواري الكانطي ما الإنسان؟ لكن بصيغة جديدة صيغة 'النحن' من نحن؟ ضمن مشروع ما بعد حداثي يبتعد عن التحديد الميتافيزيقي للإنسان والعمل على التخلص من الفلسفات التي تحاول استخلاص ماهية وطبيعة مشتركة للإنسان.

والخروج عن مقولات المشروع الحداثي* (الذات، العقلانية والعلموية بكسر العين) بحيث "ارتهن إنسان الحداثة، أول ما ارتهن، بانعكاس ناقص، فلم تتفكر ذاته في الموضوع التفكر الكامل ولا تفكر الموضوع في ذاته التفكر الأقنوم، وإنما ظلت الذات هنا دوماً في مواجهة الغير غريبة منشرخة منقسمة (...) فلا تذوب الذات في الموضوع ولا الموضوع في الذات وإنما يبقيان متواجهين متجابهين"[2] أين أصبح العقل سلطة للثقافة الغربية المعاصرة، واليقين هدفا الأمر الذي دفع **برورتي إلى إعادة قراءة** التراث الغربي وما يحمله من صروح الأنساق والمطلقية، وتهاوت القيم والمبادئ الأخلاقية وانتشرت العدمية والأزمات التي عاشتها

---

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2012، ص 49.

* تعود فكرة الحداثة إلى أوروبا في فلسفة كل من روسو فولتير كانط هيجل ماركس وغيرهم من الفلاسفة الذين عملوا على تحرير الإنسان من قوى الاستلاب كما ورد في نص لكانط بطرحه للسؤال الأنواري ما هي الأنوار؟ حينما أجاب بكل بساطة على أنها حرية التفكير 'وظف عقلك' "إنَّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإنَّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه، عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف ! (sapere aude) كن جريئا في استعمال عقلك أنت ! ذاك شعار الأنوار" (أنظر: ايمانويل كانط، **ثلاث نصوص (تأملات في التربية ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص 87) لكن تتفق ماهية الحداثة في المقولات الثلاثة الأساسية أولا الذات تتجلى في القول الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود أول فعل فلسفي يحاول جعل الذات الإنسانية متعالية، ثانيا العقلانية: سيطرة العقل على كل الجوانب الاقتصادية الثقافية والاجتماعية (العقلانية الاجتماعية مع ماكس فيبر)، ثالثا العلموية: العلم معيار الحقيقة الوحيد وبالتالي فإن فكرة الحداثة جاءت لقلب قيم العصور الوسطى بازاحة الفكر الكنسي ليحل محله الفرد من خلال الإعلاء من الذات الإنسانية.

[2] محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة 'في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل'**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 483.

الإنسانية و"الجرح الميتافيزيقي الذي أصاب الإنسان في كبريائه وتعاليه، وحطّ من مطلقيته واحدية تفسيره لأشياء الوجود من حوله، بل وحتى لذاته المتسامية وملكة الوعي عنده، أو هو كما يسميه طرابيشي، فيما ينقله عن رائد علم النفس فرويد Freud، 'الجرح النرجسي الكوني'"[1] الذي عاشه الإنسان كنتيجة حتمية للتطور العلمي والتقني الذي كان دائما على حساب الإنسانية هذا وحدد لنا فرويد طبيعة هذا الجرح في مقالة له بعنوان 'صعوبة أمام التحليل النفسي' "فقد كان أول تلك الجروح التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح الكسمولوجي، وهو ذلك الذي أحدثته نظرية كبرنيكوس عندما قبلت معادلة الجاذبية الكونية بدلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة النفس البشرية، وهي: إنَّ الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض"[2] والجرح الثاني كان على المستوى العضوي للإنسان تمثل في "الجرح البيولوجي، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية: فالإنسان الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وتصور نفسه مخلوقا من روح الله وعلى صورته ومثاله، وجد ذاته مكرها، تحت ضغط البرهان العلمي، على الاعتراف بأن السلالة البيولوجية التي ننحدر منها هي السلالة الحيوانية"[3] وثالث ما أصاب الإنسان هو الجرح النفسي ذو "طبيعة سيكولوجية بالأولى(...) فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها. فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور. وقرارات الإنسان، (...) غالبا ما تكون متعينة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري"[4] فالإنسان مع كوبرنيكوس فقد المركزية، ومع داروين والثورة البيولوجية على الإنسان لن يصبح منذ هذه اللحظة سيدا ومع التحليل النفسي الذي أسس له **فرويد** والذي كان بمثابة ثورة هي الأخرى على الجانب التركيبي للإنسان الذي كان يتباهى بعقله المطلق وكبريائه المتعالي أين أصبح

[1] عبد الغني بارة، **الهيرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2008، ص 255.

[2] جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردّة (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000، ص 79.

[3] المرجع نفسه، ص ص 79 80.

[4] المرجع نفسه، ص 80.

الشعور هو المؤسس للحياة البشرية، على اثر هذا الإرث الفلسفي النرجسي الذي تعرض له الإنسان الغربي بالدرجة الأولى كان بمثابة حافزا لإعادة النظر والاهتمام بالإنسان من جانب إنساني بالدرجة الأولى، لأن المنطق الذي كان يسير عليه الإنسان لم يعد حقيقيا فتغيرت النظرة إلى الإنسان والطبيعة ومن هنا كان المنطلق لفلاسفة ما بعد الحداثة لتخفيف شدة التوتر الذي عاشه الإنسان ولاستعادة مشروعية الإنسان الغربي، وعليه عمل رورتي على تجاوز هذا التحديد من خلال دعوته إلى التخلص من صروح المشروع الحداثي الذي يتأسس على العقلانية المطلقة معتمدا في ذلك على فلاسفة الارتياب ومنطق الشك (نيتشه فرويد وماركس) ففي محاضرة ألقاها بجامعة أكسفورد تحت وصاية 'منظمة العفو الدولية' بعنوان 'حقوق الإنسان والعقلانية والعاطفية' وحاول في هذه الورقة البحثية أن يوضع مدى فاعلية المنهج البراغماتي في تحسين حقوق الإنسان.

2_رورتي بين العقلانية والكونية:

في محاضرة ألقاها هابرماس عام 1980 بمناسبة استلامه لجائزة آدورنو يقول فيها "الحداثة: مشروع لم ينجز"[1] فما المحمل الدلالي لهذه العبارة؟ إذن وبالعودة إلى عصر التنوير والحداثة والقيم المبجلة التي طالما كانت موضعا للصدارة في تشكيلة بنية العقل الغربي الحداثي (العقل – الذات - التقنية - التقدم- الحرية...) أفضت إلى تشييد المشروع الحضاري الغربي الذي تأسس برمته على الأنساق والصروح التي لا يمكن التشكيك فيها، لكن في منتصف القرن العشرين ظهرت حركات فلسفية (تيار ما بعد الحداثة) والتي فقدت الثقة في القيم التي رصدها العصر الأنواري والحداثي كما أعلن التيار الما بعد حداثي عن فشل المشروع الحداثي وراحت بدورها تنتقد كل المرتكزات التي تأسست عليها فلسفة الحداثة، فهابرماس باعتباره أحد فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكوفورت لم يكن ليقف مع صف الفلاسفة الما بعد حداثين وإنما انشق عنهم ليضع العقل الغربي أمام عقلانية جديدة وإضافة إلى عقلانية فيبر (العقلانية الاجتماعية) هي العقلانية التواصلية التي تستمد مشروعيتها من العقل التواصلي، وبالتالي فإنّ هابرماس لم ينتقد المشروع الحداثي نقدا جذريا كالنقد الذي

[1] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1995، ص 05.

شهدناه مع نيتشه أو حتى النقد الذي وجهه ليوتار للوضع ما بعد حداثي والذي يفيد "بأنه التشكيك إزاء الميتا – حكايت metanarratives. هذا التشكيك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفا. وأبرز ما يناظر قدم جهاز إضفاء المشروعية الميتا – حكائي، هو أزمة الفلسفة الميتافيزيقة ومؤسسة الجامعة التي كانت تعتمد عليها في الماضي"[1].

ومن الواضح نجد بأنّ رورتي يتأرجح بين الموقفين، موقف هابرماس المرتبط بالمشروع الحداثي والعقلانية الكونية "مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسية لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضا في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى ب'ما بعد – الحداثة' ونزعاتها التفكيكية للعقل"[2] وموقف ليوتار في تجاوز الحداثة مرورا إلى ما بعد الحداثة، بهذا عمل رورتي على "كسر الاختلاف بين 'هابرماس' و'ليوطار' والابقاء على المزايا الموجودة عند هذا وذاك. باستطاعتنا الاتفاق مع 'ليوطار' بأنه لا حاجة لنا بالميتا روايات، ومع 'هابرماس' بأنّنا في حاجة أقل إلى العقم. وبإمكاننا الاتفاق مع 'ليوطار' بأنّ هذه الروايات عن ذات فوق – تاريخية متعالية transhistoricalsubject وحتى عن طبيعة القدرة التواصلية للذات نفسها، ليست لها فائدة بخصوص تعزيز تماثلنا مع مجموعتنا، مع احتفاظنا بأهمية هذا الشعور"[3]

فهابرماس والنقد الذي وجهه إلى فلاسفة ما بعد الحداثة في مؤلفه (القول الفلسفي للحداثة) (دولوز، فوكو، و ليوتار) باعتبارهم " 'محافظون جدد'، لأنهم لا يقدمون أي سبب "نظري' للذهاب في اتجاه اجتماعي بدلاً من آخر، وأنهم يهجرون الديناميكية التي تأسس عليها الفكر

[1] جان فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، تر: أحمد حسان، ضمن: مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1994، ص 178.

[2] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 95.

[3] ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة**، مؤمنون بلا حدود مؤسسة دراسات وأبحاث، الرباط، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 2016، ص 16.

الاجتماعي الليبرالي"[1] كما نظر لها **رورتي** في أمريكا ومساهمة هابرماس في تشكيل الفكر الاجتماعي الليبرالي الألماني،الأمر الذي وجّه الخطاب الهابرماسي إلى فوكو في كتاباته الأخيرة قائلا "إنهم يستبدلون النموذج قمع/تحرر الذي طوّره ماركس وفرويد بتعددية التشكيلات الخطابية وتشكيلات السلطة. التشكيلات تنفصل وتتوالى لكن لا يمكن تميزها حسب صلاحيتها، بينما هذا الأمر كان ممكنا في حالة القمع والتحرّر للنزاعات الواعية"[2] وهنا يتفق هابرماس مع رورتي في النظر إلى أعمال فوكو ووصفها بالعقيمة لأن " كتابة 'تاريخ الحاضر' بدلاً من محاولة النظر كيف يمكن لأبنائنا العيش في عالم أفضل تعود إلى إهمال ليس فقط فكرة طبيعة بشرية عامة وفكرة 'الذات' ولكن أيضاً مفهومنا اللانظري للتضامن الاجتماعي . كلّ شيء يكون مستساغاً لولا تخوّف مفكرين مثل 'فوكو' و'ليوتار' من أن يوجدوا ضمن ميتا رواية أخرى بخصوص غنى 'الذات' الذين لا يستطيعون له حلاً بترديدهم بشكل كاف 'نحن' للتماثل مع الأمة أو الجيل الذي ينتمون إليه."[3]

فنقد هابرماس للمفكريين الفرنسيين دفع بليوتار كذلك بنقد المشروع الهابرماسي لأن هابرماس يسعى في مشروعه إلى توضيح الأسس التي تقوم عليها الحداثة بدلا من نقدها (الوضع ما بعد حداثي) و"في رده الصريح على موقف هابرماس، يذهب ليوطار إلى اعتبار أن المشروع الحداثي المتمثل في تحقيق الفكرة الكونية (العالمية) لم يعد مهجورا ومنسيا فحسب وإنما أصبح محطما ومصفى، ويكفي أن يدلّل الإنسان على هذا بواقعه أوشفيتس Auschwitz التي تعتبر براديغم Paradigme لعدم تحقق الحداثة التراجيدي"[4]

إلى جانب ما حققه رورتي في تحقيق اتجاه ما بعد الحداثة "يصف نفسه بأنَّه من مواصلي البراغماتية، وبأنَّ أحد نقاد العقلانية الفلسفية. والبراغماتية في هذه اللحظة تنطلق من مبدأ أنه لا توجد وجهة نظر تعبِّر عن الحقيقة المطلقة للحوادث أو تمكِّن من تحديد جوهر الأشياء. من

[1] المصدر السابق، ص 14.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص 15.

[4] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 168.

رحم الوعي الكامل والتام لهذا الأمر انبثق 'ما بعد الحداثة'"[1] هذا ويستلهم رورتي نقده للعقلانية من ليوطار الذي يعتبر "إن العقلانية لا تكون معقولة إلّا حينما تقبل أن العقل متعدد، مثلما يقول أرسطو عن الجود أنه يذكر بعدة أشكال"[2] ففي مقالة لرورتي بعنوان 'عظمة كونية، عمق رومانسي، حيلة براغماتية' يسير رورتي على خطى **ليوطار** في الحديث عن عقلانيات بدل عقلانية واحدة ويعود في تحليله **للكونية والنسبية** إلى العصر اليوناني بوضع تقابل حاد بين أفلاطون وبروتاغوراس في جعل 'الإنسان مقياس الأشياء جميعا' معلنا عن النسبية التي أصبحت من أهم المواضيع التي عرفت سجالا فلسفيا إلى يومنا هذا، كما يعلن رورتي انتماءه إلى هذا التيار الفلسفي إذ يقول " أجد نفسي أقف إلى جانب بروتاغوراس Protagoras. إذن سأقترح اليوم، مثلما فعلت في الماضي، طريقة لتصور التقدم الأخلاقي والفكري المتوافق مع مسلمة بروتاغوراس Protagoras."[3] كما ينطلق رورتي لمعالجة هذه الإشكالية من التقسيم الذي وضعه هابرماس في تاريخ الفلسفة الحديثة في كتابه 'القول الفلسفي للحداثة' ‘The Philosophical Discourse of Modernity’ "الأول هو ما يجعله هابرماس بين 'العقل المتمركز حول الذات'- القدرة على تعقب الحقيقة، التي اعتقد كل من أفلاطون Plato وديكارت Descartes غرسها في الذهن البشري- والعقل التواصلي."[4] يقترح هابرماس العقل التواصلي كحل للخروج من إشكالية التمركز حول الذات إذ يكفي "افتراض نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم(...) حيث تعود الذات العارفة إلى ذاتها كما تعود إلى الأشياء المادية الموجودة في العالم"[5] بحيث تكمن "وظيفة مفهوم العقل التواصلي، (...) هي أن يتغلب على مفارقات وتسويات نقد للعقل ذاتي المرجع، من جانب آخر، عليه أن يقاوم المقاربة

---

[1] جون فرانسوا دورتييه، نظرة عامة على الفلسفة في ساعة و12 دقيقة، ضمن: **فلسفات عصرنا 'تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها'**، مرجع سابق ص 178.

[2] جان فرنسوا ليوطار، **في معنى ما بعد الحداثة** (نصوص في الفلسفة والفن)، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1،2016، ص 133.

[3] ريتشارد رورتي، **عظمة كونية، عمق رومانسي، حيلة براغماتية**، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2017، ص 04.

[4] المصدر نفسه، ص 04.

[5] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص ص 404 405.

المنافسة لنظرية نظامية تستعيد، بشكل عام، إشكالية العقلانية وتتخلص من 'كل' مفهوم للعقل كما تتخلص من طوق فرضته أوروبا القديمة، بينما هي تستقبل بيسر ارث فلسفة الذات"[1] محاولة لإعادة الاعتبار للعقل فلا بد عليه أن يكون حذرا من الاتجاهين فـ"العقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحداثي، لا سيما وأنّ العقلانية قد اتخذت مع ديكارت باعتبارها أساس الحقيقة والمعرفة، إنها القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث مركز الكون، ففكرة الحداثة إذاً مقترنة اقترانا وثيقا بفكرة العقلانية" وهذا ما حدده لنا آلان تورين في مراجعته لفكرة الحداثة فهي "التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله. هناك إذن صلة تتوطد أكثر فأكثر بين الإنتاج الذي أصبح أكثر فعالية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة من جانب وبين تنظيم المجتمع الذي ينمه القانون والحياة الشخصية وتنعشه المصلحة وكذلك الرغبة في التحرر من كل الضغوط من جانب آخر. على أي شيء تقام هذه الصلة بين ثقافة علمية ومجتمع منم وأفراد أحرار إن لم يكن على إنتصار العقل؟ فالعقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم (...) والعقل هو الذي يهب الحياة للعلم وتطبيقاته (...) هذا التأكيد الجوهري هو الذي رفضته واستنكرته انتقادات الحداثة"[2] يتساءل ألان تورين عن العلاقة القائمة بين العقلانية والحداثة، فهل جوهر الحداثة يكمن في العقلانية؟ ليجيب بأن المشروع الحداثي تأسس انطلاقا من إنتاج الإنسان في الحلقة العلمية والتكنولوجية والسعي وراء عقلنة المجتمع وإقحام العقل لتحرير الإنسان بغية تحقيق الحرية والسعادة.

تحدث شارل تايلور في كتابه 'قلق الحداثة' (Le Malaise de la modernité) عن الحداثة في شقها الخطير من خلال حوار* تمت فيه مناقشة الوضع الحرج للحداثة والتي تعني "فقدان المعنى، تراجع الأهداف وفقدان الحرية. تعيدون هذا إلى ثلاثة أسباب: الفردانية باعتبارها

[1] المرجع السابق، ص 521.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 19.

* أنظر: مجلة العلوم الإنسانية، عدد 97، أوت/سبتمبر 1999، حوار اجراه سارج لولوش مه شارل تايلور.

تراجعا وانطواء على الذَّات وتطوّر العقلية الأداتية، تطوّر التقنية باعتبارها أولوية للوسائل على الأهداف الإنسانية، وأزمة المواطنة والمشاركة السياسية"[1]

فالتقنية أصبحت "جوهرا أو أساس المعرفة العلمية برمتها، إذ لم تعد ترمي إلى إنشاء مفاهيم وتصورات نظرية مثلما كان الشأن بالنسبة إلى العلم القديم بل للأداء الوظيفي وللمنهجية الفاعلة التي تحقق نجاحات من الناحية العملية، وهذا الطابع الأداتي هو ما أصبح يميز العقلانية الغربية التي تشكلت بنيتها الأساسية منذ عصر التنوير، ولهذا يسميها هوركهايمر وأدورنو 'العقلانية الأداتية' و'العقلانية التقنية' (...) التي عوض أن تكون أداة بيد الإنسان المعاصر لتحقيق حريته وسعادته أصبحت توظف لما يمكن أن يسبب تعاسته وشقاءه كالحروب، التلوث...الخ"[2] وعليه توالت انتقادات الفلاسفة للتقنية وللمشروع التنويري برمته لأنها أصبحت تهدد كيان الإنسان.

وهذا هو النموذج المعرفي لفلسفة ما بعد الحداثة الذي أكد على "استحالة الوصول إلى فكرة الكل، سواء كانت هي فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية"[3] وبالتالي فإنّ المشروع الما بعد حداثي يعد بمثابة ثورة على كل ما نسقي ونظامي بداية من التأسيس الأفلاطوني إلى غاية المطلق الهيغلي أين تم غلق الحقيقة والذات المطلقة في الفلسفة الألمانية الميثالية. فالإنسان أصبح عاجزا عن التأسيس للأخلاق المطلقة (كانط) أو البحث عن طبيعة إنسانية مشتركة كفكرة وجود الماهية أي أن الإنسان يمتلك جوهر (اللغة/الفكر) ومن خلال هذا الجوهر يستطيع اكتشاف باقي الجواهر الأخرى.

فرورتي في مقالته 'هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة' حاول فك النزاع بين الفلسفة الفرنسية (ليوطار في النقد الجذري للعقلانية الحداثية) والفلسفة المثالية الألمانية (هابرماس في محاولة

---

[1] شارل تايلور، الفرد والحداثة، ضمن: **فلسفات عصرنا 'تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها'**، إشراف جان فرانسو دورتيي، تر: ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2009، ص 190.

[2] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، 'من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث'**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، الجزائر، الرباط، ط1، 2010، ص ص 57 58.

[3] عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص 168.

الدفاع عن الحداثة ووضع العقل التواصلي محل العقل الأداتي) "فمن ليوتار، يرث البراغماتي الارتياب والجحود ازاء الخطابات الكونية، وحتى الاتجاه الطليعي للتفكير في اللامفكر فيه، والإمساك بفائق الوصف والسامي كل ذلك لأجل الامتناع عن كل زعم سياسي أو اجتماعي وبالمقابل يحتفظ من هابرماس بمعنى الاجتماع والتماسك الاجتماعي ولكن من دون ضمان أي أساس متعالي"[1]. فرورتي بهذا المعنى يقف موقف وسط بين ليوطار وهابرماس فهو يحط من شأن المغالات اتجاه السرديات والخطابات الكبرى (الميتا-روايات) وعليه وجب المرور إلى ما بعد الحداثة ، كما رفض رورتي التمسك بفكرة المثقف الطليعي

"فهكذا يُشكّل [رورتي] طريقة لكسر الاختلاف بين 'هابرماس' و'ليوطار' والإبقاء على المزايا الموجودة عند هذا وذاك. باستطاعتنا الاتفاق مع 'ليوطار' بأّنه لا حاجة لنا بالميتا روايات، ومع 'هابرماس' بأنّنا في حاجة أقل إلى العقم. وبإمكاننا الاتفاق مع ليوطار بأن هذه الروايات عن ذات فوق – تاريخية متعالية transhistoricalsubject وحتى عن طبيعة القدرة التواصلية للذات نفسها، ليست لها فائدة بخصوص تعزيز تماثلنا مع مجموعتنا، مع احتفاظنا بأهمية هذا الشعور"[2].

وهكذا، كان لزاما على الفلسفة الرورتية التخلي عن تصور العقلانية كونها تستند إلى النظام، النسق، والأساس من اليقين الذي انتقل إلينا منذ عهد أفلاطون إلى غاية الفكر الحديث بحيث يقول في هذا الشأن "إنّ التخلي عن الكونية هو طريقتي لإنصاف مزاعم السخرويين الذين لا يثق بهم هابرماس: نيتشه، هيدغر، دريدا"[3] أي تقويض الشمولية والعقلانية والالتفات صوب النسبية إذ "يتم تطبيق لقب 'النسبية' على الفلاسفة الذين يتفقون مع نيتشه على أن 'الحقيقة' هي الإرادة للسيطرة على تعدد الأحاسيس"[4] فالحقيقة ليست ميتافيزيقية ولا هي ثابتة ويقينية مع فيلسوف المطرقة.

---

[1] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة 'مطارحات رورتية'**، مرجع سابق، ص 211.

[2] ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 16.

[3] Richard Rorty, **Contigency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, 1999, p 68.

[4] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit, p xvi.

وفي حوار أجرته آنا زيسمان Anna Zisman والذي نشر في مجلة العلوم الإنسانية العدد 18 في سنة 1992 يحدد فيه مهمة الفلسفة بقوله "كانت الفلسفة في معظمها تفكيكا للفلسفة المثالية الألمانية وللفلسفة الذاتية كما وضعها ديكارت وطوَّرها فيما بعد لايبنتز وهيجل وربَّما ماركس. إنَّها إعادة نظر في الطابَع الديني للأنساق الكبرى، لكلِّ ما نسمِّه 'الأوهام الميتافيزيقية'. أصبح عملُ الفيلسوف إذن كما يقول نيتشه عبارة عن حفريات (جينيالوجيا) هدفها: تحديد أصول هذه الأوهام المشكِّلة للفلسفة الحديثة. (...) لم يعد هناك إنتاج للأنساق بل غدت الفلسفة تاريخية بتفكيكها لأطروحات الماضي الكبرى"[1] فعلى فلاسفة القرن العشرين التخلي عن ثقافة الفلسفة الحديثة وكل ما تحمله من قيم وأنساق وكما سميت بأوهام الميتافيزيقا.

[1] لوك فيري، المهمَّات الحالية للفلسفة، ضمن: **فلسفات عصرنا ' تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، إشراف جان فرانسو دورتيي، تر: ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ص ص 85 86.

خلاصة:

انشغل الفكر الغربي في البحث عن أصل الوجود، المعرفة والقيم لقرون عدة عبر مختلف المحطات الفلسفية التي مر بها العقل الغربي وهذا بغية التحكم في هذا الوجود، لكن العقل البشري قد اخفق في هذه المحاولة لأنه كان يتماشى على حساب أهم جانب يتمركز حوله العالم ألا وهو 'الإنسانية' التي هُمشت وطرحت جانبا عن قضايا وأولويات البحث الفلسفي التي يجب أن تكون من أساسيات البحث في مختلف الجوانب الاجتماعية الثقافية الفكرية...والفلسفية، فاستيقاظ العقل الغربي لهذا الموضوع كان جد متأخرا لأن الإنسان أهين وتعرض لأزمات، ففقدت إنسانيته وهذا ما تلقاه بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، أين عاش المأساة الحقيقية وفقد الهوية، هنا تحركت بعض الاتجاهات الفكرية والتي حاولت إعادة طرح قضايا الإنسان وبقوة على الساحة الفلسفية خاصة من جانبه الروحي، من خلال التنديد بكرامته الأخلاقية، العيش الحر وتأسيس مجتمعات أساسها الحرية والديمقراطية.

وعلى هذا الأساس ظهرت مجموعة من الفلسفات بدءا من الفلسفة الديكارتية التي جعلت من الإنسان على حد تعبيره 'كائن حر" بالإضافة إلى الوجودية .....والبراغماتية التي أعادت طرح إشكالية الإنسان على الساحة الفلسفية من ناحية الإنسانية متجاوزة كل تحديد ميتافيزيقي عن مفهوم الإنسان. ومن هذا المنطلق حاولت البراغماتية الجديدة أن تعيد الاعتبار للإنسان. فكيف نظّرت لإنسان جديد إنسان قام على الأنقاض إن صح التعبير ؟

الفـــــــصل الثـــــــاني:

من البراغماتية الكـــــــــلاسيكية إلى البراغماتية الجديـــــدة

تمهيد:

لقد عمل رورتي على إحياء التراث البراغماتي وإعادة تفعيل نشاطه من جديد ضمن حلقة الفكر الفلسفي المعاصر، بحيث تم التركيز على موضوع اللغة بدلا عن التجربة، فالنيوبراغماتية ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة وشقت لنفسها طريقا معرفيا خاصا تميز في الطرح النقدي لأسس الفكر الفلسفي وعلى إثر هذا الطرح نتساءل: ما هو الدور الجديد الذي تلعبه النيوبراغماتية في الثقافة المعاصرة؟ وما هي الأرضية الفلسفية التي ساعدت على تطويرها؟

المبحث الأول: إسهام رورتي ضمن البراغماتية الجديدة

عمل ريتشارد رورتي على تطوير البراغماتية ضمن مشروعه الفلسفي وذلك من خلال نقد ما كان سائدا في الفكر الحداثي وإعادة إحياء البراغماتية القديمة من جديد وبعثها على الساحة الفلسفية، وذلك بالاشتغال على قاموس فلسفي براغماتي تميز به، وفي هذا المبحث سنحاول التعرف على الوجه الجديد للبراغماتية، فما هي المفاهيم التي اعتمدها رورتي في بناء تصوره الفلسفي حول البراغماتية'؟ وهل فلسفته تكملة للبراغماتية الكلاسيكية؟ أم هي رؤية جديدة؟

قبل المرور للحديث عن النيوبراغماتية عند رورتي يتوجب علينا الإشارة إلى البراغماتية الكلاسيكية وتحديد طبيعة موضوعها الرئيسي بغية توضيح الفارق بين البراغماتية التقليدية والبراغماتية في وجهها الجديد، وعليه سنشير إلى المحطات والخلفيات الفلسفية التي ساعدت في تشكيل وتطور الفلسفة الرورتية.

تشير لفظة البراغماتية إلى المذهب العملي أو ما يعرف بالذرائعية أو العملاتية، والتي تأسست على يد كل من بيرس، جيمس، ديوي وكان أول استخدام للمصطلح في مقال بعنوان 'كيف نوضح أفكارنا' لبيرس في دراسته على أفكار كانط، فالعمل الناجح هو المعيار الوحيد للحقيقة وعليه ترفض البراغماتية الحقيقة المطلقة حيث برهن بيرس هذا القول واعتبر بأن المعرفة هي تطبيق الأفكار لتحقيق الناتج العملي عن طريق 'التجربة' فالبراغماتية من هذا المنطلق هي الخيط الوسيط بين الأفكار والعمل من خلال ترجمتها إلى نتائج عملية وملموسة في الواقع.

أولا: رورتي والفلسفة

استطاع رورتي أن يحتل الصدرارة بفعل الجهود الفلسفية التي قدمها ضمن تأسيسه للبراغماتية الجديدة متجاوزا في ذلك الحقبة التي شهدت تدهورا، فتنوعت كتاباته الفلسفية وذاع صيتها ولم تبقى في نطاق حدود أمريكا بل انتشرت أفكاره في الفلسفة الغربية والعربية، إما بالقبول أو النقد لأن وكما هو معلوم عن رورتي قد تميز عن سابقيه في معالجته للإشكاليات الفلسفية التي لا طالما بقيت حبيسة الفلسفة التقليدية وتسربت إلينا عن طريق ما يسمى بنظرية

المعرفة. فكيف بدأ رورتي مساره الفلسفي؟ وما هي المبررات التي قدمها رورتي لإثبات الطرح الفلسفي في تأسيسه للبراغماتية الجديدة؟ وما هي الخصوصيات التي تميز بها؟.

1/ بدايات رورتي الفلسفية

في تحديد علاقة رورتي بالفلسفة يمكن أن نعود إلى مساره الدراسي (الكتب التي كان يطلع عليها وإلى أي اتجاه تميل كتاباته؟) بدأ رورتي يقرأ لأفلاطون وأرسطو في سن الخامسة عشر وكما هو معروف عن الفلسفة اليونانية هي بمثابة الركيزة الأساسية لكل الفلسفات ومصدر كل خطاب الفلسفي، وهي عصر الفلسفة بالدرجة الأولى وبالتالي فهي ضرورية لكل طالب الفلسفة هذا وقد كان اهتمامه بالفلسفة راجع إلى طبيعة فكر رورتي الذي كان يتمحور حول الإشكاليات الفلسفية الغامضة ضف إلى ذلك جهوده الفكرية في تفعيل النقاش الفلسفي ومن جهة أخرى "التشجيع والتعضيد المنقطع النظير الذي قدمه صديق العائلة سيدني هوك حينما استشاره رورتي برغبته في تعميق مساره الفلسفي"[1] لأن بداية رورتي الفلسفية تميزت بالطابع الميتافيزيقي والتاريخي.

كما نجد أول الكتابات رورتي 'المنعطف اللغوي' 'the linguistic turn' 1967 يتحدث فيه عن فلسفة اللغة وعلاقتها بالفلسفة التحليلية من خلال التحول الذي اعتمده الفلاسفة في موضوعاتهم الفلسفية، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات التي أشرف عليها. "الغرض من هذا المجلد هو توفير مواد للتفكير في أحدث ثورة فلسفية، ثورة الفلسفة اللغوية"[2]

وفي كتابه في الفلسفة ومرآة الطبيعة 'philosophy and the mirror of nature' عام 1979 إذ ذاع صيته حينما نشره، ركز فيه على الفعل الإنساني، فهو يعتبر من بين الأعمال الفلسفية الشامخة في الفلسفة المعاصرة، إذ يذهب فيه رورتي إلى محاولة إيجاد حل لمشكلات الفلسفة الحديثة فعمل على تقويض الابستمولوجيا الحديثة في صيغتها الديكارتية والكانطية ضمن نظرية المعرفة والقدرة على التمثيل للعالم الخارجي من خلال المعطيات العقلية، كما

[1] جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 73.

[2] Richard Rorty, **The Linguistic Turn**. Op. cit, p 3.

عمل في مشروعه على إحياء البراغماتية وتطويرها من جديد ورفض كل تقليد فلسفي. وقدم دراسته في ثلاثة محاور أساسية: 1_ طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد، 2_ الإبستمولوجيا الغربية ونقدها، 3_ الفلسفة.

نتائج البراغماتية 'consequences of pragmatism' 1982 وهي مجموعة من المقالات والتي جمعت تحت عنوان 'نتايج البراغماتية' حاول فيها رورتي رسم "عواقب نظرية البراغماتية عن الحقيقة"[1] ومفاد هذه النظرية هو أنّ الحقيقة لا تشترط وجود نظرية فلسفية حولها، كما فسر انتماءه إلى البراغماتية وكيف يَعتبر نفسه براغماتيا.

نجد أيضا كتاب 'العرضية، السخرية والتضامن' 1989 (Contingency, Irony and Solidarity) المحور الرئيسي الذي تجاوز فكرة أن الفلسفة تأسيسية أي أنها تقوم على تأسيس المعتقدات.

يرسم لنا رورتي الخطوط الأساسية للفلسفة إذ يقر بعدم وجود "نظام معرفي تأسيسي واحد تتمركز حوله الثقافة في أي مجتمع ويهيمن على كل تجلياتها، لا الفلسفة ولا التاريخ ولا العلم ولا أي نظام آخر، فليس هناك جزء من الثقافة أكثر تميزا من الأجزاء الأخرى، بما يعني أن كل فترة زمنية لها نموذج إرشادي مخالف للفترة السابقة عليها، وأنه ليست هناك أسس أبدية وثابتة تفرضها الفلسفة على الثقافة. وهذا النموذج الإرشادي المتغير يفرضه السياق الاجتماعي والاعتقادات والممارسات الاجتماعية واللغوية في كل فترة تاريخية"[2] بصيغة ديريدية لا توجد هناك مركزية غربية 'مركزية اللوغوس' "بالتأكيد يجب أن يشعر بالتهديد منه، وإلا _إذا كان من الواضح أن الفلسفة ليس لها أي أهمية في فضاء المجتمع المعاصر_ ولن يكون حريصا على إبراز دعاية النظرية النقدية"[3]

---

[1] Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism, (Essays:1972-1980)**, the university of Minnesota press, 1982, p xiii.

[2] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 139.

[3] Lorenzo Fabbri, **The Domestication of Derrida 'Rorty**, Pragmatism and Deconstruction', tr: daniele manni, British Library, London, p, 115.

على إثر هذه المحاولة الرورتية في توضيح المعالم الفلسفية لثقافة القرن العشرين توصل إلى الفكرة التي تفيد بأنّ الأنظمة المعرفية التي كانت سائدة في تاريخ الفكر الفلسفي لم تَعُد موجودة، كذلك سلطة التاريخ والعلم التي كانت تؤسس الثقافة لم تعد كذلك هي الأخرى، بالإضافة إلى التراجع الأخلاقي وهذا الطابع الذي ميز الثقافة الغربية المعاصرة في القرن العشرين، الأمر الذي أقلق وأحرج الفلسفة فبعدما كانت تتباهى بسلطانها كان لزاما عليها إعادة البحث في أسسها وقيمها الراسخة وعُدّ هذا البحث كمطلب ضرورتي لتداعيات العصر ورهاناته والتغيرات التي طرأت على الممارسات الثقافية هنا يتفق رورتي مع النظرية الفوضوية لفيراباند التي ألقت بدورها ضربة قاسية على الفلاسفة والمفكرين لثقتهم في سلطة الفلسفة والعلم لتصبح هذه الثنائية مع رورتي (الفلسفة/العلم) مجرد ممارسة كباقي الممارسات الثقافية ومع فيراباند يصبح "الإجراء العلمي لا يتبع أيَّ منهجية خاصَّة، وأنَّ العِلم ليس سوى شكل من التفكير من أشكال أخرى، وهو ليس أكثر سدادا من الأساطير"[1]

وعلى أساس هذه التغيرات التاريخية تم تغيير من طبيعة الفلسفة المرآوية المؤسسة على نظرية المعرفة بالانتقال من الصرامة والبحث عن اليقين إلى فلسفة منفتحة على مختلف سياقات ثقافية، لا وجود للحقائق المطلقة وإنما فقط هناك تأويلات كما قال نيتشه أو حقائق مشابهة كما برى بوبر، إذن هي فلسفة ذو طابع ساخري كما طَبَعها رورتي لا مكان فيها للخطابات التأسيسية "أخيرا يُعلن جاك دريدا والتجريبية الوضعيةُ أن ساعة 'تفكيك' الخطاب الميتافيزيقي أو إخضاعه للتحليل المنطقي ولإكراهات العلم واشتراطاته قد دقَّت. تلك هي أهمُّ توجهات الفلسفة المعاصرة"[2] فلسفة اعتمدت على النقد كمحور أساسي هدفها دحض المركزية الغربية في جميع مضامينها وسياقاتها المختلفة.

2/ رورتي والإرث البراغماتي:

[1] جاك لوكومت، بول فويوراباند 'نظرية فوضوية للعلم'، ضمن: **فلسفات عصرنا ' تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها،** إشراف جان فرانسو دورتيي، تر: ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ص 320.

[2] جون ميشال بيسنيه، أفكار الفلسفة المعاصرة، ضمن: **فلسفات عصرنا**، مرجع سابق، ص 72.

من خلال النظر إلى الأعمال الفكرية التي خلفها رورتي يتضح لنا مدى حضور الإرث البراغماتي في فلسفته والتي من خلالها عمل على إعادة بعث روح ثقافة البراغماتية مستلهما من بيرس أهم عنصر تقوم عليه والمتمثل في ربط الحقيقة بالعمل، هذا وقد بدأ مساره بالفلسفة التحليلية لكنه انعطف عليها وانتقدها كما حدد مجال البراغماتية الجديدة إلى جانب الفلاسفة (دفيدسون، بوتنام، كواين..) ففي نظره لا الأفكار ولا الخبرة أصبحت تشكل موضوعا للبراغماتيين، وإنما أصبح البراغماتي الجديد يهتم بمواضيع اللغة ومنطوقاتها، هذا الذي جعل البراغماتية تحتل الصدارة في الفلسفات العاصرة من خلال طرح القضايا الفلسفية ومعالجتها بطريقة مختلفة عن ما كان سائدا إذ "يفترض رورتي - كسائر البراغماتيين- أنه لا يجب السؤال عن طبيعة الحقيقة أو الخير أو الدخول في مثل هذه الموضوعات الغامضة. إنه يريد تغيير موضوع الفلسفة، وبمعنى أكثر دقة يريد أن تنفتح الفلسفة على ميادين ونظم أخرى غير فلسفية."[1] من هذا المنطلق عمل رورتي على تقويض الإبستمولوجيا وإدخال الجانب الإنساني في البحث الفلسفي، لأن التفكير الفلسفي ارتبط بالبحث عن الحقيقة والتأسيس للأنساق المعرفية هذا وقد "وجد رورتي سنده المنهجي في الخطاب النيتشوي تارة وفي القول الفلسفي عند كل من ديوي وهيدغر وفتغنشتاين لكي يناهض الفلسفة النسقية من أجل الدعوة إلى فلسفة منشئة Une philosophie édifiante تتجسد فيها المحادثة La Conversation بدل المجابهة La confrontation."[2] الفلسفة النسقية التي تأسست مع أفلاطون والتي تبحث عن الحقيقة المطلقة، فرورتي يسير على خطى بيرس جيمس وديوي والحقيقة كما عبر عنها جيمس هي الوسيلة في حالة تفكيرنا إذ يقول بأن "الحق هو الوسيلة الوحيدة في سلوكنا"[3] فلا وجود لحقيقة مطلقة، فالفلسفة النيتشوية تعد بمثابة الركيزة الأساسية إلى جانب أعمال ديوي) وهيدغر وفتغنشتاين في مشروعه الفلسفي وتأسيسه للبراغماتية المحدثة، أين نجد اعتراف رورتي بجهودهم الفلسفية فهو يؤكد بأنه "وريث أفكاره لاسيما ما تعلق منها بالبعد الاجتماعي

[1] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 144.

[2] جديدي محمد، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 30.

[3] Richard Rorty, **Is Truth A Goal Enquiry ?** Davidson Vs. Wright, philosophical quarter, volume 45, 1995, p 282.

والسياسي"[1] أي أنّ رورتي هو الوريث الشرعي لأفكار ديوي في ما يتعلق باهتماماته الاجتماعية وتصويب الفلسفة نحو المجتمع، وفي مجابهة كل الفلاسفة الذين حاولوا التأسيس أو البحث عن المبررات الكونية للفعل الإنساني، ففي "عمل ديوي، تظهر التأريخية كنتيجة طبيعية للمبدأ البراغماتي القائل بأن ما لا يُحدث فرقا في الممارسة يجب ألا يُحدث فرقا في الفلسفة"[2] والعكس صحيح كما يظهر تعاطف رورتي مع براغماتية وليام جيمس، واتفاق جيمس مع جون ستوارت ميل على أن الشيء الصحيح الذي يجب القيام والاعتقاد به، هو الشيء الذي يجلب سعادة للإنسان[3]

بالإضافة إلى جهود بيرس وديوي نجد وايتهد من خلال التأثير "المزدوج، فيما يتصل بالعلوم والمذهب الإنساني، دوره في منح جامعة هارفارد مكانة مميزة على الصعيد التربوي، وفي أمريكا على الوجه الأخص. فالتربية كما كتب وايتهد يقول 'قوامها رؤية يومية للعظمة'"[4] فرغم انجليزية وايتهد إلاّ أنه كان يحب أمريكا ومؤسساتها هذا الإحساس الذي يطغى أيضا على شخصية رورتي. الذي استقى معارفه من مختلف الفلسفات كالقراءة التأسيسية الأفلاطونية والجينيالوجيا النيتشوية ، تحليلية فنتغنشتاين ...براغماتية بيرس، جيمس وديوي "كما احتّك بآثار الفلاسفة والخطاب الفلسفي وهو في سن حديثة فرأى في أعمال هيدغر ودريدا نصوصا فلسفية ذات أثر لا يقاوم ولها من الجاذبية ما يجعلها تسحر قارئها وتفتنه لأنها خطاب فلسفي يتوجه إلى وضعه الإنساني."[5] كما يصرح هو نفسه في مقدمة كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة عن مدى تأثره بالفلاسفة السابقين إذ يقول في مستهله:

---

[1] جديدي محمد، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 170.

[2] Richard Rorty**, Philosophy as Cultural Politics,** op.cit, p ix.

[3] Ibid, p 5.

[4] جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006، ص 732.

[5] جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 75.

"لكم أدهشتني، حالما شرعت في دراسة الفلسفة، طريقة ظهور المشكلات الفلسفية واختفائها، أو كيفية تغيير أشكالها، نتيجة لفرضيات ومفردات جديدة، وتعلمت من ريتشارد ماكيون (Richard Mckeon) وروبرت برامبوغ (Robert Brumbaugh) أن انظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه عبارة عن سلسلة من مجموعات من المشكلات المختلفة، وليس حلولا بديلة للمشكلات ذاتها، وتعلمت من رودولف كارناب (Rudolph Carnap) وكارل همبل (Carl Hempel) كيفية الكشف عن المشكلات الزائفة، عن طريق صياغتها بنمط الكلام الصوري، كما تعلمت من تشارلز هارتشورن (Charls Hartshorne) وبول وايس (Paul Weiss) كيفية الكشف عنها، بترجمتها الى مصطلحات لغة وايتهد (Whitehead) وهيغل (Hegel)، وكان حظي كبيرا لكون هؤلاء الرجال أساتذتي، غير أني وجدتهم يقولون الشيء ذاته، وهو: أنّ المشكلة الفلسفية هي نتاج التبنّي اللاواعي لفرضيات مغروسة في مفردات صياغة المشكلة، وهي فرضيات يجب فحصها قبل تناول المشكلة ذاتها بصورة جدّية."[1] فرورتي نهل من الفلاسفة وأساتذته طريقة بناء صرحه الفلسفي وإثبات مشروعية البراغماتية الجديدة، كما تعلم منهم بأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ المشكلات الفلسفية نفسها وليست الحلول أو النتائج المقدمة، وكيفية الكشف عنها. وهذا ما جاء في اعترافات موريس شليك (Moritz Chlick)حول أهمية دراسة تاريخ الفلسفة في مقالة له بعنوان 'مستقبل الفلسفة' (The Future of Philosophy) إذ يقول "إنّ دراسة تاريخ الفلسفة قد يكون أروع ما يُسعى وراءه أي شخص حريص على فهم الحضارة والثقافة للجنس البشري، لكل عناصر الطبيعة الإنسانية المختلفة التي تساهم في بناء ثقافة بعض العصور، أو انعكاس أمة بكيفية ما، أو أخرى في فلسفة هذا العصر أو هذه الأمة"[2]. كما "يدعو 'شليك' إلى أن يكون فلاسفة المستقبل علماء، لأنه لا بد لهم من مادة يعملون فيها، وسيجدون أحوالا من غموض أو اختلال للمعنى في أسس العلوم"[3]

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 47.

[2] Moritz Schlich, The Future of Philosophy, in:, **The Linguistic Turn** op.cit, 1992, p 43.

[3] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص 88.

ومن خلال عنوان المقال **لشليك** نستخلص مدى حرص الأمريكان على المستقبل وعلى الفلسفة وتاريخها وكما قال ديوي"أن الفلسفة يجب أن ترتبط في المستقبل بأزمات الإنسان ومشكلاته"[1] فالفلسفة من هذا المنظور هي محاولة لفهم الطبيعة البشرية وكل ما يساهم في تشكيلها من خلال فهم الثقافات المختلفة وبالتالي فإن **رورتي** نجده قد رفض كل ما هو ميتافيزيقي وإبستمولوجي كالبحث عن اليقين والتماهي في الحقيقة المطلقة ليعمل على تأسيس لكل ما هو قابل للتأويل، كل ما هو لغوي بالدرجة الأولى لأن اللغة هي الوسيط أو المستوى الذي من خلاله يتم تحقيق عملية الفهم.

كما ينوه لفضل الفلاسفة الذين سبق ذكرهم الأمر الذي يبدو واضحا في اعترافات رورتي فيما يتعلق بدراسته للفلسفة وطريقة معالجة الإشكاليات الفلسفية فهو يضيف قائلا: "رحت أقرأ ولفرد سلارز، فبدأ لي هجوم سلارز على 'خرافة المعطى' يلقي شكاً على الافتراضات القائمة عليها الفلسفة الحديثة. وبعد مدة شرعت بالنظر نظرة جدية إلى ريبية كواين بالتمييز بين اللغة والواقع."[2] فحاول رورتي أن يجمع بين سلارز وهجومه للمعطى وريبية كواين كخلفية لنقد أسس الفلسفة الحديثة.

فالفلسفة في القرن التاسع عشر تأسست كونها نظام تأسيسي تكمن ماهيتها في إنشاء أشكال تمثيل من خلال المعطيات العقلية، معتمدة أفكار ديكارت ولوك وكانط غير أنّ الإنسان وحسب التوصيف الرورتي فإنّه التمس القاع، لأن هم الفلاسفة في هذا القرن هو الصرامة في كل الموضوعات (راسل وهوسرل)، وعليه فإن رورتي ينكر "اختزل العلم والفلسفة في مجرد ممارسة ثقافية"[3]

ففي الفلسفة الكانطية ومن خلال مشروع السلام الدائم كان يبحث كانط عن مبررات عالمية لتأسيس طبيعة إنسانية مشتركة فرورتي وبمناهضته للحقيقة المطلقة في مختلف المجالات (الفلسفة، السياسة، الأخلاق، العلم، الفن...) يرى بأنّ الفلاسفة النسقيون كما يسميهم رورتي

[1] جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، مرجع سابق، ص 21.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص ص 47 48.

[3] كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 311.

يُضيّعون وقتهم ويستنزفون أفكارهم في محاولاتهم لإثبات قواعد المعرفة والأخلاق باعتبار 'العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما روج لذلك ديكارت، فالإنسان مطالب بالبحث عن المبادئ العقل الأخلاقية، ففي مجال الأخلاق يرى رورتي بأنّ التضامن فعل حر نابع من ذواتنا تدعمه الفلسفة المنشئة وبالتالي لا يمكن التأسيس لعقل كوني عقل لا يمكن التشكيك فيه بلغة الفلسفة الأنوارية.

فرورتي وبإعادة بعثه للبراغماتية من جديد إلى الساحة الفلسفية اعتبر ظاهرة متميزة وانعطافة في الفلسفة الأمريكية نظرا لطبيعة المواضيع المطروحة والمناقشات التي حضي بها المجتمع الأمريكي في كل جوانبه (الأدب، الفنون، السياسة، الثقافة...) ورغم التيارات الفلسفية الكبرى والتحولات التي شهدتها الثقافة الغربية في المنتصف الثاني من القرن العشرين إلاّ أنّ رائد البراغماتية الجديدة وإلى جانب مثقفي أمريكا استطاع أن يُدخل فلسفته في وسط زخم هذه التيارات الفلسفية والتأسيس لها كفلسفة تعبر عن روح الثقافة الأمريكية، "لأن الرهان حسب رورتي ليس هو إعادة إلباس المفاهيم القديمة حُلة جديدة وإنما القطيعة الجذرية مع كلّ ما فيه القدماء أو اتّخذوه أساسا أو مبدءًا لهم وخصوصاً نوازع التطابق مع حقائق خارجية سواء أكانت لاهوتية أو أسطورية أو طبيعية. لا يخفي رورتي إعجابه بمفهوم فتغنشتين حول الفلسفة، بمعنى ضرورة تنمية وتطوير الطابع 'العلاجي' في هذا الفرع المعرفي وليس مجرّد بناء فوق بناء"[1]. وعليه كانت دعوة رورتي "إلى تنمية الحسّ العلاجي والتشخيصي عند الفيلسوف، لأن هذا العمل يتيح له مجاوزة الأسئلة العميقة التي ورثها الفكر الغربي المعاصر عن جذوره وأصوله الإغريقية ومعالجة الإشكالات والمعضلات تبعًا لما يبدعه الإنسان من حقائق أو ما يصوغه من تعبيرات أو ما يشكّله من عمليات أو ما يمارسه من وظائف."[2]

ومن خلال المفاهيم التي تأسست عليها للبراغماتية الجديدة عمل رورتي على تقويض أهم المرتكزات التي تقوم عليها الفلسفة الغربية في شكلها العام وإحداث قطيعة مع مقولات الفلسفة التقليدية بمناهضة فكرة 'الماهية' التي ارتبطت بغاية التفكير الفلسفي. معتمدا في ذلك على

[1] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات 'فصول في الفكر الغربي المعاصر'**، مرجع سابق، ص ص 198 199.

[2] المرجع السابق، ص 199.

الفكر النيتشوي وفلسفة هيدغر وفتغنشتاين بالإضافة إلى أفكار البراغماتية الكلاسيكية كمرجعية فلسفية في نقده للابستمولوجيا الحديثة.

كما وضّح رورتي أهم المفاهيم التي ميزت البراغماتية المحدثة الأمر الذي دفع به إلى استعمال قاموس فلسفي خاص يهدف إلى التحرر من النزعة الأفلاطونية وهذا ما جاء في الأعمال الفلسفية و"تواصل معظم كتابات دَريدا حقلاً من النشاط الفكري استلهمه فريديك نيتشه واستمر عبر مارتن هيدغر، وهو حقل يتميز بالتبرؤ الجذري من النزعة الأفلاطونية، أي من عتاد الفروق الفلسفية التي ورثها الغرب عن أفلاطون وهيمنت على الفكر الأوروبي بكامله"[1].

"إن تقسيم العالم إلى عالم 'حقيقي' و 'عالم ظاهر' سواء على الطريقة المسيحية، أو على طريقة كانط (الذي ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر)، لا يمكن أن يصدر إلا بإيعاز من الانحطاط، ولا يمكن أن ي كون إلاّ علامة حياة آفلة"[2] فأعمال نيتشه، هيدغر ودريدا تمثل بالنسبة إلى رورتي من بين المحطات التاريخية المهمة في مناقشة أهم مرتكزات الثقافة الغربية المعاصرة.

3/ المشارب الفكرية والفلسفية الرورتية:

اعتمد رورتي في بناء مشروعه الفلسفي على خليط من الأفكار المعرفية إذ "ترتبط ذكرى ديوي، بالنسبة إلى رورتي، بمرحلة طفولته. فبعد أن قطع أبوه، الشيوعي السابق، صلته بالحزب، رافق ديوي إلى مكسيكو حيث ترأس هذا الأخير لجنة للبحث في 'جرائم' تروتسكي. وكان أبوه أيضًا صديقًا لسيدني هوك Hook، (...) وقد ورث رورتي عن هذا الوسط الأسري حساسيةً سياسيةً 'تقدمية' وفضولًا مبكرًا حيال فكر ديوي الذي لم يعدّ ملائمًا لذوق عصر الستينات في الولايات المتحدة. وعلى كل حال، إنّه يدين لهذا الفكر باهتمامه بالتضامن

[1] ريتشارد رورتي، **التفكيك**، تر: حسام نايل، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، العدد الخامس والعشرون، 2009، ص 50.

[2] فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، تر: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، ط1، 1996، ص 36.

البشري، وكذا بإيمانه بأن قيمة فكرة تُقاس بما تولده من نتائج"[1] وبطبيعة الحال فإن ارتباط فلسفة رورتي بفكر أستاذه ديوي بارزا لاسيما الفكرة الرئيسية التي قامت عليها البراغماتية الكلاسيكية _أي أن صدق الأفكار يقاس بمدى تحقيق النتائج العملية النافعة_.

اهتم رورتي في بداية مشواره الفكري بالفلسفة القارية إذ قرأ أفلاطون في سن الخامسة عشر وهذا ما ورد على لسان كريستيان دولاكمبان بحيث "استشعر رورتي في طفولته اهتماما بالفلسفة الأوروبية التي يعدّ، هو وستانلي كلافيل، أفضل المفكريين الأمريكيين العارفين بخباياها. وقد قاده هذا الاهتمام منذ مطلع السبعينيات إلى اكتشاف أعمال ديريدا التي وجهته بدورها نحو هيدغر"[2] الأمر الذي جعل فلسفة رورتي جسرا أو حلقة وصل بين الفلسفات الأنغلوساكسونية والفلسفة القارية هذا الأمر المغيب لدى الفلاسفة الآخرون لأن من الصعب الربط بين هاتين الفلسفتين المتناقضتين في الأساس.

ألهمت أفكار هيدغر ودريدا أنصار النزعة النسبية، فلا مجال للحديث عن العقلانيات المطلقة أو عن الخطابات العلمية الثابتة التي شكلت وأرست الأسس الأولى للميتافيزيقا فـ"الميتافيزيقا، المدركة كجوهر الفلسفة الغربية، قد انتهت، وبأن وقت 'الانتقال إلى شيء آخر' قد حان. فإذا لم تَعْدُ أسئلة الفلسفة الكلاسيكية أسئلتنا، فذلك يرجع إلى أنها كانت مرتبطة بإحدى مراحل الثقافة الغربية التي بدأت مع أفلاطون، وبالتالي لا معنى لها إلّا داخل اللغة الخاصة بتلك المرحلة. ومع نهاية هذه الأخيرة، وهي النهاية التي نعيشها في القرن العشرين، تفككت تلك اللغة، وتفككت معها الأسئلة القديمة ولم يعد لهذه الأخيرة سوى أهمية تاريخية: لذلك يمكن التخلي عنها"[3].

تحت التأثير المزدوج لتوماس كون وفايرباند (Feyerabend) (1994/1924) من خلال الثورة على الأسس العلمية الثابتة للخطابات العلمية هذا من جهة، واستحضار المرجعية القارية (فوكو، هيدغر، دريدا) من جهة أخرى، إذ بدا هذا التأثير واضح على تشكيل بنية

[1] كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص ص 311 312.

[2] المرجع نفسه، ص 312.

[3] المرجع السابق، ص 312.

التفكير الرورتي بحيث أعجب هو الآخر "بالآفاق 'التحريرية' التي فتحتها النسبية، ووجد نفسه في السبعينيات منقادًا إلى قطع صلته علنًا بالفلسفة 'التحليلية'" لأن الفلسفة التحليلية قد اعتبرت نفسها نموذجا للصرامة العلمية وبالتالي فهي لا تخرج عن دائرة التقليد الكانطي الذي رفضه رورتي برمته، فعمل رورتي من هذا المنبر يشبه إلى حد بعيد ما قدمه **كارل بوبر** في ما يتعلق بمعيار الدحض (réfutable) أو التخطيء / التكذيب (falsifiable) وهذا الاختلاف في التسمية راجع إلى الاختلاف في الترجمات فمن وجهة نظر بوبر "كي تكون نظرية ما علمية، ينبغي بطبيعة الحال ألّا تكون فقط قابلة للدحض ولكن غير مرفوضة أيضا. وحدها النظريات التي اجتازت امتحان قبول الدحض هي التي تبقى. وهكذا فإنّ التقدم العلمي لا يتمثل فقط في مراكمة الملاحظات لكن يتمثل أيضا في رفض النظريات الأقل استحسانا واستبدالها بنظريات أفضل"[1].

ربما هذا الكلام الذي ينطبق على نظرية أنشتاين التي حلت محل نظرية نيوتن، فالحال إذن ينطبق على الإبستمولوجيا بما أن كل نظرية علمية قابلة للدحض أو للتكذيب، فكلما طُبِقَ هذا المبدأ على النظريات وفي حالة ما إذا تم اكتشاف مدى نجاعتها فهذا لا يعني ثباتها وإنما هي معرضة في أي وقت إلى التكذيب مرة أخرى وبالتالي "لا نستطيع الحديث عن حقيقة علمية، ولكن فقط عن 'مشابهة للحقيقة أو حقيقة مشابهة' أي (...) أنّه حتّى إن وُجِدْنا إزاء نظرية صحيحة فإنّنا لا نستطيع أبدا أن نكون متأكِّدين من تلك الصحَّة"[2]

"سوف يمنح البراغماتي وجهة نظر هيدغر بأن المفكرين العظام هم الأكثر خصوصية إنهم أناس مثل هيجل أو فتجنشتاين"[3] لماذا هيغل أو فتجنشتاين؟

يذهب رورتي إلى ما ذهب إليه معلم أمريكا الأول ديوي فيما اتفق فيه "مع رويس بأنّ الفلسفة لا يمكن أن تحرز تقدما إلّا إذا تمّ استبدال كانط بهيجل. في مقاله بعنوان 'كانط والمنهج

[1] جاك لوكومنت، العِلم والمنطق النقدي، ضمن: **فلسفات عصرنا**، مرجع سابق، ص 314.

[2] المرجع السابق، ص 315.

[3] Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, Philosophical papers, volume 2, University of Virginia, CAMBRIDGE, University Press, p 17.

الفلسفي' (Kant and Philosophical Method)، الذي يعد المثال الأول له في استخدام معين لمصطلح 'المنهج'، حيث أكد أنّه 'ضمن المفهوم المتطور للوعي بالذات، نعثر على معيار الحقيقة. نظرية الوعي بالذات هي المنهج'. وهو إذ يشيد باستيعاب كانط لهذه النقطة، ولكنه استفاده من خلال قراءة كانط بنظارات هيغلية"[1]

من جهة أخرى"يكتشف رورتي عن أهمية فيتجنشتاين بقدر تحقيقه الانعطافة الكبرى في فِهمِ اللغة، وما قدمه من مُهمّ غيرت تصوّرنا تماما إلى اللغة، فأظهرت لنا كيف ينبغي لنظرتِنا إلى اللغة أن تنتقل من مجالها التمثيلي إلى معان لا تمثيلية"[2] تعود أهمية فتغنشتاين بالنسبة إلى رورتي في اعتباره أحد مؤسسي المنعطف اللغوي والدور الجديد الذي اتجه إليه فلاسفة ما بعد الحداثة وكما يرى رورتي بأن سبب المشكلات الفلسفية ناجم عن عدم فهمنا للغة فهما صحيحا، وعليه فإنّ 'ثقافة ما بعد الفلسفة' تستدعي ضرورة التخلي عن مسارات الفكر التمثيلي في المعرفة واللغة.

إنه من اللافت للنظر أن رورتي يأخذ منطلق قراءته لهيدغر وفتغنشتاين منعطفا لغويا براغماتيا وهيرمنيوطقيا بحيث "تعود الأهمية الكبيرة التي يعطيها رورتي إلى مارتن هيدغر ويعده على إثرها واحدا من أكبر ثلاثة فلاسفة في القرن العشرين إلى دوره الرئيسي في تخليصنا من التأويل التقني للفكر"[3] باعتبار 'اللغة بيتا للوجود' وتقويض فكرة الحقيقة المطلقة في الميتافيزيقا الغربية.

إذن، فالاشتغال الذي حققه العمل المزدوج لفتغنشتاين وهيدغر ساهم في الانتقال الفكر الفلسفي من براديغم الوعي صوب براديغم اللغة بالإضافة إلى الخروج عن دائرة التأويل التي رسمها كل من شلايرماخر ودلتاي نجد "النقد الموجه للديكارتية والذي يعدّ بمثابة عامل مشترك مع الفيلسوفين الآخرين فتغنشتاين وديوي وكذلك هذا التوجه الهيدغري لتقويض أسس

[1] ريتشارد رورتي، **حول بعض الاستعمالات الأمريكية ل هيغل**، مصدر سابق، ص 6.

[2] علي عبود المحمداوي، ريتشارد رورتي 'ضمن فلسفة بلا مرايا'، ضمن: **معجم الفلاسفة الأمريكان**، مرجع سابق، ص 679.

[3] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص ص 96 97.

الثقافة الغربية وتفكيك عناصرها الإبستمولوجية ولكن من دون الذهاب بعيدا في هذا المنحى التدميري"[1] وبطبيعة الحال فإنّ رورتي جعل من فلاسفة القرن العشرين (هايدغر فتنشتاين وديوي) مرجعية أساسية لإثارة لأهم ثورة معرفية في تاريخ الفكر الفلسفي.

ثانيا: الحقيقة من منظور براغماتي

تميزت الفلسفة من ظهورها بطرح التساؤلات حول الوجود والموجود بالبحث والتقصي فانطلاقا من اعتبار جوهر الفلسفة هو 'السؤال' الذي يفرض نفسه على الساحة الفكرية وفي ظل التطورات التي شهدها العالم في جميع الميادين المختلفة السياسية الاقتصادية والثقافية...أين اشتّدت الطُرُحَات حول واقع ومصير الإنسان المعاصر لاسيما في ما يتعلق بمواكبة مستجدات التطور العلمي ونخص بالذكر هنا 'التقنية' وانعكاساتها على الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وذلك بضرب صروح الأنساق الفلسفية الكبرى إذ شاع الحديث عن ما يعرف بالنهايات والبدايات في الخطاب الفلسفي المعاصر (نهاية التاريخ/ما بعد التاريخ، نهاية الإنسان/ ما بعد الإنسان، نهاية الفلسفة/ ما بعد الفلسفة) الأمر الذي تُرجم إلى إحداث تحولات كبرى على المستوى الفلسفي لاسيما في ما يتعلق بنظرية المعرفة باعتبارها إحدى أهم مجالات واهتمامات الفلسفة (انطلاقا من أفلاطون الذي اعتبر العقل أساس المعرفة الحقَّة إلى غاية ديكارت، وبيكون الذي أسس لقواعد المنهج التجريبي من هنا انقسم الفكر الفلسفي إلى أنصار العقل البشري وأنصار الحواس بالنسبة لأصل المعرفة) ونخص بالذكر في هذا الموضع ما يتعلق بمقولة الحقيقة، الواقع والإنسان، وعليه كان لزاما على الفلسفة المعاصرة بمختلف مذاهبها وتياراتها البحث في الأسس التي غَّيرت مجرى الفكر المعاصر باتخاذ النقد والمساءلة في فلسفة جديدة هي فلسفة ما بعد الحداثة. ، فما هي أهم النظريات الفلسفية التي اعتمدها رورتي في بناء تصوره حول الحقيقة ؟ وكيف وظَّف هذه الفلسفات رغم الاختلاف الجوهري الذي ميز البراغماتية الجديدة عن باقي الفلسفات الأخرى؟ وما هي مدلولاتها عبر المضمار الفلسفي؟.

[1] المرجع نفسه، ص 97.

1/ مسارات الحقيقة في الفكر الفلسفي:

حضيت مقولة الحقيقة بمكانة هامة في الفكر الفلسفي بحيث ارتبطت الفلسفة منذ القدم بالبحث عن 'الحقيقة'، هذا الذي تجلى في أعمال الفلاسفة وفي هذه النقطة سنقدم بعض المحطات الفلسفية التي توضح مسار الحقيقة والتي ساهمت في إعادة بناء تصور الحقيقة الرورتية والانتقال من الحقيقة إلى اللاحقيقة إذ اعتمد في مشروعه الفلسفي على قراءة الإرث الفلسفي التأسيسي الإبستيمي للحقيقة ولإتمام البحث البراغماتي وإعادة طرحه من جديد. لكن ما يلفت الانتباه هو طبيعة الإشكال المطروح حول 'الحقيقة' في تاريخ الفلسفة ومنذ اليونان إلى غاية الفلسفة الحديثة أين وقع الجدل بين الفلاسفة العقليين (ديكارت ليبنز..) والتجريبين (هيوم لوك...) فالصراع كان حول مصدر الحقيقة، لكن مع منتصف القرن التاسع عشر وبالتحديد مع نيشته حدثت طفرة فلسفية لمقولة الحقيقة بإعلانه للأوهام اعتبرت حقيقة عبر مر الزمن وكما صرّح نيتشه 'لا يوجد حقائق، بل هناك تأويلات فحسب'، من هذا المنطلق النيتشوي جاءت فلسفة ما بعد الحداثة لمراجعة القراءات للأنساق الفلسفية الكبرى، فكيف نظّر رورتي للحقيقة في وسط زعم معرفي يعج بالنظريات والرؤى المختلفة؟

يعود رورتي إلى الإرث اليوناني في تأسيسه للاحقيقة من خلال وضع تمييز بين فلسفة بروتاغوراس (الإنسان مقياس الأشياء جميعا) وأفلاطون الذي بنى فلسفته على فعل التأمل والتجرد من عالم الحس إلى عالم المثل أين تكمن الحقيقة المطلقة معتمدا المنهج الجدلي الصاعد كتعبير عن الفكر ويوضح أفلاطون عن كيفية التمييز بين الحقيقي والمزيف في أسطورة الكهف كدليل فلسفي على ضرورة تجاوز كل ما هو محسوس في العالم الخارجي لأن من شأنه تضليل الحقيقة وبالتالي الوقوع في الوهم المعرفي فأفلاطون ربط الحقيقة بالعقل وبوجود حقيقة ثابتة عكس ما ذهب اله أرسطو الذي رفض الحقيقة الأفلاطونية الفارقة للعالم الخارجي لان الحقيقة تكمن في كل الصور وبالتالي يتوجب على الفيلسوف إدراكها من خلال التَمثُل الحسي وفي الفلسفة الحديثة مع ديكارت الذي شكك هو الآخر بالحواس التي أكد عليها

أرسطو وفندها أفلاطون فربط الحقيقة بالفكر من خلال الكوجيتو* 'أنا أفكر إذن أنا موجود' (Je Pense donc Je Suis) وأكد على مطلقية العقل والحقيقة ف"العقل وحده قادر على إدراك الحقيقة"[1] وعلى هذا الأساس انطلق رورتي من نقده للتصور التقليدي للحقيقة على الأرضية التي نشأت فيها فلم تعد الحقائق متافيزيقية، من هنا حاول رورتي أن يتجاوز إشكالات الفلسفة التقليدية مستحضرا فلسفة شوبنهاور، نيتشه، هيدغر في تصور الحياة من جهة ومن البراغماتيين الكلاسيكيين من جهة أخرى خاصة في ما يتعلق بطبيعة الحقيقة ورفض مبدأ المطابقة بين الفكر والواقع بالإضافة إلى أسماء فلسفية معاصرة أمثال غادامير.

تمنحنا فلسفة القرن التاسع عشر مع فيلسوف المطرقة منحنا جديدا في الثقافة الغربية مع نيتشه معتمدا النقد والتهديم بمنهجه الجينيالوجي أين أعلن موت الإله المسيحي وبالتالي موت القيم المتعالية على الإنسان وتعد هذه الصرح الفلسفي مركز تحطيم للتصور الفلسفي الميتافيزيقي الذي بنى التصورات الفلسفية المطلقة للحقيقة ولسلطة العقلانية فموت الإله يعني ميلاد الإنسان الذي سُلبت منه إنسانيته تحت شعار المثالية المتعالية فعمل نيتشه العبثي جاء كنقد للحداثة وللفلسفة الحديثة بقلب المفاهيم التي قامت عليها (الحقيقة الذات العقلانية) كما يصرح في كتابه 'هذا هو الإنسان' 'ECCE HOMO' والذي عمل فيه على قلب القيم وأفول الأصنام أي بعبارة نيتشه نفسه "إنها نهاية كل الحقائق القديمة"[2] فالحقيقة التي دامت لآلاف السنين هي وهم وزيف، فمن خلال أعمال نيتشه المختلفة نكتشف بأنه جاء ضد الخطاب الفلسفي الميتافيزيقي التأسيسي النسقي وإعلان عن نهاية الفلسفة الحديثة وتقويض لأهم المرتكزات التي تأسست عليها وبالتالي فنيتشه يعد انعطافة مهمة في تاريخ الفلسفة المعاصرة وهو نقطة التحول وبداية لفكر جديد، فكر يدعو إلى التحرر من قيود الفلسفة التقليدية الخروج

* أنا أفكر: "نترجمها بكلمة أنا مع وضع 'ego' أمامها 'cogito': أفكر من المصدر الفعلي (cogitaire) هو يعني في الأصل التفكير (...) ففي التأمل الثاني تساءل ديكارت عن معنى أنا أفكر ويجيب قائلا: أنا أفكر تعني أنا أشك، أحكم، أثبت، أنفي، أريد، أرغب، أحس أتخيل" فالتفكير الديكارتي يعبر عن حالات الشعور (أنظر: ادموند هوسرل، أزمة **العلوم الأوروبية والفينومينولجيا الترنسندنتالية مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، تر: إسماعيل الصدق، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، لبنان، ط1، 2006، ص 139.

[1] رنيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، تر: سفيان سعد الله، دار سراس، تونس، (د.ط)، (د.ت)، ص 82.

[2] فريديريش نيتشه، **هذا هو الإنسان**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، (د.ط)، (د.ت)، ص 137.

عن الذات وتحطيم العقلانية والانتقال من الوحدة إلى الاختلاف و "من الحقيقي والزائف أو الصحيح أو الخاطئ، إلى إرادة القوة، الفاعلة أم الإرتكاسية، الإثباتية أم النافية، وفي مقابل القيمة المخصوصة التي تمنحها الميتافيزيقا للحقيقة، يدعو نيتشه إلى المطابقة بين المعرفة والحياة في حركة تقلّبها وعنفها وفق سيلان أبدي، والإعلان بأنّ ما رفعه الفلاسفة مرتبة الحقيقة وغلّفوه بالإحكام المنطقي والصورنة النسقية، إنّما هو منظور يجدد ضمانته في دوافع حيوية ومنظورات نسبية لا تعلق لها بالحقيقة، تعكس في حقيقتها تدبير الكائن لحياته في شروط وجودية مخصوصة"[1]

إنّ ما يذهب إليه نيتشه في دعوته إلى تحطيم المرجعيات الكبرى لبنية العقل عند الفلاسفة النسقيين والمنطقيين ، إنّما هو إعلان عن التأويلات المعرفية للحقائق وهذا ما عبر عنه هيدغر في فلسفته من خلال السيرورة والانكشاف لأن من طبيعة الفلسفة أنها لا تقف عند نسق معين، فهي سيلان معرفي مستمر.

فالأحداث التي شهدتها الثقافة الغربية إلى غاية القرن التاسع عشر جعلت من الفلسفة نظام تأسيسي أين تم استبدال الفلسفة بالدين "إنّها المنطقة الثقافية التي مسّ فيها الإنسان القاع، ووجد المفردات والمعتقدات التي أجازت له أن يشرح نشاطه ويسوّغه بوصفه مفكراً، وبالتالي اكتشاف مغزى حياته"[2]

2/ مفهوم الحقيقة عند رورتي:

يقول رورتي في 'الحقيقة والتقدم' بأنّ"الحقيقة ليست هدف البحث، إذا كانت الحقيقة هي اسم لمثل هذا الهدف، إذن، ليست هناك حقيقة في الواقع"[3] ويقول تيري إجلتون في تصور رورتي

[1] عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح 'تَأَوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2010، ص 193.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 52.

[3] Richard Rorty, **Truth and Progress** : Philosophical Papers , Cambridge University Press, 1998, p 03.

لمفهوم الحقيقة " أن الحقيقة the real لا يمكن الوصول إلى رأي بشأنها undeceded"[1] فما مفهوم الحقيقة يا ترى؟

أخذت إشكالية الحقيقة حيزا هاما في الفكر البراغماتي سواء الكلاسيكية أو المحدثة والتي تضرب بجذورها إلى الفكر الأفلاطوني الذي أسس للحقيقة المثالية، إلى غاية الفكر الحديث مع بيكون والذي أرسى معالم التجريبية، فالتصور الثنائي (مثالي-واقعي) للحقيقة مهدّ الفلسفات المعاصرة على إعادة النظر حول طبيعتها والأسس المعرفية التي تقوم عليها،من بينها نجد البراغماتية الجديدة إذ عمل رورتي على نقد وتجاوز التصور المطلق للحقيقة معتمدا في ذلك على التفكيك الديريدي بتفكيك الثنائيات التقليدية (الحس/المجرد، وهم/حقيقة، العالم/اللغة الموضوع/الذات) فرورتي يستلهم من نيتشه رفضه للحقيقة المطلقة وربطها بالحياة الإنسانية اليومية هذا الذي دافع عنه في كتابه الرئيسي 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' ينطلق رورتي في تحليله لمفهوم الحقيقة من خلال قراءته للفلسفة الحديثة التي راحت تبحث عن حقيقة الأشياء وماهيتها وهذا الذي تجلى في فلسفة ديكارت التي تفضي إلى أنَّ الإنسان سيد الطبيعة ومالكها تغلغلت منذ بداية العلم الحديث ورسمت معالم رؤية جديدة للكون بحيث تم السيطرة على الطبيعة وذلك بإقحام التفسير التقني أين سمي هذا العصر بلغة نيتشه 'عصر الآلات' فتوالت النظريات العلمية والرياضية أين أصبح العالم محكوما عليه بالتقنين الرياضي من قبل العقل البشري وأصبح العالم كما يقول غاليلو يتكلم لغة الهندسة كالمثلثات والمربعات. وأصبحت "الفلسفة التقليدية هي اعتبار العقل كمرآة كبيرة تشمل أشكال تمثيل مختلفة"[2] واتبع استراتيجية التفكيك الديريدي في تقويضه للميتافيزيقا الغربية وللتحرر من أغلال الفكر الفلسفي التقليدي التي تأسس على مرتكزات تمثيل العقل بحيث أصبحت فلسفة القرن العشرين موضع استهجان بحيث "استهجنت محاولة الفلاسفة التحليليين والفنومينولوجيين لتأسيس هذا ونقد ذلك من قبل أولئك الذين تم تأسيس نشاطهم أو نقدها، فالفلسفة ككل صارت موضع استهجان ولا مبالاة ممّن أراد

[1] تيري إجلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 53.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 61.

أيديولوجيا أو صورة عن الذات."[1] هذا الذي تعرضت له الفلسفة في القرن التاسع عشر إذ يتصف التفكير الفلسفي في هذه الحقبة بالإعلاء من الابستمولوجيا الحديثة والانتشار الواسع للمثالية والصرامة المنطقية وكان القرن العشرين بمثابة 'قرن التمرد' على الميتافيزيقا الغربية والعقلانية والميثالية وكما صرح هوسرل بأنّ مهمة الفلسفة تكمن في إعادة التأسيس، وعليه اتحدت جهود الفلسفات المعاصرة كالبراغماتية الوجودية.. للتحرر من سلطة العقل أو أي سلطة تفرض الحقائق وكما قال كون بيار كوميتي "أعتقد أن نيتشه وفوكو كانا محقين في قولهما إنّ الحقيقة هي دائما تأثير للسلطة"[2] يقر فوكو بأنّ تغيّر الخطاب السلطوي ناتج عن تغير للأجهزة الحاكمة بما فيها الدولة ومؤسساتها وبالتالي تغير في الحقائق وكما قال نيتشه "لا توجد حقائق بل مجموعة من التأويلات" ففوكو يتخذ من إرادة القوة عند نيتشه أرضية لسجال الحقيقة.

إنّ ما يدفع رورتي بالخوض في إشكالية الحقيقة والقول باللا-حقيقة كما أسس لها أفلاطون يكمن في تطوير النظريات الاجتماعية لخدمة المجتمع وتوجيه البحث الفلسفي صوب أفراده وذلك بإعادة توجيه الاهتمام نحو الإنسان وتوسيع أفق التضامن والتسامح والعدالة الاجتماعية، والعمل على تجاوز الفلسفة التقليدية التي تسعى إلى البحث عن أسس لنظرية عامة في التمثيل عن طريق العمليات العقلية، الأمر الذي حذّر منه كل من 'فتغنشتاين' 'هايدغر' و'ديوي' فالتحرر من الفلسفة التأسيسية الكانطية وأغلال المعرفة ظهر في أعمالهم والتي كانت "شفائية ولم تكن إنشائية، وتهذيبية لا منسّقة، ومصمّمة لجعل القارئ يساءل دوافعه الخاصة للتفلسف وليس لتزويده ببرنامج فلسفي جديد."[3] كما كانت دعوة رورتي صريحة في هجرة نظرية التمثيل إلى جانب أعمال هؤلاء الثلاثة، والذي وضعهم ضمن خانة الفلاسفة التهذيبيين والذي حدد هدفهم في التهذيب أي "مساعدة قرائهم، أو المجتمع ككل، على التحرر من المفردات

[1] المصدر نفسه، ص 53.

[2] JEAN-PIERRE COMETTI, **Lire Rorty** 'Le Pragmatisme Ses Conséqouences' editions de léclat, 1992, P 159.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 52.

والمواقف التي عفّ عليها الزمان، وليس توفير أسس لحدوس الحاضر وتقاليده"[1] ومن هذا المنطلق الخروج عن الفلسفة التقليدية في صيغتها الديكارتية والكانتية التي عرفت بفلسفة النظام والنسق.

فالرؤية التي قدمها لنا رورتي حول طبيعة الفلسفة تميل إلى الجانب التاريخي لأن الحقيقة والمراحل التاريخية التي تشكل عبرها الخطاب الفلسفي هي التي تكشف لنا عن الأوهام لمقولة الحقيقة، ميشال فوكو وحفريات المعرفة

يرى وليام جيمس "أن الحق في أفكارنا يعني قدرتها على أن 'تؤدي وظيفتها'"[2] هذا التحديد الذي أذيع في فلسفة ديوي وشيلر والعمل على الأخذ بالملاحظات التي قدمها جيمس بالارتباطات الإنسانية. إذ "يعتقد البراغماتيون أنّ تاريخ محاولات عزل الحق عن الجيد أو اختلاف كلمة الحق عن الجيد، يدعم شكوكهم بعدم وجود عمل مشترك يجب القيام به في هذا المجال"[3]

يقول ويليام جيمس: "'الحقيقة' ... ليست سوى وسيلة في طريقة تفكيرنا ، تمامًا كما أن 'الحق' ليس سوى وسيلة في سلوكنا" كما قال "، فالحقيقة هي اسم كل ما يثبت أنه جيد في طريق الإيمان ، وجيد أيضًا لسبب غير محدد يمكن التنازل عنه"[4] فالفلاسفة أمثال رورتي نجدهم "يتأرجحون ذهابًا وإيابًا بين محاولة اختزال الحقيقة إلى التبرير وتقديم شكل من أشكال التبسيط حول الحقيقة"[5].

"رورتي وفي تصوره لمفهوم الحقيقة يستحضر كل من **'جيمس'** و**'ديوي'** فهو يرى أنّ الحق في ما يفيدني وينفعني في الواقع العملي، وعليه اعتمد رورتي التصور البراغماتي الكلاسيكي كمرجعية لتسويغ تصوره للحقيقة إذ يقول "غير أنّ النظرية البراغماتية في الحقيقة، وهذا

[1] المصدر نفسه، ص 61

[2] وليام جيمس، **البراغماتية**، مرجع سابق، ص 80.

[3] Richard Rorty, **Concequences of Pragmatism**, op.cit. P 02.

[4] Richard Rorty, **Truth and Progress** : Philosophical Papers , op.cit, P 21.

[5] Ibid, p 21.

معروف، تعطى في صيغتين متمايزتين، وواحدة فقط من الاثنتين تتوافق مع تفسيري لديوي . وهي تلك المعبّر عنها من قبل جيمس والتي مفادها الحقيقي]...[هو وحده النافع في كيفيات تفكيرنا، تماماً مثلما أنّ السليم ليس سوى النافع في طرائق سلوكنا .هذا الحكم على نظرية الحقيقة بعيد نوعاً ما عن التصريح السيئ لجيمس الذي يقول إنّ الأفكار(التي هي في حد ذاتها لا تمثل سوى أجزاء من خبرتنا)"[1] يبرر لنا رورتي التباين الحاصل بين **جيمس** و**ديوي** فموقف جيمس يختلف عن موقف ديوي في تصور الحقيقة إذ تتجه البراغماتية مع ديوي نحو معنى تاريخي إلى كل من **هردر وهمبولت** كخصائص لغوية تقودنا إلى المعطف اللغوي هذا الذي يجعل رورتي يميل صوب موقف أداتية ديوي "التي تنتظر نتائج الأفكار والتي لا تبني مواقفها من منظور قبلي وثوقي بخصوص المعرفة والحقيقة"[2]، فنظرية الحقيقة ،"هي نظرية تجريبية حول شروط الحقيقة لكل جملة في بعض مجموعات الجمل"[3] . أمَّا جيمس فتتسم نزعته بالتجريبية الراديكالية.

فالهدف من إقامة نظرية حول الحقيقة من وجهة نظر ديوي كما يقول رورتي "بطبيعة الحال فإنّ البراغماتي يصرح بأنّ نظريته حقيقية بالمعنى البراغماتي للحقيقة، إنها تعمل، وتزيل الصعوبات، وتنزع الغموض، إنها تضع الأفراد في علاقات أكثر تجريبية، وأقل دغماطيقية وأقل ريبية بشكل تعسفي مع الحياة، إنها تؤيد الفلسفة بالطريقة التجريبية، إنها تعمل على غزالة المشكلات التي اصطنعتها الابستمولوجيا، إنها توضح وتعيد تنظيم النظرية المنطقية...إلخ"[4] وحول أداتية ديوي تجتمع براغماتية رورتي مع الدارونية فمثلا تطور مجتمع يؤدي إلى مجتمع آخر فكلما نظرنا إلى المجتمعات القديمة نجدها سلسلة وواضحة وكلما اتجهنا إلى المجتمعات الآنية كلما كانت أكثر تعقيدا وهذه خاصية فعل التطور.

ساد الاعتقاد منذ الفلسفة الديكارتية والكانطية في محاولتهما لجعل العالم آمنا للأفكار الواضحة (ديكارت) وللحقائق التركيبية القبلية (كانط)، وما ميّز الفلاسفة في القرن التاسع عشر هو

[1] ريتشارد رورتي، **ديوي بين هيغل وداروين**، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ص 06.

[2] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 50.

[3] Richard Rorty, **Truth and Progress**, op.cit, p 23.

[4] ريتشارد رورتي، **ديوي بين هيجل وداروين**، مصدر سابق، ص 11.

القلق خاصة بعد ظهور البسيكولوجيا كل هذه التمخضات التي شهدتها الفلسفة أفضت إلى "إعلان عدم واقعية المسائل الإبستيمولوجية التقليدية وحلولها. ودفعوا إلى وضع نقود جذرية لـ 'الحقيقة' كمقابلة و'المعرفة' بوصفها صحة في التمثيل، فهدّدوا الفكرة الكنتية الفلسفية كلها، المفيدة بأن الفلسفة هي ميتا-نقدية (Metacritism) للأنظمة الخاصة."[1]

فرورتي في هذا الموضع يشدّد على ضرورة الانزياح عن الفلسفة الديكارتية والكانتية وكما صرح بذلك **ديوي** و **رويس** (Royce) بأنّ الفلسفة لا يمكنها تحقيق التقدم إلّا إذا "تم استبدال كانط بهيغل"[2] فالفيسلوف الألماني كانط الذي شدّد على ضرورة صرامة المسائل الإبستيمولوجيا ومحاولة تحكيم الفلسفة في البحث عن اليقين من خلال العقل وحده، نجد بعض الفلسفات والتي ثارت على افتراضات كانط وكأنّ الفلسفة من هذا المنظور ستشيح عن نفسها، ومن بين أهم هذه النماذج التي عملت على تحطيم الفلسفة الكانتية نجد فلسفة كل من نيتشه، برغسون وديلثي (Dilthey).

إنّ قراءة موضوع الحقيقة ضمن فلسفة رورتي لم يكن بالسهل اللّين وهذا لاعتماده على خليط من الفلسفات يتقدمها الفلاسفة البراغماتيين الكلاسيكيين بالإضافة إلى نيتشه، هيدغر غادامير، كواين، غودمان ودفيدسون إذ نميز في تصوره للحقيقة الخصائص التالية: "1- ضد الدوغماطيقية Anti-dogmatic 2- نزعة نسبية Relativism 3- صناعة بشرية Human making"[3] فالبراغماتية وفي بحثها عن مفهوم الحقيقة قامت بتقويض كل المرتكزات النسقية والتأسيسية التي تأسست عليها الفلسفة الأفلاطونية والديكارتية والكانطية والهيغيلية وكل ما يتعلق بالمثالية والمطلقية، والعمل على إزاحة الإبستمولوجيا الحديثة وتقويض الميتافيزيقا الغربية* من خلال ربط الحقيقة بالتأويل وعليه فإن نيتشه يعد بؤرة العصر الهيرمنيوطيقي لأن

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 242.

[2] ريتشارد رورتي، **حول بعض الاستعمالات الأمريكية ل هيغل**، مصدر سابق، ص 06.

[3] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 51.

* يقول كانط في كتابه 'نقد العقل المحض': "على العلم أن يكون دائما دغمائيا أعني أن يقوم ببراهين قاطعة بالاعتماد على مبادئ قبلية، بل هو يعارض الدغمائية، أعني الدعوة القائلة بامكان إحراز التقدم بمعرفة محضة (المعرفة الفلسفية) مستمدة من أفاهيم وفقا لمبادئ كتلك التي يستعملها العقل من زمن بعيد، دون أن نستعلم كيف وبأي حق توصلنا إلى ذلك. فالدغمائية هي إذن الأسلوب الدغمائي للعقل المحض دون نقد مسبق لقدرته الخاصة (...) إنّ هذا النقد هو التمهيد الضروري المؤقت

معه بدأت الثورة التأويلية في الفلسفة المعاصرة بقلب القيم الأخلاقية، الدينية والعقلية وفي عبارته الشهيرة التي توحي بالمجاز والاستعارة بدلا من المطابقة حينما قال 'بانّ الطبيعة قد ألقت مفاتيحها' فلم يعد هناك مجال لإدراك الحقائق على طبيعتها إنما هناك فقط تأويل وذلك بالالتفاف حول المعاني كما لا يوجد علم فكل المعارف هي مجرد تأويلات وليست علوم وفي هذا القول الأثير دوّن غادامير كتابه العمدة 'الحقيقة والمنهج' وفي هذه اللحظة التأسيسية لما هو خارج عن العلم ونخص بالذكر 'لحظة التأسيس للرأي**' وهو انقلاب على المبادئ العقلية المتوارثة منذ أرسطو بتطبيق آلية الشك وعليه كتب فرويد 'تفسير الأحلام' في الجانب النفسي وأعلن ماركس على أنّ الدين أفيون الشعوب وهو شكل من أشكال الوعي الزائف وبالتالي فهو آلية من آليات الصراع ولفك هذا الصراع فإن التأويل يعود بالصراع غلى جذوره من خلال المادية الجدلية.

ولتحقيق هذا النموذج الجديد في مضمار الفكر الفلسفي المعاصر يجمع نيتشه بين اللغة والتاريخ لتشكيل ما يعرف بالاستعارة والتي تعبر عن مفتاح الانفتاح على الآخر واللغة هنا تحمل عدة معاني لأن في حالة ما إذا كان هناك كانت تحمل معنى أحادي فلا وجود لـ 'الراي' وبالتالي لا وجود للتأويل، كما أن التأويل يؤدي بدوره الانقلاب على مبدأ 'المطابقة' هذا ما نشهده في كتابات الفلسفة المعاصرة وكمثال على هذا القول نجد ريكور وكتابه الموسوم بـ 'الذات عينها كآخر' لأن المطابقة هي تعبير عن الميتافيزيقا وبالتالي يجب تفكيك هذا التطابق في تاريخ الميتافيزيقا لإعادة بناء 'الكينونة' وهو 'تفكيك من أجل البناء'.

فالبراغماتية تجعل من "الحقيقة تأتي أو تحدث لفكرة، كما كتب جيمس، حينما تنجح في مزاوجة خبرة جديدة بأخرى قديمة"[1] فلا وجود لطبيعة ثابتة أو ماهية للحقيقة كما ادّعت الفلسفات التقليدية فالتطور أساس البراغماتية لا الثبات، وهنا تكمن نزعة رورتي في مناهضة

من أجل تأسيس الميتافيزيق كعلم" (أنظر: عمانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 40.)

** الرأي doxa عكس العلم بالنسبة للفلسفة اليونانية كل رأي مخالف للعلم يعتبر تأويلا وهرطقة أي خروج عن المعالم الأساسية للعلم وعليه سعى أفلاطون إلى مجابهة 'الرأي' من دائرة التفكير الفلسفي، لكن نيتشه يعطي 'للرأي' قدرته النقدية ويعطيه طابعه العقلاني فالرأي نموذج 'اللاحقيقة' والعلم نموذج 'الحقيقة' فنيتشه يقدم لنا براديغم جديد للفهم الإنساني.

[1] ريتشارد رورتي، **ديوي بين هيجل وداروين**، مصدر سابق، ص 09.

الماهوية التي انجرت عن النزعة الدوغمائية "التي تدّعي بوجود حقيقة موضوعية فالحقيقة تظل دائما حقيقة إنسانية"[1] هذا ما اتجهت إليه الفلسفات المعاصرة بفعل إعادة الاعتبار للوجود الإنساني، من خلال "قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة، وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي مثل: الحقيقة-العقل-الحضور-الأصل وهي علامة على نقد للتمركز والرقي الغربي المدعوم من طرف تمركزات أخرى مثل تمركز العقل، والصوت"[2] فالعمل المشترك بين دريدا وروورتي أفضى على زحزحة مكانة الفلسفة الغربية بتقويض أهم الأسس ورفض كل تقاليد الخطاب الغربي لاسيما مطابقة الفكر واللغة للواقع، ويبدو واضحا ما "يَلصق دريدا بالبراغماتيين الأمريكيين والجميع بنيتشه، يعود إلى النزعة القائلة أنَّ الفكر واللغة ليسا محاولات للإيصال بالواقع، بل محاولات لإيجاد المزيد من الطرق الخيالية لوصف الواقع"[3] وفتح المجال أمام التعدد والكتابة، والانتقال من التأسيس للمركزيات والسرمديات الكبرى في الثقافة الغربية والاتجاه صوب الهيرمنيوطيقا.

على اثر هذا الحديث عمل رورتي على رفض الدوغمائية لأن من شأنها تضليل الفكر عبر سياقاته الفلسفية والتاريخية بصفة عامة من خلال الانفتاح على مختلف السياقات المعرفية، فرفض الدوغمائية تحيل إلى الانزياح عن نظرية المعرفة واحتوائها للخطاب الفلسفي، وبذلك تتخذ البراغماتية الجديدة مسار تجاوز الحقيقة المطلقة لأنّ الفلسفة تميل إلى الجانب الأدبي الشعري الذي روج له هيدغر كما صرحّ بقوله بأنّ 'اللغة بيت الوجود'، كما تميل بالجانب الاجتماعي للإنسان في الدور الجديد الذي رسمه معلم أمريكا الأول ديوي للفسفة بالتأكيد على فعل الخبرة.

فالحقيقة من وجهة نظر رورتي هي "استحسان وتصديق وتزكية اجتماعية social–commendation- أي ممارسة ذات طبيعة اجتماعية معدومة الإلزام أو الضرورة

[1] شهرزاد دراس، **الفكر الهيرمنيوطيقي عند غادامير**، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص 137.

[2] جاك دريدا، **استراتيجية التفكيك تفكيك الميتافيزيقا 'حول الجامعة، السلطة، العقل، الاختلاف، الترجمة، اللغة**، تر: عزالدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2013، ص 06.

[3] ريتشارد رورتي، **ملاحظات فلسفية**، تر: محمد عبد النبي، ضمن: مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 23 و24، 2008، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 92.

(necessity) النابعة من ماهية وطبيعة الأشياء لذاتها"[1] ومن هذا المنطلق عمل رورتي على فتح المجال أمام التأويل، وفي هذا السياق "يعتقد البراغماتيون أنه إذا كان هناك شيء لا فرق في الممارسة، فلا ينبغي أن يكون له أي اختلاف في الفلسفة. هذا الاقتناع يجعلهم متشككين في التمييز بين التبرير والحقيقة"[2]

يذهب رورتي من خلال مناقشته لمفهوم الحقيقة بأن "الفلسفة التهذيبية تهدف إلى استمرار المحادثة، وليس لاكتشاف الحقيقة"[3] والمحادثة كما عرفها غادامير في مؤلفه 'الحقيقة والمنهج' "هي عملية لبلوغ فهم ما... ينفتح فيها كل طرف على الآخر، ويقبل حقا بوجهة نظره كوجهة نظر صحيحة، ويحول نفسه إلى الآخر إلى المدى الذي لا يفهم فيه فردية هذا الآخر الخاصة، بل ما يقوله."[4] فالتأكيد على سير المحادثة هو المطلب البراغماتي وليس البحث عن حقيقة موضوعية، المجال الذي دفع بالفلسفة إلى التأويل الذي يسمح بالتعدد وليس القبض على الحقيقة كما كانت تدّعي الفلسفات التقليدية التي كانت تزعم بالحقيقة المطلقة وهنا يلتقي رورتي مع غادامير في توسيع آفاق الحقيقة في الوجود الإنساني من خلال ثلاث محطات يتم بلوغها من قبل التأويل تمثلت في: (اللغة Langue، الفن Art، التاريخ Histoire)

يقول غادامير حول أهمية موضوع اللغة "نحن مدينون للرومانسية الألمانية لكشفها الأهمية المنهجية للطبيعة اللفظية للمحادثة بالنسبة للفهم بأسره فهي علمتنا أنّ الفهم والتأويل هما شيء واحد أساسا (...) كما تدل على ذلك الأهمية الرئيسية التي حازتها مشكلة اللغة في البحث الفلسفي...إنّ اللغة بالأحرى هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم والفهم يحدث في التأويل

[1] مسعود حمدان، **الكتابة للحقيقة** (تنظيرات وابداعات عربية حديثة كثقافة نقدية)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017، ص 23.

[2] Richard Rorty, **Truth and Progress**: Philosophical Papers , op.cit, p 19.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 488.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007، ص 507.

(...) فالفهم برمته تأويل، والتأويل برمته يحدث في وسط لغة"[1] هنا يبرر لنا غادامير أهمية اللغة، فالممارسة التأويلية تكشف لنا العلاقة بين اللغة والفهم.

يطرح الفيلسوف الألماني غادامير إشكالية الحقيقة في مشروعه التأويلي تحت تأثير قوة المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الطبيعية، بحيث أبدى تساؤلات حول علاقة الحقيقة بالمنهج، فهل الحقيقة مرتبطة دوما بالمنهج، أم هناك وسائل أخرى مختلفة عن المنهج لبلوغ الحقيقة؟ من خلال التفحص في كتابات غادامير والذي خصص هو الآخر للحقيقة جزءا مهما في كتابه العمدة 'الحقيقة والمنهج' ' Vérité et Méthode' وارتباطها بالعلوم الإنسانية بإعادة النظر في تاريخ التراث الغربي من خلال نقطتين أساسيتين تمثلا في (التراث والأحكام المسبقة*) هذان المفهومان دافع عنهما غادامير في فلسفته التأويلية، فما مصدر الحقيقة عند غادامير؟

إن "السلطة والتراث تعد مصدر الأحكام المسبقة ومصدر الحقيقة في آن واحد معا، بحيث أنها تشركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم والاعتراف بتفوقها على أحكامنا ورؤانا، حينما يستدعي الأمر ذلك، فمن غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدرا للحقيقة وهذا ما تجاهلته فلسفة الأنوار، حينما حطت من شأن كل سلطة بصورة مطلقة (...) إن السلطة في معنا ها الصحيح، والخفي، شيء لا علاقة له البتة بالانصياع الأعمى للأوامر، إن السلطة لا تمتلك علاقة مباشرة بالطاعة والخضوع ، إنما بالمعرفة"[2]. يُشدد غادامير على ضرورة التمسك بالتراث الذي يحدد انتمائنا إليه لكن الفلسفة الأنوارية عملت على رفض ونقد التراث وعليه حاول غادامير إعادة الاعتبار للسلطة و التراث باعتبارهما عنصران هامان في تحقيق عملية الفهم، والتراث بدوره يساهم في تشكيل أفق الحاضر، فالسلطة من هذا المنظور لا تستمد

[1] المرجع السابق، ص 511.

* رفضتها ميثالية أفلاطون والعقلانية الديكارتية والفلسفة الأنوارية والفلسفة الترنسندنتالية لهوسرل من خلال 'التعليق'. وأكد عليها غادامير وأستاذه هيدغر فالأحكام المسبقة بالنسبة إلى غادامير هي مصدر للسلطة وللتراث وللحقيقة. الأمر الذي تُرجم إلى رفض الحقيقة والتراث والسلطة لأنها من رحم الأحكام المسبقة. "فالتراث من حيث الجوهر هو خزان وحافظ مثل أي شيء يساهم بفعل ما أثناء التحولات التاريخية جميعها بيد أنّ الحفاظ هو فعل من أفعال العقل الذي بالتستر وعدم الإلحاح وينطوي على ذلك حقيقة أن ما هو جديد" (أنظر: عبد الله بريمي، **السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانز جورج غادامير وبول ريكور**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 2010، ص 122.

[2] علي عبود المحمداوي، **موسوعة الأبحاث الفلسفية** 'الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج' دار الأمان، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ص 1195.

شرعيتها من الطاعة أو الخضوع للأوامر وإنما تستمد شرعيتها من المعرفة، وهنا يبتعد غادامير كل البعد عن السلطة في العصر الوسيط التي تأسست على السيطرة أو حتى سلطة العقل في الفلسفة الحديثة، بينما "تستند السلطة إلى الاعتراف، وبذلك تستند إلى فعل العقل، الذي يعي حقوقه، فيثق برؤية الآخرين الأفضل"[1] وهنا يكمن جوهر السلطة القائمة على المعرفة أي أفضلية الآخر في الحكم، بدلا من الطاعة والخضوع للأوامر.

"فالتراث ليس شيئاً تملكه الذات، أو يقف أمامها كلّما عنّ لها استدعاؤه، حقائقَ ووقائعَ، يتجلى للوعي، وكأنّه كومة من الأحداث التي تنظر من ينتشلها من مستودع الماضي ليبعثها في الحاضر. فالوعي التاريخي، هو، أوّلاً وقبل كلّ شيء، نمط لمعرفة الذات. فهي، أي الذات بكلّ نوازعها وميولاتها الفردية، من يبني الموقف الوجودي الراهن الذي ينطلق منه الفهم، ماضياً وحاضراً."[2]

هكذا يبدو أن المعرفة الموضوعية تدعو إلى الدراسة العلمية لماضي العلوم الإنسانية وبالتالي فهي عاجزة عن معرفة حقيقة هذه العلوم، لأن الإنسان كائن تاريخي يعيش تحت تأثير قوة التراث، والذات الإنسانية تتجلى من خلاله، فالوعي التاريخي هو أساس الهيرمنيوطيقا في تحقيق الفهم من خلال الأبعاد الثلاثة الماضي _ الحاضر _ المستقبل، فالماضي لم يعد حدثا زماني وقع في فترة زمنية معينة بل أبعد من ذلك أصبح الماضي هو من يحدد الموقف الوجودي في رؤية العالم.

ويوضح في كتابه 'الحقيقة والمنهج' ارتباط المنهج العلمي بالعلوم الطبيعية باختبار تجربة الفن والتراث نموذجا لتحقيق الفهم في العلوم الإنسانية. فالمنهج لا يرتبط بالعلوم الإنسانية كما يرتبط بالعلوم الطبيعية هذا ما ظهر في تطبيقات المنهج العلمي، وعليه كانت تأويلية غادامير محاولة للخروج من الأزمة التي أصيبت بها العلوم الإنسانية والإنسان بالعودة إلى التجربة الوجودية، وحول هذه النقطة الأزمة التي أصيبت العلوم الإنسانية نجد هوسرل في كتابه يشخص لنا هذه الأزمة في مؤلفه 'أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية'

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص 386.

[2] عبد الغني بارة، **الهيرمنيوطيقا والفلسفة**، مرجع سابق، ص 295.

« La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcentale » ومنه جاءت الفلسفات المعاصرة لمعالجة وتحقيق الفهم الإنساني، وبالتالي فإنّ الممارسة التأويلية التي يدعو إليها غادامير هي التفاته الإنسان نحو ذاته ونحو العالم، أي التقليل من شدة التوتر الذي شهدته ثنائية (الذات/الموضوع) لاسيما في الفلسفات الترنسندنتالية.

الأمر الذي دفع "برورتي إلى اعتبار التجربة الإنسانية مجرد عقول عملية تتبدّى في التشكيلات الخطابية أو التركيبات المعجمية وليس عقلا مجرد أو تأملا مفارقا"[1] ينبهنا رورتي بأن تاريخ الفلسفة يكمن في تاريخ تشكُّل الخطاب الفلسفي والمفاهيم التي تكشف عن التجربة الوجودية.

والحقيقة من وجهة نظر غادامير كما أكدّ عليها رورتي تكمن في تفعيل أدبيات المحادثة وآليات الحوار ف"الحقيقة المستخلصة من فاعلية الحوار ليست الحقيقة المطلقة والمغلقة ولكنها حقيقة مبدعة ومهيأة من جملة الحقائق المنتجة مما يجعل الفهم كمشروع غير مكتمل دائم المراجعة والتجدد الحقيقة التي يكتشف عنها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكا إنتاج الدلالة وبلورة المعنى وليست إرادة السيطرة والهيمنة"[2] إنّها الحقيقة التي تبنى على إرادة الفهم الإنساني لا الحقيقة المطلقة كما نوّهت لها الفلسفات المثالية وهنا يكمن الحديث عن حقائق متعددة بدل الحديث عن حقيقة واحدة والتي تتأسس عن طريق الانفتاح على الآخر كنتيجة لأخلاقيات المحادثة والحوار بين مختلف الثقافات للوصول إلى التأويلية الكونية والابتعاد عن مبدأ الدوغمائية كما روجت لها فلسفة الأنوار والفلسفة التأملية أو بالأحرى فلسفة الحداثة بشكل عام. "فوكو ان للحقيقة تاريخًا، وإذا لاحظ ديريدا أن الميتافيزيقا الغربية 'تفكك' ذاتها بذاتها، فإن ريتشارد رورتي تقدم خطوة أخرى أبعد من ذلك: إذا نَعَتَ كلَّ محاولة لإقامة العقل

[1] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، مرجع سابق، ص 112.

[2] عبد العزيز بوشعير، **غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، ط1، 2011، ص 37.

على أرض ثابتة وآمنة بالمحاولة 'الوهمية'"[1] وهي ثورة ضد النزعة الأسية (الأسس) يرفض فيها رورتي كل جوهر ثابت.

تكمن مهمة الجهد الفكري الرورتي في "هدم التصور المرآوي الذي ميّز الثقافة الإنسانية عبر العصور بحيث تم اعتبار الحقيقة كتطابق وتطبيق بمعنى المطابقة الكاملة بين الشيء واسمه أو المفهوم ورسمه أو الدال ومدلوله وتطبيق الأمور المجردة والمثاليات المتعالية والنماذج السرمدية والثابتة على وقائع متحوّلة وأحداث متنافرة"[2] وهو العمل الذي يتحد فيه مع غادامير في نقدهما للفلسفة الحديثة باعتبارها فلسفة الذات بامتياز، من خلال إعادة قراءة لتاريخ الفلسفة ومشكلاتها خاصة الإبستيمولوجية، وذلك بغية تحقيق الحوار بين أفق الحاضر والماضي من خلال الفهم.

يعمل رورتي على تصريف الثقافة الغربية عن التصور المرآوي من خلال الالتفات الفلسفي صوب التفكيك والتأويل كممارسة ثقافية "إذا كان ثمة ممارسة يمكنها أن تجمع بين التفكيك والتأويل فهي بلا شك نيوبراغماتية رورتي. لا بتعلق الأمر بتلفيق أو توفيق، لأن الطابع العملي والبراغماتي لفلسفة رورتي يتحاشى السقوط في السجالات القارية حول 'ميتافيزيقا الحضور' أو 'التمركز العقلي' أو 'مشكل المعنى' وكل السجالات التي افتتحها الفلاسفة المعاصرون (...) ولا يتوان استهجانِها داعياً إلى تغيير الأسئلة والانفتاح على العقل العَمَلي، أو الممارسة الفكرية كمشاركة فعلية في الحوار والمحادثة، أو صناعة معرفية تنطلق من 'مانحن عليه بالذات: نحو 'ما يمكن أن نتصف به أو نتغير نحوه"[3]

فالتأويل هو النشاط الثقافي الذي "يستحيل فيه القبض على حقائق الأشياء كماهيات مجردة أو جواهر مفارقة أو اعتبار الأفكار مرايا الواقع أو نسخ طبق الأصل تدلّ عليه بقدر ما تعكسه وتعبر عنه. فليست الأفكار أو أشكال المعرفة حقائق في السابق ينبغي احتذاؤها والعمل بها أو

[1] كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، تر: حسن احجيج، جداول، مؤمنون بلا حدود، بيروت، الرباط، ط1، 2015، ص ص 310 311.

[2] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، مرجع سابق، ص 113.

[3] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات 'فصول في الفكر الغربي المعاصر'**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر ط1، 2015، ص 197.

غايات في اللاحق يتوجب بلوغها والوقوف عندها."[1] لقد حاول روتي إضفاء الصبغة الجديدة للفلسفة فلا يجب أن تتنهمك في البحث عن الحقائق الثابتة بتجاوزه نظرية المعرفة باعتبارها تطابقا، فعمل النقد الثقافي عمل الفلسفة لتحقيق الحوار وبعث روح الأمل والعمل وتعزيز العمل التأويلي كممارسة ثقافية في طرق التفكير الفلسفي، أو التكوين الذاتي والتشكيل الثقافي بلغة غادامير.

خلاصة:

شهدت الحقيقة سجال حاد في تاريخ الفكر الفلسفي كما جعلها رورتي من أهم المواضيع الراهنية والتي اشتغل عليها في براغماتيته الجديدة فتعددت النظريات حول التصور لمفهوم الحقيقة ضمن التراث الفلسفي انطلاقا من الفلسفة اليونانية والحديثة إلى المعاصرة، إذ نجد أفلاطون قد ربطها بعالم المثل والذي أكد فيه على المطلق من خلال التأمل العقلي والتميز بين العالم الحقيقي والعالم الحسي وظلّ هذا التصور سائدا إلى غاية الفلسفة الحديثة، وحتى القرن الثامن عشر مع كانط الذي أكد هو الآخر على الصرامة المنطقية، لكن مع نيتشه فيلسوف العدمية الذي فتح المجال في البحث والتأويل من منطلق الحقيقة مجموعة من الاستعارات فقدم رؤية مغايرة للتصور التقليدي فكان نيتشه انعطافة في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر ونهاية لعصر الحداثة عصر الذات والعقلانية والوحدة فعمل على نقد وهدم كل الأسس المعرفية التي بنيت عليها الفلسفة التقليدية فلا وجود لحقائق مطلقة ولا لذات مركزية كما نوهت بذلك بعض المشاريع الفكرية والفلسفية، فانزاحت الحقيقة عن اللغة التي كانت مُكبلة للمعرفة الفلسفية، كما قاد إلى فكر ما بعد حداثي يقوم على التنوع والاختلاف بمفاهيم جديدة كاللانظام واللامعرفة والفوضوية، كل هذه المقاربات الفلسفية لمقولة الحقيقة ساهمت في رسم المسار الذي تشكلت فيه عند الفلاسفة، والدور الذي لعبته وكيفية اهتمام رورتي بنقد وتجاوز الابستمولوجيا الغربية والتحرر من الموضوعية المطلقة والانتقال إلى اللغة، فالمنعطف اللغوي هو الآخر دفع بالحقيقة البراغماتية نحو الهيرمنيوطيقا.

[1] المرجع السابق، ص 114.

فرورتي ومن خلال المعالجة التي قدمها في براغماتيته الجديدة جعلت من موضوع الحقيقة يختلف عن الطرح الذي كان سائدا إذ عمل على زحزحة أهم الأسس التي بنيت عليها نظرية المعرفة وعموما أسس الفلسفة الغربية. فبفعل البراغماتية الجديدة وإسهامات كل من جون ديوي، مارتن هيدغر، وويلفريد سيلرز، كواين، جاك دريدا، بالإضافة إلى رورتي نفسه تجاوزت الفلسفة المعاصرة الاتجاه المثالي والترنسندنتالي في تصور الحقيقة وفتح آفاق جديدة في طرق التفكير الفلسفي.

فالحوار من منظور فلسفي يهدف إلى تحقيق الطموح الاجتماعي في التأسيس للتواصل أولا بين الذات ونفسها، ثانيا التواصل مع الآخر، هذا الذي ظلّ هاجسا يهدّد الذات الإنسانية فالحوار يفتح آفاق التواصل والتفاهم من خلال الانفتاح على أخلاق التسامح والتضامن لكن السؤال الذي يطرح نفسه من يتسامح مع من؟ ومن يتضامن مع من؟.

ثالثا: البراغماتية الجديدة:

البراغماتية الجديدة أو المحدثة new pragmatism ظهر هذا المصطلح في القاموس الفلسفي في ستينيات القرن الحالي في الولايات المتحدة من قبل الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي الذي أطلقه على المفاهيم الجديدة للبراغماتية الكلاسيكية، وهنا وجب علينا أن نميز بين براغماتية كل من بيرس جيمس وديوي والبراغماتية التي يدعوا إليها رورتي إلى جانب كل من وويلارد فان أورمان كواين، غودمان، هيلاري بوتنام، ودونالد دفيدسون. وتتمثل البراغماتية الجديدة في "طروحات رورتي وقراءته المتميزة لكل من ديوي Dewey، هيدغر Heidegger وفتغنشتاين Widgenstein وهي أيضا التفتح والتسامح المذهبي الذي يلجأ فيه الفيلسوف إلى دريدا Derrida، هابرماس Habermas وليوطار Lyotard."[1] فالبراغماتية الجديدة تتميز عن الكلاسيكية كونها انفتحت على الفلسفات الناشطة في الساحة الفلسفية خاصة الأوروبية* وبالتالي فالبراغماتية الجديدة هي تعبير عن "فلسفة التضامن"[1] وهنا سنوضح أهم

[1] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 57.

* كان رورتي بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة الأمريكية التي ركزت على الخبرة والفلسفة القارية (الأوروبية) التي تعرف بفلسفة الوعي.

المفاهيم البراغماتية التي اشتغل عليها رورتي والكيفية التي عالج بيها مفاهيم وتصورات البراغماتية الكلاسيكية. يجتمع الفلاسفة البراغماتيين الجدد وعلى رأسهم ريتشارد رورتي على ضرورة استبدال المفاهيم البراغماتية الكلاسيكية بمفاهيم أخرى ليس بمعنى النفي وإنما كرؤية مختلفة وجديدة، من هنا نلاحظ عودة رورتي إلى الإرث البراغماتي (بيرس، جيمس) عوض الاعتماد على الفلسفة التحليلية رغم أنّه بدأ تحليليا (سنوضح فيما بعد علاقة رورتي بالتحليلية). إنّ الفكرة المركزية التي دافع عنها رورتي في مشروعه الفلسفي هي إنكار لنظرية المعرفة باعتبارها تطابق مع الواقع أو تطابق الفكر مع الواقع أو الواقع مع الفكر هذا الذي نجده في الفلسفة الهيجيلية في قوله (كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي) الأمر الذي كرست له الفلسفات المثالية، فرورتي يناهض هذه النظرية التي تأسس لمقولة للحقيقة.

كما بدا عمل رورتي في تقويض الفلسفة التقليدية وهذا ما استهل به في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' إذ يقول "جرت العادة أن ينظر الفلاسفة إلى الفلسفة على أنّها 'النظام المعرفي الذي يبحث عن مشكلات دائمة وأبديّة'، أي مشكلات تنشأ حالما يبدأ الإنسان بالتفكير"[2] فالنظر إلى الفلسفة من زاوية التأسيس للمعرفة التي تنتج عن الأخلاق، العلم الدين أو الفن يحدد دورها في القدرة على التمثيل، تمثيل للعالم الخارجي (خارج العقل)، فالكيفية التي يتمثل بها الواقع في العقل هي نظرية المعرفة التي دافع عنها فلاسفة القرن السابع عشر، وهي القضية نفسها التي يواجهها فلاسفة ما بعد الحداثة وعلى رأسهم نيتشه فيلسوف المطرقة الذي حطم فكرة العقل كمرآة في نظرية المعرفة وكما قال بأنه لا توجد هناك حقائق بل توجد تأويلات فـ(الأخلاق،العقل والدين) لم تعد موضوعا للتأسيس أو التمثيل الفلسفي هذا العمل التقويضي الذي سيتواصل مع ممثل النيوبراغماتية رورتي نفسه

مما يسبق يمكن استخلاص النتائج التالية والتي يمكن اعتبارها ميزات للبراغماتية الجديدة:

---

[1] John Rajchman, «**la philosphie en amérique**» , in, la pensée américaine contemporaine, sous la direction de john rajchman et cornel west, traduction de l'américain par andré lyotard-may, PUF, 1er édition, 1991, p 36.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 51.

1/ ملامح البراغماتية الجديدة:

رفض رورتي كل الأسس التي قد تؤدي إلى قيام نظرية عامة في الحقيقة فمهمة الفلسفة ليس التأسيس هنا يستلهم رورتي أفكار ديوي هيدغر وفتغنشتاين في إعادة تحديد الدور الذي تلعبه الفلسفة متجاوزا كل التحديدات الأفلاطونية والديكارتية والميثالية للفلسفة. إنّ البراغماتية الجديدة قد تميزت مع رورتي كما أن لكل فلسفة ما يميزها عن الفلسفات الأخرى، إذ سنحاول التركيز على أهم النقاط التي انفردت بها الفلسفة الرورتية والتي اشتغل عليها في بناء فلسفته الجديدة.

أ- اللا_ماهوية: A nti-essentialism

يمكن أن نصطلح على البراغماتية الجديدة بأنها تقدم لنا رؤية جديدة للأشياء، الإنسان والعالم بصفة عامة، ونجد من أهم المفاهيم التي اشتغل عليها رورتي هو النزعة اللاماهوية فمفهوم الماهية نشأ في الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وفي الفلسفة الحديثة مع ديكارت والوضعية مع أوغست كونت أين كانت تعرف الفلسفة على أنها بحث في الماهيات، ماهية الإنسان، الوجود، الفلسفة.... والتي كانت تنظر بأن "للإنسان ماهية"[1] وماهيته أو جوهره هو اكتشاف باقي الجواهر الأخرى، لكن البراغماتية بنوعيها رفضت نزعة الماهية فهي في نظر رورتي من أكبر المغالطات التي وقع فيها الفكر الفلسفي، هذا الذي أكده في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' ' Philosophy and the miror of nature' (1969) فلا وجود لماهية ولا لجوهر وإنما توجد فقط الأعراض فالفلسفة لو كانت بحث عن الماهيات لأصبحت دين، لأن الدين هو الذي يصرح بامتلاكه للحقيقة وهنا تصبح الفلسفة جامدة لا تقدم لنا شيء جديد، هذا الذي أثبتته الفلسفة اليونانية التي شهدت رواجا وذلك لأنها سمحت بتعدد المواضيع للبحث الفلسفي.

واللاماهوية هي إحدى سمات فلسفة ما بعد الحداثة ابتداء من نيتشه، سارتر، هيدغر فلا وجود للحقائق وإنما يوجد فقط تأويلات. فالحقيقة لا ماهية لها وبالتالي رفض مقولة الحقيقة كتطابق مع الفكر الذي أوقع الفلسفة في الاستبداد الفكري.

[1] المصدر السابق، ص 469.

ب- النزعة اللا_تمثيلية: Anti-représentationalisme

تتأسس الابستيمولوجيا على فكرة أن الإنسان هو عقل، وانه قادر على تمثيل العالم الخارجي تمثيلا صحيحا، وان هناك أفكار تمثل لنا هذا العالم فمنذ "ديكارت ولوك Loke تعرف معارفنا تبعاً للانموذج المرآوي ك'تمثلاث' مطابقة للواقع، الشيء الذي نتج منه العديدُ من أشباه المشكلات"[1] فريتشارد رورتي يرفض هذا الطرح الفلسفي والذي تجلى في نقده للإبستمولوجيا الغربية انطلاقا من قراءته لتاريخ الفلسفة، وسار على خطى أستاذه ديوي في استبدال الصرامة المنطقية للتفكير الفلسفي بالخبرة "فالخبرة الإنسانية في الفلسفة البراغماتية هي المنبع الأساسي لكل معرفة"[2] وهو ما نادى به الفلاسفة البراغماتيون في التنظير لمقولة الحقيقة بالانزياح عن العقلانية والتطابق بين الذات والعالم، (الذات المركزية) فلا وجود لحقائق مطلقة فـ"الأشياء في وجودها من دون ماهية وان الأشياء في ذواتها أو الحقائق الموضوعية أو الطبيعة الإنسانية المشتركة التي طالما زعمت بوجودها وتشبثت بمعرفتها ابستمولوجيا الفلسفات الحديثة ما هي إلا وهم"[3] وقد أكد هذه الفكرة كل من فتغنشتاين وهايدغر وديوي فـ"الفكرة التي تصف الفلسفة بأنها تمثيل صحيح ممكن عن طريق عمليات عقلية خاصة ومعقولة، من خلال نظرية عامة في التمثيل تتطلب هجرانا."[4] أي رفض الجهود الديكارتية التي تدور حول التأسيس واليقين، فكانت محاولة فتغنشتاين في إنشاء نظرية للتمثيل بعيدة كل البعد عن المذهب التفكيري وهايدغر الذي حاول إنشاء مقولات فلسفية لا علاقة لها بالعلم لأن العلم لا يفكر، وإقحام الخطاب الفلسفي ضمن الميدان الأدبي وديوي الذي أنشأ هو الآخر نظرية حول التاريخ متأثرا بهيجل. فرورتي يستحضرهم "كأنموذجات ثلاثة للفلسفة المفيدة 'براغماتيا'. فقد كانت وظيفتهم علاجية قبل كل شيء: إذ حررونا من الميتافيزيقا، كما حررنا فلاسفة الأنوار من اللاهوت. وقد ساهموا بذلك في 'إضفاء الطابع الدنيوي' على الثقافة

---

[1] كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 314.

[2] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 132.

[3] جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 201.

[4] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 54.

ما دامت الميتافيزيقا لم تكن في حقيقتها سوى شكل متطور من الوهم الديني، أي ديانة علمانية"[1] فرورتي يصنف أعمال الفلاسفة (فتغنشتاين-هيدغر وديوي) ضمن خانة الفلاسفة العلاجيين الذين حاولوا مجاوزة إشكالية التمثيل، وعلى إثر هذا الحديث يرى رورتي "إن المسعى الذي عرف الفلسفة التقليدية لشرح العقلانية والموضوعية بمفردات شروط التمثيل الدقيق، هو محاولة خداعية للذات هدفها تأييد الخطاب العادي اليومي، وإن صورة الفلسفة الذاتية منذ اليونانيين سيطرت عليها تلك المحاولة."[2] ومن هذا المنطلق استبدل رورتي المعرفة بالأمل، لأن الأمل يبعث بروح الإنسان نحو العمل، التعدد والاختلاف وهذا هو مطلب فلاسفة ما بعد الحداثة.

لأن المشكلة التي يواجهها الفيلسوف البراغماتي وكما صرّح بذلك رورتي "هو تقديم حجج، في حين أنّه يرغب أن يقدم مجموعة أخرى من المصطلحات من غير أن يقول إنّ هذه المصطلحات هي أشكال تمثيل الماهيات الجديدة والدقيقة (مثلا ماهية 'الفلسفة' ذاتها)"[3] فالفيلسوف البراغماتي أو التهذيبي كما يسميهم غادامير هو عكس الفيلسوف النسقي الذي يضع اهتماماته ومواضيعه "على طريق العلم الآمن، في حين يريد الفلاسفة التهذيبيون أن يبقوا الفضاء مفتوحاً لحسّ العجب، الذي يخلقه الشعراء أحياناً، نعني العجب من أن هناك شيئاً جديداً تحت الشمس، شيئاً ليس تمثيلاً دقيقاً للموجود هناك، شيئاً لا يمكن شرحه ووصفه"[4] فالتمييز الذي طرأ على الفلسفة والفلاسفة (النسقية/التهذيبية) يكمن أساسا في طبيعة أو بنية التفكير الإنساني، بحيث يميل رورتي إلى الجانب التهذيبي متبعًا في ذلك تأويلية غادامير.

ج- النزعة اللا_ تأسيسية: Anti_fondationalisme

عُرفت الفلسفة منذ القدم بأنها تأسيسية، وتعني "النزعة نحو البناء والأنساق والتشكل المنظومي الفكري الكبير، الذي يحاول أن يجيب على كل تساؤلات الإنسان في ماضيه

[1] كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 314.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 60.

[3] المصدر السابق، ص 485.

[4] المصدر السابق، ص 484.

والموقف منه، وحاضره وكيفية الفعل فيه، ومستقبله وكيفية التنبؤ لأجله، أو السيطرة عليه أو العمل باتجاهه ! وذلك انطلاقا من أسس عقلية تارة وأخرى تجريبية وثالثة لغوية"[1] أصبحت الفلسفة من خلال هذا الثالوث التأسيسي نظاما معرفيا انطلاقا الفكر الأفلاطوني وصولا إلى ديكارت والفلسفة الكانتية والممطلق الهيغلي وعليه كان لزاما على الرورتي البحث عن مسالك فلسفية معاصرة مغايرة لما هو سائد من شأنها التخفيف عن الإنسان تمثلت في ثلاثة شخصيات فلسفية هم 'فيتجنشتاين وهايدغر وديوي' ويصف رورتي مستهل عملهم الفلسفي "على أنهم من الذين كانو قد بدأوا مشروعهم الفلسفي بالصورة المستقبحة التي قدّمها عن الوضعية التأسيسية للمقول الفلسفيِّ، فحاول فتجنشتاين الأول أن ينشئ نظرية تأسيسية للتّتفكر، كما سعى هايدغر إلى صناعة مجموعة مقولات ومفاهيم بالضدّ من نسقية ديكارت في المسعى إلى اليقين الذاتي. كما فعل ديوي في سعيه لمحاكاة الفكر الهيجلي في تفسيره للتاريخ، وتحوّلوا فيما بعد إلى جانب الضد من التأسيسية والتمثيلية والماهوية"[2] و تم تدارك الخطأ والزيف الذي تم الوقوع فيه (فيتغنشتاين، هايدغر وديوي) وتم إصلاح مشروعهم الفلسفي وهنا يعيد رورتي وصف مشروعهم الفلسفي بأنه شفائي وتهذيبي.

وبالتالي فان حرص رورتي على رفض النزعة الماهوية والتمثيلية انجرّ عنه رفض النزعة التأسيسية في حد ذاتها "فالمصطلح التقني الذي يطلق على الأسلوب من الفلسفة هو اللاتأسيسي. والنزعة اللاتأسيسية تطلق على تلك النظريات التي ترفض الأساس المطلق واللا_تاريخي للمعرفة المتصلة بالذات الإنسانية. اللا_تأسيسية لا تحيل إلى مصدر خارج التاريخ والمجتمع لتبرر مزاعمها المعرفية"[3] وهي تجاوز للفلسفة النسقية المعرفية، بحيث مصدر المعرفة هو الذات، وتعود فكرة اللا_تأسيس إلى الفكر النيتشوي وبقوة لأنه رفض كل مزاعم الفلسفة اليقينية وعمل على تقويض المركزية الغربية والمشروع الحداثي بصفة عامة

[1] علي عبود المحمداوي، ريتشارد رورتي 'نحو فلسفة بلا مرايا'، ضمن: **معجم الفلاسفة الأمريكان**، مرجع سابق، ص 678.

[2] المرجع نفسه، ص ص 678 679

[3] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق ص 201.

الذي تتأسس على مطلقية الدين، العقل والأخلاق لأن فالظواهر الأخلاقية لا وجود لها كما صرح بذلك نيتشه في كتاباته المختلفة، وإنما هناك مجموعة تأويلات. فهذه المفاهيم مجتمعة تمثلت في النزعة النقدية التي ذهب إليها كل من نيتشه وهيدغر في نقدهما للتراث الفلسفي التقليدي والدعوة إلى ضرورة تجاوزه وبالتالي فإن عمل رورتي بهذه المفاهيم يعود إلى الفكر النيتشوي والهيدغري بقوة.

وحول التمييز الذي يدعونا إليه رورتي بين البراغماتية الجديدة والكلاسيكية "هو المنعطف اللغوي الذي لجأ إليه الفلاسفة، في الوقت الذي هجروا فيه موضوعا أساسيا وعليه يعد الوجه الأبرز والمحرك القوي في العودة الى البراغماتية في وجهها الجديد في اكتساح الفضاء الثقافي والأكاديمي الأمريكي ليصبح معلما فكريا جليا في الثقافة الأمريكية المعاصرة ولا تزال اليوم كذلك" فالبراغماتية هي التعبير الفلسفي الحقيقي لثقافة المجتمع الأمريكي.

فرورتي يعد منعطفا هاما في تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة وفي الفكر البراغماتي الأمريكي بصفة خاصة لأنه جمع المفاهيم الثلاثة السابقة 'اللا ماهوية اللا تأسيسية واللا تمثيلية' في فلسفته الجديدة التي دعى فيها إلى ضرورة نقد الفلسفة النسقية التي تجعل من الذات أساسا لكل معرفة وهجرة التحديد الميتافيزيقي للإنسان، لأن من شأن هذه المفاهيم مجتمعة تضليل الفكر الإنساني وهذا الذي دام لقرون عدة.

هذا ويتحدد المسعى البراغماتي لهذه المفاهيم مجتمعة في نقد أهم المبادئ التي تأسست عليها الفلسفة ألا وهي مقولة الحقيقة، الذات والعقلانية والعمل على خلخلة المركزية الغربية للعقل الأوروبي فرورتي هنا يسير على خطى دريدا (الفيلسوف المنبوذ من طرف الجامعات الأمريكية) ونزع الأقنعة عن الأنظمة التأسيسية، وعليه يمكن اعتبار البراغماتية الجديدة من أهم المشاريع الفكرية في الفلسفة المعاصرة التي حاولت كشف النقاب ونزع الستار عن ما كان يعتقد بأنه حقيقة لا محال.

إنّ ما يميز فلسفة رورتي ضمن البراغماتية المحدثة هو " رفضه لعناصر ثلاثة مما درج عليه التقليد والممارسة الفلسفيين: نظرية الحقيقة كتطابق أو مطابقة correspondas، مفهوم

التمثيل المفضل أو الأولوي représentation وفكرة ذات متعالية transcendantale."[1] من هذه الخلفية الرافضة لكل ما يمد بصلة لفلسفة الحداثة تصبح الفلسفة عند رورتي "مراجعة تفكيكية لمفهوم الفلسفة وحدوده"[2] ومن هنا يتحدد المسعى الرورتي في مناهضة للفلسفة التقليدية .

وقد وضع رورتي تميزا بين البراغماتيين تيار الكلاسيكين والذي مثله كل من بيرس، جيمس وديوي والمحدثين كواين، ويلفرد سيلارز، دفيدسون ورورتي نفسه على أساس "المنعطف اللغوي الذي اتجه إليه الفلاسفة في الوقت الذي هجروا فيه موضوعا أساسيا وبالتالي ساروا على خطى فريغه Frege بدلا من لوك locke"[3] من خلال طرح إشكالات فلسفة اللغة وانصب الاهتمام نحو اللغة ومنطوقاتها بدلا من الخبرة فموضوع اللغة بالنسبة للبراغماتيين هو المنعطف الذي شهدته الفلسفة التحليلية إذ ركز هذا الاتجاه على "موضوع اللغة، وحاول تغيير مهمة وموضوع وممارسة الفلسفة ذاتها، وذلك باعتماده طريقة جديدة في تحليل اللغة الفلسفية بدلا من نقد الأنظمة أو الأنساق الفلسفية"[4] فالمنعطف اللغوي* (the linguistic turn) يعبر عن التحول من حالة أخرى جديدة هذا الذي ميّز الثقافات المعاصرة.

من خلال الملامح التي رسمها رورتي للنيوبراغماتية نتساءل عن مصير الفلسفة، فهل هو إعلان عن النهاية ؟

2/ رورتي وما بعد الفلسفة:

---

[1] المرجع السابق، ص 61.

[2] عبد المنعم البري، **نهاية الفلسفة النسقية 'عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي'**، ضمن: فكر ونقد، العدد 14، 1998، ص 47.

[3] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 22.

[4] الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة 'نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة'**، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2005، ص 202.

* غوستاف برغمان الفيلسوف الوضعي هو أول من أطلق هذا الاسم على التحولات 'المنعطف اللغوي' وانتشرت هذه التسمية بعد الاستعمالات الفلسفية خاصة عندما نشر رورتي مجموعة من النصوص تحت عنوان 'المنعطف اللغوي'.

يستمد رورتي في مستهل كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' نظرته إلى الفلسفة من ملاحظات فتغنشتاين إذ يقول: "الفلسفة لم تتقدم؟ إذا ما قام إنسان بحكّ موضع يستدعي الحكّ، فهل يعد ذلك تقدّما؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فهل يعني ذلك أن الحكّة لم تكن حقيقية؟" تشير عبارة أن 'الفلسفة لم تتقدم' إلى أن هناك فجوة أو أزمة قد وقع فيها الفكر الفلسفي والتي تمثلت في اعتبار العقل مرآة للطبيعة والأخطر من ذلك القدرة على تمثيل الطبيعة تمثيلا دقيقا هذا الذي أثار ثورة على الأنساق والصروح الفلسفية، الأمر الذي بدى واضحا في مشروع رورتي الما بعد حداثي والنيوبراغماتي والذي أثار جدلا واسعا لدى الفلاسفة ربما هي تلك الأزمة التي أشار إليها هابرماس في النقاط الثلاثة والتي تمثلت في الذاتية، العقلانية والعلموية (أشرنا إليها في الفصل الأول) وعليه جاءت محاولة هابرماس لتخليص الفلسفة من قبضة الوعي.

يقول رورتي "ليس ثمة خطر من 'نهاية الفلسفة'"[1] هل أعلن رورتي في مشروعه الفلسفي عن نهاية الفلسفة؟ وهل صرّح لذلك بالبند العريض؟ أم هي نتيجة استخلصتها القراءات النقدية لفلسفته؟ هي نهاية لنمط معين من التفكير؟

للإجابة عن هذا السؤال يستوجب علينا البحث في كتابات رورتي المختلفة عن تصريحات رورتي حول مستقبل الفلسفة، خاصة بعدما شاع الحديث عن النهايات في القرن الواحد والعشرين، ربما لن نجد أكثر من هذا القول الذي اختتم به كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' "سيظل هناك شيء اسمه 'فلسفة' على الجانب الآخر من الانتقال. لأنه حتى لو بدت المسائل المتصلة بالتميل مهجورة من قِبَل خَلَفنا كما بدت مسائل المذهب الصوري المادي لنا، فإنّ الناس سيظلون يقرأون أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وكَنْت، وهيغل، وفتغنشتاين، وهايدغر"[2]

ويضيف قائلا حول الانتقال الفلسفي في نمط التفكير باحتمالية بقاء الهيرمنيوطيقا أو حتى نوعا من الفلسفة النسقية "ربما تصير الفلسفة التهذيبية فقط بحيث يصير تحديد الإنسان بأنه فيلسوف بواسطة الكتب التي يقرؤها ويناقشها، وليس بواسطة المسائل التي يرغب في حلّها. وربما

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 512.

[2] المصدرالسابق، ص 512.

سيوجد شكل جديد من الفلسفة النسقية لا علاقة له بالإبستمولوجيا غير انه يجعل البحث الفلسفي العادي ممكنا"[1]

ربما الشيء الوحيد الذي يمكن استخلاصه حول حقيقة نهاية الفلسفة هو أن رورتي لا يقصد بالنهاية ذلك المفهوم التدميري وإنما نهاية نمط معين من التفكير لأن على كل حال وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهها الفلاسفة لبعضهم البعض لن يؤدي إلى زوال الفلسفة بقدر ما ساهم في انفتاحها وتنوع مواضيعها سواء أكان ذلك من خلال الطرح أوالمعالجة.

المبحث الثاني: رورتي والفلسفة المرآوية

لا تكاد تخلوا صورة الفلسفة التي رسمها كانط من نظرية المعرفة التي من شانها جعل الآراء متقايسة، كما أنّه يستحيل تصور الفلسفة من دون إبستيمولوجيا، فلا وجود للفلسفة من دون نظرية المعرفة هذا الافتراض الذي زعمته الفلسفة منذ أفلاطون إلى غاية بروز الفلسفات الديكارتية، الكانطية والوضعية، فنظرية المعرفة التي أسست لها هذه الفلسفات تدعي بأن الإنسان يملك ماهية كما أنّه يسعى لاكتشاف باقي الماهيات وكأنه مرآة إذ يجب على الإنسان أن يعكس لنا الظواهر في ماهيتنا الزجاجية هذا الذي تجلى بوضوح في فلسفة ديكارت، فالعالم من هذا المنظور عبارة عن مجموعة من الظواهر وبالتالي يجب على العقل الإنساني أن يوضح لنا طبيعة المعرفة (معرفة العالم الخارجي والعمليات الداخلية للإنسان)، الأمر الذي شكل عائقا في تصور المشهد الفلسفي المعاصر، لكن مشكلة 'الطبيعة' كانت هاجسا للعقل البشري هذا الذي تعرض له رورتي وعَرَضَه في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة' من خلال طرحه للإشكال التالي: كيف لنا معرفة هذه الطبيعة؟ وفي ظل هذا السياق سنعرض وجهة نظر رورتي كاستراتيجيه لتجاوز هاجس نظرية المعرفة.

1/ إشكالية فلسفة الذات وميلاد الميتافيزيقا:

تشكل لدى الفلسفة وعي مدى الخطورة التي وقع فيها العقل الغربي وتمزق ثقافته، إذ كان لزاما على الخطاب الفلسفي المعاصر العمل على استرجاع الذات وتسخير العلم لخدمة الإنسان

[1] المصدر نفسه، ص 513.

وتعزيز الأخلاقيات العامة وتحقيق التفاهم كمطلب أولي بين الأمم. إذن، فما السبيل للخروج عن هذا المأزق؟

أدى الوضع الما بعد حداثي إلى تصور جديد للعالم بحيث انقسم "إلى وحدات طبيعية وإنسانية، متساوية ومستقلة ومختلفة ومنفصلة ومنغلقة بسبب عدم وجود مركز ومرجعية كلية مشتركة، وتصبح كل وحدة ذات سيادة مطلقة ومرجعية ذاتها.وهذا يعني غياب ايه مرجعية نهائية إنسانية أو موضوعية، فيتسم العالم بالتعددية والتفتت، والانقطاع والفوضى، والمساواة والتساوي، وحكم المصادفة وغياب السببية، وظهور الاحتمالية والنسبية الكاملة والتغير الكامل والمستمر"[1] لقد جاء الانزلاق المعرفي في الثقافة المعاصرة ليصب في قالب رفض الميتافيزيقا الغربية، إذ "يفسر رورتي علم المعرفة التقليدي على أنه علم اجتماع غير واع ، وميتافيزيقيا"[2].

إنّ النظر في طبيعة العلاقة لثنائية (الذات/الموضوع)* (Subject/Object) في نظرية المعرفة تعد بمثابة المصدر الرئيسي للنظريات الفلسفية المعاصرة التي ثارت بدورها على الإبستمولوجيا بادعائها المزعوم في القدرة على معرفة الطبيعة البشرية معرفة يقينية، بحيث "تقف الذات على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوجد الصور الذهنية، وتقابل العالم الخارجي الذهنية"[3] الأمر الذي أفضى إلى تمزق الثقافة الغربية كمحاولة للخروج عن نظرية المعرفة في مختلف التيارات المعاصرة بفضل فلاسفة الارتياب إذ "هاجموا وهم وعي الذات. ويعد هذا الوهم ثمرة لأول نصر، كما يعد دحراً لوهم سابق: إنه وهم الشيء. ويعلم الفيلسوف الذي تربى في مدرسة ديكارت أن الأشياء مشكوك فيها، وأنها ليست كما يبدو. ولكنه لا يشك بأن الوعي ليس هو كما يبدو لذاته: إذ إن فيه يلتقي المعنى والوعي بالمعنى. منذ ماركس،

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 87.

[2] Michael A. Peters and Paulo Ghiraldelli Jr, **Richard Rorty** 'Education, Philosophy, and Politics', ROWMAN AND LITTLEFIELD PUBLISHERS, New York, 2001, p 15.

* حضيت إشكالية (الذات والموضوع) بمكانة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي لاسيما في الفلسفة الحديثة ففي فلسفة ديكارت نجد أن الذات هي التي تعبر عن الإنسان الذي يفكر، يحس، يشك...يتمركز محور الإشكالية حول معرفة الذات للموضوع.

[3] ابراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 87.

ونيتشه، وفرويد نحن نشك بذلك. فبعد بالشيء، دخلنا في الشك بالوعي."[1] فالأزمة التي يعشها الإنسان هي أزمة وعي، أزمة قيم أين تم الإعلان عن موت الإنسان، هذا الإنسان الذي طالما تغنى وتطاول في الحديث عن قيمه ووجوده، ليجد نفسه محطما وغريبا عن ذاته وعن مجتمعه، هنا يجب على الفلسفة إعادة تفعيل دور الإنسان، ولكن أي فلسفة؟ هي الأخرى التي خرجت هزيلة جراء التمخضات التي شهدتها الثقافة الغربية.

هي دعوة إذن لتجاوز الميتافيزيقا الغربية ومن منظور **هيغلي** يجب على الفلسفة القيام ب"تمرد على الإغراق في النظر لبناء الأنساق، ودعوة إلى إقامة الشذرات والفتات الفلسفي"[2] أو كما يدعوا **ماركس** "إلى مجاوزة الفلسفة كتحقيق ذاتي تلغي الفلسفة بمقتضاه لتصبح معانقة الفلسفة للعالم عناق العالم للفلسفة وتحقيقا لهاته"[3] من خلال هذا القول نلاحظ سعي ماركس صوب مجاوزة التفكير الفلسفي وهو ما ميز الفلسفة المعاصرة فمن منظور ماركسي "...إن رأس تحرر الإنسان هو الفلسفة، وقلبه هو البلوريتاريا. فالفلسفة لا يمكن أن تتحقق دون إلغاء البروليتاريا، وهذه لا تلغى دون تحقيق الفلسفة"[4] هذا هو الحال الذي آلت إليه الفلسفة أين أصبحت تبحث عن تموقع لها ضمن الخطاب الفلسفي المعاصر بعد أن تاهت في العقلانية والذاتية والبحث عن الحقيقة المطلقة وهي "السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيغل حيث لم يعد لها موضوع، وحيث أصبحت تنشغل بنفسها، وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه"[5] بحيث تمزقت سلطة الخطاب الفلسفي أين واجه الفكر المعاصر سلسلة من التحديات "وهي تحديات قد تفرض على الفلسفة مراجعة أرضيتها، ومناهجها، وأهدافها، وتحديد موقعها الحقيقي في الساحة الفكرية التي اتسمت بعقدتين: عقدة التكنولوجيا، أو العقل التقني بمفهومه بمفهومه اللاتيني (ratio) الذي يُخضع 'اللوغوس' إلى متطلبات التقنية، وعقدة النسق الذي يربط الفكر

[1] بول ريكور، **صراع التأويلات** ، مرجع سابق، ص ص 191 192.

[2] عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر 'مجاوزة الميتافيزيقا'**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص 12.

[3] المرجع نفسه، ص 12.

[4] المرجع نفسه، ص 13.

[5] المرجع نفسه، ص 82.

ربطا وثيقا داخل أسوار يصعب تهديمها وتجاوزها"[1] نظرا لقوة النسق التكنولوجي والفلسفي في الساحة الفكرية، فالتحديات والتمزقات التي شهدتها الفلسفة جعلت الهدم، النقد والتجاوز أسسا للفكر الغربي المعاصر.

وبالعودة إلى مكانة العقل البشري خلال الفلسفة الحديثة لأن الفلسفة الحديثة وبالضبط مع رونيه ديكارت تعتبر فترة التأسيس لفلسفة الذات بامتياز عبر تمثيل نظرية المعرفة والسعي وراء صياغة المبادئ العقلية المحضة باعتبارها مصدر الهام للسلطة، في تكون المشروع الحداثي كما أنّ "المفارقة الكبرى في تصور فكر الحداثة للإنسان هي أنه عندما تجعله مرجعا مركزيا للنظر والعمل وينسب إليه العقل الشفاف والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة والتاريخ. فهو في نفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية ومحدداته العضوية الغريزية ودوافعه الأولية"[2] هذه المفارقة التي شكلت موضعا للسجال الفلسفي في الفكر الحداثي الذي تميز بالحضور المركزي لفكرة الإنسان في نظرية المعرفة، وبطبيعة الحال فإن البراغماتي الجديد ينفي طبيعة الإنسان الجوهرية ويقر بالصدفة بحيث يقول رورتي في هذه المسألة "أن تكون داروينيا يعني أن نوعنا _بقدراته واللغات العلمية والأخلاقية الحالية_ منتجات صدفوية كالصفائح التكتونية والفيروسات المتحورة"[3] إذن، ومن خلال هذا القول نلاحظ اعتراف رورتي بدور الصدفة لنظرية التطور عند داروين في تركيب الطبيعة البشرية.

إضافة إلى ما سبق، سيطرة الجانب التقني على الحياة البشرية والذي كان على حساب السعادة والحرية الإنسانية، وكما قال فرويد "ما يبدعه الإنسان يسهل تدميره، والعلم والتقنية اللذان يشيد عليهما إبداعه يمكن أن يستخدما أيضا في تقويضه وتخريبه"[4] إذن، يمكن إرجاع هذا الهم المعرفي إلى تهور الإنسان و"فرط استخدامه للتقنية مستنزفا استنزافا متسارعا للمقدرات

[1] فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة 'دراسات في الفلسفة المعاصرة'**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 77.

[2] محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 13.

[3] وليام ديميسكي، **كومينيون: ما وراء طبيعة المعلومات**، تر: خليل زيدان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، (د.ط)، (د.ت)، ص 223.

[4] سيغموند فرويد، **مستقبل الوهم**، تر: جورج طرابيشي، ط3، دار الطليعة، لبنان، ص 09.

الطبيعية، قد دفع بالعقل الغربي الراهن، إلى التفكير في محددات معيارية أخرى مغايرة لتلك التي نهض بها عقل الأنوار لعل في هذه المعايير إعادة جديدة لبناء أخلاقية، يكون في مقدورها رعاية الطبيعة حق رعايتها"[1] وعلى الرغم من طرح الإشكال الأنواري ما الإنسان؟ إلاّ أنّ الفكر الفلسفي وما أنتجته عقلانية الحداثة قد فصل بدوره الإنسان كماهية عن العالم وظواهره المختلفة الأمر الذي أفضى بالفلسفة المعاصرة إلى إعادة البحث والتقصي في إشكاليات وقضايا راهنية تتماشى ومتطلبات العصر مثل طرح قضايا 'التواصل'، 'البيوايقا'، 'الاعتراف'، 'التعايش السلمي أو العيش معا'، مفهوم 'الإنسان'، 'التعددية' بعيدا عن الأنساق والصروح الفلسفية كالذاتية والعقلانية التقنية ومقولات التنوير الفلسفي طمعا في فك الظلال والأزمات التي سلبت منه إنسانيته.

إذن، يمكن اعتبار إشكالية الذات وريثة الفلسفة الديكارتية بمحاولته للتأسيس الذاتي المنهجي مرورا بعصر الأنوار أين تم تضخيم قيم العقلانية، لتحل هذه القيم التي تمسك بها العقل الغربي إلى غاية القرن التاسع عشر محل نقد وتقويض من قبل العقل الغربي، والعمل الذي تجلى بوضوح عند فلاسفة ما بعد الحداثة بفتح آفاق التأويل والتفسير أمام النشاطات الثقافية "انطلاقا من التفكير على علوم الروح، سيطوِّر علم التفسير متضامنته المضادة للميتافيزيقا وللخلط الإنساني (هنا تكمن قصة ما يصل بين هيدغر ودلتي)، فالمعنى الأصلي للجدل هو نمط 'دفاعي': إذا حق أن الأمر يتصل بالبحث، حتى في مجال العلوم الإنسانية عن دقة يمكنها تلبية متطلبات علم منهجي، لن يكون هذا إلاّ مقابل اعتراف بما هو فريد وممتنع على الاختزال عند الإنسان، وأن هذه النواة الممتنعة على الاختزال ليست إلاّ الخط الإنساني في الموروث، المتمحور حول الحرية، وحرية الاختيار(...)أي تمحور حول تاريخيته التكوينية"[2]

2_ما بعد الحداثة وتجاوز إشكالية الذات:

[1] نورة بوحناش، **الاجتهاد وجدل الحداثة**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2016، ص 149.

[2] جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، مرجع سابق، ص ص 40 41.

عملت فلسفة الحداثة برمتها على التأسيس للفلسفة النسقية ولتصبح الحقيقة توافق مع الفكر وظلّ البحث الفلسفي يشق طريقه نحو العقلانية والبحث عن الحقيقة المطلقة لكن وبحضور العمل النقدي النيتشوي في الخطاب الفلسفي تم زعزعة أسس الفلسفة العقلية والخروج عن بوتقة النظام والنسق وبالتالي إعلان نهاية الفلسفات النسقية فالهدم، الشك، والنقد النيتشوي كان بمثابة الأرضية الخصبة التي نشأ فيها مشروع رورتي الأمر الذي ترجمه في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' فالدور الرئيسي الذي عَمِلَ عليه يكمن في رسم معالم فلسفة ما بعد الحداثة بعيدة كل البعد عن الميتافيزيقا الغربية وذلك بالخوض في قضايا الإنسان وبالخروج أو الثورة على وعي الذات وعن اعتبار الميتافيزيقا نظرية في المعرفة بالإضافة إلى أعمال فلاسفة ما بعد الحداثة دولوز، فوكو، دريدا من خلال إعادة تقديم صورة عن الإنسان نقدا وتفكيكا لطبيعة العقل الإنساني وكما حددها رورتي بأنه مجموعة من المعتقدات والرغبات وعليه تغير المشهد الفلسفي بفضل أعمال حتى أن الفلاسفة "لن يعودوا ينظرون بجدية إلى فكرة أنّ الفلسفة توفر 'الأسس' أو 'التسويغ' لبقية الثقافة، أو أنها هي التي تقرر الأقسام الصحيحة للأنظمة المعرفية الأخرى"[1] فالصورة التي قدمها مشروع الما بعد حداثي قد تم فيها تجاوز كَوْن الفلسفة هي نظرية عامة في التمثيل.

فاتيمو وفي البحث عن الطرق لمحاولة استعادة الذات يستحضر هوسرل ومن خلال كتابه 'أزمة العلوم الإنسانية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية "سيحررها من جدل حول المنهج (ميتودولوجي)، ليفرضها بالحدود الواقعية لمضمونها النظري: إنّ أزمة الخط الإنساني، من منظوره ترتبط بضياع للذات في الذاتية الإنسانية في آليات (ميكانيزمات) الموضوعية العلمية، ومن بعدها الموضوعية التكنولوجية، لا نخرج من الأزمة العامة للحضارة التي تطورت بهذا الشكل إلّا عبر استعادة الوظيفة المركزية للذات، والتي تستمر في الحقيقة دون أن يساورها أي شك في طبيعتها الخاصة"[2] لكن وعلى الرغم من محاولة هوسرل للتحرر من التصور الكلاسيكي لثنائية (الذات/الموضوع) إلاّ أنه وقع في الذات المتعالية الترنسندنتالية وعليه

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 512.

[2] جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، مرجع سابق، ، ص 41.

سيواصل هيدغر عمل أستاذه ادموند هوسرل في تطبيق الفينومولوجيا كمحاولة للخروج عن نظرية المعرفة، هذا العمل الذي خصص له أهم مؤلفاته 'الكينونة والزمان' الصادر عام 1929.

فالوجود الإنساني "يدرك العلاقة بالتقية بشكل أساسي بوصفها تهديدا يرد عليه الفكر إما بوعي أكثر فأكثر وضوحا للسمات الخاصة التي تميز العالم الإنساني عن عالم الموضوعية العلمية، وإما بالسعي، على الصعيدين النظري والعملي (كما هو شأن الفكر الماركسي)، الإعداد لاستعادة الذات لمركزيتها"[1] على إثر هذا بوسعنا القول بأن وجودية هيدغر تعمل على إعادة طرح السؤال الوجودي (الدازاين) الذي ظل منسيا كبديل عن الأنموذج المعرفي هيدغر ومن خلال حديثه "عن 'الدازين' فإنه لم يستبدل فقط مفاهيم الذاتية، والوعي الذاتي، والأنا المتعالية بكلمة جديدة تتمتع بقوة صادمة بأن يرفع من مقام الأفق الزماني للوجود الإنساني، ذلك الوجود الذي يعرف نفسه بأنه وجود متناه، إلى مقام مفهوم فلسفي، إنما هو أيضا تجاوز الفهم السائد في الميتافيزيقا الإغريقية للوجود. فلقد دلت المفاهيم الرئيسية للفلسفة الحديثة، مثل الوعي، الذات والموضوع، وكذلك المفاهيم المطابقة لها في الفكر التأملي دلت هذه المفاهيم على أنها بناءات دوغمائية"[2] فهيدغر يسعى إلى تجاوز الذات المركزية من خلال المفاهيم الأساسية للفلسفة الحديثة والتي تعود بالأصل إلى الفلسفة اليونانية، فمثلا الذاتية في نظره هي امتداد للماهية الأرسطية.

"تبني نظرية المعرفة وضعها في تقدير وتفعيل نشاط الذات، فوضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكارت وتطورت مع كانط، فيخته والتيار التأملي (...)، فبالنسبة لهذا التراث (...)، وضع الذات هو حقيقة تعطى بذاتها، لا يمكن أن تكون مبرهنة ولا مستنبطة، إنها في الوقت نفسه

[1] المرجع، السابق، ص 42.

[2] هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، تر: حسن ناظم حلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 266.

وضع للكينونة وللفعل معاً، وضع لوجود وعملية التفكير"[1] فالذات التي أسستها الفلسفة الحديثة هي الذات التي يتأسس عليها الوعي فنظرية المعرفة تقوم من خلال وضع الذات والتي تُجرى "على أساس الافتراض بأن جميع الإسهامات في كلام ما ممكن مقارنتها"[2]

"لقد ظهر أن مشكل الحقيقة ليس البنية المنطقية الداخلية لها ولا في توافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء، أي أن مشكلها ليس إبستمولوجياً بقدر ما هو مشكل هيئة الوجود الذي ترتكز عليه، إذ أن نظرية المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من مواضيعها ومنه فإنها معرضة لوهم المعرفة، ويرى سالنسكي (Salanskis) أن واجب الإجابة عن أسئلة مثل: ما هو اللانهائي؟ ما هو المستمر؟ والتي ظلت تقلق الرياضيين لأفي سنة، يتعلق بذات تستوطن وضعا هيرمنيوطيقياً"[3].

فحسب سالنسكي يجب إعادة صياغة المشكلات الإبستمولوجية صياغة هيرمنيوطيقية أي فتح المجال أمام لتأويل لأن الهيرمنيوطيقا وكما وظفها رورتي "ترى العلاقات بين أشكال الخطاب الكلامي المختلفة مثل حبال مجدولة في محادثة ممكنة، محادثة تفترض عدم وجود مصفوفة نسقية تربط بين المتكلمين، وحيث الأمل في الاتفاق لا يُفقد ما فتئت المحادثة جارية. وهذا الأمل ليس أملا في اكتشاف أرضية مشتركة قائمة وسابقة، وإنما هو أمل. ببساطة نقول: في الاتفاق، وهذا الأقل، أو في عدم اتفاق مثير ومثمر، غير أن الإبستمولوجيا ترى الأمل في الاتفاق علامةً على وجود أرضية مشتركة قد لا يعرفها المتكلمون، وهي توحدهم في عقلانية مشتركة"[4] عمل **رورتي** إلى جانب فلاسفة ما بعد الحداثة على توجيه الثقافة الغربية المعاصرة نحو أفق التأويل، فالهيرمنيطيقا تجعل الإنسان يساير لغة الآخر لا محاولة الإمساك بها (الإبستمولوجيا)، فهي تستخرج البحث من الدائرة التجريدية وجعله مجرد محادثة عادية.

---

[1] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص 13.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 420.

[3] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص ص 14 15.

[4] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 422.

"فالفكرة التي تفيد أن المعرفة تمثيل دقيق مالتْ، وبصورة طبيعية، إلى الفكرة التي تقول إن أنواعاً معيّنة من أشكال التمثيل والتعابير والعمليات هي 'أساسية'، و'مميزة'، و'تأسيسية' "[1]. وفيما يرى رورتي في تصور الفلسفة المرآوية التي تقوم على نظرية المعرفة والتي تنظر إلى أن الإنسان يمتلك جوهر مادي وعليه فهذا الطرح الفلسفي يتطلب هجرانا.

إن النظر إلى الفلسفة باعتبارها التمثيل الدقيق وجعلها نظرية عامة لها أسس عقلية التي تحددت في القرن 17 و18 مع ديكارت ولوك وكانط كان لزاما على الفلاسفة أمثال فتغنشتاين، هيدغر وديوي الذين حاولوا التخلص من نظرية المعرفة التي تتأسس على العقلانية المطلقة فيجب أن يعيدوا طرح إشكالية 'نظرية المعرفة' لا التخلي عنها كما يقول رورتي لأن التخلي عن الشيء هو عدم الاهتمام به بل يجب أن 'نبرهن ضد' حتى يتم بناء الفلسفة من جديد.وأين "تم استبدال كانط بهيغل"[2]

واجهت البراغماتية مجموعة من المزاعم المعرفية التقليدية في ما يتعلق بطبيعة الإنسان الثابتة وعليه كانت الإشكالية "هي أننا نحاول أن نضع جانبا صورة الإنسان التي تصوره بأنه حائز على ماهية زجاجية، مناسبة لتصوير الطبيعة بيد، بينما نتمسك بها باليد الأخرى"[3] كما كان مسعى رورتي متجليا في فكرة 'الإنسان المرآوي' اذ أن النشاط الإنساني كان يختزل في معرفة الجواهر فالإنسان جوهر مهمته اكتشاف الجواهر الأخرى، وعليه فإن فيلسوف البراغماتية الجديدة حاول التخلص أولا من فكرة الإنسان المرآوي مستلهما من وجودية سارتر الذي رفض هو الآخر طبيعة التحديد الميتافيزيقي للإنسان فجوهر الإنسان حسب سارتر هو 'أن يكون بدون جوهر' ورفض كل تحديد جوهري مرتبط بجوهر خارجي عن الوجود

[1] المصدر نفسه، ص 423.

[2] ريتشارد رورتي، **حول بعض الاستعمالات الأمريكية ل هيغل**، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط ص 06.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق ص 192.

الإنساني، وهذا الوجود الإنساني لا يملك أي طبيعة ميتافيزيقية* خارجة عنه وتتحكم فيه أي " لا توجد طبيعة إنسانية مطلقة"[1] كما صورها لها القرنين 17 و18 فالبينة الإجتماعية هي التي تحدد طبيعة الإنسان تحت مبدأ التأثير والتأثر فوالوجود هنا يسبق الماهية.هذا ويقدم لنا سارتر مرآة الطبيعة عدم القدرة على تمثيل (اللغة / الفكر) للعالم الخارجي وظواهره المختلفة "ولم يتردد رورتي في اعتبار الإنسان كائن لغوي متبعًا خطى أرسو وغدامير في أن البعد اللغوي في التجربة الإنسانية يكتسي أهمية كبرى ويختزل الإنسان إلى مجرد كائن ألسني ناطق"[2]

1/ الابستمولوجيا:

يمكن القول أن مفهوم الإبستمولوجيا يشير إلى الفلسفات العقلانية، النسقية والتأسيسية تقوم على الجوهر والماهية، والإبستمولوجيا كمصطلح فلسفي قد ظهر في الفلسفة اليونانية نخص بالذكر الأفلاطونية وانتشرت بشكل واسع في القرن السابع عشر مع الفلسفة الحديثة فلسفة الذاتية، الماهيات والأفكار بحيث تسعى هذه الفلسفات إلى معرفة الطبيعة الإنسانية، لكن رورتي عمل جاهدا على تجاوز التقليد الفلسفي لنظرية المعرفة، إذن على أي أساس تم تقويض الإبستمولوجيا، وما هي النظريات الفلسفي التي ساهمت في ذلك؟

بدأ رورتي في مناقشته للمسائل الإبستيمولوجيا بدراسته لبنية العقل وعلاقته (بالعالم الخارجي وظواهره المختلفة، التمثُّل، الأفكار) ومن فكرة مفادها أنّ العقل هو مرآة للطبيعة ولقد سعى **رورتي** في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' إلى تقويض الإبستيمولوجيا تحت تأثير كل من **سيلارس** و**كواين** في نقدهما للإبستيمولوجيا التقليدية، ولذا نبهنا رورتي على ضرورة استبدال الإشكال المعرفي التقليدي هل نحن نمثل العالم الخارجي أحسن تمثيل؟ من هذا المنطلق قام رورتي بإعادة قراءة تاريخ الفلسفة الغربية التي تنطوي ضمن نظرية المعرفة 'كمرآة للطبيعة'

* الطبيعة الميتافيزيقية التي عرفت بالروح في الفلسفة الأفلاطونية، والعقل عند الأنواريين فالفلسفة أصبحت تهتم بالمشكلات الإبستمولوجية وانزاحت عن الهدف الذي رسمته الفلسفة اليونانية والمتمثل في معرفة طبيعة الإنسان، وهذه النقطة بالتحديد تعرضت لهجوم من قبل الفلاسفة ما بعد حداثيين من بينهم رورتي الذي جاء لتقويض الفلسفة التأسيسية.

[1] جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص 81.

[2] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، مرجع سابق، ص 199.

منذ أفلاطون وحاول التخلص من المشكلات الفلسفية التقليدية التي أصيب بها كل من العقل البشري باعتبار الفلسفة نظرية عامة في التمثيل وفكرة التطابق لتي أصبحت لصيقة بمقولة الحقيقة، مستلهما هذا النقد من المثالية في محاولة تجاوز هذا الفكر الذي تسرب إلينا من الفكر الأفلاطوني الديكارتي والكانتي.

يطرح رورتي إشكالية المعرفة باعتبارها نظاما معرفيا في الفلسفة الغربية والتي أسس لها أفلاطون بالتشديد على الصرامة العقلية وكما قال لن يدخل أكاديميتي من ليس رياضيا وامتدت إلى الفلسفة الحديثة أين تجلت في العقلانية والتأملية والذاتية وبحيث "ظلت المعرفة تُتَصور بأنها تمثيل مضبوط كمرآة للطبيعة"[1] وقد ذهب سقراط قبل ديكارت وكانط إلى اعتبار أن العقل علة كل شيء، هذا ويستعين رورتي حول هذه الإشكالية بمقالة ل والاس ماتسون (Wallace Matson) في طرحه لإشكالية العقل/الجسد والتي جاءت بعنوان « Why Is not the Mind-Body Problem Ancient ? » ويجيب بقوله "لم يفتقر اليونانيون لتصور العقل، وحتى لتصور للعقل المنفصل عن الجسد. غير أن الخلط الواصل بين العقل والجسد منذ هوميروس إلى أرسطو، كان إذا رُسم يُرسم بحيث توضع عمليات الإدراك الحسّي في جانب الجسد"[2] من هذا المنطلق يحدد لنا ماتسون السبب في عدم حضور إشكالية الجسد-العقل في الفلسفة اليونانية نظرا لصعوبة الترجمة المفاهيمية مثل جملة "ما علاقة الحسّ بالعقل أو النفس"[3] مفاد هذا القول الماتسوني (ماتسون) عدم القدرة على فصل حالات الوعي عن الواقع أي صعوبة الفصل بين العالم الداخلي والخارجي.

وعليه جاءت الفلسفة الحديثة لتوظيف الفكر على يد **ديكارت** حينما اشتمل الفكر على الشيء الذي "يشك، ويُدرك، ويتذهن، ويُثبت، ويُنفي، ويُريد، ويرفض، ويتخيل أيضا، ويُحس."[4]

---

1 ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 247.

[2] المصدر السابق، ص 102.

[3] المصدر نفسه، ص 102.

[4] رنيه ديكارت، **تأملات في ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** (تثبت أنّ الله موجُود وأنّ نفس الإنسان تتميز من جسمه)، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص 40.

فديكارت قد أعطى لكلمة 'فكرة' معنى جديد من خلال وصفه للحالات العقلية الإنسانية في تاريخ الفكر الفلسفي والذي سيستمدها منه **لوك.**

وتنطلق إشكالية فلسفة العقل من انقسام المعرفة إلى شطرين أحدهما عقلي لا مادي لا مرئي والآخر فيزيائي مادي مرئي فالعقلي هو ضد الفيزيائي والمادي ضد اللامادي وبالتالي فإن الفيزيائي والمادي مترادفان والعقلي واللامادي مترادفان هنا يتساءل رورتي كيف يمكن لمفهومين مختلفين أن يكونا ضدان مترادفان؟ يعود رورتي الى كانط في تحديده للتصورات المادية واللامادية ف"العقلي هو زمني لكنه لا مكاني، بينما اللامادي ليس مكانيا ولا زمانيا، واللامادي هو الذي يتعدى حدود الحس"[1] وينتج عن هذا التميز ثلاث تصورات أساسية تمثلت في الفيزياء والتي تشمل كل ما هو مكاني وزماني، والبسيكولوجيا والتي تشمل اللامكاني والزماني وأخيرا الميتافيزيقا وهي كل ما هو لا مكاني ولا زماني فالمكاني هو خلط بين البسيكولوجي والميتافيزيقي والمادي هو ما يخرج عن هذين التحديدين.

ومن خلال القراءة التي قدم بها رورتي حول تاريخ الفلسفة الغربية أفضى إلى نجاعة العلوم الحديثة (غاليلو،، نيوتن، أنشتاين ...) حسب ما يراه كل من ديكارت وكانط لأنّ وظيفة الفلسفة انحصرت في المهمة التأسيسية أي محاولة معرفة الإنسان الذي يسعى إلى تقديم التبرير لكل المزاعم الإبستيمولوجية، هذا الذي تعرض له رورتي في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' وبالعودة إلى الفلسفة اليونانية والتأسيس الفعلي للإبستيمولوجيا نجد بأن سقراط هو أول من أرسى دعائم الإبستيمولوجيا لأنّ العقل هو علة كل شيء هذا ما ورد على لسان سقراط في محاورة (فيدون) "ولكنّني سمعت ذات يوم أحدا يقرأ في كتاب مؤلفه، كما قال أنكساجوراس، وفيه يقول إنّه العقل منظم كلّ شيء وعلة كلّ شيء. ولقد انشرحت لفكرة هذه العلة، وبدا لي أنّه من الحسن، على وجه ما، أن يكون العقل هو علة كل الأشياء"[2]

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 69.

[2] أفلاطون، **فيدون** (في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2001، ص 193.

تعمل الإبستمولوجيا على تقديم إجابات يقينية للتساؤل الرئيسي والذي تبلور في 'كيف نعرف؟' وعليه كان الاتجاه البراغماتي يحمل في طياته موجة نقد لنظرية المعرفة، هذا ما نميزه في قول رورتي "سوف أدعم الرأي الذي يشترك به فتغنشتاين وديوي، والذي مفاده أن التفكير بالمعرفة التي تقدم 'مسألة'، والتي عنها يجب أن يكون لدينا 'نظرية'، هو حاصل النظر إلى المعرفة كمجموعة من أشكال تمثيل، وهي وجهة النظر التي كنت في مناقشتي أقول إنها من إنتاج القرن السابع عشر"[1] ، فالمعرفة من منظور براغماتي تتحقق عن طريق العمل الناجح ومن هذا المنطلق عمل رورتي على تنظيف الفلسفة الغربية من اعتبار فكرة المعرفة مرآة للطبيعة أي ضرورة التخلي عن الابستمولوجيا التقليدية خاصة في شقيها التأسيسي والتمثيلي، هذا وقد ساهم نيتشه مساهمة فعلية وفريدة في انهيار السرمديات الكبرى للعقل الغربي من وجهة نظر رورتي "فقد انتقد نيتشه عبادة العقل التي تدور على توهم أن العقل قادر على معرفة الحقيقة والوجود، في حين أن المنطق وهو من نتاج العقل وهم ومبادئ العقل هي من اختراعاته، ثم يزعم إنها قوانين الوجود. ولذا ليس ثمة ركائز يمكن تبريرها عقليا، ولكن ثمة وجهات نظر. والطبيعة تضيق من مساحة وجهة النظر ومن ثم تتقلص مساحة الحرية"[2] قام نيتشه بنقد ركائز التراث الفلسفي الغربي نقدا جذريا وتركها عرضة للشك والتجريح وذلك بسبب توهم العقل الغربي في قدرة امتلاكه للحقيقة وثبات الوجود ومن خلال الأزمات التي طرحها نيتشه حول العقل والعقلانية أينما أعن عن الثورة ضد سلطان العقل. وفي هذا القول يعود بنا نيتشه إلى القرن السادس قبل الميلاد لفكرة 'الصيرورة' عند هيراقليدس، يكمن عمل نيتشه في نزع القناع عن الخطابات والأنساق الفلسفية والعلمية وضمان خروج الفكر الغربي من بوتقة العقلانية التي جعلت من العقل مركزا ومرجعا للحقائق، فهجوم نيتشه على المرجعية العقلية للحقيقة يعكس لنا هجومه على الميتافزيقا.

وتجلى هذا الهدف في عصر ما بعد الحداثة خصوصا فلسفة ريتشارد رورتي باعتباره أحد الفلاسفة الذين دعوا إلى ضرورة التخلص من العقلانية الديكارتية لأن أصل البراغماتية في

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 207.

[2] يورغين هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 89.

بحثها عن الحقيقة هو الفائدة العملية، "وليس إدراك الواقع كما هو على الشكل اليقيني، أو النسبي أو المثالي(...) وليس إيجاد نظام فلسفي معرفي تمثيلي هدفه إثبات، أو إبطال مزاعم معرفية تُشكل تمثلات للواقع."[1] ومن هنا كان مسعى رورتي لرفض الحقيقة ونقده للإبستمولوجيا انطلاقا من "اختزال الإنسان في ملكة واحدة أساسية هي ملكة العقل"[2] أي صورة الإنسان المرآوي، يصبح فيها العقل "مرآة الطبيعة، وبالتالي اعتبار المعرفة مجموعة سمن أشكال التمثيل المظبوطة. ثم تلت فكرة أن السبيل إلى الحصول على أشكال تمثيل مظبوطة هو إجادنا، داخل المرآة، صنفاً مميّزاً وخاصاً من أشكال التمثيل فارضة لدرجة لا يمكن الشك بصحتها. وستكون هذه الأسس المميزة أسس المعرفة، والنسق _ نعني الإبستمولوجيا _ الذي يوجهنا إليها سيكون أساسا للثقافة" فالفلسفة التقليدية حسب رورتي ظلت حبيسة باعتبار العقل مرآة تمثيل للعالم الخارجي، مع ديكارت وكانط وفي ظل الفلسفة المرآوية فإن الإنسان "يفقد إنسانيته كما تفقد المرآة المجلوة مرآويتها عندما تذوب في الشيء الذي تعكسه"[3]، وهنا يلتقي الفكر الرورتي بفلسفة سارتر في المبدأ الذي يبنى عليه الفكر الغربي في اعتبار المصورة البصرية كمرآة ومفاد هذا القول أن كلما كانت مرآة الطبيعة زجاجية كلما تماهت في الموضوع أو الذات المنعكس وبالتالي فإن العقل يفقد مرآويته ويحدث ما يعرف بالتطابق أي تطابق العقل مع الطبيعة.

وحول حقيقة وجود مرآة عاكسة في طبيعة الكائن الإنساني يستدل رورتي بموقف أستاذه ديوي إذ يصرح "نحن التاريخانيين وأتباع ديوي dewey، فإنّنا نعتقد أن 'المبادئ الأولى' هي مختصرات، بدلا من كونها تبريرات، لجملة من الاعتقادات تتعلق بالطابع المرغوب لبعض الخيارات الملموسة، ومصدر هذه الاعتقادات ليس هو 'العقل' أو 'الطبيعة'، إنما بالأحرى تفوُّق

[1] كمال لزيق، **مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا** 'دراسة مقارنة'، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص 341.

[2] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى**، مرجع سابق، ص 132.

[3] عبد المنعم البري، **نهاية الفلسفة النسقية في نظر رورتي**، مرجع سابق، ص 101.

بعض أنماط الحياة أو المؤسسات في الماضي"[1] يفند رورتي وجود أساس ثابت للطبيعة الإنسانية في مقالته 'جيدة هذه الفلسفة العتيقة' انطلاقا من عرض موقف بلوم* ودفاع عن وجود مركزا ثابتا للسلوك الإنساني هذا ما جاء في كتابه The Closing of American Mind'.

مما سبق يبدو أن هذا هو السياق للخلفية الفكرية والفلسفية الذي دفع **برورتي** إلى دحض الفلسفات التأسيسية (نظرية المعرفة التي تضرب بجذورها إلى الفكر **الأفلاطوني**) وفي نقد الفلسفة التحليلية معتمدا آراء سلارز وكواين "وعندما تُصفّى عقائد سلارز وكواين، فإنها ستبدو كتعابير متكاملة لزعم وحيد، وهو: لا يستطيع 'وصف لطبيعة المعرفة' أن يعتمد على نظرية أشكال تمثيلية يكون لها علاقات مميّزة تجاه الواقع. لقد مكّننا عمل هذين الفيلسوفين أخيرا، وبعد زمن طويل، من حلّ خلط لوك بين الشرح والتسويغ، وتوضيح لماذا يمكن 'لوصف لطبيعة المعرفة' أن يكون في الحدّ الأقصى وصفاً للسلوك الإنساني"[2] فسلارز ربط التسويغ بالمحادثة والممارسات الاجتماعية أمّا بالنسبة إلى كواين فقد قام بتصنيف القضايا إلى صادقة وأخرى كاذبة أو فارغة لا معنى لها فرورتي وانطلاقا مما قدمه سلارز وكواين انعطف وتحول عن الفلسفة التحليلية.

المنعطف اللغوي:

كان القرن العشرين عصر التفاتة الفكر الغربي نحو موضوع اللغة بحيث كان التفكير والانتقال إلى اللغة من أهم القضايا التي اهتمت بها النيو-براغماتية وهي النقطة التي تتميز بها عن البراغماتية التقليدية، ربط رورتي التحليل المنطقي بالفلسفة إذ يربط المشكلات الفلسفية بفلسفة اللغة بحيث يرى "ظهور المشكلات الفلسفية واختفائها، أو كيفية تغير أشكالها، نتيجة

[1] ريتشارد رورتي، **جيدة هذه الفلسفة العتيقة**، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2017، ص 10.

*alan bloom ألان بلوم فيلسوف أمريكي (1992/1930).

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 261.

لفرضيات ومفردات جديدة"[1] ولفهم العقلانية والسلطة المعرفية يجب أن يبتعد العقل الفلسفي كل البعد عن الميتافيزيقا الغربية وأن يرتبط بالمجتمع وما يمليه علينا من قوانين من خلال فهم قواعد اللعبة اللغوية

رورتي وفي كتابه 'المنعطف اللغوي' (1967) إشرافا وتحريرا اهتم فيه بفلسفة اللغة وبالتحليل المنطقي وهي من القضايا المبكرة التي طرحها رورتي في مشروعه الفلسفي، إذ تفيد كلمة منعطف الالتفات والاهتمام بفلسفة اللغة وكما يرى رورتي نفسه أن سبب المشكلات الفلسفية هو مشكلات لغوية أي سوء فهم اللغة متبنيا في ذلك آراء الفلاسفة التحلييليين أمثال فتغنشتاين وراسل.

موضوع اللغة لم يكن حكرا على اللسانيات فحسب وإنّما حضي بدراسات مكثفة في الفلسفة المعاصرة فمن وجهة نظر رورتي بحيث "يمكن دراسة اللغة من قبل علماء اللغة وعلماء الجمال والعلماء مثل علماء النفس أو علماء الاجتماع"[2] فما يشد الانتباه هو التحول الهام الذي شهده الفكر صوب اللغة، والانتشار الواسع للمواضيع اللغوية وأهمية طرحها في الفلسفة المعاصرة.

بحيث "فتحت آفاق الإنسان المعاصر اللغوية على آفاق أوسع وأشمل ما كان ليبلغها لو بقي حبيس القوالب الألسنية الصارمة كما بلورها الرواد الأوائل، فاللغة كائن حي منفتح على همم الإنسان وقضياه، وما عليه إلّا أن يحسن ترتيبها. ومن ثمة ربطها بالمنطوقات اللغوية فتصير أفعال اللغة هي أفعال الإنسان، وتصبح اللغة أداة التواصل الأساسية"[3] إذ ارتبطت اللغة بموضوعات الفلاسفة فمن وجهة نظر رورتي كان لها دور هام في فهم الفلسفة السياسية وبالنسبة إلى هابرماس اللغة أساس فهم النظرية الأخلاقية، إذ يمكن القول في هذا الشأن أن فلسفة اللغة كانت موضوعا محوريا أو بمثابة نقطة وصل بينها وبين باقي المواضيع الأخرى.

---

[1] المصدر نفسه، ص 47.

[2] Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, op.cit, p 63.

[3] جان مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، بيروت، الجزائر، ط1، 2006 ص 13.

رورتي وفي بداية مشواره اللغوي يعترف بجهود الفلسفة التحليلية وخاصة "المنعطف اللغوي الذي بدأه فيتغنشتاين في الرسالة"[1] إذ يذهب فتغنشتاين في عمله المبكر 'رسالة منطقية فلسفية' إلى أن هدف اللغة يكمن في تصوير الواقع (العالم الخارجي وظواهره المختلفة)، لكن أضاف فيما بعد في كتابه 'تحقيقات فلسفية' 'philosophical investigation' والذي نشر بعد وفاته بأن للغة استعمالات كثيرة مختلفة ومعقدة بحيث ربط بين الفلسفة واللغة وذهب إلى أن سبب المشكلات الفلسفية ناتج عن سوء فهمنا للغة هذا المبدأ الراسلي (نسبة إلى راسل) تبناه رورتي في بداية كتاباته حول الفلسفة التحليلية.

يذهب رورتي في الفصل الثاني من كتابه 'contigency, irony, and solidarity' والذي كان بعنوان 'السخرية والنظرية' 'Ironism and Theory' إلى أن الذات مثلها مثل اللغة إذ هي خاصية عارضية بحيث نجد "فرويد، نيتشه، وبلوم يفعلون لضميرنا ما يفعله فتجنشتاين ودافيدسون للغتنا، خصوصا، ما يتعلق بعارضيتها المطلقة"[2] يشبه رورتي عمل فتجنشتاين ودافيدسون حول عارضية اللغة بما قدمه فلاسفة الشك حول الذات هذا الذي تطرأ إليه رورتي في مشروعه الفلسفي، وبالتالي فإن الذات في تغير مستمر أو كما قال أستاذه ديوي بـ"قدرة الطبيعة الإنسانية على التغير"[3] هذه النقطة بالذات كانت موجهة للعقلانية المطلقة ولفكرة الجوهر.

1/ الفلسفة التحليلية:

يقول رايشنباخ "انتقلت الفلسفة من التأمل إلى العلم"[4] هذا الذي ميز طبيعة التفكير الفلسفي بحيث تخلت الفلسفة عن التأمل ومن بين الآثار التي نتجت عن هذا التحول هو محاولة ضبط طبيعة السلوك الإنساني من خلال التحليل المنطقي للغة بالإضافة إلى الانتشار الواسع لأفكار

[1] Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, op.cit, p 63.

[2] Richard Rorty, **Contingency Irony and Solidarity**, cambridge university press, first published, 1989, p 22.

[3] جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، مرجع سابق، ص 129.

[4] هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية، بيروت، 1979، ص 222.

الفلسفة التحليلية وطبعها بالطابع العلمي بغض النظر عن موضوعاتها والتحولات الثقافية التي شهدتها.

بدأ رورتي في مشواره الفلسفي متأثرا بالفلسفة التحليلية وبالتحليل المنطقي للغة "أعني بالفلسفة اللغوية أن وجهة النظر 'للمشكلات الفلسفية' هي مشكلات يمكن حلها (أو إبطالها) إمّا عن طريق إصلاح اللغة، أو عن طريق فهم اللغة المستخدمة حاليا"[1]

اعتمد رورتي على أفكار الفلاسفة التحليليين في نقده لنظرية المعرفة أو في التخلي عن الإرث الحديث بصفة عامة، إذ نجد كل من فتغنشتاين، كواين، سيلارز، غودمان "كل هؤلاء الفلاسفة التحليليين الذين ينتقدون الذات، في شبابهم، وافقوا على اقتراح راسل بأن 'المنطق هو جوهر الفلسفة'[2]" وبطبيعة الحال ربط راسل بين الفلسفة واللغة وجعل تقدم الفلسفة مرهونا بتقدم اللغة كما أن سبب المشكلات الفلسفية تعود في الأصل إلى مشكلات لغوية لذا يلح الفلاسفة التحليلين وعلى رأسهم راسل على تطبيق المنهج المنطقي للغة.

"أملي أن أقنع القارئ أن الديالكتيك داخل الفلسفة التحليلية، الذي نقل فلسفة العقل من برود (Broad) إلى سمارت (Smart)، وفلسفة اللغة من فريجة إلى دافيدسون، والإبستمولوجيا من راسل إلى سلارز، وفلسفة العلم من كارناب إلى كُون، يحتاج نقلا لخطوات قليلة إضافة. وأرى أن هذه الخطوات الإضافية ستضعنا في موضع نتمكن فيه من نقد فكرة الفلسفة التحليلية ذاتها، والفلسفة عينها كما فُهمت منذ زمن كَنْت"[3] اعتمد رورتي على الفلسفة التحليلية في دفاعه عن الفكرة المركزية ضمن مشروعه الفلسفي والتي تتمثل في تقويض إضفاء المشروعية الإبستمولوجية لذا يشدد رورتي على ضرورة نقد أسس الفكر الفلسفي الحديث كما قدمته الفلسفات الديكارتية و الكانطية.

---

[1] Richard Rorty, **The Linguistic Turn** , op.cit, p3.

[2] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit, p 177.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 56.

وكما هو متعارف عليه حول مسعى مشروع الفلسفة الرورتية والذي يتحدد في الدفاع عن سيادة الإنسانية وتعزيز روح التسامح والتضامن في أواسط المجتمع الغربي انعطف رورتي عن الفلسفة التحليلية لكونها تبتعد عن تحقيق مصالح الإنسان والسعي وراء الصرامة المنطقية للمنطوقات اللغوية هذا الذي نوه إليه في موقفه من الفلسفة التحليلية إذ يقول "أنا شخصيا مقتنع بالقدسيّ، بالتّاريخيّ، بالذرائعيّ، والقرائنيّ. ولا أعتقد بأن هنالك أية شذرات قليلة قابلة للتحليل تسمى 'المفاهيم' و'المعاني' من النوع الذي يتطلبه وصف وظيفة الفلاسفة التحليليين. إن اندفاعي الأول، وبناء على إبلاغي بلغز فلسفي، كان محاولة لتفكيكه بدلا من حلّه: استطعت بشكل نموذجيّ الشروط التي طُرحت فيها المسألة، وأحاول اقتراح مجموعة شروط جديدة، شروط يكون فيها اللغز المفترض غير مستقر. ربما يُفسرُ هذا النوع من السُلوك الحقيقة بأني غالبا ما يتم تشخيصي كأحد فلاسفة 'نهاية الفلسفة'، لكنني لم أكن كذلك"[1] هذا الاتهام الذي وُجِه لرورتي من قبل النقاد، لكن كثيرا ما نلاحظ تبرأه من القول 'بنهاية الفلسفة' لان وكما صرح في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' بأن الفلسفة لن تنتهي كما أن الدين لم ينتهي في عصر التنوير.

يعترف رورتي بجهود الفلاسفة التحليليين بحجة كونهم "يستطيعون مساعدتنا بإرجاع الفلسفة إلى الطريق الرومانطيقي"[2] بعيدا عن الصرامة والدقة العلمية ومع مراعاة "الانصراف عن الفكرة القديمة بأن هنالك شيئا خارج الكائنات البشرية لديه سلطان على المعتقدات والأفعال الإنسانية"[3] سواء كان سلطان اللغة، أو العقل، أو الطبيعة على السلوك الإنساني فلا جوهر ولا مركز للطبيعة البشرية.

هذا وقد جاء نقد رورتي للفلسفة التحليلية لأنها تعبر عن "قراءات قد قادت إلى عاقبة سيئة الطّالع، بسبب الحرفية المفرطة في الاشتغال الفلسفي وإنتاج نصه، فقد ضاعت المهمة الأساس

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة التحليلية والفلسفة التحويلية**، تر: عبد الله راضي حسين، ضمن: مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية، العراق، العدد 4، 2009، ص ص 88 89.

[2] المصدر نفسه، ص 90.

[3] المصدر نفسه، ص 90.

التي ينبغي التوجه لها، وهي تنمية وتحسين حالنا الإنسانيّ، وهنا تتضح المهمة الجديدة للفلاسفة كما يقول رورتي أن يقدموا اقتراحات خيالية لإعادة وصف الوضع الإنساني، فيقدمون طرقا جديدة للبحث في آمالنا ومخاوفنا، وطموحاتنا وتطلعاتنا. وبالتالي ليس التقدم الفلسفي مسألة مشاكل يتم حلها، بل أوصاف يتم تحسينها"[1]

خلاصة:

مما سبق نستنتج بأن رورتي يدعو إلى ضرورة إعادة توجيه منحنى الفلسفة صوب التأويلية وتجاوز مقولة الحقيقة المطلقة كما روجت لها الفلسفات العقلية باستحضارنا نموذج الكوجيتو الديكارتي ومتداداته في الحقل الفلسفي وعليه يلح رورتي على ضرورة تجاوز الحديث عن نظرية المعرفة والاشتغال بمسائل الإنسان ذو الانتماء الديمقراطي الليبيرالي.

اهتم رورتي بالفلسفة التحليلية واعتقد بأن التحليل المنطقي هو الأنموذج الأمثل لمعالجة المشكلات الفلسفية لكن لم يسير طويلا صوب هذا المنحى الفلسفي لأنه لا يؤمن بعلمية الفلسفة ودقة موضوعاتها وعلى هذا الأساس جاءت أفكاره لتقويض مخلفات الفلسفة الغربية وليشتغل على مفاهيم ذات البعد الإنساني مثل: السلطة، العدالة، المساواة، التضامن، التسامح وتوظيفها في تطوير البراغماتية الجديدة (سوف نوضح هذه النقاط في الفصل الثالث) و ليتم الإعلان عن تجاوز الوضعية التحليلية وتحرير الفلسفة منها بغية تحسين الوضع الإنساني والتأسيس لمجتمع سياسي ديمقراطي يقوم على الحرية.

[1] علي عبود المحمداوي، ريتشارد رورتي: نحو فلسفة بلا مرايا، مرجع سابق، ص ص 671 672.

المبحث الثالث: من الإبستمولوجيا إلى الهيرمنيوطيقا

يصل رورتي في براغمتيته الجديدة من خلال مناقشته للقضايا الابستمولوجية إلى نتيجة مفادها بأن التمسك بالإبستمولوجيا هو التمسك بالتقييد الفكري الدوغمائي لأن الفكر الفلسفي في هذه الحالة مقيد بالأسس الثابتة عن الماهية والحقيقة، فلا وجود لفكرة الماهية والإنسان ممثلا لها، ولا الحقيقة هي براديغم العقل الغربي، وعليه دعى رورتي إلى ضرورة التحرر من أغلال الإبستمولوجيا الكلاسيكية كما أنه يجب علينا ملء الفراغ الذي خلفته، متجاوزا بذلك كل تقليد فلسفي فنحن في هذه المرحلة بحاجة إلى تهذيب أنفسنا أكثر من الاهتمام بالبراديغمات المسوغة أين تلتقي وجهة نظر رورتي بفيلسوف التأويلية غادامير من خلال الدعوة إلى فكرة التربية أو البيلدونغ لتأسيس الوعي الذاتي للممارسات الاجتماعية للنشاط الإنساني أين تجد الهيرمنيوطيقا إحدى تعبيراتها العملية على النشاط

إذن فما طبيعة النشاط الفلسفي الذي سيخلف الإبستمولوجيا؟. وهل الهيرمنيوطيقا هي البديل الذي سيخلف الفراغ الذي أحدثته الابستمولوجيا؟ وما هي الصيغة الفلسفية التي مارس فيها رورتي الهيرمنيوطيقا؟

1/ البراغماتية والمشروع التأويلي:

أ_ مسارات الهيرمنيوطيقا:

كانت الهيرمنيوطيقا في بادئ الأمر مرتبطة بالنصوص الدينية المقدسة، فتأويل هذه النصوص كان يقوم على أ تحويل المعنى المقدس إلى معنى دنيوي، هذا وقد ظهرت عدة تأويلات في العصر الوسيط نذكر على سبيل المثال 'أوغسطين' حينما بنى تصوراته حول فهم النص الديني المقدس على القاعدة الأساسية (إخراج الدلالات الدينية المقدسة _الإنجيل_ إلى الحياة الدنيوية) من أشهرها نجد مفهوم الزمن الذي اقتبس تصوره من النص المقدس: الإله (زمن مقدس لا نهائي)ـــــ الابن (الإنسان زمن دنيوي).

حتى ديكارت كان مرتبطا بالنصوص الدينية إذ كان يطلق عليه 'رجل الدين المتستر' أو 'اللاهوتي المتنكر' وهو القديس المتستر في ثوب الفيلسوف ربما هذا راجع إلى العوامل السياسية والدينية للكنيسة والصعوبة التي لقيت الفكر في الخروج من عصر الظلمات أو عصر الكنيسة.

لكن لحظة الانفصال عن النص الديني كانت مع شلايرماخر إذ يمكن الانطلاق من هيرمنيوطيقا شلايرماخر كلحظة تأسيسية لأنها الحد الفاصل بين التأويل اللاهوتي الفيلولوجي والتأويل كممارسة على مختلف النصوص فهو يعتبر صاحب الفضل في استخراج الهيرمنيوطيقا من الحقل اللاهوتي بتطبيقها على بقية النصوص الأدبية الاجتماعية والفلسفية... وقد تم فصل الهيرمنيوطيقا عن النص الديني لأن المتكلم فيها هو الله وبالتالي يصعب التاويل عكس النصوص الدنيوية والتي يتكلم من خلالها الإنسان وكلامه قابل للتأويل لكن دون اعتبار الاحكام المسبقة (النقطة التي ستثير الجدل عند الهيرمنيوطيقين المعاصرين فغدامير على سبيل المثال سيعيد الاعتبار لفكرة الحكم المسبق في مختلف كتاباته) إذ يسعى شلايرماخر إلى تأسيس هيرمنيوطيقا عامة باعتبارها فنا للفهم وعليه "ظهرت معالم التأويلية الحديثة على أنها المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة دون التداخل مع برهانية المنطق الداخلي للغة ومع الحفاظ على التمايز بين التأويل النحوي أو الموضوعي الخاص بميزات عامة في الخطاب الثقافي، هي خصائص اللغة ذاتها، والتأويل النفسي ذو الطابع التكهني الخاص بالفرد"[1] تتحدد الهيرمنيوطيقا مع شلايرماخر "بوصفها فن الفهم لا ودود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهيرمنيوطيقية المنفصلة"[2] فالهيرمنيوطيقا الحديثة التي سعى شلايرماخر إلى تحريرها من النص الديني إلى بقية النصوص والثقافات الأخرى تقوم على فن الفهم تهدف إلى القضاء على حالة سوء الفهم وهنا تكمن أهمية شلايرماخر في جعل الهيرمنيوطيقا بحثا حول الفهم نفسه، ونقول فنا للفهم وليس علم الفهم لأن الهيرمنيوطيقا غير مرتبطة بحدود علمية أو بقواعد منطقية صارمة .

[1] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص 69.

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم 'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا'**: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر'، مرجع سابق، ص 55.

"يتحدد الفهم عند شلايرماخر باعتباره "عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، فهي عكس التأليف، لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقرى إلى الحياة الذهنية التي نبع التعبير، إنّ المتحدث أو المؤلف يبني جملة، وعلى المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة، وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية (بالمعنى العريض لكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف)، أمّا المبدأ الذي تنهض عليه إعادة البناء هذه بشقيها اللغوي والسيكولوجي فهو مبدأ 'الدائرة التأويلية"[1] من خلال فهم النص بكليته لفهم أجزائه ثم بعد ذلك ننطلق من فهم الأجزاء لفهم الكل فالدائرة التأويلية لشلايرماخر تعتبر من أهم آليات الفهم جاءت الهيرمنيوطيقا لمعالجة سوء الفهم ولكي لا يقع المؤول في ما يعرف بسوء التأويل من خلال سوء الفهم ذاته وعليه يقترح شلايرماخر نوعين من التأويل:

- التأويل اللغوي (النحوي): اعتماد الجانب اللغوي في تحديد المعنى أي قواعد اللغة.
- التأويل السيكولوجي (النفسي): تأويل النصوص بناءا على نفسية الكاتب وهو أن المؤول يفهم النص أكثر من المؤلف نفسه (هذه النقطة كانت محل نقد ومساءلة ضمن الفلسفة المعاصرة وكما يرى غادامير من المستحيل أن يفهم المؤول النص أكثر من صاحبه إذ يصرح قائلا:).

"لكن كل ما ذكره شلايرماخر والنزعة الرومانسية بشأن العوامل الذاتية للفهم لا يقنعنا بتاتا. عندما نفهم نصا معينا، فإننا لا نحل محل الآخر ولا يتعلق الأمر باختراق النشاط الروحي للمؤلف"[2].

هذا وتكمن محاولة دلتاي في "منح التأويل وضعية العلم بالمساواة مع علوم الطبيعة ولعلها اللحظة التي تم فيها تعديل جهة القبض على المعاني بتغيير نظام الإشارة وتحرير المنظور الموضوع للرؤية والتمثل ثم تبديل أرضية استقبال لغة النصوص والطريقة التي بموجبها يتعامل مع اللغة، أي ليس باعتبارها منحدرة من أصول، ولكنها تخمن وتتكهن، عنها اللحظة

[1] المرجع نفسه، ص 56.

[2] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، مرجع سابق، ص 41.

التي وضع فيها الفهم أمام النص وليس خلفه"[1] لتصبح الهيرمنيوطيقا بمثابة منهج عام بالنسبة للعلوم الروحية (الإنسانية) عند دلتاي ومن خلال التقسيم الذي وضعه للعلوم (العلوم طبيعية التي تحتاج إلى تفسير) و(علوم الروح والتي تحتاج إلى الفهم) وهنا الهيرمنيوطيقا تقوم بعملية الفهم.

"إنّ الهيرمنيوطيقا مثلها كمثل اللسانيات الحديثة في علاقتها بالفيلولوجيا، فكلاهما في الحقيقة قد خرج من معطف الفيلولوجيا، فإذا كانت اللسانيات قد تمكنت من التخلص من آثار الفيلولوجيا على يد فردنان دوسوسور على شكل الرؤية البنيوية فإنّ الهيرمنيوطيقا لم تستطع على يد مؤسسها المدرسي التخلص من آثار الفيلولوجيا حتى إننا لنستطيع أن نطلق على هيرمنيوطيقا شلايرماخر صفة الهيرمنيوطيقا الفيلولوجية ولن تفلت فلسفة التأويل تلك من الأسر الفيلولوجي إلّا بولادة الهيرمنيوطيقا الفلسفية على يد هايدغر"[2] بحيث يبدأ التأويل في صورة البحث عن الأصول والجذور التي بني عليها الخطاب الفلسفي الغربي من خلال العودة إلى التراث اليوناني وبالضبط إلى فلسفة **بارمنيدس*** قراءة وتأويلا لأن وكما يرى هيدغر بالنسبة إلى هذا الإرث لم يقرأ كما يجب

وباعتبار الهيرمنيوطيقا منهج عام فإنّ هيدغر يرد الهيرمنيوطيقا إلى 'الدازين' "بمحاولته 'فهم الكائن في العالم' مرورا باستحضار الوجود المتاخم لحدود إنشاءات اللغة، وكما يقول هيدغر 'أن تأويل الكائن دون طرح مسألة حقيقة الوجود، هو ميتافيزيقا"[3] فكيف يتجلى هذا الوجود؟

---

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم،'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا**: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر'، مرجع سابق، ص 69.

[2] يوسف اسكندر، **هيرمنيوطيقا الشعر العربي "نحو نظرية هيرمنيوطيقية في الشعرية"**، دار الكتاب العلمية، بيروت، 2005، ص 18.

*عاد هيدغر إليه بالضبط لأنه فيلسوف الوجود والماهية عمل هيدغر في بديه عمله على الفصل بين الوجود والتفكير بغية الجمع بينهما فيما بعد، هذا وارتكز على أهم مقولاته الفلسفية 'الوجود والماهية هما الشيء نفسه' وهنا جاءت هيرمنيوطيقا هيدغر لتعمل عملها وتاويل هذه المقولة أدى بهيدغر على تأليف 'الهوية والاختلاف' ومن خلال هذه اللحظة التأويلية أصبح التفكير مرتبط بكيفية الانقلاب عن 'مبدا المطابقة'.

[3] عادل مصطفى، **فهم الفهم، 'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا**: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر'، مرجع سابق ، ص 71.

يستحضر هيدغر 'اللغة' لأن الوجود يتجلى من خلالها أو بعبارة أخرى اللغة تستدعي الوجود إلى التفكير لا نعني المطابقة (الوجود/التفكير) لأن هذا هو الميتافيزيقا، فالتأويل هنا ليس إلّا انتظار لتفتح الوجود داخل اللغة وبالتالي لسنا نحن من يذهب إلى الأشياء وإنّما هي التي تأتي إلينا (نقد لفينومينولوجيا هوسرل) فبدلا من قصدية الذات نحو الموضوع فالموضوع هو الذي يقصد الذات.

"أي الاتجاه نحو قوة الحقيقة المتجلية في الفهم والانزياح عن كل تقنية منهجية، وهو ما يوضع تحت عنوان مشروع الهيرمنيوطيقا، لأنه لا يمكن استقبال اللغة في نصيّتها بدون التلون بجماليتها، هذا التلون يقرأ على مستوى الوعي بالوجود، لكنه يتلاشى إلى حد الانمحاء في دوال الفهم عندما نحاول التعبير عما نفهمه أي أننا لا نعيد صبغ اللون الجمالي على مستوى خطاب الفهم"[1] وفي قراءة ريكور لتأويلية هيدغر يرى بأن التأويل "هو التوسع في الفهم حين نقول بما هو ماذا (als was) نحن نفهم شيئا ما"[2] ثم ينتقل هيدغر بالعملية التأويلية من الظواهر إلى الواقعة الإنسانية (Dasien) باستضافة عنصر الزمان لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك الزمان وعليه سينتقل من الوجود إلى الكينونة (الوجود + الزمان = الكينونة)

هذا ويمتد الخيط الهيدغري في تأويلية غادامير ليكمل فكرة ما تقدم به وتفعيل 'الدازين' ضمن أآليات المناقشة والحوار، فالتأويل لا يقتصر على الجانب اللغوي والسيكولوجي للمؤلف وإنما يتعداه إلى أبعد من ذلك.وبمعية غادامير سينتشر أفق التأويل في مجاله المفتوح ليتجاوز كل التحديدات المنهجية للهيرمنيوطيقا كما حددتها الرومانسية الكلاسيكية مع شلايرماخر ودلتاي. بالانفتاح على 'الشعر' فلماذا الشعر بالتحديد؟ لأن في الشعر تلتقي المتناقضات وتختفي الحقيقة وكما عبر عنه **جون غريش** أفضل مكان لممارسة التأويل هو "الشعر' وكما قال غادامير 'نحن الحوار' والحوار هو لغة وتتكلم هذه اللغة لأنها بكل بساطة عبارة عن حوار وفي معنى الحديث عن **رولان بارت** 'حتى وإن كانت مجرد همهمات فهي رسالة لشخص ما' فالكينونة

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص 74.

[2] بول ريكور، **صراع التأويلات**، مرجع سابق، ص 170.

حاضرة في كل حوار مهما كان شكله وبالتالي فلا وجود للحقيقة المطلقة ولا منهج مع الحقيقة كما نوه غدامير ووافقه رورتي داخل اللغة وإنّما فقط هناك حوار. فالحالة الشاعرية للعالم أو الرؤية الشاعرية تحد من القواعد التقليدية للعقل لكن دون التخلي عن جوهر المعرفة لذا كتب غادامير 'تجلي الجميل' و'فن الفهم' فالفهم هنا هو حالة شاعرية لأننا في هذه الحالة نتذوق العالم ولا نعرفه وهنا استحضار للطرق الصوفية في معرفة العالم.

كما"تندرج تأويلية ريكور ضمن خط الفلسفات التأملية لكن دون تنازل عن التراث المنهجي للبنيوية التي تحاول أن ترتفع إلى مستوى مقولات العقل، وبهذا يقرر ريكور 'أن مهمته مقابلة البنيوية كعلم، بالهيرمنيوطيقا المقررة كتأويل فلسفي للمضامين الأسطورية المحجوزة داخل تراث حي"[1] فالهيرمنيوطيقا من منظور ريكوري هي محاولة لاستخراج المعنى الباطن من المعنى الظاهر من خلال فك الرموز " فالرمز حاضر في كل الخطابات إذ لا وجود لذات تعبر عن نفسها بمطلقية، فكل الخطابات هي ترميز للذات عبر التاريخ "ولذا، فإنّ الرمز إذ يفسح المجال للفكر، ويستعين بالتأويل، فذلك لأنه يقول أكثر مما لا يقول، ولأنه لم يتوقف قط عن إفساح المجال للقول"[2] هذا وقد قدم ريكور للتأويل مجالا آخر وذلك حينما غذى الهيرمنيوطيقا بالبنيوية غذ سيعتمد في تأويليته على مبدأ الدائرة الهيرمنيوطيقية لشلايرماخر وهي مبدأ بنيوي في الأصل إلى أن يصل إلى ذروة العمل التأويلي في كتابه 'الذات عينها كآخر' من خلال تأويل الذات التي تؤسس مشروعه التأويلي، فالتأويل في النهاية هو فك للشفرات والتي تعود بنا إلى الذات أو كما يرى ريكور في التقليل من الوهم إذ نكتشف الوهم من خلال الوسيط الهيرمنيوطيقي.

2/ الهيرمنيوطيقا بين غادامير ورورتي:

[1] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص 76.

[2] بول ريكور، **صراع التأويلات**، مرجع سابق، ص 60.

وحول العلاقة التي تربط الهيرمنيوطيقا* بالإبستيمولوجيا يقول رورتي في كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' "لا أقدم الهيرمنيوطيقا 'كموضوع خلف'، للإبستيمولوجيا، وكنشاط يملأ الفراغ الثقافي الذي ولّدته، مرة، الفلسفة التي تمركزت في الإبستمولوجيا."[1] نستخلص من هذا القول بان الهيرمنيوطيقا ليست الوريث عن الإبستمولوجيا إذن، فما هي طبيعة الهيرمنيوطيقا التي حددتها لنا معالم الفلسفة الرورتية؟ وهل هيرمنيوطيقا رورتي تمد بصلة من المشروع الهيرمنيوطيقي لغدامير؟

يمكن أن نستهل هذه النقطة البحثية وجهة نظر هيدغر عن تموقع الذّات الإنسانية في الخطاب الفلسفي لاسيما ما تولّد عن العصر الحديث والعلم كتحديد أولي لكيفية الانتقال من الإبستمولوجيا إلى الهيرمنيوطيقا، فنظرا لتفاقم هيمنة العلم على كل جوانب الواقع الإنساني يحق لنا أن نردد مع هيدغر بأنّ "العلم لا يفكر"[2] هذه العبارة التي كثيرا ما لفتت الانتباه، الحيطة والحذر، بدلا من خدمة العلم للإنسان أصبح العلم سلاحا فتاكا ضد الإنسان والطبيعة

* في المعنى الاشتقاقي لكلمة 'هيرمنيوطيقا' فهي "من الفعل اليوناني Hermeneuin ويعني 'يفسِّر'، والاسم Hermeneia ويعني 'تفسير'، ويبدو أنّ كليهما يتعلق لغوياً بالإله 'هرمس' Hermes رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم، وينقلها أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كلٌّ من اطَّلع على الإلياذة والأوديسا أنّ هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس _كبير الآلهة_ إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضاً إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن عبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر" (عادل مصطفى، **فهم الفهم**، 'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر'، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص 15). ومهما اختلفت الأساطير حول طبيعة وأصل 'الهيرمنيوطيقا' فهرمس والهيرمنيوطيقا يلتقيان في معظم الجوانب، فالهيرمنيوطيقا بدورها شهدت مجموعة من التحولات التاريخية من 'هرمس' رسول الآلهة ونقل الرسائل من زيوس إلى البشر إلى الهيرمنيوطيقا الحديثة مع (دلتاي وشلايرماخر) التأويلية الرومانسية أين تم توجيه الهيرمنيوطيقا من النص الديني إلى بقية النصوص الأخرى مرورا بهيدغر نيتشه، إلى غاية الهيرمنيوطيقا عند غادامير الذي أسس للهيرمنيوطيقا العامة. فالتأويل "هو نشاط لغوي وفكري يتعلق بالترجمة والتفسير. ومعناه الرجوع إلى التشكيلة الألى للمعنى لتفسير ملابسات انبثاقها وفهم محتوياتها. التأويل هو النظر فيما تؤول إليه الأشياء، أي صيرورتها، والقيم الوجودية والمعرفية والجمالية التي تتصف بها لدى مآلها إلى أمر ما". (محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال** 'صفائح نقدية في الفلسفة الغربية'، مرجع سابق، ص 33). والهيرمنيوطيقا كما عرفها فوكو هي "مجموع المعارف والتقنيات التي تنطق الرموز وتكشف عن معناها" (تيلوين مصطفى، **ادموند هوسرل وجورج هانس غادامير**، ضمن: مجلة لوغوس، العدد الثاني فيفري 2014، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، ص90).

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 419.

[2] مارتن هيدغر، **التقنية – الحقيقة – الوجود**، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 192.

على حد سواء، وهذا راجع إلى ابتعاد اهتمامات العلم عن الاشتغال الفلسفي، فالعلم هنا عاجز عن معرفة حقيقة الإنسان "فبنية العلم تعتمد على قاعدة الذات الثابتة والتي تضمن ثبات الحقائق والتصورات والاستنتاجات، وعلى هذا أيضا تبنى نظرية المعرفة وضعها في تقدير وتفعيل نشاط الذّات، فوضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكارت وتطورت مع كانط، فيخته والتيار التأملي، فبالنسبة لهذا التراث، وضع الذات هو حقيقة تعطى بذاتها، لا يمكن أن تكون مبرهنة ولا مستنبطة، إنّها في الوقت نفسه وضع للكينونة وللفعل معاً، وضع لوجود وعملية التفكير"[1] نستخلص من هذا القول بأن الحقيقة الثابتة التي ينتجها التفكير العلمي بمختلف وسائله ومناهجه يجب أن توضع موضع نقد ومساءلة، وهنا يجب أن يتحدد الدور الاجتماعي للفلسفة فيما ينتجه العلم، بعبارة أخرى يجب كسر طوق العلم الذي فُرض وهيمن على طريقة التفكير الإنساني، من خلال البحث عن أسالب تتميز بالمرونة في طريقة معالجتها للمشكلات الإنسانية، ربما هذا الذي يفسر ظهور الهيرمنيوطيقا في القرن العشرين كتعبير عن حالة الانكماش التي عاشها الإنسان المعاصر وعليه سنعرض بعض النماذج الفلسفية التي حاولت التغيير في طريقة التفكير من خلال الاعتماد على اللغة والتأويل. لأن اللغة تتميز "بقدرة على القول تسمح لها أن تخلق العالم الذي يمكن لكل شيء أن يتكشف فيه، وتتمتع اللغة بشمول وإحاطة تسمح لنا أن نفهم مختلف العوالم التي تمثلت في اللغة مهما تباينت وتنوعت، وتتمتع اللغة بقوة كشف تسمح حتى للنص القصير نسبيا أن يفتح عالما مختلفا عن عالمنا، غير أن بإمكاننا أن نفهمه"[2] ويتحدد معنى هذا القول على لسان غدامير حينما قال "كل لغة رؤية للعالم"[3] فالعالم وُجد من رحم اللغة والانسان يعيش ويتواصل في هذا العالم بفضل اللغة.

عمل رورتي في مشروعه الفلسفي على توسيع دائرة البراغماتية الجديدة ضمن حلقة الهيرمنيوطيقا من خلال التأكيد على ضرورة اللغة في التأويل وعلاقتها بالحقيقة فاللغة وكما

[1] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص 13.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، 'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر'، مرجع سابق ص 198.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص 574.

عبر عنها دريدا خير تعبير في قوله 'كل شيء لغة' 'Tout est Langage' فاللغة هي الفضاء الأنسب لتحقيق التواصل والممارسات الاجتماعية والثقافية المختلفة من خلال تفعيل آليات الحوار بين الماضي والحاضر عبر منطق السؤال والجواب كما رصده لنا غادامير في الظاهرة التأويلية وهذا ما أثبتته المحاورات الأفلاطونية وما تتميز به من فن وتهذيب في طبيعة المساءلة عبر تاريخ الفكر الفلسفي، والذي يهدف (جدل السؤال/الجواب) إلى تحطيم "الوهم الذي يفيد أنّ المشكلات موجودة على الدوام، دوام النجوم في السماء. ويعيد تأملُ التجربة التأويلية المشكلات إلى تساؤلات تنشأ عن محفزاتها، وتكتسب معناها من هذه المحفزات"[1] إنّ التنويه الذي نبهنا إليه غادامير ووافقه عليه رورتي هو الخط الواصل بين اللغة والحوار "ليرتد إلى فن اتيقي فن اللباقة وإتيقا التخاطب لإعادة تقديم الأفكار والاعتقادات في ضوء التحام الآراء والافتراضات من خلال فحصها ومن اجل مجاوزتها بخلق فكر وفهم جديد أكثر أحقية من السابق، والفهم قبل كل شيء تفاهم حول شيء ما وأن الفهم هو فهم شيء ما وعليه يصبح الإجماع هدفا من أهداف الفهم التأويلي، كتجربة وممارسة لتُظهر في الأخير صيغة الحوار، كنموذج خصب تتخارج عن طريق فعالية الحقائق، والمعاني الدفينة وتجتمع بعد حالة التشتت والتيه اللذان أحدثهما التشدد، والتمسك بدغمائية الرأي باسم منطق الاختلاف"[2] فالحوار الغادامير هو في الأساس الحوار السقراطي في بنيته التركيبية يهدف إلى تحقيق الفهم والتفاهم وبالتالي تحقيق الإجماع كمبتغى أولي من الظاهرة التأويلية، فكل حوار يفضي إلى حوار جديد ينطوي ضمن أخلاقيات المحادثة في بلوغ فهم ما وانصهار الآفاق.

ترتبط الهيرمنيوطيقا بالفيلسوف الألماني غادامير من خلال مشروعه التأويلي والحل الذي قدمه حول الصراع الذي شهدته المناهج العلمية ما بين للعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ففي كتابه 'الحقيقة والمنهج' يجعل غادامير أفكاره "حول التاريخ الفعلي وحول قوة الفكرة المسبقة تلعب في هذا السياق دورا حاسما. إنّها تظهر بأنّ كل شكل للمعرفة يعتمد على جملة من

[1] المرجع نفسه، ص 500.

[2] بن عودة أمينة، **غادامير والممارسة التأويلية**، ضمن: المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، العدد 3و4، 2015، ص 281.

المعايير والاتفاقات الحاصلة تاريخيا وتظهر أنّه من السذاجة التأكيد بأنّ العلوم الطبيعية تقدم رؤية موضوعية، غير مشروطة بموضوعها، وانّ مهمة العلوم الإنسانية منافستها في ذلك. مثل هذه الآراء ستجد توافقا مع ما يسعى إليه رورتي وخاصة في فكرة الالتقاء والحوار بين مجموعتي العلوم ضمن إطار الأفكار المسبقة أو الآفاق التاريخية"[1]

فالرؤية التأويلية التي قدمها لنا غدامير ضمن مشروعه الفلسفي قد لقيت ترحابا من قبل كبار الفلاسفة أمثال هابرماس، آبل وروتي لكن الذي ميّز رورتي عن هابرماس وآبل فيما يتعلق بمسألة أهمية التأويل الغدامير ي بأنها "لا تكمن فيما تزودنا به من معيار يسمح بتمييز العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية"[2] هذا الذي أكد عليه كل من آبل وهبرماس ، فرورتي يُثمّن جهود غادمير في العمل التأويلي فالحقيقة وكما رسمتها العلوم الطبيعية لا تبقى شريطة هذه العلوم أو حتى العلوم الإنسانية يتجاوز كل من رورتي وغدامير التقسيم الذي حصل بين علوم الروح وعلوم الطبيعة، فالهيرمنيوطيقا ليست منهجا كما صرح بذلك غادمير ورورتي وعليه وجب علينا "التمييز بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث ومناهجه المقررة من جانب علوم الروح المزعومة"[3] التمييز الذي وضعه دلتاي بين العلوم الروحية التي تستدعي الفهم والعلوم الطبيعية التي تحتاج التفسير، فغادامير قد أعاد طرح دلتاي في ما يتعلق بامتلاك العلوم الإنسانية للحقيقة.

يصطلح رورتي على أن "الهيرمنيوطيقا ليست 'طريقة أخرى من طرق المعرفة'، أي الفهم المضاد 'للشرح' 'التنبئي'. ويُفضل أن ينظر إليه كطريقة جديدة في الملائمة. وهو يساعد في الوضوح الفلسفي إذا 'قدمنا' فكرة 'المعرفة' إلى العلم 'التنبئي، وتوقفنا عن مسألة 'المناهج المعرفية البديلة'"[4] من خلال النشاط التأويلي تشمل الهيرمنيوطيقا طريقة أو أسلوب جديد في ملائمة المسائل والقضايا الفلسفية فهي تسعى إلى الوضوح الفلسفي وتنزاح عن التنبؤ باعتباه

[1] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 41.

[2] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 266.

[3] نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص 54.

[4] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 466.

خاصية العلم، فالهيرمنيوطيقا تحاول التأسيس لأرضية الفهم (الذات) "لأن الناس هم المخاطبون وليس الأشياء، عودة إلى تنصيب الإنسان مركزا ومقياسا للأشياء، فكل فهم للعالم هو فهم للذات"[1]

وعلى هذا الأساس ينوه غادامير على أن المنهج "لا يكفي لوصف تجربة الحقيقة التي هي تجربة العلوم الإنسانية، بل إنّها تجربة فهمنا للعالم ولذواتنا ذاتها بمعنى أشمل. أن نفهم إذن، لا يعني فقط الهيمنة، السيطرة وصنع 'النتائج' القابلة للتحقق، (...)، وإنما يعني أيضا أن نؤخذ، داخل دوامة التساؤل، وان نباشر حوارا مع الآخرين في ذلك مثل الفرد الذي يتصرف تبعا لقناعات أخلاقية، (...) يحاول غادامير ممارسة الهيرمنيوطيقا بدءا من التساؤل التالي: ما الذي يقع لنا، وماذا يأخذنا عند إحساسنا بأننا فهمنا؟ ويجيب غادامير إنّنا بفعلنا هذا نكون قد بينا نداء معينا، أو مناشدة بعينها وأنه يكون لا هناك أي فهم انطلاقا من لغة محددة"[2] في هذا المنحنى يقدم لنا غادامير بأن المنهج قاصر على بلوغ الحقيقة في العلوم الإنسانية أو أكثر من ذلك لا يبحث عنها بقدر ما يصبو إلى محاولة فهم الوجود الإنساني وإلى فهم العالم، وذلك من خلال اعتماد لغة مشتركة وتفعيل آليات الحوار وفق أخلاقيات النقاش كمبدأ ضروري لسير المحادثة البشرية تحت مبدأي "النزاهة والانفتاح"[3]، "مبدأ الإنصاف الهيرمنيوطيقي (Le Ppribcipe d'équité Herméneutique)، ومبدأ الإحسان (Le Principe de Charité)، ومبدأ التساهل (Le Principe d'indulgence). وتبين الأسماء المعطاة لهذه المبادئ (الإنصاف، الإحسان، التساهل) ولما يماثلها (مبدأ الإنسانية « L'humanité » ، مبدأ التسامح « La Tolérance...إلخ)، الوجه الأخلاقي لفعل الفهم أو التأوي"[4] فالأخلاق هي المطلب الأولي في قيام الحوار الهيرمنيوطيقي وخاصة ذلك الذي نلمسه في تأويلية غادامير.

---

[1] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص 44.

[2] جان غراندان، **المنعرج الهيرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2007، ص 133.

[3] حسام الدين درويش، **إشكالية المنهج في هيرمنيوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية** 'نحو تأسيس هيرمنيوطيقا للحوار'، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2016، ص 478.

[4] المرجع نفسه، ص 479.

فهذه الرؤية الغادامیریة هي محاولة لكسر الطوق الذي شهده الفكر الفلسفي الغربي في ارتباط الحقيقة بالمنهج، فرورتي برهن على مدى أهمية هيرمنيوطيقا غادامير وعلق على ذلك من اعتبار المحادثة "هدف الفلسفة الكافي، واعتبار الحكمة ماثلةً في القدرة على استبقاء المحادثة، معناه أن نعتبر البشر مولّدين لأوصاف جديدة وليس أن نعتبرهم كائنات يأمل الإنسان في أن يكون قادراً على وصفها وصفا دقيقا. والنظر إلى هدف الفلسفة نظرةً تراه في الصدق، نعني صدق المفردات التي توفر المقايسة القصوى لجميع الأبحاث والنشاطات الإنسانية، مفاده اعتبار البشر أشياء وليس ذوات، وأنهم موجودون 'في ذاتهم' (en-soi) وليس 'لذاتهم' (pour-soi) و(en-soi) أي أنهم الأشياء الموصوفة والذوات الواصفة."[1] فرورتي يستمد تصور مشروعه الفلسفي من هيرمنيوطيقا غادامير ووجودية سارتر.

فغادامير يبين لنا بأن "الهيرمنيوطيقا ليست 'منهجا للحصول على الصدق' الذي يصلح لصورة الإنسان الكلاسيكية. يقول: ظاهرة الهيرمنيوطيقا ليست بصورة رئيسية مسألة منهج إطلاقا. ونقول بصورة عامة: لقد أراد غادامير أن يعرف النتائج التي يمكن استدلالها من الحقيقة المفيدة أن علينا أن نمارس الهيرمنيوطيقا (...) الهيرمنيوطيقا المطوّرة هنا ليست...منهجاً للعلوم الإنسانية، وإنما هي محاولة لفهم ما هي حقيقة العلوم الإنسانية، وراء وعيها الذاتي المنهجي، وما يربطها بكل خبرتنا عن العالم."[2] فالحقيقة لا ترتبط بالمنهج، هذا يعني أنّ هيرمنيوطيقا غادامير لم تكن تُعنى بوضع منهج للعلوم الإنسانية، وإنا رفض فكرة وجود مناهج تعتمدها العلوم الإنسانية فالهيرمنيوطيقا كانت تبحث عن فهم ماهية وحقيقة العلوم الإنسانية وكل ما يربطنا بهذا العالم، أي أن ظهور الهيرمنيوطيقا كان كنتيجة حتمية لتفاقم أوهام العقل الغربي فالتأويلية من هذا المنظور هي المتنفس الذي يعيد للإنسان مكانته في ظل الصراعات بين (الأنا/الآخر) وتحقيق التواصل من خلال اللغة لأن اللغة هي مفتاح فهم العالم أو كما قال هيدغر 'اللغة بيت الوجود'، فغدامير يتفق مع أستاذه هيدغر على أن "اللغة هي مستودع التراث ووسطه الحامل، التراث يختبئ في اللغة، واللغة 'وسط' شأنها شأن الماء،

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 494.

[2] المصدر نفسه، ص 470.

(...) اللغة والتاريخ والوجود ليست عناصر مترابطة فحسب بل ملتحمة ومنصهرة وملتئمة معاً، بحيث إن 'لغوية' الوجود هي في الوقت نفسه 'أنطولوجيته'، أي انْوِجادُه وتَأَتِّيه والوسط الذي يحمل تاريخه".[1] يصرح غادامير بأن الماضي يعمل عمله في تأثيره على تشكيل أفق الحاضر ، كما أنه يستحيل فهم التاريخ مستبعدا الأحداث الماضية، مرتكزا في بناء تصوره على فكرة 'التصور المسبق' لتحقيق الفهم عند هيدغر.

يصبو رورتي إلى تقويض التصورات النسقية التي أسستها نظرية المعرفة حول طبيعة الذات والوجود، وعليه فإنّ هيرمنيوطقا رورتي تعتبر من أهم المشاريع الفكرية في الفلسفة المعاصرة، هذا ويميز لنا رورتي في مناقشته لموضوع الهيرمنيوطيقا عن الإبستيمولوجيا إذ يقول "إن علم الهيرمنيوطيقا هو بشكل وصف لدرسنا لما ليس مألوفاً، والإبستيمولوجيا هي بصورة عامة وصف لدرسنا لما هو مألوف."[2] موضوع نظرية المعرفة هو الطبيعة بينما تدرس الهيرمنيوطيقا الروح، وعليه ميّز رورتي بين الروح والطبيعة.

"إنّ نظرية المعرفة تضع حدوداً للشيء الذي تتم معرفته، من خلال حدود المنهج ذاته، وبهذا هي تنتج وهماً باكتمال صورة الموضوع في الوعي وكذا باكتمال الذّات، لتعمل على رصد العلاقة بينهما ومقاربة ظروف نشأتها ومجالات تحركها داخل التفكير العلمي"[3] فالأزمة التي تولّت عن الإبستمولوجيا هنا هي أزمة وعي نشأت عن التوهم بامتلاك الحقيقة من خلال تطبيقات مختف المناهج العلمية.

فرورتي "يريد تغيير موضوع الفلسفة، وبمعنى أكثر دقة يريد أن تنفتح الفلسفة على ميادين ونظم أخرى غير فلسفية. ولكن ليس معنى هذا أنه يطالب الفلاسفة بأن يتخلوا عن صرامة التفكير أو دقته، بل أن اتساع دائرة الفلسفة بالتفاعل مع الأنظمة والميادين الأخرى ومع علوم أخرى مختلفة، سيجعلها تؤسس علاقة حميمية بين الفكر والحياة، وخلق نوع من التوازن بينهما يساعد على إيجاد أفضل الطرق للتعامل مع التجربة، بحيث يكون للنشاط العقلي نتائج

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم، 'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا'**: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر'، مرجع سابق، ص 171.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 463.

[3] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل 'مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي'**، مرجع سابق، ص 17.

عملية متصلة بالسلوك."[1] تعد هذه الركيزة الأساسية في نقد رورتي للإبستيمولوجيا أين تم استبعاد ميادين التجربة الإنسانية من دائرة التفكير الفلسفي. إذن هي القفزة النوعية التي حققها التفكير الفلسفي بالتخلي عن الفلسفة التقليدية التي انصب اهتمامها حول البحث عن الحقيقة والاشتغال بما هو راهني ....

تكمن أهمية غادامير بالنسبة إلى رورتي في إزاحة صورة الإنسان الكلاسيكية المتمركزة حول الإبستمولوجيا من خلال تحقيق الفهم الموضوعي كممارسة تأويلية، وكما قال غادامير في نقاش له "أن تفهم يعني أن تفقد القدرة على التأويل أو الشرح"[2] وحقيقة هذا ما يقع لنا فكثيرا ما نعجز عن شرح فهنا لموضوع معين فغادامير في هذه النقطة يؤكد على أن التأويل ضبابي أي أن التأويل لا يستطيع استخراج كل عناصر الفهم، وهنا يختلف مع أستاذه هيدغر الذي يذهب إلى أن التأويل يتميز بالشفافية أين يقوم التأويل هنا بالتعبير عن الفهم بصفة مطلقة.

إنّ حقل الفلسفة، الفن والتاريخ هي نماذج تخرج عن دوغمائية العلم، فهي تؤكد على أنّ الحقيقة تقع خارج حلقة العلم ومناهجه البحثية، الأمر الذي استعانت به العلوم الإنسانية "إنّ العلوم الإنسانية تلتقي ببعض الأصناف من التجارب القائمة خارج العلم، بتجربة الفلسفة، بتجربة الفن وبتجربة التاريخ ذاته، وهي كلها أنواع ن التجارب تعلن عن حقيقة لا يمكنها الخضوع إلى التثبت بالوسائل الميتودولوجية للعلم"[3] فالحقيقة لا ترتبط بمناهج بحث العلوم الطبيعية لأن طبيعة العلوم الإنسانية تتعدى الفهم الذي تقدمه العلوم المنهجية.

وفي ما يتعلق بأهمية الهيرمنيوطيقا يلتقي رورتي مع الفكر الغادميري والتي تكمن في تجاوز التصور المعرفي القائم بين مختلف النشاطات الإنسانية ومن وجهة نظر رورتية فإنّ " الزعم بأنّ أشكال المعرفة متمايزة أو أنّها تتطابق مع أنواع مختلفة من المنطق يعتبر خطأ يرجع إلى تصور خاطئ تعكس المعرفة بحسبه بصدق ماهية موضوعه."[4] وهذا ما كان رورتي يدعو

[1] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 144.

[2] جان غراندان، **المنعرج الهيرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، مرجع سابق، ص 131.

[3] المرجع نفسه، ص، ص 54، 55.

[4] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 266.

إليه في فلسفته وكما هو واضح في تعامله مع المشكلات الفلسفية ذات البعد المتعالي الترنسندنتالي والتأملي الذاتي. وعلى إثر هذا القول ظهرت فلسفات تخلت وبشكل مباشر وصريح عن الأنا الديكارتي، عن فلسفة الذات لينتقل الفكر الغربي إلى حالة الشعور بالوعي من خلال التأسيس للهيرمنيوطيقا العامة، هذا الحديث الذي وجد صداً له في رومانسية شلايرماخر وهو ما عبر عنه بـ 'فن الفهم' وفي تأويليةغادامير وهو ما سمي بـ 'فهم الفهم'.

وعلى هذا الأساس "لم تحتج الحداثة إلى الهيرمنيوطيقا إلّا بعد الشعور الرومانسي (بعد الثورة الفرنسية مباشرة) بانحسار أفق العقل الحديث، كما عبّرت عنه فلسفة الأنا المنتصرة، في شكل حضارة الإنسان/ الكوجيتو (...) كان لابدّ من الانتقال من التفكّر إلى الفهم، أي من نظريات المعرفة أو الذهن أو العلم بعامة، إلى تاريخ الوعي وتجارب المعنى ولغات العالم والمعيش"[1]

ركز عمل غادامير على مجابهة التمييزات التي لحقت بالخطاب الفلسفي أين تم وضع العلم في خانة العقلي بينما الهيرمينوطيقي في خانة غير عقلي "فإن محاولة غادامير للتخلص من الصورة الكلاسيكية عن الإنسان هو بصورة جوهرية عارف ماهيّات هي محاولة واحدة من ضمن محاولات أخرى للتخلّص من التمييز التي أقامها كَنت بين المعرفة والأخلاق والحكم الإستيطيقي، وبين الواقعة والقيمة، وتمكيننا بذلك من 'اكتشاف الوقائع' كمشروع تهذيبي ضمن مشاريع أخرى."[2] فالعمل الهيرمنيوطيقي من هذا المنظور " 'ليس قضية موضوعية'، أي ليس قولا حول 'ماهية' الأشياء، بل هو انخراط صريح فيما أشار إليه نيتشه بعبارته: 'لا توجد وقائع، بل تأويلات فقط'. هذا الذي تم استدراجه من فلسفة هيدغر من خلال التماس أربع تعريفات يتقاطع فيها رورتي وجياني فاتيمو في عملهما المشترك 'الدين' مع هيرمنيوطيقا هيدغر "أوّلًا 'أنّ المعرفة هي دائما تأويل ولا شيء آخر'، وثانيا أنّ 'التأويل هو الأمر الواقع الوحيد الذي عنه يمكننا أن نتكلم'، وثالثا أنّه كلما حاولنا الإمساك بالتأويل في 'أصالته' وقفنا على 'طابعه التاريخي' أو 'الحدثي، ورابعاً أنّ التأويل لا يمكن أن نحتاج له إلّا بوصفه 'جواباً

[1] فتحي المسكيني، **الهيرمنيوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"**، مرجع سابق، ص 25.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 478.

مهمّاً عن وضعية تاريخية مخصوصة""[1] فنيتشه ومن خلال إعلانه الصريح عن عدم وجود حقائق قد شق لنفسه وللفلسفة المعاصرة طريقا تأويليا مزحزحا بذلك المركزية الغربية.

رسم لنا كانط الهدف الإنساني في اكتشاف الحقائق ولكن رورتي وبالإضافة إلى غدامير يبدي تخوفه من متطلبات العلم ومجرياته في ما يتعلق بالخطاب الفلسفي، كما يعلن عن عجزه في تفسير الوقائع خاصة ما يتعلق بالوجود الإنساني وهذا ما نبهنا إليه بقوله "إنّ الخوف من العلم، ومن 'المذهب العلمي'، ومن 'المذهب الطبيعي'، ومن التحوّل إلى شيء وليس شخصاّ بواسطة المعرفة المفرطة، هو الخوف من أن يصير الخطاب الكلامي خطابا عاديا...وهذا الأمر مخيف، لأنّه يُقصي إمكانية شيء جديد تحت الشمس، نعني الحياة الإنسانية الشاعرية وليس مجرد الحياة التأملية."[2] ومفاد هذا القول هو وجود القلق والخوف من وجود أجوبة موضوعية على الخطاب قد تكون صادقة أو كاذبة، **فرورتي** ومن خلال مشروعه التأويلي يحاول التأكيد على سير المحادثة لا الكشف عن الحقيقة الموضوعية وهذا القول المضاد موجه للفلسفات النسقية (الأفلاطونية، الديكارتية والكانطية)، هذا وقد أعاد **رورتي** الطرح الفلسفي لغدامير حول **البيلدونغ***[3] (Bildung) أي التربية وتشكيل الذات، إذ "يبدأ غادامر كتابه **الحقيقة والمنهج** بمناقشة لدور التقليد الإنساني في إضفاء معنى على فكرة التربية وتشكيل الذات (Bildung) بوصفها شيئا ليس له 'أهداف خارج ذاته'."[4] ويتمثل الجهد الغادامير ي في

---

[1] فتحي المسكيني، **المعاني المتضاربة لعودة الدّين لدى الفلاسفة الغربيين المعاصرين**، ضمن: التفاهم، ص 145.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 506.

* **البيلدونغ** يقول همبولت في ما يتعلق بالتمييز بين الثقافة والبيلدونغ ما يلي: " 'عندما نقول في لغتنا Bildung ، فإننا نعني شيئاً سامياً وعقلياً إلى حد بعيد، أي تنظيم العقل الذي يجري بانسجام داخل الحساسية والشخصية انطلاقا من المعرفة =

=والشعور بالمسعى الثقافي والأخلاقي الكلي'. (...) يستحضر ظهور كلمة Bildung التراث الصوفي القديم الذي كان الإنسان طبقا له حاملا في روحه صورة الله التي تشكله، ويجب عليه أن يزرعها في نفسه. أما المعادل اللاتيني لكلمة Bildung فهي كلمة formation، (...) إن تثقيف موهبة ما هو تطوير شيء ما معطى، ولذلك فالممارسة والتثقيف هما مجرد وسائل لغاية ما." فالثقافة تختلف عن كلمة البيلدونغ أي أنها تجاوزت التحديد الكانطي الذي رسمها في حدود تطوير مواهب الإنسان. (هانز جورج غدامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص ص 59 60.)

[4] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 476.

مناقشة دور التقاليد كرد فعل على اعتماد الإنسان على العلوم الطبيعية فحسب، وبالتالي فهو في هذه الحالة لا يعتبر ذا تربية، لأن البيلدونغ يتعلق بما هو داخلي وروحي للإنسان.

هذا ويوظف **رورتي** كلمة التهذيب بدلا من البيلدونغ لأنها تبدو غير مألوفة نوعا ما فالتهذيب يهدف إلى "إيجاد طرق للكلام جديدة، وأفضل، وأكثر إثارة، وأخصب. فالمسعى الهادف إلى تهذيب 'أنفسنا أو آخرين' قد يتمثل في النشاط الهيرمنيوطيقي الرامي إلى صنع روابط بين ثقافتنا الخاصة وثقافة غريبة ما أو حقبة تاريخية، أو بين نَسَقنا الخاص ونَسَق آخر يبدو أنه يسعى وراء أهداف لا متقايسة بمفردات لا متقايسة. (...) يُفترض في الخطاب الكلامي التهذيبي أن يكون غير عادي، وأن يخرجنا من نفوسنا القديمة بقوة الغرابة، ويساعدنا لنصير كائنات جديدة"[1]

الذي راح في دراسة مواضيع التقليد الإنساني وغاياته في تشكيل الذات والتي أساسا "تنشأ من عملية تكوين وتثقيف داخلية"[2] ويشبه **غدامير** الثقافة بالطبيعة عند اليونان لأن الطبيعة لا تحتوي على غايات خارجة عنها، كما يستدل رورتي بالقول الغادامير ي وضيف إليه شارحا بقوله "ولكي نضفي معنى على مثل هذه الفكرة نحتاج إلى معنى لنسبية المفردات الوصفية إلى الحقب الزمنية، والتقاليد، والأحداث التاريخية، وهذا ما يفعله التقليد الإنساني المعتمد في التربية، وما لا يفعله التدريب على نتائج العلوم الطبيعية، فعلى أساس هذا المعنى للنسبيّة، لا يمكننا أن ننظر إلى فكرة 'الماهية' نظرة جدية، ولا إلى فكرة علم الإنسان التي تراه الممثل الصحيح للماهيّات وتقنعنا العلوم الطبيعية بذاتها أنّنا نعرف ما نكون وما نقدر أن نكون، وليس فقط أن نتنبأ بسلوكنا ونضبطه، لكن حدود ذلك السلوك 'وبخاصة حدود كلامنا ذي المعنى'."[3] تكمن محاولة غدامير في توسيع آفاق البحث غير العادي ودوره في تشكيل الذات وفهم الوجود الإنساني والانتقال من إنسان معرفي كان يسعى لاكتشاف الحقيقة الموضوعية إلى إنسان إيتيقي يزخر ويتغنى بالقيم الأخلاقية كما يهدف إلى تطوير الثقافة الإنسانية " إنّ البيلدونغ التي

[1] المصدر السابق، ص 473.

[2] هانز جورج غدامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص 60.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 476.

تجسد لحظة أساسية في تطور فكرة الثقافة هي التشكيل الفكري والأخلاقي والجمالي للإنسان لا يختزل التشكيل الفكري في اكتساب معرفة موضوعية ولا إلى تجميع المعارف مهما كانت علمية فهي تتوقف على استبطان الروح الفلسفية وتطويرها"[1] فنظرية التشكيل أو التكوين الذاتي تختزل الإنسان بأبعاده الثلاثة (الفكر، الأخلاق والجمال) ومن هذا المنظور فهي تبتعد كل البعد عن محاولة اكتشاف وبلوغ الحقيقة الموضوعية كما حددته فلسفة الأنوار. وعليه يتلخص عمل نظرية التشكيل الذاتي في محاولة الفكرية لتجاوز نظرية المعرفة، واعتبار الهيرمنيوطيقا كتعبير عن "موت الإبستمولوجيا"[2] فهي عودة إلى الكينونة وكما قال هيدغر في مفتتح مؤلفه الكينونة والزمان 'إنّ السؤال المنسي هو سؤال الكينونة، السؤال الذي ظلّ منسيا لانشغال العقل الغربي بنظرية المعرفة، بالإضافة إلى هيمنة المنهج العلمي على التجربة الإنسانية.

كما يضيف المفكر محمد شوقي الزين حول ماهية التشكيل الذاتي مستلهما وجهة نظره من همبولت بقوله "ليست نظرية البيلدونغ نظرية لتكديس المعارف الموضوعية، وإنّما تتأسس كما قال **'همبولت'** على القطيعة بين التعددية في حقول المعرفة المشتتة والتطور الأخلاقي للبشرية"[3] ويضيف بأنّ البيلدونغ هي "التثقيف والتكوين عبر قنوات التربية والحس السليم حيث تتدخل اعتبارات أخرى غير المعرفة مثل الحكم والاستبطان وغيرها من التقنيات الفنية والجمالية في تكوين الإنسان كذلك جرت العادة منذ عصر الأنوار أن يكون العقل هو جماع الملكات البشرية في التمييز والتنوير والفهم بينما تعطي البيلدونغ الصدارة للذوق والقلب أي باطن الإنسان عموما"[4]

---

[1] محمد شوقي الزين، **نظرية البيلدونغ وتأسيس فكرة الثقافة** (فلسفة التكوين الذاتي)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، (د.ط)، (د.ت)، ص 04.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 420.

[3] محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف** 'فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب'، منشورات الضفاف، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ص 369

[4] محمد شوقي الزين، **نظرية البيلدونغ وتأسيس فكرة الثقافة** 'فلسفة التكوين الذاتي'، مرجع سابق، ص 06.

فالتشكيل الذاتي أو البيلدونغ "ينبه على إمكانية 'عدم المعرفة' وسط المعارف المكتسبة. الإنسان المثقّف أو الذي يمارس التشكيل الذاتي أو التكوين الفردي ليس هو الذي يفتخر بالكمّ الهائل لمعارفه ويتخذ هذه المعارف كآلة في التسلّط والتجبّر، وإنما هو الذي يحسن تصريفها إلى عملات فكرية قابلة للتداول، وهو أيضاً الذي يلتزم بالحكمة السقراطية الداعية إلى التناهي المعرفي: 'أعرف أنني لا أعرف أشياءً كثيرة'، وبالتالي إمكانية الجهل أو التنكّر متضايفة مع العلم والمعرفة"[1]

من خلال التعريفات السابقة لنظرية البيلدونغ أو التشكيل الذاتي نجد بأنها تتحدد من طرف الجانب الجوّاني للإنسان الجمالي والإتيقي كالحكم والذوق، وإعطاء الأولوية للملكات، فالعقل وكما جسدته فلسفة الأنوار كشعار للمعرفة البشرية لم يعد قادرا على فهم الوجود الإنساني، فعلى الرغم من أهمية المعرفة إلاّ أن الإنسان وقع في النسيان والتهميش من طرف العقل الغربي الحداثي، أين تم تموقع الإنسانية في دائرة الاغتراب أي فقدان الذات الإنسانية وعليه فإنّ التكوين الذاتي هي الرجوع بالمعرفة إلى الذات كتعبير عن الحرية هذا ما عبر عنه كانط في تحديده لمفهوم البيلدونغ على أن المرء يعمل على تطوير مهاراته الفكرية وأن لا يتركها عرضة للصدأ والركود.

فالإنسان الغربي المعاصر عاش نوعا من الاغتراب وكما حدده لنا غادامير اغتراب الوعي التاريخي واغتراب الوعي الجمالي وعليه جاءت الهيرمنيوطيقا لقهر هذا الاغتراب والتركيز على العمل الفني، الأمر الذي تجلة في مستهل مشروعه التأويلي "كيف يمكن للعمل الفني أن يصبح وسيطا ناقلا لتجربة الحقيقة، وهي تجربة ينبغي النظر إليها خارج مجال العلم، وقد مكّنه هذا أيضا من تحديد موقع العمل الفني والنظر إليه باعتباره تجربة وجودية، أي تجربة لبناء المعنى لحظة إنتاجه وتداوله وتلقيه. وتلقي معنى العمل الفني لا يمكن أن يتم في ذاته، بل لابدّ في _نظر غادامير_ من حوار بين هذا العمل ذاته والمتلقي"[2]

[1] محمد شوقي الزين، **الإزاحة ولاحتمال**، مرجع سابق، ص 69.

[2] عبد الله بريمي، **الهيرمنيوطيقا: البحث عن المعنى في أزمة المعنى**، ضن: قضايا إسلامية معاصرة، العدد 58-57/شتاء وربيع 2014، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 9.

فالحوار الغادامیري ينتج عن التفاعل بين عالم النص وعالم المؤول وبالتالي فإن العمل الفني من هذا المنظور ما هو إلّا وجه من أوجه التعبير عن الحقيقة، فموضوع الفن في هيرمنيوطيقا غادامير يشكل أرضية هامة لتجاوز الاغتراب الوعي الإنساني والذي تجلى في نقده ل"مفهوم الوعي التاريخي الذي تبنته الهيرمنيوطيقا التقليدية والقائم على إرث المدرسة التاريخية إبان القرن التاسع عشر، الذي يتأسس على المبدأ الداعي إلى التخلص من النوازع، والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة والتي تكون حكمنا على التاريخ وبالتالي لا تجعلنا قادرين على رؤية موضوعية"[1]، لكن غادامير يذهب إلى "أن الأهواء والنوازع بالمعنى الحرفي هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا، إن المنهج العلمي الصارم حينما يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوائه، ونوازعه، وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك هذه النوازع المنهج تمارس فعلها في الخفاء بدلا من مواجهتها باعتبارها عوامل أصلية في تأسيس عملية الفهم إن هذا المنهج مثله مثل الوعي الإستطيقي يجعلنا في حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها."[2]

ينتقد غادامير كل من يدّعي على ضرورة التخلص من الأفكار المسبقة كم يُنظّر لنا أهمية أفق الحاضر في دراسة وفهم الماضي، وهي دعوة هيرمنيوطيقية صريحة لأهمية الحكم المسبق في تحقيق عملية الفهم فغدامير لا يهمل "مسألة الحكم المسبق أو الافتراض المسبق، كما أهملته الفلسفات السابقة ولا يعتبره خطأ، إذ أن كل فعل تأويلي يمس آثار الماضي والوثائق المتعلقة به"[3] فغادامير من هذا المنظور يعيد الاعتبار للحكم المسبق تحت شعار أهم عنصر للظواهرية الترنسندنتالية لإدموند هوسرل 'بالعودة إلى الأشياء نفسها' أي العودة إلى الأصل، هذا ويدين غادامير بشدة الفلسفة الديكارتية وفلسفة الأنواريين التي حاولت التخلص من الحكم المسبق إذ يساؤل حول فكرة تجاوز الأحكام المسبقة بتساؤله: ألم يكن فعل إلغاء الأحكام المسبقة هو بحد ذاته حكم مسبق؟

[1] مجدي عزالدين حسين، **تأويل التاريخ وتاريخية التأويل**، ضمن: مجلة الدراسات الفلسفية، العدد 01، 2014، ص 148.

[2] المرجع نفسه، ص 148.

[3] مراد قواسمي، **في معنى التاريخ عند نيتشه 'سؤال الأصل ومشروع التأويل'**، ابن النديم، الجزائر، ط1، 2012، ص 192.

يقول غادامير في مستهل كتابه 'الحقيقة والمنهج

"أن تلتقط ما رميته أنت بنفسك، فذاك

مجرد مهارة ومكسب زهيد

ولكن حين تلتقط فجأة كرة

رماها شريك أبديّ

رميةً لا تخطئ أبداً

نحوك، نحو أعماقك، في قوس

من أقواس مبنى جسر الله الهائل:

فلماذا تصبح القدرة على الالتقاط آنئذ قوة

ليست لك، بل للعالم"[1].

قدم لنا غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج "مبدأ 'اللعبة' كشرط أساسي لتجربة الحقيقة وقد استخدم هذا المفهوم 'اللعب' (play) في بناء التجربة وهي دعوة إلى الاندماج والانفتاح على الآخر/النص ، فاللعب كممارسة "ما هو مجرد لعب ليس أمرا جديا. فللعب علاقة خاصة بما هو جدي. وليس الجدية ما يمنح اللعب 'غرضيته' فنحن نلعب، كما يقول أرسطو، 'من أجل الاستمتاع'. والأهم من ذلك كله هو أن اللعب نفسه يتضمن جديته الخاصة، بل المقدسة"[2] فاللعب عند غادامير ليس مجرد وسيلة للمتعة وإنما هو أمر جدي أين يتماهى اللاعب مع اللعبة هنا تصبح قوة اللعب للعالم وليس للاعب، وبفضل الطابع القدسي الذي أضافه غادامير على اللعب في الحقيقة هو كرد فعل على الفلسفة الجمالية الترنسندنتالية "التي أقامت رؤيتها للفن على أساس فلسفة التعالي القائلة بتشَّكل الوعي الجمالي خارج دائرة تجربة الأثر الفنّي، فهو

[1] غدامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص 172.

يوجد مع الذات، أو بالأحرى تجربة الذات هي التي تخبُر العمل وتملك حقّ تحيينه وكأنّه شيء خاصّ بها بيدَ أنّ الأصل في هذا الوعي هو الأثر الفنّي نفسه، بما هو وجود سابق على الذات ومستقل عنها"[1] يعمل غادامير على المزاوجة بين العمل الفني 'اللعب' والتأويل فكلاهما يعملان على التأسيس للزمن الهيرمنيوطيقي باستحضار النص ودمجه في مجال الأفق الحاضر.

نجد غادامير يؤكد في أكثر من موضع عن أهمية نشاط اللعب ويذهب إلى أن "عالم اللعب منفصل عن عالم الواقع، وأن الأول صنع من أجل الهروب من الأخير، فاللعب عند غادامير نشاط أصيل في الإنسان وجزء من حياته بمعنى أنه ليس مجرد موقف استراتيجي يتخذه الإنسان بهدف الهروب أو التخفيف عن نفسه من وطأة الحياة، ويصل الأمر بغادامير للقول بعدم إمكانية وجود الحضارة بدون عنصر اللعب"[2]. إذن، وباستدراج اللعب كظاهرة فنية يسعى غادامير من خلال هذا العمل الهيرمنيوطيقي إلى تجاوز إشكالية تعالي الذات/الموضوع كما رصده أستاذه هوسرل في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، فاللعبة عند غادامير "تكتسي دلالة عندما 'يلعب' الفاعل. أي أن اللعبة تلعب عبر الفاعلين. فهي ليست موضوعا أمام ذات تدركها، وإنما تستغرق الوعي في عالمها السحري"[3]

ليبقى اللعب عنصرا لتحقيق المتعة الإستيطيقية فـ"اللعب هو نشاط للذات الإنسانية، وأن الفن هو نوع من اللعب الذي يجلب متعةً للذات الإنسانية التي تترك العالم لتستمتع بلحظة استيطيقية تسمو على وجودها الأرضي الدنيوي وتنفصل عنه، وتنظر هذه النظريات إلى الفنان على أنه طفل كبير مرهف الحس يستمد متعةً استيطيقيةً من اللعب بالأشكال وقولبة المواد الخام والتلاعب بها وتحويلها إلى أشكال ذات نسب منسجمة وهيئة متسقة تبعث السرور."[4] من

---

[1] عبد الغني بارة، **الهيرمنيوطيقا والفلسفة 'نحو مشروع عقل تأويلي'**، مرجع سابق، ص 291.

[2] ماهر عبد المحسن حسن، **بين فينومينولوجيا أورتيجا إي جاسيت وهيرمنيوطيقا غادامير**، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، مدينة أعضاء هيئة تدريس، جامعة القاهرة، العدد التاسع والعشرون، 2010، ص 105.

[3] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال 'صفائح نقدية في الفلسفة الغربية'**، مرجع سابق، ص 99.

[4] عادل مصطفى، **فهم الفهم، ، 'مدخل إلى الهيرمنيوطيقا**: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر'، مرجع سابق، ص 166.

خلال هذا القول نجد بأن عمل غادامير يهدف إلى التحرر من ارتباط الفن بالذات الإنسانية، فهو يستعين بظاهرة اللعب في تفسير العمل الفني والعمل على التقريب بين الظاهرتين (اللعب/العمل الفني) والعمل على تقديم "بنية اللعب كنموذج إرشادي لأي بنية تتمتع باستقلال ذاتي وتنفتح مع ذلك للمشاهد(...) لقد نظر إلى العمل الفني على أنه شيء سكوني، وتجاوز النظرة الإستيطيقية المتمركزة على الذاتية، وكشف قصور مخطط 'الذات/الموضوع' حين أشار إلى البنية القائمة في عملية فهم اللعبة، والقائمة _بالمماثلة والامتداد_ إلى عملية فهم العمل الفني"[1] فتحرر غادامير من إشكالية الذات/الموضوع أو ما يعرف بإشكالية الذاتية.

شهدت هيرمنيوطيقا القرن العشرين منعطفا أنطولوجيا بحيث اتخذت مع غادامير وروورتي منحى لغوي بالدرجة الأولى إذ "يتقدم جادامر بالهيرمنيوطيقا خطوة أخرى إلى الأمام، إلى المرحلة 'اللغوية'، فيدفع بأطروحته التي تفيد أن 'الوجود الذي يمكنه فهمه هو اللغة' ! فالهيرمنيوطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة، وينتهي المطاف بجدامار إلى أن يؤكد الصبغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه، وتنغمر الهيرمنيوطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة والفهم والتاريخ والواقع، هكذا تقف الهيرمنيوطيقا في مركز المشكلات الفلسفية اليوم، فهي لا يمكن أن تتحاشى الأسئلة الإبستمولوجية أو الأنطولوجية"[2] فهيرمنيوطيقا المشروع الغادامير تقحم اللغة بوصفها المجال الوجودي ضمن الإشكاليات الفلسفية فهو من هذا المنطلق يتجاوز كل التحديدات التي تأخذ من اللغة كأشكال ورموز للتعبير أو حتى ذلك التحديد الذي يجعل من اللغة كائن ميثالي (هابرماس)، فاللغة هي النمط الوجودي، والتي تتأسس من خلالها التجربة الإنسانية وبالتالي فإن الهيرمنيوطيقا ليست رهينة للنظريات العلمية أو المنطقية أو التصور المرآوي الذي ساد في الفكر الفلسفي الغربي، وإنما هي مجال النقد الثقافي أين يصبح.

وانطلاقا من مشروع غادامير الهيرمنيوطيقي يرى رورتي بأن "التأويل كصيغة معرفية وخبرة وجودية توصل إلى كسر هذا النزوع المرآوي في الثقافة الغربية بالمعنى الذي يستحيل

[1] المرجع السابق، ص 168.

[2] المرجع نفسه، ص ص 44 45.

فيه القبض على حقائق الأشياء كماهيات مجردة أو جواهر مفارقة أو اعتبار الأفكار مرايا الواقع أو نسح طبق الأصل تدل عليه بقدر ما تعكسه وتعبر عنه. فليست الأفكار أو أشكال المعرفة حقائق في السابق ينبغي احتذاؤها والعمل بها أو غايات في اللاحق يتوجب بلوغها والوقوف عندها."[1] فلا مجال للحديث عن الحقائق المطلقة في زمن التأويل وإنما "هناك فقط النقد الثقافي"[2]

هذا ويحدد لنا رورتي معنى النقد الثقافي في اعتباره "انهيار الجداريات السميكة بين الفروع المعرفية واعتبار هذه المعارف مجرد نشاطات تستوي فيها المقاربة والمقارنة"[3] وهذا التحديد يعتبر كحوصلة لما تمت مناقشته من تصور رورتي للفلسفة بشكل عام والتمييز الذي وضعه بين الفلاسفة (النسقيين/التهذيبين) "فلا مجال بعد الآن للحديث عن الأنساق أو المذاهب ولا تجدي الاستكانة إلى المآرب والمشارب في أنواعها التصنيفية من أدب وفلسفة وفن وسرد وتاريخ وذاكرة"[4] هنا يتفق رورتي وغادامير في معنى الهيرمنيوطيقا والنقد الثقافي في اعتبار "الممارسة الثقافية عبارة عن صناعة وتشكيل edification كما يذهب رورتي أو تكوين ذاتي وتشكيل ثقافي bildung عند غادامير"[5]. يهدف النقد الثقافي إلى تحطيم السرديات والأنساق الكبرى التي تعالت بها فلسفة الحداثة.

وحول الهيرمنيوطيقا بين غادامير ورورتي يمكن استحضار **جياني فاتيمو** كمقاربة فلسفية تجمع بين الموقفين وهذا حينما قال "كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية"[6] وهي عودة إلى الفلسفة النيتشوية التي ربطت الحقيقة بالتأويل يتم من خلالها "توجيه الوعي نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تشكّل أو تنوع ينتفي معها الإطلاق أو التعالي أو القداسة أو الأسطورة.

---

[1] المرجع السابق، ص ص 113 114.

[2] المرجع نفسه، ص 113.

[3] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال 'صفائح نقدية في الفلسفة الغربية'**، مرجع سابق، ص 113.

[4] المرجع نفسه، ص 113.

[5] المرجع السابق، ص 115.

[6] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، مرجع سابق، ص 20.

إذا كانت الحقيقة عبارة عن تأويل فإن التأويل ليس فقط 'تاريخية الحقيقة' (أو الحقيقة بوصفها تاريخ الخطابات والإرادات والتمثّلات والمؤسسات) وإنّما أيضا 'حقيقة تاريخية' تجلت في صراع التأويلات وتنوّع التفسيرات واختلاف الآفاق والأذواق"[1] فالتأويل من هذا المنظور جعل من "يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول"[2] إنها السيرورة صوب العدمية لا وجود للماهيات أو الثبات في النظريات أو المباحث الفلسفية او العلمية الكبرى، وبالتالي هي مطرقة إضافية إلى مطرقة نيتشة على نظرية المعرفة.

3/ الهيرمنيوطيقا بوصفها محادثة لا مجابهة:

رورتي ومن خلال مناقشته لنظرية المعرفة يصل إلى التسويغ النهائي بأن الإنسان لا يمتلك ماهية المعرفة، وبالتالي يجب على الفكر الغربي المعاصر التعامل مع هذا الإعلان الفلسفي التعامل معه كحقيقة، فبدلا من امتلاك الإنسان للحقيقة يؤكد رورتي على 'المحادثة' كطريقة لتحقيق الفهم البشري للمعرفة هذا وينطلق رورتي تأثره بسلارز إذ يقول في 'أسطورة جونز' كما سماها:

"ألم يتعرف القارئ على جونز على أنه الإنسان نفسه في منتصف رحلته من أصوات وتأوهات الكهف إلى الخطاب الكلامي الذكي والمتعدد الأبعاد في غرفة الرسم، وفي المختبر، وفي مكتب الدراسة، ولغة هنري وليام جيمس، وإنشتاين والفلاسفة الذين وفّروا بمحاولاتهم الخروج من الخطاب الكلامي."[3]

اعتمد رورتي على فكر سلارز في محاولاته للتخلص من اعتبار العقل أو اللغة مرآة للطبيعة "بوصفنا حَدثاً أو حالة مثل حالةً 'المعرفة'، نحن لا نعرف وصفا تجريبياً حسّياً لذلك الحدث أو

[1] المرجع السابق، ص ص 20 21.

[2] جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، مرجع سابق، ص 23.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 508.

تلك الحالة، فما نقوم به هو وضع الحدث أو الحالة في الفضاء المنطقي للأسباب، وفي تسويغ ما يقوله الإنسان والقدرة على التسويغ"[1]

اهتم رورتي بما أنجزه غدامير في تأسيسه للتأويلية العالمية، وهذا راجع إلى محاولة غدامير لتجاوز الحقيقة الموضوعية التي تتأسس على المنهج العلمي ولارتباط الحقيقة بمنهج العلوم الطبيعية فالهيرمنيوطيقا التي عمل رورتي على تقديمها لن تكون "اسماً لنظام معرفي، ولا لمنهج لتحقيق ذلك النوع من النتائج التي عجزت الإبستمولوجيا عن تحقيقها، ولا لبرنامج بحث. بل، على العكس، فإنّ الهيرمنيوطيقا تعبير عن أمل بأن الفضاء الثقافي الذي خلّفه موت الإبستمولوجيا لن يملأ، أي أن ثقافتنا يجب أن تصبح ثقافة يختفي فيها الشعور الذي يطلب التقييد والمجابهة، ولا يعود موجودا."[2] من ملامح البراغماتية الرورتية نجد الأمل الذي ورثه عن أستاذه ديوي فهو الإنارة التي يستنير بيها البراغماتيين فلسفتهم من خلاله، فالهيرمنيوطيقا ليست نظام معرفي ولا هي عبارة عن منهج، لأنّ من طبيعة المنهج هو البحث عن الحقائق والقبض عليها، بينما الهيرمنيوطيقا لا تسعى إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية وإنّما تعمل على فتح آفاق ومجالات الحقيقة ومحاولة فهم العلوم الإنسانية، لذا يحث غادامير على ضرورة ممارسة الظاهرة الهيرمنيوطيقية والتي لقيت ترحابا في الفلسفة المعاصرة لكن الإبستمولوجيا عملت على التخلص والحد من ممارسة الظاهرة التأويلية، "وعليه فإن الانتقال الكوبرنيكي من نظرية المعرفة إلى الهيرمنيوطيقا حمل معه مجموعة من التحولات الفلسفية والعلمية على مستويات: المنهج والفكر وكذا رؤية العالم وحقيقة الكائن ومعنى الكينونة وصورة الذّات في نشاطها للإمساك بالحقيقة وبحثها عن مبدأ عملياتها الذهنية من معرفة وإرادة وتأمل وهو الجهد الذي يعيد بناء زاوية جديدة لرؤية الحقيقة وهو جهد التأمل"[3] فلم تغدو الحقيقة كما نوه بها الفلاسفة النسقيون (أفلاطون، ديكارت، لوك، كانط...والوضعية) ولا أصبح المنهج هو الطريق إلى الحقيقة (غادامير 'الحقيقة والمنهج') فالمنعطف الإبستيمي صوب الهيرمنيوطيقا

[1] المصدر نفسه، ص 507.

[2] المصدر السابق، ص ص 419 420.

[3] عمارة الناصر، **اللغة والتأويل 'مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص 17 18.

والتهذيب قد انفتح على رؤى جديدة ومختلفة للحقيقة و"للإشكالية الهيرمنيوطيقية الذي يؤكد من الآن، على الكينونة _في_ العالم وعلى الانتماء المشارك الذي يسبق كل علاقة تقيمها ذات فاعلة بموضوع يواجهها"[1]

إذ أن "أفق كل هيرمنيوطيقا هو فهم الذات باعتبارها تجربة معنى أصلية، ومساحة انتماء بدئيّة، منها يستمدّ كلّ شعب مصادر ذاته العميقة. لكنّ ما تريد كل هرمنيوطيقا أن تعثر عليه ليس شيئا آخر سوى معنى أنفسنا، من حيث نحن بشر، أي معنى إنسانيتنا"[2] فغاية البحث الهيرمنيوطيقي تكمن في العثور على الذات المفقودة "والذات هنا ليست الذات المرآوية (التفكيرية) التي ارتقت بها الفلسفات المتعالية إلى مصافّ الإرادة الفاعلة أو الخالقة إنّها ذات صانعة لوقائعها (...) وهنا يكمن مغزى التأويل: أن تصبح الأصول وقائع معاصوءة، أن تتلون بهموم الذات وانشغالاتها (...) ولعل المسألة الرئيسية التي أشار إليها غادامير وريكور (...) ألّا تُسجَن الذات في الأنسجة العنكبوتية للتراث، وألّا يسجن التراث في الرغبات الذاتية والآنية. التأويل هو مسألة تحرير: أن تتحرر الذات من الأصول والسرمديات وأن تتحرر السرمديات من الذات"[3] بالأحرى تحقيق مبدأ الإنسانية في شكلها العام، والهيرمنيوطيقا وفقا لتشكلها والمخاطر التي واجهتها في بنيتها الأولية هي المطلب الفلسفي الذي يبحث عن المعنى العام في كل السياقات.

وكما قال فتحي المسكيني في حوار له بعنوان 'الهيرمنيوطيقا فلسفة عوضت أسئلة 'التفكّر' بأسئلة 'الفهم' "أتت الهيرمنيوطيقا من العلاقة الخطيرة بمعنى الدين في أفق السلطة السائد في كل مرة. وهي ذاهبة إلى المشاركة الخطيرة جدا في طرح مسألة السلطة في كل مرة: سلطة النص باعتبارها في ماهيتها سلطة جميع السلط. منبع كل مشكل تأويلي في أي عصر هو دوما

[1] بول ريكور، **من النص إلى الفعل، 'أبحاث التأويل'**، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم (القاهرة)، ط1، 2001، ص 26.

[2] فتحي المسكيني، **الهيرمنيوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"**، ضمن: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 58-57/شتاء وربيع 2014، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 15.

[3] عبد الله بريمي، **السيرورة التأويلية في هيرمنيوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 2010، ص 9.

شرعية المعنى الذي يمكن أن نعطيه للخطابات المقدسة، خاصة في ضوء نموذج السلطة السائد"[1] إنّ علم الهيرمنيوطيقا " لا ينظر إلى معرفة الوقائع إلّا بوصفها مدخلًا تمهيدًا إلى 'بلورة وسائل تعبير جديدة وأكثر لطافة'، فإنّ ما يهم في أفق الهيرمنيوطيقا ليس وجهة النظر 'الغنوصيولوجية'، وذلك أنّ الهيرمنيوطيقا ليست خطابا جديدًا في المنهج، وإنّما كتابة تقوم على أنّ 'فن صياغة الأشياء يتفوّق على نزعة امتلاك الحقيقة. فبدلا من مطلب 'المعرفة'، كما يصرّفه التصور الأفلاطوني والوضعي للعلم، تريد الهيرمنيوطيقا أن تحوّل الفلسفة، في ضوء الاشتغال الرومانسي على فكرة التكوين، غلى ضرب مثير من 'التهذيب*'"[2].

إن الدلالة الاستعمالية التي يوظفها رورتي لمعنى التهذيب تتمثل في "إيجاد طرق للكلام جديدة، وأفضل وأكثر إثارة، وأخصب. فالمسعى الهادف إلى تهذيب 'أنفسنا أو آخرين' قد يتمثل في النشاط الهيرمنيوطيقي الرامي إلى صنع روابط بين ثقافتنا الخاصة وثقافة غريبة ما أو حقبة تاريخية، أو بين نسقنا الخاص ونَسَق آخر يسعى وراء أهداف لا متقايسة بمفردات لا متقايسة"[3] إنّ النشاط الهيرمنيوطيقي الذي رسمته الفلسفات المعاصرة تسعى إلى تجاوز التقليد الفلسفي هذا التحول للنشاط الفلسفي أفضى بدوره إلى التمييز بين نوعين من الفلسفة (النسقية/التهذيبية) "سوف أدعو فلاسفة الاتجاه الرئيسي 'النسقيين'، واللذين على المحيط الخارجي 'التهذيبيين'. هؤلاء الفلاسفة البراغماتيين الموجودين على المحيط الخارجي هم

[1] فتحي المسكيني، **الهيرمنيوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"**، مرجع سابق، ص 16.

* يضع رورتي تميزا بين التهذيب/الحقيقة مستحضرا فلسفة سارتر، هيدغر وغادامير كمقاربات لتبرير التوجه الهيرمنيوطيقي فـ"التضاد بين الرغبة في التهذيب والرغبة في الحقيقة، ليس بالنسبة إلى غادامر تعبيرا عن توتّر يحتاج إلى حلّ أو تسوية، فإذا كان هناك نزاع، فهو بين النظرة الأفلاطونية، الأرسطية المفيدة أن السبيل الوحيد للتهذيب هو معرفة الموجود هناك (أي التفكير في الواقع تفكيرا صحيحا، وإدراك ماهيتنا عن طريق الماهيات) والنظرة التي تقول إن البحث عن الحقيقة الصادقة إن هو إلّا سبيل واحد من عديد يمكن بها تهذيبنا. وكان غادامر محقا في نسبته الفضل لهايدغر لإيجاده طريقة لرؤية البحث عن المعرفة الموضوعية (التي كان اليونانيون أول من طوّرها، مستعملين الرياضيات كنموذج) ووصفها أنها مشروع واحد من مشاريع كثيرة أخرى. وعلى كل حال، لتجنّب مسؤولية الإنسان في اختيار مشروعه. وبالنسبة إلى سارتر لا يعني هذا القول إن الرغبة في معرفة موضوعية عن الطبيعة (...) فبالنسبة إلى هايدغر وسارتر وغادامر، يبدو البحث الموضوعي ننكنا تماما، وغالبا ما يكون واقعيا، والشيء الوحيد الذي يُساق ضده، هو أنه يوفر بعض الطرق من طرق عديدة، لوصف أنفسنا، وأن بعضنا قد يمنع عملية التهذيب" (ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص ص 473 474).

[2] فتحي المسكيني، **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟**، مرجع سابق، ص 134.

[3] ريتشاد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 473.

ريبيّون، وهم كذلك بصورة رئيسية بالنسبة 'للفسفة النسقية'، وكل مشروع المقايسة الكلية. وفي زماننا نعتبر ديوي، وفتغنشتاين ، وهايدغر المفكرين التهذيبيين العظام الموجودين على الأطراف الخارجية، فثلاثتهم صعّبوا، بقدر الإمكان ، اعتبار فكرهم معبرا عن نظرات في المسائل الفلسفية التقليدية، أو مقدِّما اقتراحات بنّاءة لفلسفة تعاونية وتقدمية. وقد سخروا من صورة الإنسان الكلاسيكية"[1] الخروج عن الفلسفة التأسيسية أي نظرية المعرفة وعن التراث الفلسفي. هذا ويعود الفضل بحسب رورتي إلى ديوي، فتغنشتاين وهيدغر في محاولتهم التخلص من نظرية المعرفة وتداعياتها لأن "الفلاسفة التهذيبيون يريدون أن يبقوا الفضاء مفتوحا لحس العجب، الذي يخلقه الشعراء أحيانا، نعني العجب من أن هناك شيئا جديدا تحت الشمس، شيئا ليس تمثيلا دقيقا للموجود هناك، شيئا لا يمكن شرحه ووصفه 'في هذه اللحظة، على الأقل'"[2]

فالقرن العشرين هو قرن التحولات الكبرى عن الفكر الفلسفي الغربي الذي رسمته نظرية المعرفة منذ الإغريق إلى غاية العصر الحديث، إذ يأمل رورتي في مشروعه الفلسفي على ضرورة التخلص من فكرة العقل المرآوي (التقليد الديكارتي والكانطي التأسيسي لفلسفة) والتي تتلخص في ما عبر عنه قائلا "حالما تحل المحادثة محلّ المجابهة، فإنّ الفكرة التي تعتبر العقل مرآة للطبيعة يمكن وضعها جانبا. وتكون النتيجة أن فكرة التي الفلسفة التي تفيد أنها نَسَق البحث عن أشكال التمثيل المتميزة، من بين تلك الأشكال التي تؤلف المرآة، تصبح غير معقولة، فهي المذهب الكلي الكامل لا محلّ لفكرة تعتبر الفلسفة تصوريّة ودامغة، والتي تحدد أسس بقية المعرفة، والتي تشرح أيّاً من أشكال التمثيل هو معطّى محض أو تصوري محض، والتي تقدم صيغا قانونية وليس اكتشافا تجريبيا حسياً، والتي تفصل المقولات عبر الأطر المساعدة على الكشف"[3] إنّ التصور الكانطي للفلسفة باعتبارها نسقا معرفي شامل يحدد معايير المعارفة بشكل عام رسم مخططا للفسفة الحديثة أو بالأحرى للعقل الغربي كمرآة

[1] المصدر السابق، ص ص 482 483.

[2] المصدر نفسه، ص 484.

[3] المصدر نفسه، ص 248.

يتجلى وينعكس فيها العالم بظواهره المختلفة، وعليه قدم رورتي مشروعه الفلسفي كتقويض للفكر الحداثي أين تتموقع المحادثة كممارسة ثقافية واجتماعية وفي هذا السياق يؤكد رورتي على ضرورة المحادثة لإذ يصرح بقوله "وإذا اعتبرنا المعرفة مسألة محادثة وممارسة اجتماعية، وليس مسعى لتصوير الطبيعة كما لو في مرآة، فلن يكون علينا أن نتصوّر ممارسة ورائية ميتافيزيقية تكون نقدا لجميع أشكال الممارسة الاجتماعية الممكنة. لذا، فإن المذهب الكلّي، وكما أثبت كواين بالتفصيل، ووصفه سلارز بطريقة عابرة، يُنتج مفهوماً للفلسفة لا يمتُ بصلة إلى البحث عن اليقين"[1]

وبهذا القول يختم رورتي فيما جاء به في 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' بعنوان 'الفلسفة في محادثة النوع البشري' "إذا فكرنا بأن المعرفة ليست امتلاكا لماهية، وعلى العلماء أو الفلاسفة أن يصفوها، وإنّما كحقّ من الاعتقاد، بواسطة المعايير الجارية، فإننا نكون على الطريق الصحيح لأن نرى 'المحادثة' سياقا أخيراً فيه يجب فهم المعرفة، فنظرنا انتقل من التركيز على العلاقة بين البشر وموضوعات بحثهم إلى العلاقة بين معايير تسويغ بديلة، ومن هناك إلى التغيّرات الفعلية في تلك المعايير التي تؤلف التاريخ الفكري"[2]

وبناءً على ما سبق فإنّ "الخروج من المرآوية، بوصفها نسقا قسريا للعقل الإنساني ينبني على التمثل والمطابقة، يجعلنا أمام خيار بديل هو المحادثة التي تحل محل المجابهة والصراع، أو السذاجة المتأتية من الوثوق المطلق بالماهية الانعكاسية عن الواقع، والأفكار المتمثلة بوصفها صورة طبق الأصل، ويقينية المعنى"[3] فرورتي يدعو إلى ضرورة استبدال العقل النسقي بكل ما هو خارج عنه وكما عبر ديوي على "أن الخبرة الإنسانية تتشكل من وجود مجموعة من العلاقات والروابط والذكريات التي يتم توسيعها ولتحكم بها عن طريق 'التخيل' لجعلها ملائمة

[1] المصدر السابق ، ص 248.

[2] المصدر نفسه، ص 508.

[3] علي عبود المحمَّداوي، **ريتشارد رورتي نحو فلسفة بلا مرايا**، ضمن: معجم الفلاسفة الأمريكان، مرجع سابق، ص ص 690 691.

لمطالب الوجدان والعاطفة"[1] فالتخيل ساهم في تخليص العقل الغربي ن الوقوع في ما يعرف بالمطابقات وذلك باستدراجه نحو المحادثة والتهذيب.

فالأحداث والتحولات المعرفية التي شهدتها الثقافة الغربية في القرن العشرين لا سيما الإبستمولوجيا كما يرى رورتي في تسريبها اليوناني وجعلها تحل محل الفلسفة غيرت مجرى التيارات الفلسفية والقضايا المعاصرة والإنسان نفسه وعلاقته بالطبيعة، بحيث أصبحت "الفكرة التي ترى أن الثقافة هي محادثة وليست بناءً مشاداً على أسس تتلائم ملائمة جيدة الفكرة الهيرمنيوطيقية عن المعرفة، ذلك، لأن الدخول في محادثة مع الغرباء، مثل اكتساب فضيلة جديدة أو مهارة بمحاكاة نماذج"[2] وبالتالي فإنّ مهارة المحادثة التي تحدث عنها رورتي هي مهارة سقراطية بالدرجة الأولى.

هذه التحولات التي طرأت على المشهد الفلسفي شكلت أهم منعطف معرفي في الثقافة الغربية المعاصرة فمن وجهة نظر رورتي "نحن وَرَثة ثلاثمائة سنة من الكلام عن أهمية التمييز الحاسم بين العلم والدين، وبين العلم والسياسة، وبين العلم والفن، وبين العلم والفلسفة...إلخ. وقد شكل هذا الكلام ثقافة أوروبا، وجعلنا ما نحن عليه اليوم. ونحن محظوظون لأن أي تعقيد في الإبستيمولوجيا، أو في وسط التصوير التاريخي للعلم لا يكفي للقضاء عليه. غير أن إعلان ولائنا لهذه التميزات لا يفيد القول بوجود معايير 'موضوعية' و 'عقلية' لتبنّيها"[3] فرورتي يدفع بفلسفته نحو أخطر منعرج براغماتي يخضع فيه الإنسان المعاصر إلى تجربة "الاستعاضة عن رهان 'نظرية المعرفة' على فكرة 'المقايسة' (commensuration) برهان آخر هو رهان 'الهيرمنيوطيقا' على 'المحادثة' (conversation)"[4]

لتصبح المفاهيم الرئيسية لنظرية المعرفة وبفضل المنعرج البراغماتي الذي قدمه رورتي مثل: "'المعقولية' و 'الموضوعية' و 'الحقيقة' قيم و ليست خاصيات في الأشياء، إنها ليست نتاج

[1] جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، مرجع سابق، ص 107.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، المصدر السابق، ص 424.

[3] المصدر نفسه، ص 437.

[4] فتحي المسكيني، **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟**، مرجع سابق، ص 131.

'مطابقة' لا دور لإنسان فيها أو 'مرآوية' (spécularité) يقتصر دور الإنسان فيها على 'النظر'، بل هي نتيجة ضرب من ' الإجماع' (consensus) ضمن جماعة (communauté) من المتحادثين حول مسائل تستدعي النقاش، لكنها ليست أبداً مسائل متقايسة : إنّ الهرمونيطيقا في المعنى' المطهّر و المحدود' المستعمل هنا هي بذلك'خطاب بعدي حول خطابات غير متقايسة'، و هو استعمال يرتبط فعلاً حسب رورتي باستعمال غادامير و آبل و هابرماس"[1] فرورتي يتفق مع غادامير، آبل وهابرماس في تجاوز نظرية المعرفة التي تأسس خطاباتها على التطابق لتجعلها متقايسة، والتمسك بالهيرمنيوطيقا لأنها ترفض هذا المطلب الإبستيمولوجي الذي تسرب من الفلسفة اليونانية (أفلاطون) واستمر إلى الفلسفة المعاصرة وتذهب (الهيرمنيوطيقا) إلى العكس من ذلك.

لأن علم الهيرمنيوطيقا وبكل بساطة "لا يحتاج لبراديغم إبستيمولوجي جديد أكثر مما يتطلّب التفكير السياسي الليبرالي باراديغماً جديداً للسيادة، فالهيرمنيوطيقا هو ما نحصل عليه عندما لا نعود إبستيمولوجيين"[2] ورد هذا القول الرورتي في سياق حديث **'كُون'** عن تقويض الإبستمولوجيا، لكن الخطأ الذي وقع فيه كما يرى روروتي هو إقامة البديل لهذا المشروع الفلسفي (الإبستيمولوجيا التقليدية) من خلال إقامة "الفكرة الكَنْتية المفيدة أن البديل الوحيد لوصف واقعي لانعكاس مرآوي ناجح، هو وصف لمطواعيّة العالم المنعكس في مرآة"[3] فالبراديغم البديل الذي قدمه **كُون** أو أيّاً من البراديغمات الفلسفية الأخرى المشابهة للمشروع الإبستمولوجي التقليدي تتطلب هجرانا.

[1] المرجع السابق، ص 133.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 431.

[3] المصدر نفسه، ص 431.

خلاصة:

أدت أزمت الحداثة الأوروبية وإفرازاتها المعرفية إلى التخلي عن الفلسفة كنسق وكنظام مؤسس لبقية الثقافات الأخرى (الفلسفة الكانطية)، فاعتمد رورتي على هيرمنيوطيقا غدامير كمرجعية أساسية لمواجهة الإبستمولوجيا والأزمات التي مست الجانب الإنساني، وعلى هذا الأساس فإن الهيرمنيوطيقا المقدمة سابقا جاءت لقهر الاغتراب الذي عاشه الإنسان الغربي وكما حدده لنا غدامير في صيغتي اغتراب الوعي التاريخي واغتراب الوعي الجمالي.

كما يمكن تلخيص هيرمنيوطيقا غادامير في صيغتها بين فينومينولوجيا هوسرل أين انصب اهتمامه بالعالم المعيش وهيرمنيوطيقا الفينومينولوجي لهيدغر في معالجته لقضايا الوجود الإنساني ومن هذا التطعيم الهوسرلي والهايدغري للهيرمنيوطيقا فإنّها بذلك قد شقت لنفسا دربا في وسط فلسفي يعج بالنظريات باعتماد المحادثة وأدبيات الحوار (Les éthique de dialogue) كخلف للمعرفة وذلك لتثبيت مشروعية أخلاقيات الحوار باعتباره "ظاهرة اجتماعية وأحد أشكال التفاعل الاجتماعي. والبُعد الأخلاقي ملازم لكلِّ تفاعل اجتماعي أو بينذواتي، حيث يمكننا القول أن الأخلاق موجودة حيثما توجد علاقة مع الآخر، أو مع الآخر الإنساني، أو حتى غير الإنساني. وتكمن خصوصية الحوار (...) في الفهم المتبادل (...) إنّ الأخلاق ليست مسألة هامشية، بل هي مؤسِّسة للحوار، إلى درجة يمكننا معها أن نقيس مدى وجود الحوار نفسه من خلال مدى الالتزام بهذه الأخلاق"[1] فالأخلاق ضرورية لقيام الحوار، والفهم المتبادل بين المتحاورين هو المطلب الأولي من هذا الحوار أو هذه المحادثة.

[1] حسام الدين درويش، **إشكالية المنهج في هيرمنيوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية "نحو تأسيس هيرمنيوطيقا للحوار"**، مرجع سابق، ص 481.

الفـــــــصل الثـــــــالث

رورتي والفضـــــــاء السيـــــــتاسي الليبـــــــيرالي

المبحث الأول: رورتي والفضاء السياسي

تمهيد:

تعد الإشكالية السياسية من أهم وأخطر الإشكاليات التي طرحت عبر تاريخ الفكر الفلسفي، فمنذ اليونان كانت هناك المحاولات الأولى في التأسيس لنظام سياسي محكم يستطيع الإنسان من خلاله صون حقوقه وأداء واجباته ومع الفلسفة الحديثة شهدت الفلسفة السياسية قفزة نوعية مع فلاسفة العقد الاجتماعي (توماس هوبز، جون جاك روسو وجون لوك) بالانتقال من المرحلة الطبيعية إلى مرحة النظام السياسي لتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس القانون وبتفعيل شعار الحرية والعدالة والمساواة، هذا وقد تزايد نشاط النظريات السياسية في الفلسفة المعاصرة مع الفلاسفة والمنظرين لتستعيد هذه النظريات بلورة العالم السياسي نظرا للظروف الصعبة والتحديات التي يعيشها العالم لاسيما التوتر والمأزق السياسي الذي تعيشه الولايات المتحدة فأمريكا التي كانت رمزا للحرية أصبحت بؤرة توتر سياسي. فكيف نظّر رورتي للإشكالية السياسية؟ وما هي أهم النظريات السياسية التي اعتمدها رورتي في تشكيل أفقه سياسي؟

أولا: السياسة الثقافية:

هذا العنوان مستوحى من كتاب رورتي حول السياسة والذي جاء تحت عنوان 'Philosophy as Cultural Politics' سنقوم بتحديد المفاهيم الأساسية وأهميتها في تشكيل الوعي السياسي وتوضيح الحقل الدلالي ومجالات استعمالاتها.

الفلسفة السياسية: "هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية. وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية التي يعتبرها توليد وتركيب الآراء والتاملات والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع"[1]

علم السياسة: "الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ انه من حيث كونه علما يعد خطابا منهجيا يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهو يتناول الوقائع السياسية أي ما هو كائن"[2]

النظرية السياسية: "محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على التأمل والنظر ومن ثم قادران على لإصدار أحكام قيمية"[3].

الديمقراطية: Democracy "نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، لا لفرد ولا لطبقة. ويقوم على ثلاثة أسس: الحرية والمساواة والعدل، وهي متكاملة ومتضامنة. والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعز تطبيقه تطبيقا تاما، هذه هي الديمقراطية السياسية. أما الديمقراطية الاجتماعية فهي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والفكر، وينشد

[1] نورالدين علوش، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص ص 78 79.
[2] المرجع نفسه، ص 79.
[3] المرجع نفسه، ص 79.

العدالة الاجتماعية"[1] وهي المطلب الأول والرئيس في فلسفة رورتي السياسية لقيام مجتمع أمريكي ليبيرالي ديمقراطي.

الفكر السياسي: كل ما يتعلق بالسلطة السياسية وهو يجمع بين التأمل والتنظير للمضامين والقواعد السياسية.

يقول رورتي بأن "الطريقة الملائمة للنظريّة السياسيّة هي تلك التي سمّاها راولس 'البحث عن التوازن المتبصّر'"[2] فمن وجهة نظر رورتي العمل السياسي هو السبيل للخروج من المشكلات التي وقعت على عاتق الحضارة الغربية، يكون فيها للفيلسوف الساخري الشاعر والفنان دور في بناء مجتمع ليبيرالي.

فالتنوع الثقافي و"التجوُّل بين الثقافات. يعتقد أنّ الربح (عبر التاريخ والأنثروبولوجيا) سيكون هو نفسه الذي سنجنيه من الفنون، اتساع خيالنا الأخلاقي. لقد كان يضع إيمانه في الفنون بدلا من الفلسفة، لأنّه لم يكن يؤمن بوجود شيء مثل الطبيعة يصلح 'معيارا'. إنّ 'فكرة طبيعة بشريّة'، مثل 'البحث عن اليقين' تمثل محاولة، يمليها الجبن، لاختزال وجود يتكون بذاته في شيء محدّد مسبقا وغير متغير"[3] ربما الهم الوحيد الذي الذي كان على عاتق البراغماتيين هو مواجهة الطبيعة البشرية الثابتة لأن وكما يرى ديوي معلم الديمقراطية الأول بأنها (أي الطبيعة البشرية) في تغير مستمر وأن الثبات من علامات الجمود والتخلف، وعليه يجب العمل على تقديم أولوية السياسي والديمقراطي على الفلسفة وزرع روح 'الأمل' و'التضامن' و'التسامح' في المجتمع الديمقراطي، بدلا من شن النزاعات والطوائف بين الأفراد.

بحيث "لا تقتصر المناقشات ضمن السياسة الثقافية حول خطاب الكراهية. وإنما يشمل مشاريع التخلص من مواضيع الخطاب هذه برمتها. غالبا ما يقال، على سبيل المثال، أنه

[1] ابراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 86.
[2] ريتشارد رورتي، **جيدة هذه الفلسفة العتيقة**، مصدر سابق، ص 10.
[3] المصدر نفسه، ص 12.

يجب علينا التوقف عن استخدام مفاهيم 'العرق' و'الطبقة'، والتوقف عن تقسيم المجتمع البشري عن طريق النسب"[1]

هذا ما تدور حوله أهم مفاهيم الفلسفة السياسية وهو الذي عبر عنه لوك في موقفه من السلطة الدينية والاضطهاد بأشكاله المختلفة "فالدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس ولا من أجل الحصول على سلطة كنيسة، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى"[2] الذي "من بين الأمور التي يغطيها مصطلح 'السياسة الثقافية'، نجد الحجج حول الكلمات التي يجب استخدامها. عندما نقول يجب على الفرنسيين التوقف عن الإشارة إلى السود على أنهم 'زنوج'، فإننا نمارس سياسة ثقافية"[3]

"أريد أن أزعم أن السياسة الثقافية يجب أن تحل محل الأنطولوجيا"[4] مع مراعاة أساليب الإصلاح بالمنظومة السياسية الاجتماعية، الأخلاقية والثقافية لأنها في تغير مستمر نظر لتغير الطبيعة البشرية لأن "أولئك الذين يحبذون استحالة الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي على أساس أن الطبيعة الإنسانية منذ آدم باقية على حالها إلى الأبد، ينسبون إلى المناشط الفطرية، الاستمرار والجمود اللذين لا يتعلقان في الحقيقة إلا بالتقاليد المكتسبة"[5] فالتغير ضرورة لابد منها عند الفيلسوف البرغماتي والمصلح الاجتماعي والسياسي.

ثانيا: أولوية الديمقراطية:

(*تاريخ الديمقراطية غريب، وتاريخ الديمقراطيات محير*)

ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ص 11

تعد إشكالية الديمقراطية ما أهم الإشكاليات إلحاحا في النقاشات السياسية المعاصرة بحيث أفضى تطور الممارسات التاريخية إلى كون الديمقراطية الحل الأنسب لبناء مجتمعا مستقلا

[1] Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, op.cit, p 3.

[2] جون لوك، **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997، ص 19.

[3] Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, op.cit, p 3.

[4] Ibid, p 5.

[5] جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، مرجع سابق، ص 132.

ولمواجهة مشكلات الحياة السياسية، فهل الديمقراطية هي أمل المجتمعات الغربية كما نظّر لها الفلاسفة والسياسيون على حد سواء؟

1/ ترحالة في النشأة والمفهوم:

حدد لنا ديفيد هيلد المفهوم الاشتقاقي للديمقراطية من القاموس اليوناني إذ أنّ "كلمة 'ديمقراطية' دخلت الإنجليزية في القرن السادس عشر عبر كلمة ديمقراطي democratie الفرنسية، فإنّ جذورها إغريقية. إنّها منحدرة من ديمقراطيا demokratia المركبة من كلمتي ديموس demos وكراتوس kratos اللتين تعنيان شعب وحكم على التوالي (حكم الشعب). فالديمقراطية تعني صيغة للحكم تكون فيها السلطة للشعب بدلا من الملوك والطبقات الأرستقراطية. والديمقراطية تستتبع وجود جماعة سياسية يتمتع أفرادها بنوع من المساواة والسياسة"[1] جملة من التحديات التي يطرحها الفكر الديمقراطي والتي يمن صياغتها في مايلي:

الديمقراطية الليبرالية هي نتيجة لازدواج الديمقراطية كتعبير عن "التصميمات والقرارات السياسية تتخذ بصورة جماعية وبالانتخاب الحرّ للأفراد" والليبيرالية كتعبير "عن الاعتقاد بأن الإنسان جاء إلى الدنيا حراّ، وهو صاحب حريّة واختيار وإرادة، ويجب أن يسمح له بأن يربيّ نفسه بصورة حرّة بأي مقدار ممكن، ويكون آمنا من تدخل الدولة"[2] التعسفي و في قمع ممارسة الحريات السياسية.

وعليه يجعل رورتي الديمقراطية مطلبا أوليا والفلسفة في المرتبة الثانية هذا ما نوهنا إليه بقوله "الديمقراطية أولا والفلسفة ثانيا، والحرية أساس قيام الديمقراطية، والديمقراطية الليبيرالية هي أساس الفلسفة"[3] فأسبقية الديمقراطية على الفلسفة موضوع لا نقاش فيه بالنسبة إلى رورتي لأنها شرط قيام الفلسفة وبها تتحقق سعادة الإنسان ومتطلباته بالإضافة إلى ضمان إتاحة الفرص للشعب الأمريكي وتطبيق مبدأ العدالة لتنظيم حياه الأفراد.

---

[1] ديفيد هيلد، **نماذج الديمقراطية (1) (2)**، تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستيراتيجية، بيروت، ط1، 2006، ص 12.

[2] هاشم الميلاني، **الديمقراطية من الإغريق إلى عالم ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 22.

[3] Richard Rorty, **Objectivitism, Relativism and Truth**, philosophical papers, Cambridge university New York, p 183.

2/ ديوي معلم الديمقراطية الأول:

تكمن أهمية الفيلسوف البراغماتي في الإحاطة بالفضاء الديمقراطي الأمريكي الأمر الذي جعل منه معلم أمريكا الأول بدون منازع فقد خاض مسائل شائكة في الفلسفة السياسة ودافع عن الديمقراطية والتي ربطها أساسا بالحرية والفردية من منظور إعادة البناء بحيث تعرف الفلسفة على أنها "صناعة واسعة غير محدودة تحقق خدمات كثيرة لتقدم الإنسانية. وجون ديوي يجب ان يوضع في مرتبة الذين جعلوا الفكر الفلسفي موافقا لحاجات زمانهم (...) وقد أدى جون ديوي للحضارة الأمريكية خدمات (...) حين كشف عن الأفكار العظيمة المتصلة بعمل النظام الاجتماعي"[1] إذن هي شهادة اعتراف لفيلسوف التربية ودوره في تفعيل الفلسفة كونها "نظرية التربية"[2] في إعادة تشييد مفهوم الديمقراطية ونموها لبناء مجتمع ديمقراطي ليبيرالي يقوم على أساس الحرية وعليه ينتقد ديوي الفردية القديمة* في الليبيرالية الكلاسيكية ويعيد التنظير لها لقيام إصلاحات الفلسفة السياسية بحيث نجد "الشفاء الدائم للفردية يتوقف على إزالة المذهب الفردي القديم السياسي والاقتصادي، إزالة تحرير المخيّلة وتستهدف جعل المجتمع المتوحد يسهم في ثقافة أعضائه الحرة. وعن طريق التنقيح الاقتصادي وحده، يمكن للعنصر الصالح في المذهب الفردي القديم وأعني به تساوي الفرص، أن يصبح حقيقة قائمة"[3] فتحرر الفرد من الانغلاق السياسي والثقافي أفضى إلى تحقيق التقدم في المجتمع الأمريكي.

يعتبر ديوي بالنسبة إلى رورتي مصدر الهام لاسيما في ما يتعلق بالجانب العملي إذ أن "البحث التجريبي عند ديوي عملي في جوهره. ومن الخطورة بمكان، من الناحيتين السياسية والعقلية، عزل المعرفة عن الفعل، ويطبق ديوي هذه الأفكار لا على مضمار التربية فحسب، بل كذلك على مضمار الديمقراطية. فقد كان يعتقد بالفعل أن نشر الدراسة التجريبية لمشكلات العلوم الطبيعية والحلول الخاصة بها على نطاق واسع من شأنه أن يوسع حقل تجربتنا وأن

[1] أحمد فؤاد الأهواني، **نوابغ الفكر الغربي 'جون ديوي'**، مرجع سابق، 1968، ص 69.
[2] جون ديوي، **رسالة في فلسفة التربية الحديثة**، تعريب: احسان أحمد القوصي، مطبعة المعارف، مصر، ص 64.
* الفرد لم يعد غاية في ذاته وإنما أصبح وسيلة لتحقيق الغايات الاجتماعية وينطبق هذا التصور على الدين، والعلم...
[3] جون ديوي، **الفردية قديما وحديثا**، مرجع سابق، ص 68.

يطور الممارسة الديمقراطية"[1] يسعى المربي الأمريكي إلى تطوير الممارسات الديمقراطية في أواسط المجتمعات الأمريكية ويربطها بالجانب الأخلاقي بالدرجة الأولى هذا الذي استمده ديوي من معلمه توماس جيفيرسون والتي تميزت بالروح العملية، وعليه فإن ديوي "يناقش مسألة الديمقراطية والحقوق في أمريكا إلى مبدأ أخلاقي يجعله ديوي في نقاط ثلاث هي:

1_غايات الديمقراطية وحقوق الإنسان هي الثابت الذي لا يتغير (سعادة الإنسان وحقوقه.

2_ مسألة حقوق الولايات المتخلفة إزاء القوة الفدرالية (الخوف من اعتداء الحكومة على الحرية.

3_ آراء جيفيرسون في الملكية (مواقفه ليست يسارية بل هي رغبة إيجابية في توزيع الثروة دون إسراف)[2]

ومن هذا المنطلق يرى ديوي أن "نظرية المعرفة التأملية المقترحة من طرف أفلاطون plato، وبدعواها التي مفادها أن 'العلماء الحقيقيين' وحدهم يستطيعون تشكيل جماعة أصلية، كانت بمثابة فرضيات بدائية، وحيث التمسك بها، حتى وإن كانت في صورة مخفّفة، سيجعلنا غير واعين بممكنات الحياة الديمقراطية"[3] يقوم رورتي بوضع خانة 'للفلاسفة' أمثال أفلاطون أما أتباع ديوي فهم الذين ينتمون إلى فئة 'المثقفين' وما يميزهم عن غيرهم من الفلاسفة هو أنهم يسعون إلى "إبداع وانفتاح الخطاب"[4] وبالتالي السعي إلى تفعيل التجربة الديمقراطية في الثقافة الأمريكية بالدفاع عنها والعمل على تحمل الأفراد للمسؤوليات السياسية هذا الذي عبر عنه ديوي في إحدى محاضراته أي أن الديمقراطية هي المهمة التي تنتظر الشعب الأمريكي.

من وجهة نظر رورتي والقول بأولوية الديمقراطية على الفلسفة بل وجعلها (أي الفلسفة) في خدمة الديمقراطية تفيد "أولا أن تكون قادرا على تسويغ الديمقراطية، وثانيا أن تكون قادرا

[1] جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 313.
[2] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة 'مطارحات رورتية'**، مرجع سابق، ص 168.
[3] ريتشارد رورتي، **جيدة هذه الفلسفة العتيقة**، مصدر سابق، ص 12.
[4] المصدر نفسه، ص 12.

على حماية الديمقراطية من المخاطر التي تهدد بانهيارها من الداخل"[1] بالحفاظ على قوام المجتمع الديمقراطي من خلال النظر في الأسس والمبادئ التي تأسست عليها الديمقراطية في الحضارة الغربية وتعزيز روح التضامن بين الأفراد.

وكما يرى هابرماس بأنّ "تقرير المصير ديمقراطيا لا يتحقق إلّا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون زمام مصائرهم السياسية (...) ويزوّد الوعي القومي دولة المساحة الجغرافية المشكّلة بحسب أشكال القانون الحديث بالقاعدة الحضارية اللازمة لنشوء التضامن بين مواطني الدولة"[2] فتعزيز التضامن بين المواطنين غاية كل دولة سياسية تهدف إلى تشييد الحياة في المجتمعات الديمقراطية.

ثالثا: إشكالية السياسة والأخلاق:

1/ السياسة والأخلاق*:

الأخلاق يقابلها في الفرنسية Morale / Ethique وفي الإنجليزية Moral / Ethics ولتحديد مفهوم الأخلاق سوف ننطلق من تعريف ديوي ورورتي نفسه، يفيد التحديد الأول معنى الأخلاق باعتبارها تربية إذ يقول ديوي في هذا الشأن بأنها تعني "نمو السلوك في المعنى، وهي على الأقل ذلك النوع من اتساع المعنى الذي يترتب على ملاحظة الظروف ونتيجة السلوك. فالأخلاق والنمو شيء واحد (...) الأخلاق هي التربية، إذ هي تعلمنا معنى ما نستهدفه، واستعمال هذا المعنى في العمل"[3] نلاحظ حضور الجانب البراغماتي العملي في تحديد معنى الأخلاق واستشراف بالمستقبل.

---

[1] ناصيف نصار، **في أن رفض الليبيرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا**، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، جمهورية مصر العربية، جامعة القاهرة، العدد 25، 2009، ص 34.

[2] يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، مرجع سابق، ص 127.

* "علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر" أنظر: (أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص 370.) "الأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة، والسجيّة، والطبع، والمروءة، والدين. وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدّم رؤية وفكر وتكلف. فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا، كغضب الحكيم، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فتقول فلان كريم الأخلاق، أو سيء الأخلاق. وإذا دلّ على الأدب، لأن الأدب لا يطلق إلّا على المحمود من الخصال" أنظر: (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، مرجع سابق، ص 49.).

[3] جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، مرجع سابق، ص 295.

ويضيف رورتي قائلا بأن "الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية هي 'المتغير التابع'، والنظر إلى ما يسمّيه 'بلومنبورغ' 'تأكيد الذات' – إرادة تركيز الآمال حول مستقبل الجنس البشري"[1] من خلال التحديدات السابقة لمفهوم الأخلاق فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل لرورتي نظرية في الأخلاق أو وإن كانت كذلك ما مدى حضور فلسفتة الأخلاقية في الحقل السياسي؟

أ_ سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي:

شكّل سؤال الأخلاق هاجسا في الفكر الفلسفي المعاصر تحت ما يعرف ب'الإتيقا'* ethique هذه الأخيرة التي فرضت نفسها نظرا لأحقية وأولوية وجودها بين المجتمعات فالعودة إلى الأخلاق فرضتها طبيعة الذات التي هي بأمس الحاجة إلى تفعيل مبادئ التضامن، التسامح والعدل ففلسفة الأخلاق لم تعد فرعا من فروع الفلسفة فحسب بقدر ما أصبحت مطلبا في المجتمعات المعاصرة وسنشير إلى المحطات الهامة التي ساهمت في تشكيل الخطاب الأخلاقي. يعود السؤال الأخلاق إلى الفلسفة اليونانية وبالتحديد مع سقراط معلم الفلسفة اليونانية الأول من خلال البحث عن طبيعة الأخلاق بين الثابت أو النسبي، كما حضيت مسألة الأخلاق في العصر الوسيط بنقاشات حادة خاصة مع تأثير السلطة الدينية على حياة الأفراد، وفي العصر الحديث "تبنت الحداثة نزعة علموية scienticisem سادها الاعتقاد أن العلم قادر على معرفة الأشياء كما هي وعلى حل كل المشاكل وإرضاء حاجات العقل الإنساني، ونشر التفكير العلمي والمناهج العلمية وتعميمها في كل مجالات الحياة الثقافية والأخلاقية"[2] ومحاولة تعميم أخلاق عصر العلم على العالم المعيش إنطلاقا من عصر التنوير والثورة ضد أخلاق القروسطية وعليه كانت محاولات الفلاسفة والمنظرين الأخلاقيين تتمحور حول إيجاد أسس ميتافيزيقية للفكر الأخلاقي.

---

[1] ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 13.

*الإتيقا: "كان لها عند 'هوميروس' معنى عينيا دالا على السكن أو المنزل أو مأوى الحيوانات وسيتخذ اللفظ لاحقا مع 'هزيود' بمعنى نمط الوجود المعتاد ومعنى العرف أو الطبع وحتى عند 'هوميروس' ذاته لم تكن غائبة فكرة الإتيقا بما هي مجموع الأعراف الجماعية لكن هذه الاعراف كانت مرتبطة في نفس الآن بالتربية وبالتالي فإن أول ما تشير إليه الإتيقا هو هذا الترابط بين الطبيعةوالتربية" (ناظم عبد الواحد جاسور، **موسوعة المصطلحات السياسية، والفلسفية والدولية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008 ص 224.

[2] علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، (د.ت)، ص 12

"هي أكثر المواد، جميعا، إنسانية.وهي أقربها جميعا إلى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتية، ولا ميتافيزيقية، ولا رياضية. وحيث إنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانية، فكل ما يمكن معرفته عن العقل الإنساني والجسم الإنساني في علم وظائف الأعضاء، وعلم الطب، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، يكون مما يناسب البحث الأخلاقي"[1] يشير ديوي في كتابه 'الطبيعة البشرية والسلوك' إلى الطبيعة البشرية والتي تقوم على أساس الدافع، العادة والذكاء هذه العناصر مشتركة تأسس للنظرية الأخلاقية وكما يرى ديوي "موضوع الأخلاق هو سلوك الناس، وغرضها هو على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيئ، ويترتب على ذلك في نظر ديوي أن المهمة الأولى للأخلاق هي أن نتفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التي يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعي، والمهمة الثانية للأخلاق هي أن نتفهم أنواع المواقف المشكلة التي تدفعنا إلى أن نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك السيئ"[2] ويكمن هدف الأخلاق في تنمية السلوك الإنساني أو الطبيعة البشرية.

فالأخلاق وكما نظر لها ديوي هي "ظاهرة اجتماعية، وهي من باب الواقع لا من باب ما ينبغي أن يكون"[3] فالأخلاق عند البراغماتي يجب أن تعكس الحياة الاجتماعية التي يعيشها الفرد وبالتالي فكلما كانت الأخلاق جيدة كانت الحياة الاجتماعية أفضل وإذا حصل العكس يتوجب إصلاح المجتمع لأخلاق أفضل، أساسا هي أخلاق "تجريبية والتي تحقق للإنسان حريته، إذ لا معيارية له في أخلاقه إلّا حياته، ومشكلاته هو وطريقته هو في حل تلك المشكلات حلا موفقا ناجحا. وهي الأخلاق التي تحقق للإنسان الحرية في مجتمع ديمقراطي.

يرى أصحاب المنفعة "أن الفعل الصائب أخلاقيا هو الذي تكون عاقبته إنتاج المزيد من 'المنفعة' أو الفائدة. إن الأفعال التي تنفع أحدا أو تؤذيه هي وحدها التي يمكن أن تكون صائبة

[1] جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك**، مرجع سابق، ص ص 310 311.
[2] جونثاي ري وج.أو.أرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة** مرجع سابق، ص 149 150.

[3] سناء خضر، **الخبرة الجمالية عند جون ديوي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010، ص 257.

أو خاطئة"[1] يربط النفعيون وجهة نظرهم بالجانب النفعي بالعودة دائما إلى الآثار المترتبة عن الفعل الخلقي.

ب_ الأخلاق عند رورتي:

الفلسفة الأخلاقية غالبا ما ترتبط بالفيلسوف الألماني امانويل كانط وما يعرف لديه 'بالواجب الأخلاقي' أماّ بالنسبة للأخلاق عند رورتي لم تكن كالتي قدمها لنا كانط ولكن يجب النظر والعودة والأخذ بها

يعرض رورتي وجهة نظر **سينغر** حول طبيعة الأخلاق ومصدرها إذ يرى هذا الأخير في مقال له بعنوان "عودة الفلاسفة للعمل' أنّ "لفلاسفة الأخلاق نظريات قائمة على أسس سليمة تبنى على شيء ما مختلف عن الحدوس الأخلاقية للعامة. ولديهم مصدر لمعرفة أخلاقية مختلف وأفضل من تلك التي تستمد من هذه الحدوس.هذا المصدر، الذي يعود إليه الفلاسفة تقليدا كـ'عقل'، يحوز على سلطة تتفوق على أي مصدر آخر بديل"[2] فالفلاسفة من هذا المنبر هم وحدهم من يمتلكون السلطة الأخلاقية إذ تستمد هذه النظرة من فلسفة كانط الأخلاقية وعلى حد قول رورتي "إذا ما أخذنا كانط بالجدّية الكافية، فإنّ الفكرة القائلة بوجود مصدر معزول عن المبادئ الأخلاقية، مصدر يزود بالمبادئ التي تستند إليها 'نظرية أخلاقية راسخة'، ستبدو معقولة. لكن بالنسبة لمن لم يقرأ كانط، أو لمن لم تستهويه أفكاره، كما هوالحال معي، فإنّ مبدأ أخلاقيا لا يمكنه مطلقا تقديم سوى جملة حدوس أخلاقية"[3] تكمن أهمية كانط بالنسبة إلى رورتي كونه عمل على إسقاط الأخلاق من السلطة الإلهية لكن ما يؤخذ عليه هو أنه جعل الأخلاق "مسألة واجبات غير مشروطة"[4]

في كتابه 'الفلسفة والأمل الاجتماعي' يوضح لنا رورتي رؤيته حول الإشكال المطروح سابقا بقوله "في الوقت الحاضر، لا ينظر إلى الأخلاق على أنها مسألة تطبيق القانون الأخلاقي ولا

[1] جوليان باجيني، **الفلسفة 'موضوعات مفتاحية المعرفة _ الأخلاق _ العقل _ الدين _ السياسة**، تر: أديب يوسف شيش، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010، ص 110.
[2] ريتشارد رورتي، **الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي**، تر: محمد جديدي، ضمن: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 6و7 ربيع وصيف، 2018، ص 435.
[3] المصدر نفسه، ص 437.
[4] المصدر نفسه، ص 437.

على أنها اكتساب فضائل ولكن كشعور زميل، والقدرة على التعاطف مع محنة الآخرين"[1] وهي دعوة ما بعد الحداثة بتعزيز الاحترام الأخلاقي إذ تعتبر لحظة الاهتمام الأخلاقي الراهن ضمن حلقة الفكر الفلسفي المعاصر لحظة ضرورية نظرا للتحولات المعرفية الكبرى التي يشهدها العالم والانسداد الأفقي الذي عاشته الإنسانية نتيجة للمغالاة في الجانب العلمي وسيطرة العقلانية على الطبيعة والإنسان.

إنّ خطر توظيف التكنولوجيا على الحياة الإنسانية أدى إلى ظهور البيواتيقا كمشروع معرفي مهم أين تلتقي الأخلاق بالجانب العلمي "إنّ فلاسفة الأخلاق صاروا أكثر نفعا في مناقشتهم لقضايا مطروحة جراء التقدم الأخير في التكنولوجيا الطبية، وكذلك في ميادين أخرى كثيرة التي تناقش فيها السياسة العامة"[2]

شاع الحديث في أواخر القرن العشرين عن الأخوة وعدم الأنانية محل الحديث عن الحقوق، وأصبح الخطاب السياسي الأمريكي يهيمن عليه اقتباسات من الكتاب المقدس والأدب، وليس من المنظرين السياسيين أو علماء الاجتماع. الأخوة، مثل الصداقة، لم تكن من المفاهيم المعروفة عند الفلاسفة أو المحامون وكيفية التعامل معها. يجب الموازنة بين القضايا الأخلاقية أو القانونية الصعبة لصياغة مبادئ العدالة والمساواة[3] ومن أهم المبادئ التي يسعى روورتي إلى تعزيزها بين المجتمعات الأمريكية نجد:

***التسامح: Tolérance**

ورد مفهوم التسامح في لسان العرب على النحو التالي "السمح – التسامح – السماحة والتسميح وتعني لغة الجهود، (...) وتسامح وافقتني الرأي المطلوب والمسامحة هي المساهلة"[4]

لابد وان ظهور المفاهيم والتي تحمل في طياتها مجموعة من القيم الأخلاقية المحبذة إلا ولها ظروف تاريخية ثقافية كانت أو دينية ساهمت في نشأتها، ومن بين المفاهيم التي سنبحث في طريقة ظهورها والعوامل التي ساهمت في انتشارها 'مفهوم التسامح' "ولدت كلمة تسامح في

[1] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit, p 249.

[2] ريتشارد روورتي، الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي، ص 459.

[3] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit, p 248.

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، 'المجلد الثاني'، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص 25.

القرن السادس عشر من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت: فقد انتهى الأمر بأن تساهل الكاثوليك مع البروتستانت، وبالعكس. ثم صار التسامح يُرتجى تجاه جميع الديانات وكل المعتقدات. وفي آخر المطاف، في القرن التاسع، شكل التسامحُ الفكر الحرّ"[1] يرتبط ظهور التسامح بين المجتمعات بعصر النهضة الأوربي ونقصد بذلك الاضطهاد الديني والسياسي الذي كان يمارس على الأفراد الأمر الذي أفرز جملة من التوترات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين طبقات المجتمع وفي القرن السادس عشر بدأ الفكر يبحث عن سبل للاستقرار تزامنا مع انتشار الوعي والتنديد بالحرية وبالتالي المطالبة بإعادة بلورة حقوق الإنسان.

يعد مفهوم التسامح من أكثر المفاهيم إلحاحا في الآونة الأخيرة من قبل شعوب العالم نظرا للظروف السياسية والاقتصادية والدينية الحرجة التي يمر بها الإنسان المعاصر، فكثرة الحروب والاحتكار والتطرف الديني من قبل الجماعات والاعتداء على حريات الآخر جعلت من التسامح فضيلة أخلاقية، سياسية واجتماعية ووسيلة لتحقيق التعايش بين المجتمعات فالتسامح كله أمل، وعلى هذا الأساس جعل رورتي من التسامح موقفا أخلاقيا وهدفا اجتماعيا وسياسيا.

ومن وجهة نظر الدكتور فتحي التريكي يقول "التسامح موقف متعقل وأخلاقي في السلوك والعلاقات البشرية. ولهذا فإننا لا نحصره في الميدان الديني فقط، بل نجعل منه موقفا سياسيا ضد كل تعصب وإغلاق في العلوم والأديان والسياسة والأخلاق هو بالأحرى مبدأ النضال ضد ما لا يقبل انطلاقا من إنسانية الإنسان. فالتسامح نضال ضد اللامقبول"[2] فمفهوم التسامح كفضيلة أخلاقية بالدرجة الأولى يستدعي الطبيعة البشرية بالالتفات صوب الحرية والسلام لتأسيس مجتمع يجعل من التسامح كفضيلة سياسية هي الأخرى.

يقول رورتي حول أهمية التسامح وكيفية تحققها "بالنسبة لأهدافنا الاجتماعية- السياسية زيادة درجة *التسامح* بين الناس – والتي سيتم تعزيزها من خلال التخلي عن هذه الممارسات

[1] أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص 1460.
[2] فتحي تريكي، **الحداثة والفكر السياسي**، ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 78، جويلية 1990، ص 21.

الغوية"[1] أي الممارسات التي تفضي إلى التفرقة بين البشر كاستعمال ألفاظ مثل 'زنوج' 'عبيد' وإنما يجب العمل على تعزيز مبدأ التسامح في المجال السياسي باعتباره جوهرا للكائن الإنساني من خلال هجرة هذه الاستعمالات اللغوية التي من شأنها إلحاق الضرر للناس وإذلالهم.

يدعو العقد إلى اللجوء نحو السياسية لتنظيم و"تحرير الإنسان من استعباده التاريخي، تغيير طبيعته باللجوء إلى فن السياسة بطريقة أكثر حسماً من التي اعتمدها مسار التقدم بغية إعادة حريته الفطرية له، من داخل الوضع الاجتماعي"[2] هذا القول الذي تجسد في فكر روسو السياسي من خلال كتابه 'إميل'

بعد مناقشة عنصر التسامح يتبادر في ذهننا حالة عدم وجود التسامح أو بالأحرى وجود اللا متسامح في المجتمع لأن وقبل كل شيء لا يمكن فرض مبدأ التسامح على الأفراد وكما يرى راولز "لا يحق لأي جمعية أو جمعية ترفض التسامح، أن تحاج على الآخرين لأنهم لم يكونوا متسامحين معها، فالاحتجاج لا يصح إلا على الإحلال بالمبادئ المشتركة بين الأطراف المتنازعة، ولأن هذه الجماعات لا تعترف بالتسامح فلا يصح لها أن تحتج على الإخلال بهذا المبدأ من طرف الآخرين"[3] فالتسامح فضيلة أخلاقية وسياسية لا يمكن فرضها على الأفراد، كما أن مفهوم التسامح يساعد على تحسين ظروف المجتمع من خلال العمل بالحاضر والاستشراف بالمستقبل.

***التضامن: solidarity**

يقول رورتي *"إذا كنت يهوديا في الفترة التي كانت تسير فيها إلى أوشفيتز Auschwitz، فإن فرصتك في الاختباء من قبل جيرانك غير اليهود كانت أكبر إذا كنت تعيش في الدنمارك أو ايطاليا مما لو كنت تعيش في بلجيكا"* *(رورتي، العارضية، السخرية والتضامن، ص 189)*

[1] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit, p 3.

[2] مارسيل غوشييه، **نشأة الديمقراطية-1- الثورة الحديثة**، تر: جهيدة لاوند، دراسات عراقية، بيروت، ط1، 2009، ص ص 92 93.

[3] محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مغاير** ، دار توبقال، المغرب، ط1، 2014، ص 150.

يعني هذا، أن الوصف الذي قدمه رورتي حول انتشار مفهوم التضامن في المجتمع الدانمركي والإيطالي كانت مفقودة في المجتمع البلجيكي.

ويضيف قائلا "أصبح شعار الاتحاد القديم، وهو إصابة أحدهم ضررا هو إصابة للجميع، وهي الآن العبارة الشائعة في السياسة الأمريكية. 'التضامن إلى الأبد' و 'هذه الأرض هي أرضك'"[1]

ترى الفلسفة التقليدية أن معنى "التضامن الإنساني هي أن نقول أن هناك شيئا داخل كل منا _في إنسانيتنا_ والذي يتردد صداه في نفس الكائنات البشرية الأخرى"[2]. ومن منطلق لا وجود لطبيعة بشرية مشتركة فإن رورتي يطرح فكرة التضامن كونها حدثا عارضيا يتنافى مع تحديد الفلسفة التقليدية والذي يتماشى مع الجانب الأخلاقي.

و العمل على تعزيز روح التضامن في الثقافة الليبيرالية المعاصرة عوضا عن الموضوعية في العلم لأن "البراغماتيين يودّون استبدال الرغبة في الموضوعية، أي الرغبة في التماس مع الواقع، بالرغبة في التضامن مع المتّحد الاجتماعي الذي تنتمي هويّتنا إليه"[3]

من خلال هذا القول يدعو رورتي إلى ضرورة تعميم فلسفة التضامن في الحضارة الغربية باعتبار التضامن سلوكا فرديا عارضيا من جهة لا يستند إلى مبادئ أخلاقية، ومن جهة أخرى فعلا سياسيا وكما يرى عميد الفلاسفة اللبنانين ناصيف نصار بإنسانية وفردية السلوك التضامني إلّا أنّه يجب تدخل مؤسسات الدولة في العمل على انتشاره حتى تصبح هناك ازدواجية بين الفلسفة الأخلاقية والعمل السياسي وعليه يصرح "على الرغم من أنه واجب متروك لحريات الناس ومبادراتهم، إلا أنه يحتاج إلى توسط سلطة الدولة بحيث يصبح في الوقت نفسه أخلاقا فردية وسياسة عامة"[4]

---

[1] Richard Rorty, **philosophy and social hope**, op.cit, p 249.

[2] Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, op.cit, p 189.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص 19.

[4] ناصيف نصار، **في أن رفض الليبيرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا**، مرجع سابق، ص 42.

هذا يعني أن فلسفة التضامن تتطلب علاقة تكافل بين الفرد والدولة (العمل السياسي) في المجتمع الديمقراطي. "معارضتنا لأفكار مثل 'الجوهر' و'الطبيعة' و'الأساس' يجعل من المستحيل علينا الاحتفاظ بفكرة أن بعض الأفعال والمواقف 'غير إنسانية' بشكل طبيعي"[1] فتجاوز الطبيعة الإنسانية المشتركة وتجاوز التقليد الفلسفي بصفة عامة من القاموس الفلسفي والانتقال صوب مفاهيم أكثر مثل 'التضامن'، 'المواطنة'، 'العدل'، 'الديمقراطية'، 'المساواة' يكون فيها الضمير 'نحن' مرجعية لكل فعل إنساني وكما يرى سيلارز "علينا أن نبدأ من حيث نحن"[2] كتعبير عن الحس المشترك بين أفراد المجتمع وكتعبير عن لحمة ووحدة المجتمع الأمريكي رغم الاختلافات والتوجهات السياسية بيت أفراده و"بأننا لسنا تحت أي التزامات بخلاف 'نوايانا'"[3]

ومن وجهة نظر رورتي نجده يميز مفهوم التضامن الإنساني كأحد أهم القضايا الراهنة للكشف عن مدى "ألم وإهانة الآخرين"[4] ومواجهة "الإذلال"[5] الذي ساد داخل المؤسسات الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية.

إذن هي عودة للخطاب الفلسفي المعاصر إلى الفلسفة الأخلاقية بامتياز ومحاولة رورتية بصيغة نيوبراغماتية تهدف إلى قيام مجتمع أمريكي ديمقراطي ليبيرالي تتجلى فيه معالم العدالة الاجتماعية على أوسع نطاق ممكن.

***العدالة: justuce**

تعد نظرية العدالة من أهم القضايا التي طرحت على المستوى السياسي وأثارت حولها نقاشات حادة في الثقافة الغربية المعاصرة خاصة مع جون راولز في عمله الرئيسي والموسوم بـ 'نظرية في العدالة' A Theory of Justice (1971) والذي توج بلقب أفضل عمل فلسفي في القرن العشرين.

[1] Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, op.cit, p 189.
[2] Ibid, p 198.
[3] Ibid, p 198.
[4] Ibid, p 198.
[5] Ibid, p 198.

***جون راولز (العدل بوصفه إنصافا):**

لقد شكلت إشكالية العدالة هاجسا في الفكر الفلسفي عبر مر العصور وعليه حضي موضوع العدل بمكانة هامة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة الأمر الذي استدعى من الفلاسفة والسياسيين الخوض في مسألة العدالة الاجتماعية والعمل على تطبيقها على أرض الواقع.

ترتبط العدالة بالبساطة عند أفلاطون إذ أنها لن تتحقق إلّا إذا كان الناس بسطاء، هذا وقد ربطها البراغماتيون بالمنفعة أما العدالة من وجهة نظر راولز فهي إنصاف فهي "الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية"[1] والتي تقوم على المساواة قبل كل شيء وعليه يحرص راولز على إصلاح المنظومة السياسية فـ"القوانين والمؤسسات مهما كانت كفوءة وجيدة التشكيل لابد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة"[2] تقتضي إشكالية العدالة لدى راولز دراسة الاختلافات الطبقية بين الأفراد، الحرية، والمساواة تحت ما يسمى بالعدالة التوزيعية لكن مع مراعاة مبدأ الاختلاف بين الأفراد لأن الاختلاف حقيقة لا مفرّ منها فمن غير المنطقي تساوي جميع الأفراد.

"ما يبقى أمامنا لتنظيم مبادئ الواجبات الطبيعية، هو إخضاعها جميعا لمبدأ الإنصاف الذي يلزم كل الأطراف بواجب احترام قواعد مؤسساتية تنظم التعاون الاجتماعي"[3] ..لسيادة سلطة القانون rule of law وبناء تصور للعدالة كإنصاف في كل الميادين ونخص بالذكر هنا توظيف الجانب الديني _حرية المعتقد الديني_ في المجال السياسي "أي أن التكفل بالشأن الديني ينبغي أن لا يكون من مهمة الدولة، فهذه الأخيرة يكمن دورها في حماية حرية الاعتقاد بملامحها العامة، وهو ما يشتمل على ضمان ألا يمثل الاعتقاد في هذا الدين أو ذاك، أو عدم الاعتقاد نهائيا، أي امتياز أو إعاقة بالنسبة للشخص داخل المجتمع، ولذلك فإن أمور الاعتقاد في حدود أنها تمثل بعدا روحانيا للأشخاص، لا تدخل تحت طائلة السلطة السياسية أو القانونية

[1] جون رولز، **نظرية في العدالة**، تر: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2001، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص ص 29 30.

[3] محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز "نحو تعاقد اجتماعي مغاير"**، مرجع سابق، ص 176.

للدولة"[1] تبقى الدولة بعيدة عن المجال الديني لكن في حدود احترام العدالة كإنصاف "إن صحت العبارة، ليس تحت رحمة الإرادات والمصالح الموجودة. فهي ترسم نقطة ارخميدية لتقويم النسق الاجتماعي من دون التوسل باعتبارات قبلية. والهدف طويل المدى للمجتمع هو مرسوم في خطوطه الكبرى بقطع النظر عن الرغبات والحاجات الخاصة بالأعضاء الحاضرين...وليس ثمة مكان للسؤال ما إذا كان يمكن لرغبات الناس في لعب دور الرئيس أو المرؤوس ألّا تكون من الحجم بحيث أن المؤسسات الاستبدادية قد تكون مقبولا بها، أو ما إذا كان يمكن لإدراك الناس للممارسات الدينية ألا يكون من الإزعاج، حيث أن حرية المعتقد قد لا يكون مسموحا بها"[2]

يسعى راولز من خلال 'نظرية العدالة' إلى التأسيس لمجتمع ديمقراطي عادل يقوم على مبدأ الإنصاف والمساواة في تكافئ الفرص مع احترام مبدأ التفاوت بين أفراد المجتمع.

*** رورتي (العدل بوصفه ولاء):**

لاحظنا سابقا في إشكالية الأخلاق أن رورتي ينفي أن تكون الفلسفة الأخلاقية تحت سلطة العقل، وبالتالي فهو يفتد ما جاء به كانط وهابرماس في ادعائهما بالعقلانية ويميل إلى ديوي بطل رورتي كما يقول إذ كان "يأمل بأن يتضاءل عدد المنجذبين بالخطاب الكانطي حول الخيار الأخلاقي"[3] فيا ترى ما مصدر العدل عند رورتي؟

انصب اهتمام رورتي بتحقيق العدالة الاجتماعية من خلال تقديم الديمقراطية على الفلسفة "يؤكد رورتي أن مطلب العدل صالح كمطلب الحرية، ويؤكد في الوقت نفسه أن التوحيد النظري بين هذين المطلبين مستحيل"[4] ربما هذا ما يقع على عاتق الليبيرالي الساخري .

إذ "يعتقد هابرماس أنه من الضروري للمجتمع الديمقراطي أن تجسد صورته الذاتية الشمولية، وبعض أشكال عقلانية التنوير"[1] وهو الفرق الذي يميز بين رورتي وهابرماس إذ يقول

[1] المرجع السابق، ص ص 148 149.
[2] ريتشارد رورتي ، **أولوية الديمقراطية**، مصدر سابق، ص 5.
[3] ريتشارد رورتي، **الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي**، مصدر سابق، ص 439.
[4] ناصيف نصار، **في أن رفض الليبيرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا**، مرجع سابق، ص 27.

رورتي "إن اختلافاتي مع هابرماس غالبا ما يطلق عليها اختلافات 'الفلسفة الأخلاقية'"[2] وبالتالي فإن رورتي يستبعد الاختلاف السياسي من الساحة الفلسفية بينهما أي أن "الاختلاف بين محاولة هابرماس إعادة بناء شكل من أشكال العقلانية وتوصيتي بوجوب جعل الثقافة الشاعرية لا ينعكس في أي خلاف سياسي"[3]

وحول طبيعة الخطاب الفلسفي السياسي الأمريكي المعاصر يقول رورتي"طالما كان خطابهم السياسي يهيمن عليه مفهوم 'الحق' _سواء أكان فرديا أم مدنيا_ وعليه كان من الصعب على الأمريكيين التفكير في نتائج التوزيع غير المتكافئ للثروة والدخل باعتبارها غير أخلاقية"[4] ويستدل رورتي بالقول "أن الحديث عن الحق، الذي كان شائعا بين الليبيراليين في أواخر القرن العشرين، أعطى المعارضين المحافظين لسياسات إعادة التوزيع ميزة هائلة: الحق في العمل (أو أجر لائق) (...) حق الانتخاب أو حتى 'الحق في الأجر المتساوي للعمل المتساوي'.كانت الحقوق في الليبيرالية التقليدية، في نهاية المطاف، سلطات وامتيازات يجب انتزاعها من الدولة، وليس من الاقتصاد"[5] بحيث كان "الاشتراكيون منذ منتصف القرن التاسع عشر، يحثون على دمج الاقتصاد مع الدولة لضمان الحقوق الاقتصادية"[6]

كما أولى رورتي لثقافة حقوق الإنسان اهتماما والتي تكلم عنها كثيرا في سبيل تحقيق العدالة الإنسانية إذ يقترح "إسقاط كلمات مثل: الدم النبيل، والدم المختلط، والطائفة، والزواج المختلط، والمنبوذ، وما شبه من اللغة. فهم يجادلون بأن هذا سيكون عالما أفضل إذا تم الحكم على مدى ملائمة الناس كأزواج أو كموظفين أو موظفين عموميين بالكامل على أساس سلوكهم، بدلا من الإشارة جزئيا إلى أسلافهم"[7] العمل على التقليل من طرح سؤال الأسلاف والنسب.

---

[1] Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, op.cit, p 67.
[2] Ibid, p 67.
[3] Ibid, p 67.
[4] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit,p 243.
[5] Ibid, p p 243 244.
[6] Ibid, p 244.
[7] Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, op.cit, p 3.

خلاصة:

لقد استلهم رورتي فكره السياسي من فلسفة جيفيرسون بالإضافة إلى تعاليم أستاذه ديوي حول التربية والديمقراطية وعلى الرغم من أن رورتي لم يحظى بمكانة هامة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة إلاّ أنّ ما قدمه في الجانب الأخلاقي ساهم وبشكل كبير في تحقيق التقدم الأخلاقي 'Moral Progress' والتأسيس لمفاهيم مثل 'التسامح'، 'التضامن'، 'المساواة' والتي تعمل على تجسيد روح العدالة في المجتمعات الغربية.

لطالما كان اهتمام الفلاسفة والمنظريين الاجتماعيين بالمثل الأفلاطونية في محاولة تنظيم المجتمعات بإرساء الأسس العقلية الشمولية وهو ما أثر في فلسفة هابرماس من خلال القول بالكونية والتنوير، هذا الذي شكل فارقا بينه وبين رورتي.

المبحث الثاني: الليبيرالية

"جون ديوي هو الفيلسوف الحي القائد للفلسفة في أمريكا"

جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 313.

إنّ الحديث عن الليبيرالية يقودنا للحديث عن أهم نظريات الفكر السياسي والتي تعرف على أنها نظرية تقوم على مبدأ الحرية سنحاول في حذا المبحث على تقريب ماهية الليبيرالية إلى ذهن القارئ وتوضيح أهم مميزاتها وعوامل نشأتها ورغما عن صعوبة ضبط المفهوم في تعريف واحد ولتشعب مواضيع اهتماماتها سنقدم أهم النماذج الفلسفية التي ساعدت على انتشار الليبيرالية في الساحة السياسية المعاصرة.

1/ النشأة والمفهوم:

الليبيرالية* تعد من المفاهيم الأجنبية المعربة، يقابلها في الإنجليزية (Liberalism) وفي الفرنسية (Libéralisme) و تعني التحررية وهي "مدرسة فكرية ولدت في أوروبا في القرن الثامن عشر، والتي بموجبها تشكلت حماية حقوق الفرد قلب كل تفكير أخلاقي وسياسي. من جانبها الأخلاقي، تمنح الليبيرالية الاستقلال الذاتي الفردي حالة شرط التأسيس. على المستوى السياسي، يؤسس احتراما متساويا للحريات الفردية كمبدأ للحكومة، وهو مبدأ يشتق منه الحياد الأكسيولوجي للدولة"[1]

برزت الليبيرالية كمفهوم قائم على مبادئ وقيم سياسية في عصر التنوير والذي يعد بمثابة 'عصر التأسيس' بالنسبة إلى رورتي كنتيجة حتمية للظروف التاريخية التي عاشها الإنسان

* الليبيرالية في معناها الاشتقاقي تعني التحررية (الثورة الانجليزية، الأمريكية والفرنسية) وهي تشمل المجال السياسي والديني بالدرجة الأولى نظرا للأسباب التي ظهرت على إثرها فهي تعرف على أنها "مذهب سياسي يقرر وجوب استقلال السلطة التشريعية والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، ويعترف للمواطنين بضروب مختلفة من الضمان تحميهم من تعسف الحكومات. ومذهب الحرية بهذا المعنى نقيض مذهب الاستبداد بالسلطة" (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** ج1، مرجع سابق، ص 465) وتعني أيضا "مذهب سياسي فلسفي يقرر أن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي الصالح، وان القانون يجب أن يكفل حرية الرأي والاعتقاد" (المرجع نفسه، الصفحة نفسها) كذلك، هي "مذهب اقتصادي يقرر أنّ الدولة يجب أن تتخلى عن ممارسة الأعمال الصناعية والتجارية، وعن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والجماعات" (المرجع نفسه، ص ص 465 466) فعصر التنوير جاء محملا بالقيم التحررية في مجال السياسة الدين الاقتصاد والفلسفة .

[1] Michel Blay, **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, La Rousse / VUEF 2003 , p 625.

في المجتمع الغربي من قهر واضطهاد سياسي وديني، إذ ترتبط لحظة التأسيس بالضبط مع فلاسفة القرن السابع عشر أمثال 'جون لوك'، آدم سميث، روسو، ج.س.ميل في المطالبة بحرية الفكر، احترام كرامة الإنسان، حرية التعبير، حرية المعتقد الديني، حرية الصحافة "بوصفها واحدة من الضمانات ضد الفساد والحكومة المستبدة"[1] لكن بشرط عدم تجاوز حدود الفرد على الآخرين هذا الشرط الذي أشار إليه ميل في مقالة بعنوان 'عن الحرية' 'On Liberty'ومما زاد في انتشارها الواسع هو الاستبداد السياسي والديني لأن الكنيسة وكما أشار إليها ميكيافيلي "بمزاعمها القديمة، لم تعد قادرة على أن توفر إطارا ما للنشاط السياسي"[2] الأمر الذي شكّل وعيا ليبيراليا في القارة الأوروبية وبالتالي فإنّ الليبيرالية فكر يعبر عن التغيرات الاجتماعية التي ضربت الدول الأوروبية وهي شكل من أشكال الحماية والتصدي لكل قمع في مظاهره المختلفة وهي على حسب ما قدمه لالاند تشمل المجالات الثلاثة السياسية، الاجتماعية والاقتصادية.

ومن هذا المنطلق بدأ الوعي الليبيرالي في تشكيلته الأولى كترجمة لتقدم العقل والنظريات العلمية التي من شأنها تعزيز الإنسان وقدراته الفكرية في خدمة المجتمع ومؤسساته بداية مع الإصلاح الديني وعصر النهضة والدعوة إلى الحرية لاسيما حرية الفكر التي تعتبر شعارا رئيسيا لشعار الحريات.

يمكن التأريخ لتاريخ تحرر الفكر السياسي الحديث من حركة الإصلاح الديني كلحظة حاسمة بقيادة من لوثر والتي خرجت بنتيجة تاريخية في المجال السياسي والاجتماعي والذي تجلى في توجيه الإنسان نحو التحرر بمعارضة سلطة الكنيسة لأنها كانت "تملك سلطات قضائية وتشريعية، وبالتالي لها سلطة توجيه وتنظيم الحياة المسيحية.

[1] جون ستيوارت ميل، **عن الحرية**، تر: هيثم كامل الزبيدي، منتدى مكتبة الاسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص 22.
[2] جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني "التاريخ النقدي للفكرة"**، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بيروت، ط1، 2008، ص 124.

ولا شك في أن إساءة استعمال تلك السلطات المزعومة هي التي شجبها لوثر، وبخاصة بيع صكوك الغفران*"[1] وبالتالي يجب فصل السلطات (القضائية/التشريعية) عن ممارسات الكنيسة أي فصل الدين عن الدولة، ويفصل لوثر أكثر في الكيفية التي من شأنها التخلص من الأفكار التي تُقَيد وتُحَرف العلاقة بين الحاكم والمحكوم عل طريقة سقراط في طرحه للحوار التالي: "ما الذي سيكون لو أن الأمير كان مخطئا؟ هل يكون شعبه ملزما بإتباعه، عندئذ، أيضا؟ أمّا الجواب فكان: لا، فليس واجب الإنسان أن يفعل ما هو خطأ"[2] والواجب على الشعب إتباع الحق ومجابهة البابوية و"بما أنّ كل دين مرتبط في قوانين الدولة التي أمرت به، فإنه لم يكن قط وجه آخر لهداية شعب غير استعباده"[3] فهذه النظرة المجحفة في حق الدين ليست نظرية من نسج الخيال وإنّما هي مستوحاة من الأحداث التاريخية التي عاشها الإنسان تحت وطأة القانون والسلطة.

وفي القرن التاسع عشر عرفت السياسة الليبيرالية ترويجا فكريا تزامنا مع روح الثورات التي راحت تندد 'بمبدأ الحرية'، 'حقوق الإنسان' و'الديمقراطية' كشعار لها بحيث كان لفلاسفة العقد الاجتماعي الدور البارز في تشكيل الأرضية الأولى لحيثيات الإنسان المعاصر تحت طيف الديمقراطية والحجر الأساس للثقافة الليبيرالية من خلال صياغة المطالب والأفكار السياسية وعليه ذاع صوت الليبيرالية انتشارا في وسط القارة الأوروبية وامتدت إلى القارة الأمريكية وما يلفت الانتباه لمفهوم الليبيرالية من حيث الفكر، الطرح والتطبيق نجد الولايات المتحدة الأمريكية البلد الرائد للفكر الليبيرالي المعاصر تأثرا بأفكار جون لوك حول الحرية الفردية وفصل الدولة عن النشاطات التي هي فالأساس ضرورية للمجتمع نفسه (تحقيق المنفعة)، فالبراغماتية تتلاءم مع هذا الاتجاه وخاصة بعد

* ثار المصلحون على ما يعرف ب'صكوك الغفران' والتي تعني قدرة الشخص على شراء الصك لمحو ذنبه مقابل مبلغ مادي ويتحدد هذا المبلغ على حسب الذنب المرتكب بحيث يعترف المذنب للكنيسة البابوية لتسهيل دخول إلى الجنة، ومع الثورة التي قام بها المصلحون تقدم أحد من اليهود إلى الكنيسة وأراد شراء جهنم مقابل مبلغ مالي زهيد الأمر الذي أدى إلى خسارة الكنيسة لأن اليهودي صرّح بشرائه للجحيم وبالتالي لا فائدة من شراء 'صكوك الغفران'.

[1] كوينتنْ سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث 'عصر الإصلاح الديني'**، ج2، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، لبنان، ط1، 2012، ص 26.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] جون جاك روسو، **العقد الاجتماعي 'أو مبادئ الحقوق السياسية'**، تر: عمر عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص 201.

'الثورة الصناعية'، من هنا عملت البراغماتية على صياغة الفكر الليبيرالي وفقا للروح النفعية ونظرا للنتائج العملية وجعلت من الإنسان والمستقبل مركزا في المجتمعات الغربية.

من خلال الشعارات التي رفعت في القرن السادس عشر ضد سلطة الكنيسة بانتهاكها حريات وحقوق الأفراد نجد 'الحرية'، فهي تعتبر "شرط أصلي للفعل ولوجود الإنسان كإنسان، وأنها غاية في ذاتها، وليست غاية لذاتها، وأن حياة الحرية ليست حياة في اللاعقل، بل حياة في إرادة العقل، كما هي حياة إرادة الخيال والمغامرة، وأن حرية الرغبة ليست الإباحية، بل تلبية الرغبة تحت توجيه الإرادة المستنيرة بالعقل"[1] تحيل لفظة الاستنارة إلى عصر التنوير أي عصر التأسيس لفكر حر بمواجهة الاضطهاد .والتأكيد على الحرية بحيث "تفترض ثقافة الليبيرالية تأسيس النشاط الثقافي في المجتمع على مبدأ حرية الفكر. وهذا المبدأ يفترض نوعا من الحسم لمسألة الفكر وحقه في التحرك والنشاط ابتداء من ذاته"[2]

يتحدد هدف الفرد بطبعه في التحرر من كل القوى والسلطات التي من شأنها الحد أو التقليل من الممارسات السياسية، الاقتصادية، الدينية والثقافية وعليه فإنّ الليبيرالية "ونتيجة لصراعات تاريخية أخذت أحيانا أشكالا عنيفة ضد حكم الإقطاع واستبداد الملوك والكنيسة. كان لابد من التشديد على الحريات والحقوق، وكان لابد من إقرار الفردية والذاتية على الصعيد الفكري، ولابد من التأكيد على استقلالية الفرد وكرامته ومسؤوليته وملكاته المتعددة، ولا بد أن ينظر الفرد إلى نفسه لا كمخلوق فقط بل وأيضا كخالق للأشياء والقيم، ولا بد أن يناضل من أجل الاختلاف والحفاظ على حرية الأقليات والمخالفين في نمط العيش والفكر"[3] يكمن جوهر اليبيرالية في التأكيد على العنصر البشري والطموح الذي يسعى إليه، فالحرية، الذاتية، الفردية هي "عناصر فعالة تضمن الليبرالية كإيديولوجيا عمل النجاعة على الصعيد الاقتصاد والسياسة وعلى صعيد الفكر والنظير"[4] فالفكر الليبرالي يقدس الحرية الفردية والعدل الاجتماعي والاقتصادي الأمر الذي يفسر التطور الأمريكي في كل المجالات بحيث "تعادل أولوية الحرية في الفعل أولوية الوعي في المعرفة. فكما أن الوعي

[1] ناصيف نصّار، **في نقد الليبيرالية**، مرجع سابق، ص 5.
[2] المرجع نفسه، ص 8.
[3] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 64.
[4] المرجع نفسه، ص 64.

يشكّل الشرط الأصلي الذي يبتدئ به الفعل. ولكن الابتداء بالحرية، كالابتداء بالوعي، إذا كان يعني أننا لا نستطيع التراجع إلى ما هو قبل، ولذلك فهو يشبه الانبثاق الخالص، إلّا أنه ليس مطلقا من جهة ما هو ابتداء له أو فيه. فالوعي كوعي هو دوما وعي بشيء، والوعي المفارق، المستقل، والمنفصل عن العالم، لا وجود له في وجودنا الفعلي"[1] استحضار فينومينولوجيا هوسرل لتوضيح طبيعة الحرية الليبيرالية.

"ترتقي الحرية في المجتمع الليبيرالي إلى مرتبة المبدأ العام، المعترف به لتنظيم حياة الأفراد والجماعات وتدبيرها وتنميتها"[2] وهي الشرط الأساسي لبناء مجتمع ليبيرالي يقوم على فكرة التنوع الثقافي الأمر الذي يساهم في اشتراك الأفراد في الممارسات السياسية والاقتصادية والأخلاقية للمجتمع الليبيرالي وذلك من أجل "تنظيم عمليات التواصل الفكري بين أفراده، وإلى إقامة آليات للغربلة والمفاضلة والاصطفاء، إفساحا في المجال لظهور الحقائق والاتفاق على الحقائق المشتركة واقترانها بما يناسبها من المؤسسات"[3]

2/النيوبراغماتية والليبيرالية:

يعرض لنا رورتي موقفه السياسي في كتاباته المختلفة ففي كتابه 'العارضية، السخرية والتضامن' يشير رورتي إلى ضرورة تحيق شرط الحرية في الثقافة الليبيرالية بحكم انتماءه للمجتمع الغربي الأمريكي خاصة لكن ما يطرح نفسه هنا هل شرط الحرية كافي لقيام مجتمع ليبيرالي؟ وما طبيعة الليبيرالية البراغماتية؟.

للإجابة عن هذه التساؤلات نستهل بتحديد مفهوم الليبيرالية عند رورتي إذ يقول في هذا الشأن "أستعير تعريفي ل 'لليبيرالية' من Judith Shklar، التي تقول إن الليبيراليين هم الأشخاص الذين يعتقدون أن القسوة هي أسوأ شيء نفعله"[4] إذن، تعبير وجيز لمفهوم الليبيرالية لكن المعنى الذي يحويه أوسع وأشمل من آلاف الكتابات حول مفهوم الليبيرالية هذا لأنه يحمل بعدا إنسانيا بالدرجة الأولى.

---

[1] ناصيف نصّار، **باب الحرية**: انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003، ص 271.
[2] المرجع نفسه، 270.
[3] نورالدين علوش، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 107.
[4] Richard Rorty, **Contingency Irony and Solidarity**, op.cit, p xv.

النقطة المحورية في فهم النظرية الليبيرالية هي 'الفرد' فهو أساس وجوهر الوعي الليبيرالي وهذا راجع إلى مركزية الإنسان في علاقته مع الآخر ومع الموضوعات في شكلها العام، لكن مفهوم الفرد هنا يتجاوز المفهوم الذي أسست له فلسفة القرن السابع عشر باعتباره الحقيقة الوحيدة والأولى ومستقلة عن باقي السياقات الأخرى إذ تسمح له حريته بالتفكير في مصلحته الخاصة لكن مع مراعاة حريات الآخرين.

ومن هذا المنطلق رفض الليبيراليون الجدد النزعة الفردية الكلاسيكية باعتبارها أسلوب من أساليب التملك والسيطرة وعليه "تجاوز ديوي النزعة الفردية التقليدية في الفلسفة، والتي ترجع نشأتها إلى القرن السابع عشر والثامن عشر والتي كانت تتبنى في السياسة والاقتصاد شعار الحرية الفردية المطلقة وتشجيع المشروعات الخاصة التي يقوم بها الأفراد إلى حد أن تقتصر مهمة الحكومات على الدفاع عن هذه الحريات، وهي الفلسفة السياسية والاقتصادية التي كان شعارها دعه يعمل دعه يمر التي تتبناها الليبيرالية التقليدية"[21] وهو شعار أدم سميث في تبني الاقتصاد الليبيرالي الرأسمالي.

يمكن أن نستخلص نوعين من الليبيرالية تتمثل الأولى في الليبيرالية الكلاسيكية والتي كانت تشدد على أولوية الحرية الفردية، الاقتصادية، السياسية والتي تطورت مع فلاسفة العقد الاجتماعي ومفكري التنوير والثوريون الاقتصاديون أمثال كانط، فولتير، هيوم، لوك مونتسكيو، س.ميل، آ.سميث كانت تهدف هذه الليبيرالية إلى تحقيق سعادة الإنسان وتقديسه على كافة الأنساق الدينية، الثقافية والاجتماعية.

والنوع الثاني هو الليبيرالية الجديدة(Le Néo-libéralisme) والتي تعرف على أنها "الاتجاه الفكري والأيديولوجي السائد في الغرب منذ منتصف السبعينات وحتى الآن، على المستويين السياسي والاقتصادي. وهو اتجاه يدعو إلى اتخاذ مجموعة من السياسات، أهمها الإقلال من دور الدولة في الاقتصاد إلى الحد الأدنى، وتفعيل حرية السوق. وهذا ما أدى عند التطبيق إلى انسحاب الدولة من كثير من مسؤولياتها الاجتماعية السابقة التي كانت

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995، ص ص 80 .81.

تتولاها منذ بداية القرن العشرين"[1] يستمد الليبيراليون الجدد مبادئهم من الليبيرالية الكلاسيكية بالإضافة إلى الديمقراطية أين تتجلى معالم الحرية.

هذا وقد تعرض راسل جاكوبي* في كتابه 'نهاية اليوتوبيا' من خلال فصوله المختلفة إلى أن المشهد السياسي والاقتصادي الراهن في تغير مستمر وبالعودة إلى سنة 1989 بانهيار الشيوعية في الجهة الشرقية من أوروبا وانهيار الاتحاد السوفييتي مظاهرات الشعب الألماني للجهة الشرقية هذه التاريخية الأحداث التي غيرت مجرى المجتمعات الغربية بحيث تم التوصل إلى "أن الراديكالية_ والروح اليوتوبية التي تغذيها _ لم تعد قوة سياسية ، أو حتى ثقافية، أساسية، وليس لهذا الأمر علاقة بسيطة بأنصارها اليساريين. إن حيوية الليبيرالية تستند إلى جانبها اليساري، الذي يقوم لها بدوري المهماز والناقد. وحين يتخلى اليسار عن رؤية ما، تفقد الليبيرالية مغزاها، ومن ثم تتحول إلى شيء رخو مترهل يفتقد اليقين"[2]

غيرت الأحداث التاريخية السابقة ذكرها مجرى النشاط السياسي إذ بات "من الواضح أن سقوط الشيوعية وغياب النزعات الأيديولوجية التي أطرت المخيال السياسي للقرن العشرين، ساهم في إضعاف المرجعيات السياسية في مجتمعاتنا. فانعدام التباينات بين اليمين واليسار يعتبر السبب الرئيسي في انحراف الفضاء السياسي وتأثيره السلبي على الديمقراطية"[3] وعليه جاءت كتابات فوكوياما مكملة لما عمل عليه كارل ماركس من قبل في أن نهاية التاريخ هي في حد ذاتها نهاية للشيوعية وانتصار للديمقراطية باعتبارها ثورة ليبيرالية بالدرجة الأولى "إنّ انتصار الغرب، والفكرة الغربية، إنّما يتضح –أولا وقبل كل شيء- من الإنهماك الكامل لأي بدائل منظمة وقادرة على الحياة لليبيرالية الغرب، حتى

[1] المرجع السابق، ص 94.

* Russel Jacoby(1945/) مثقف أمريكي يساري من أعماله نجد 'القساوة الاجتماعية:نقد لسيكولوجية التواؤم، من أدلر إلى ليبنج'، آخر 'المثقفين: الثقافة الأمريكية في زمن الأكاديمية'، نهاية اليوتوبيا: السياسية والثقافية في زمن اللامبالاة'

[2] راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسية والثقافية في زمن اللامبالاة**، تر: فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والأدب، الكويت، 2001،ص 20.

[3] نورالدين علوش، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ابن النديم، دار الروافد الثقافية-ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2013، ص 16.

اللغة المستخدمة تستدعي أصداء 'نهاية الأيديولوجيا' الذي يحمل عنوانا فرعيا يشير إلى 'إنهاك' الأفكار السياسية"[1]

هذا ما نظّر له فوكوياما في كتابه 'نهاية التاريخ والإنسان الأخير' والذي رسم فيه استيراتيجية الليبيرالية في "ثورة ليبيرالية تشمل العالم أو تاريخا عالميا للإنسان في اتجاه الديمقراطية الليبيرالية وأعلن ليس فقط نهاية الأيديولوجيا، بل نهاية التاريخ"[2]

لكن ما يصبو إليه رورتي في ثقافة الليبيرالية هو بناء مستقبل على فكر طوبى* ليبيرالية بحيث "تكون الفلسفة في خدمة الديمقراطية كما يريد رورتي، يعني أولا أن تكون قادرة على تسويغ الديمقراطية، وثانيا أن تكون قادرا على حماية الديمقراطية من المخاطر التي تهدد بانهيار من الداخل"[3] وعليه تكون الأسبقية للديمقراطية على حساب الفلسفة، كما عمل على تفعيل خدمة الحقل الفلسفي في المجال الديمقراطي.

كما هو معروف عن الثقافة التي رسمها رورتي في مشروعه الفلسفي جاءت منافية لتعاليم الفلسفة الأفلاطونية الديكارتية والكانطية وكل من يدعي أو يبحث عن المفاهيم الميتافيزيقية كالوحدة أو المطلق وعليه تم استبدالها بمفاهيم تهتم بمسائل الإنسان كالعدل والمساواة واحترام الآخر فالليبيراليون من هذا المنبر "هم راضون عن التعامل مع متطلبات الإبداع الذاتي والتضامن الإنساني على أنها صالحة بالمساواة، لكنها غير قابلة للقياس"[4]

وبالتالي يمكن القول أن الليبيرالية والبراغماتية وجهان لعملة واحدة فبما أن الليبرالية هي أيديولوجيا المجتمع الأمريكي فإن البراغماتية هي الفلسفة التي تنظر وتسير هذه الأيديولوجيا

---

[1] راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسية والثقافية في زمن اللامبالاة**، مرجع سابق، ص 21.
[2] المرجع نفسه، ص 22.

* طوبى: يقول تيري ايجلتون "dystopia (طوباوية – فاسدة،ويلاوية) مصطلح حديث اخترع بوصفه عكس اليوتوبيا، ويستخدمم للدلالة على أي عالم خيالي غير سار بصورة مزعجة وعادة ما يكون في المستقبل. كذلك يستخدم للدلالة على الأعمال التي تصور تلك العوالم" أنظر الهامش: تيري أيجلتون، **الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة**، تر: أحمد حسان، ضمن: مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1994، ص 22.

[3] ناصيف نصار، في **أن رفض الليبيرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا**، مرجع سابق، ص 34.

[4] Richard rorty, **contingency, irony, and solidarity**, op.cit, p xv.

3/ الليبيرالي الساخري:

الساخرية تقابلها بالانجليزية Irony والساخر Ironist، ويعرف رورتي الساخر "على أنّه الشخص الذي يحقق الشروط الثلاثة: 1- للسخرية شكوك مستمرة و جذرية حول قاموس مفرداتها النهائي المستعمل حاليا لأنها تعرضت للضغط بسبب المفردات الأخرى المفردات المعتبرة كنهائية من قبل أشخاص أو كتب قد صادفتها .2- لقد أدركت أن حالتي صيغت في مفرداتها الحالية لا يمكن أن تضمن أو أن تحل هذه الشكوك 3- بقدر ما تتفلسف 'السخرية' حول وضعيتها أو في سياق آخر، فهي لا تعتقد أن مفرداتها هي الأقرب للواقع مقارنة مع غيرها"[1] تتمثل مقاربة رورتي لليبيرالي الساخري بشكل واضح في كتاباته عن الفلسفة السياسية فالسخرية لا تسعى إلى القول الحقيقة أو إلى امتلاكها، فهي الأسلوب الفلسفي الذي يتماشى ومتطلبات الفيلسوف ما بعد حداثي نظرا للحيثيات التي توائم الساخري، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما طبيعة المكان أو الأنموذج الذي تسير عليه السخرية؟

"يطلق على الاتجاه الليبيرالي الأمريكي الحزب السياسي الجديد، الذي يتجاوز الحزبين الجمهوري والديمقراطي. نظرا لأن سياسة الحزبين تثير الالتباس بين الليبيرالية والمحافظة. ويسعى إلى تبني البرامج الاقتصادية والسياسات الرامية إلى ما فيه خير الدولة والحقوق المدنية والبيئية والمساواة بين الرجال والنساء والبيض والسود والتوازن في السياسة الخارجية"[2] ربما الهم الذي يواجهه الفلاسفة والسياسيون في أمريكا هو تجسيد العدالة في كافة المجالات.

من خلال التعريفات المقدمة أعلاه نستخلص بأن نقيض السخرية هو الحس المشترك أو الفطرة السليمة[3] ومن خلال القراءات التي حضي بها فكر رورتي يمكن أن نلتمس نوعا من المرونة والانسيابية في تكون مشروعه الفكري، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى الخلفية الفكرية التي ترعرعت فيها فلسفة رورتي البراغماتية وهنا نستشهد بفيلسوف الغابة السوداء هيدغر حول ماهية الشعر بما أن اللغة هي 'أخطر النعم' على حد تعبير هيدغر فإنّ الشعر

[1] Richard rorty, **contingency, irony, and solidarity**, op.cit, p 43.
[2] مركز البصيرة، **الاتجاهات السياسية الأمريكية غير اليمينية**، ضمن: مجلة البصيرة، العدد الثامن، 2004، ص 45.
[3] Richard rorty, **contingency, irony, and solidarity**, p 74.

من هذا المنظور يعد من أخطر الأعمال نتيجة لانعطافة هيدغر صوب الشعر لاسيما شعر 'هولدرلين (شاعر الشعراء) المتمحور حول إعادة رسم الخطوط الرئيسية لماهية الحقيقة وفتح آفاق الوجود.

وفي هذه النقطة يكون من المستحسن الإشارة إلى هيدغر بحيث تكمن أهمية استحضار فلسفته من خلال مقاربته الهيرمنيوطيقية بالتحول الجذري في الفكر الفلسفي بالانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة وفي نقده للميتافيزيقا الغربية وهنا يتضح جوهر وأرضية الإشكال المطروح.

ينطلق رورتي مناقشة القضايا السياسية من طبيعة انتماءه لمجتمع غربي ليبيرالي خاصة الولايات المتحدة الأمريكية ومراعاة مبدأ الحرية كركيزة أساسية في تكوين النظرية الليبيرالية، وعليه "كانت أهداف المجتمع الليبيرالي عبارة عن قيم أخلاقية موضوعية"[1] أكثر مما هو بحث عن الحقيقة، لذا يقدم لنا رورتي تصور الساخرية في إطار الليبيرالية فلا وجود ولا معنى لقيام الواحدة بدون الأخرى أي لا هي ساخرية دون ليبيرالية ولا هي ليبيرالية دون ساخرية فرورتي ومن خلال كتاباته التي تعرض لها في خطابات الثقافة السياسية تقر بالعلاقة بين الساخرية والليبيرالية وهي العبارة الحاضرة بشدة في كتابه 'Contingency, Irony, Solidarity' من هذا منطلق يمكن الاصطلاح على أن "الساخرية في هذا المقام لا تحمل المعنى النفسي الأخلاقي الذي تحمله، في العادة، لفظة السخرية، ولا بالطبع المعنى الذي تحمله لفظة التهكم أو لفظة الاستهزاء، بل تعني مذهبا فلسفيا موجها ضد الميتافيزيقا، ويقوم على ثلاثة أركان: التاريخانية والعارضية والأسمانية"[2] تتحد هذه النزعات nominalisme, contingence, historicisme وبهذا التحديد لما تحمله كلمة 'ساخري' فإن رورتي يدفع بالبحث الفلسفي السياسي إلى التخلي عن الميتافيزيقا الغربية هذا الذي يتلخص في تعريف رورتي للإنسان على انه بلا مركز ولا حدود ولا ماهية و"هذا هو منطلق الساخرية. فلا طبيعة، ولا ماهية، ولا جوهر، ولا أساس في كيان الإنسان سوى ما يفعله بحريته، تحقيقا لرغباته، بحسب ما يتوافر له وحوله من

[1] Ibid, p 45.

[2] ناصيف نصار، **في نقد الليبيرالية كما يتخيلها الفيلسوف الأمريكي المعاصر ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 6

ظروف ومصادفات"[1] يصبوا هذا القول إلى تحديد طبيعة الساخري وإلى تعزيز مبدأ حرية الفرد التي باتت من المواضيع المهمة في تاريخ الفكر السياسي المعاصر، وبما أنّ تعاليم الساخرية جاءت ضد الميتافيزيقا التي تعتبر تثبيتا لكل ماهية وجوهر فإن الساخري هو ذلك الإنسان العرضي الذي يعبر عن مجموعة من الرغبات والأحاسيس والمعتقدات، فالذات الإنسانية من هذا المنظور تنطوي ضمن الاحتمالات التاريخية إذ تميز بروح العبثية وبالتالي فإن الساخرية هي الحنين والعودة الفعلية إلى الفلسفة النتشوية، إذن من غير اللائق البحث عن طبيعة الذات الإنسانية لأنها بالأساس بلا جوهر وإنما تشكلت بفعل مجموعة من العوامل الاجتماعية والتي تجعل منه عارضي بلا مركز.

يسعى رورتي إلى تحقيق اليوتوبيا في المجتمعات الأمريكية من خلال توظيف الشعر والشعراء في تحسين وضعية المجتمع الليبيرالي في طابعه الديمقراطي وأن يكون الفيلسوف الشاعر في أعلى المراتب.

يصل رورتي إلى نتيجة مفادها بأن الساخرية كمذهب فلسفي "لا يصلح للفرد إلاّ في حدود حياته الخاصة، لأن الفرد يكمن في حدود حياته الخاصة أن ينعتق من كل تبعية، وأن ينصرف بكليته إلى خلق ذاته بذاته بحرية مطلقة، ولا يمكنه ذلك في مجال العيش مع الآخرين. ولما كان العيش مع الآخرين أمرا واقعيا ولا مفر منه، فإنه لابد للساخري الليبيرالي من أن يعترف بوجود العالم من دون إمكانية تجاوز الشقة بينه وبين الخاص"[2] لتبقى الحرية وكما أشرنا سابقا الشرط الأساسي والأولي في قيام المذهب الليبيرالي فرورتي يتحمل على عاتقه الدور الجديد للبراغماتية في تشكيل الثقافة الليبيرالية.

ويقر رورتي بمدى نجاعة الليبيرالية في المجتمعات الغربية وهكذا بالنسبة إليه فإنّ "الليبيراية الساخرية هي المذهب الذي يصلح لمعالجة مشكلاته"[3] بتشخيصها وتقديم الحلول على حسب ثقافة وأفكار المجتمع الغربي والذين يأملون إلى تحقيق العدالة الاجتماعية و"أن

[1] المرجع السابق، 6.
[2] المرجع نفسه، ص 7.
[3] المرجع نفسه، ص 7.

المعاناة سوف تتضاءل، وأن إهانة البشر من قبل البشر الآخرين قد تتوقف"[1] كلها آمال ربطها رورتي بالديمقراطية الليبيرالية.

وفي موضع آخر يشهد الخطاب الليبيرالي المعاصر سجالا بين رورتي وهابرماس إذ يعترف رورتي بجهود الفلاسفة أمثال نيتشه، هيدغر، ودريدا لكن "ينظر هابرماس إلى هؤلاء الرجال من وجهة نظر الاحتياجات العامة. أتفق مع هابرماس على أنهم كفلاسفة بصفة عامة هم أفضل من غير المجديين وفي أسوأ الأحوال خطرين، لكني أرغب في الإصرار على الدور الذي يمكن أن يلعبوه هم وأمثالهم في استيعاب إحساس الساخر الخاص بالهوية لآمالها الليبيرالية"[2] من الواضح أن المسألة متعلقة بالليبيرالي الساخيري وما يمكن أن يقدمه للمجتمع الديمقراطي وبالحاجة إلى "التحرر من الهيمنة"[3] وعليه تكون الحرية والعمل السياسي من أولويات الحضارة الغربية.

خلاصة القول توصلنا إلى مجموعة من الأفكار الأساسية التي تتعلق بالليبيرالية في الحضارة الغربية ذات الطابع النيوبراغماتي والتي يمكن تلخيصها في مبدأ الحرية أو كما يعتبرها رورتي شرط الحرية وهي شرط الوجود الإنساني في قيام المجتمع الليبيرالي، والتي تعمل على حل مشكلات المجتمع الأمريكي وخلق مفاهيم أكثر مرونة، فالساخري الليبيرالي هو أنموذج الإنسان الذي يدافع عنه رورتي في الخطاب الفلسفي المعاصر لاسيما ما جاء في كتابه 'العارضية، السخرية، والتضامن'.

[1] Richard rorty, **contingency, irony, and solidarity**, op.cit, p xv.
[2] Ibid, p 68.
[3] Ibid, p 67.

المبحث الثالث: الدين عند رورتي

سنخصص هذا العنوان للحديث عن التصور الحديث للدين في فلسفة ريتشارد رورتي في طابعه البراغماتي الجديد والما بعد حداثي، عموما يمكن القول بأن فلسفته تسعى إلى رفض التقليد الفلسفي الذي يجعل من العقل مرآة للطبيعة أو للواقع وظواهره المختلفة في تاريخ الفكر الغربي، ومن هذا السياق النيوبراغماتي عمل الفيلسوف الأمريكي على تفكيك المركزيات والأسس التي بنيت عليها الفلسفة الغربية وقد شمل هذا الأسلوب التفكيكي كل الرؤى التي سيطر عليها العقل الإنساني المعرفة، الأخلاق،....وحتى الدين والليبيرالية التقليدية مستلهما أفكار البراغماتية الكلاسيكية (بيرس، جيمس، وديوي) وجهودهم الفلسفية في إعادة بناء التصور الحديث للدين واستغلاله في بناء مجتمع أمريكي ديمقراطي مستقل يقوم على أساس الحرية الليبيرالية والعدالة الاجتماعية.

ويكمن الهدف من هذا العنصر في توضيح وجهة نظر رورتي حول الدين الكلاسيكي الذي يرتبط بأشخاص وأماكن محددة والتطلع إلى التصور الجديد للدين والدور الذي يلعبه في بناء المجتمعات المعاصرة واستدراج أهم الركائز المعرفية التي اعتمدها في تحديد التصور الحديث للدين هذا و يمكن تحديد وجهة رورتي إلى القضايا الراهنة انطلاقا من استدراج الخلفيات الفلسفية والمعرفية التي طرحت إشكالية الدين وبالعودة إلى الأوضاع التي عايشها الإنسان بحيث شهد العالم في الآونة الأخيرة أحداثا تاريخية غيرت مجرى المجتمعات ويمكن تحديد أوضاع ما بعد الحربين كدليل قاطع على تغير العالم وتعبيرا عن تحطيم المبادئ الإنسانية التي كانت مسعى لكل وجهة نظر الفلاسفة، وفي هذا المجال سنستحضر الفلسفة الأمريكية كأنموذج الحضارات الغربية في التقدم، بالبحث عن الأساسيات الفلسفية للبراغماتية الأمريكية وكما هو متعارف عليه يعتبر ريتشارد رورتي أحد أهم رواد الفلسفة الأمريكية والبراغماتية الجديدة أو بالأحرى المحرك الرئيسي لهذه الحركة الفلسفية الجديدة، إذ تشير أعماله إلى بعث روح الأمل للبراغماتية الكلاسيكية بعدما تلقت ركودا على مستوى الفكر الغربي وعليه انطلق رورتي من المحددات التي نظّر لها كل من بيرس، جيمس، وديوي في تصورهم للأساس الذي تقوم علية الفلسفة البراغماتية والذي وضع تحت معيار

'النجاح' ومفاد هذا القول يكمن في أن الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة والتي لها آثار عملية على حياة الإنسان وعلى هذا الأساس نطرح الإشكال التالي ما هو التصور الجديد الذي قدمه رورتي للدين ضمن النيوبراغماتية؟

أولا: الدين من منظور براغماتي:

حضي موضوع الدين بنقاشات حادة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر خصوصا مع الأنوارين كانط، هيغل وتشكل الظاهرة الدينية بالإضافة إلى إسهامات فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1872/1840) في فلسفة الدين إذ ينطلق من عصر الأنوار وبالتحديد من السؤال الأنواري ما هو الإنسان؟ يسعى من خلاله إلى نقد الدين والتأسيس لفكر مفاهيمي جديد للإنسان هذا الذي تجلى بوضوح في أهم كتاباته في فلسفة الدين 'جوهر المسيحية' 'Essence du Christianisme'، يمكن تحديد الخلفيات المعرفية التي اعتمدها رورتي انطلاقا من دراسة ماهية الدين وتحليل بنيتها التكوينية والدور الذي شغله لاسيما مع متطلبات المجتمعات المعاصرة في شقيْها السياسي والاجتماعي، ما يتميز به هذا الجزء من البحث هو رسم الأرضية التي تُشكل قالبا جديد لبناء مجتمع حر ومستقل

يتضح تأثير الفلاسفة على تشكيل الفكر الرورتي من خلال تقسيم سانتيانا للفلسفة الأمريكية "الفترة الأولى بين الحربين العالميتين، وقد تميزت بظهور القيادات الملهمة، والأخلاقية، وهي الفترة البطولية التي انطلقت فيها النظرية البراجماتية على يد 'ديوي' والتي لعبت الفلسفة خلالها، ودورا بارزا، في حياة البلاد، واستحوذت إعجاب سانتيانا. والفترة الثانية: تتناول مدة التالية لحرب العالمية الثانية، والتي تميزت بالاحتراف المهني، بينما تخلى الفلاسفة عن هذا الدور من تلقاء أنفسهم وباختيارهم"[1]

هذا ونجد بأن توماس جيفرسون قد حدد "أسلوب السياسة الليبيرالية الأمريكية عندما قال 'لا يضر جاري بقوله إن هناك عشرين إلهًا أو لا إله' ساعد مثاله في جعل فكرة محترمة مفادها

[1] ريتشارد رورتي، حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية وثقافة التراث، ضمن: **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، مرجع سابق، ص 447.

أنه يمكن فصل السياسة عن المعتقدات المتعلقة بمسائل ذات أهمية قصوى"[1] كما تؤكد نبرة جيفيرسون على المبدأ الأخلاقي لقيام الديمقراطية الليبيرالية الأمريكية وهو ما تبناه ديوي في الدعوة إلى مجتمع ديمقراطي.

يتجلى هدف الليبيرالية في رسم الخطوط الرئيسية للسياسي وتحديد مهامه يقول رورتي في هذا الشأن "بما أن المعتقدات الدينية غير ضرورية للتماسك السياسي، فيجب ببساطة التخلص منها أو بالأحرى استبدالها بنوع من العلمانية الصريحة"[2] وعليه يجب تجاوز هذا التقليد الفلسفي والذي بدأ أساسا مع فلاسفة عصر الأنوار، وما أكد عليه جيفرسون في نبرته السياسية. كما بنى وليام جيمس تصوره للقيم الدينية تبعا "لموقفه الإبستمولوجي، وهذا ما عبر في كتابه 'البراجماتية' ومن خلال المبدأ البراغماتي المعمول به الفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة.

وبالعودة ،إلى عصر الأنوار يفصل جون لوك بين السياسة والدين ويوضح أن لكل مجاله الخاص بحيث لا يمكن التعدي السلطة الحاكمة على المعتقدات الدينية (حرية المعتقد الديني) إذ يقول بأن "خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوضا من الله"[3] ومن هذا المنطلق يقيم لوك تمييزا بين السياسي ورجل الدين البعد الإنساني للتسامح.

ضف إلى ذلك جهود ديوي في تفكيك التصور الكلاسيكي الدين ورفض الميتافيزيقا بأشكالها المختلفة وهذا راجع إلى "التفكير الميتافيزيقي لا يبدي في واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الإنسان سيطرة عاقلة على الطبيعة، فهو ليس سوى زبد جفاء لا يسهم بشيء فيما يحرزه الإنسان من تقدم متزايد في الفهم عن طريق المنهج التجريبي للعلم"[4] هذا من جهة ومن جهة أخرى "هو أن التفكير الميتافيزيقي يبدي اهتماما كبيرا ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سواء، فهو في رأي ديوي يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة

[1] Richard Rorty, **Objectivitism, Relativism and Truth** ‘op.cit, p 75.
[2] Ibid, p 75.
[3] جون لوك، **رسالة في التسامح**، مرجع سابق، ص 24.
[4] جونثاي ري وج.أو. أرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص 151.

ويغلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من إمكانات قديمة"[1] فالليبيرالية التي أسستها البراغماتية الجديدة تتنافى مع تعاليم الميتافيزيقا الغربية.

لأن "إرادة كهذه جعلت تدريجيا الدين أقل أهمية في صورة هذه المجتمعات نفسها، لأن الشعور بعلاقة مع قوة فوقية على المجتمع يصبح أقل أهمية بالتدريج كلما أصبحنا قادرين على التفكير بأنفسنا"[2] الدين من منظور براغماتي يعتبر خصوصية فردية إذ تعمل فيه الديمقراطية على تقليص المجال الديني من المجال العام.

وفي هذه المسألة يصرح رورتي حول الخلفية التي ساهمت في تشكيل أفقه الديني قائلا "إنني أعتمد وجهة نظر راولز وهابرماس، كما أعتمد وجهة ديوي وبيرس، أن نظرية المعرفة المناسبة لمثل هذه الديمقراطية هي التي يكون الاختبار الوحيد فيها لمقترح سياسي هو قدرته على الحصول على موافقة الأشخاص الذين يحتفظون بأفكار متنوعة جذريا حول نقطة ومعنى الحياة البشرية"[3] وهنا نجد تأثر رورتي بمارتن لوثر كينغ في صياغة مبدأ الأمل عوضا عن المعرفة.

1 / رورتي وحرية المعتقد الديني:

تنطوي حرية المعتقد الديني تحت إشكالية فصل الدين عن الدولة هذه الإشكالية التي طالما أرهقت الفلاسفة ورجال الدين أنفسهم نظرا لصعوبة وخطورة الموضوع منذ القدم لأن الإنسان دوما يسعى للبحث عن ما يضمن كرامته وحريته الشخصية في ظل الديمقراطية، فالحرية في ممارسة المعتقدات الدينية تساعد الأفراد والجماعات في تكون علاقاتها الاجتماعية وكما أشار **جيفيرسون** إلى أن حرية الأفراد في الممارسات الدينية قد تضمن للمجتمع الأمريكي الليبيرالية من خلال الفصل الشامل بين الدولة والكنيسة التي طالما فرضت سيطرتها على شؤون الحياة العامة.

[1] المرجع السابق، 151

[2] ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 12.

[3] Richard Rorty, **Philosophy and Socail Hope**, op.cit, p 173.

وفي كتابهما المشترك 'مستقبل الدين' لرورتي وجياني فاتيمو وتحت عنوان لرورتي نفسه يتكلم في هذا العنصر عن حرية المعتقد الديني بقوله "الأشخاص الذين ليس لديهم اهتمام حول سؤال وجودية الله لا يملكون أي حق للازدراء من أولائك الذين يؤمنون به بشغف أو أولائك الذين لا يؤمنون به بنفس الشغف. كما أنه لا يملك كل من من سبق ذكره الحق في الازدراء من أولائك الذين يبدو معهم الخلاف عقيما"[1] يعود بنا هذا القول الفلسفي إلى الفلسفة اليونانية بالبحث عن أصول الإلحاد الديني لكن في بشكل ضئيل لأنه جاء كبداية جديدة لتفكير جديد، أمّا الانتشار الواسع فقد بدأ مع انتفاضة القرن الخامس عشر والسادس عشر على ظلامية القرون الوسطى ومؤسساتها الدينية التي كانت ترفض كل تفكير مناهض لقوانينها الدينية، وتزامنا مع التنوير الفلسفي الحث الذي ساهم بشكل كبير في تشكيل ثقافة جديدة لمسارات الفكر والبحث عن الأنموذج الجيد لطبيعة المجتمعات الغربية.

عالج ميل قبل رورتي هذه النطة قائلا "حرية المعتقد هي حق ثابت مصان، واستنكروا بشكل مطلق أن يتعرض الإنسان لمساءلة الآخرين بسبب معتقده الديني"[2] فالدين من هذا المنظور لا يتعلق بالدولة والجماعات لأن من مطالب الليبيرالية فصل الدين عن الدولة فالدين يتعلق بالفرد وحدوده ومعتقداته الخاصة، وهنا يتم تطبيق مبدأ الحرية أي حرية المعتقد الديني لكن بشرط عدم الاعتداء على حريات الآخرين لأنّ في هذه الحالة يتوجب الردع من قبل الدولة والقانون.

ونظرا للظروف التاريخية التي مرت بها الثقافة الغربية الأمر الذي رسم بدوره تمظهرات العقل الغربي من خلال تتبع المحطات الرئيسية والتي أسست بدورها للحركات التحررية من الاستبداد والاضطهاد الديني، بحيث يمكن الانطلاق من 'ديكارت' كحدث فلسفي هام ومباشر من خلال إعلانه عن 'سلطة العقل' وكما عبر عنها كانط في شعار الثورة الفرنسية 'وظف عقلك' في عمله الفلسفي '3نصوص' بالإضافة إلى كتابات الأنواريين وفلاسفة التحرر أمثال كوندياك، لوك، روسو...ربما تكون هذه لمحة بسيطة عن أسباب ظهور فكرة الإلحاد في

[1] Richard Rorty and Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, ed: Santiago Zabala, CUF, New York, 2005, p p 30 31.

[2] جون ستوارت ميل، **عن الحرية**، مرجع سابق، ص 13.

رزنامة الفكر الغربي، هذا الذي حَضي بدراسات معمقة في مواضيع الفلسفة المعاصرة من خلال البحث عن طبيعة الدين الذي يتوافق ومتطلبات المجتمعات الغربية فكيف نظّرّ رورتي إلى الإلحاد؟

2/ الدين عند الفلاسفة:

ليس الغرض من هذا العنوان عرض لائحة الدين عند الفلاسفة وإنّما البينة أو الطبيعة المشتركة التي تجمع ميزة الدين عند رورتي وباقي الفلاسفة أو البحث عن اللبنة الأولى للدين المعاصر، وعليه سوف يقتصر بحثنا على عرض بعض النماذج الفلسفية لإشكالية الدين من خلال تتبع مراحل الهامة والتي تنطلق دوما من انتفاضة العصر الحديث كما أشرنا سابقا على الفكر العقائدي بالإضافة إلى أسماء بارزة سندرجها فيما يلي:

في البداية نجد تأثر رورتي بجيفيرسون بحيث يقول بأن الدين "اقتصر على فرع الأخلاق الذي لا يختلف باختلاف الأديان، بينما نجد فرع العقائد يختلف باختلافها. فلكل دين مجموعة عقائد وتفرع الأخلاق يعلمنا كيف نحيا حياة طيبة محترمة في المجتمع، أما (العقائد) فقد وضعت لحمل أفكارنا على تأييد المعلمين الذين وصفوها (...) الدين ليس بالموضوع الذي نناقشه فكلانا لا يعرف آراء الآخر الدينية ومسألة الدين بيننا وبين خلقنا"[1] يأكد جيفرسون على حرية المعتقد الديني بالنسبة للافراد وهذا ما حاز على اعجاب رورتي لأنه يخدم البراغماتية والديمقراطية السياسية في الوقت نفسه.

كما نجد جون ديوي إذ يميز ديوي بين الدين باعتباره "قوة عليا غير منظورة من قبيل الغيب لا سبيل إلى معرفته، وإنّما تعرف فقط أشخاصا متدينين، لهم تجارب دينية، ويبدو في سلوكهم مظاهر خاصة من شعائر وطقوس، فليس لنا الحق أن نقول أن الدين في صيغة المفرد، لأن الموجود في الواقع (أديان) كثيرة مختلفة"[2] والتدين باعتباره "ظاهرة اجتماعية خاضعة للثقافة والحضارة، فكل إنسان يولد في مجتمع له دين وطقوس وكنيسة والشخص يولد أو ينشأ في جماعة لها وحدتها الاجتماعية (...) الأديان مثقلة بميراث من الطقوس

[1] سناء خضر، الخبرة الجمالية عند جون ديوي، مرجع سابق ، ص 253.
[2] المرجع نفسه، ص 247.

والعقائد، وبخاصة الغيبية، لكن تقدم العلوم في العصر الحاضر يهيئ الجو للتحرر من القديم"[1]

3/ رورتي والتصور الحديث للدين:

من النتائج التي خلفها عصر التنوير هو أن فترة ما بعد الدين تتغير نحو الأحسن، تأثر رورتي بما قدمه جيفيرسون وديوي في دعوتهما لدين "الإنسانية. وقد كان ديوي إنسانيا بكل معنى الكلمة. وفلسفته إنسانية مثل ما كان يدعو إليه شيلر – وكذلك وصفهما وليم جيمس بأن مذهبهما إنساني عندما تكلم عن براجماتية ديوي"[2] وفي محاولتهم لتأسيس ليبيرالية على أسس سياسية.

يمكن اعتبار الدين من منظورديمقراطي خاصية إنسانية أي ما يتعلق بالفرد الواحد، أي أن الديمقراطية تستبعد الدين من مجالها العام مع احترام الخصوضية والمعتقد الديني لكل شخص. هذا ما عملت البراغماتية على تجسيده بحيث نجد "اقتراح 'ديوي' الذي يذهب إلى طريقة افتتان العالم من جديد وإصلاح ما أمدّ به الدين أسلافنا يتمثل في التقرب ممّا هو مجسّد. إنّ جزءا هاما ممّا قلته يستجيب لإرادة متابعة درس 'ديوي': إنّ وضعنا الحالي في مجال الأفكار سببه الطلاق الحاصل بين الذكاء والطموح aspiration عندما تتعاون الفلسفة مع قوى الحدث وتبدي بوضوح وتماسك مغزى التفاصيل اليومية، فإنّ العلم والعاطفة يتداخلان، والممارسة والخيال يتعانقان، الشعر والشعور الديني يصبحان الزهور العفوية للحياة"[3] تشخيص ديوي لواقع الفلسفة وما خلفه الدين التقليدي من ضغطات على الأفراد وحتى المؤسسات.

فالليبرالي الساخري "يريد أن ينفي وجود أي منفعة، ليس من الإيمان الديني وحده، بل من كل رؤية إلى العالم تضع فوق حرية الفرد شيئا يقيّدها، أو ينبغي أنتقدم حسابا أمامه، مثل الروح المطلق أو نظام العالم أو الحقيقة"[4]. تشير دلالات في ثقافة الليبرالي الساخري

[1] المرجع السابق، ص247.
[2] المرجع نفسه، ص 247.
[3] ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 16.
[4] ناصيف نصار، **باب الحرية 'انبثاق الوجود بالفعل'**، مرجع سابق، ص 212.

البراغماتي إلى تلك "الاعتقادات التي لا تتناقض مع المبدأ القائل بأن الفرد البشري كائن يخلق ذاته بذاته بحرية مطلقة باعتباره كائنا متناهيا، مائتا، وموجودا بكيفية عارضة"[1] وبالتالي نجد بأن رورتي يعرف الماهية الإنسانية على أنها بلا مركز ولا حدود فهي مجموعة من الاعتقادات والرغبات.

ومن وجهة نظر رورتي "البحث عن الكمال الخاص، الذي يسعى إليه المؤمنون والملحدون على حد سواء ليس تافها ولا في ديمقراطية تعددية ذات صلة بالسياسة العامة"[2] وعليه يجب فصل الدين عن المجال السياسي لاسيما في الولايات المتحدة لأن الممارسة السياسية فتحت المجال لممارسة الحريات الدينية المختلفة.

ثانيا: الدين والسياسية:

إنّ حاجة الإنسان المعاصر في تنظيم مجتمعه المدني دفعت به إلى البحث عن السبل والتي من شأنها أن تحفظ له الكرامة تتبع النقاش بين إشكالية الدين والفضاء السياسي في ظل الديمقراطيات الغربية المعاصرة والتي حضيت بمكانة هامة في وسط الساحة الفكرية لأنها تعد من أهم المواضيع التي دارت حولها النقاشات في الفلسفة المعاصرة نظرا لحساسية كل منهما ومدى ثقل طرحها الفلسفي.

يبدو أن إشكالية الدين والسلطة ليست حديثة العهد وإنما كانت متجلية عبر العصور القديمة وهذه شهادة ميل حينما قال "إن الصراع بين الحرية والسلطة هو أحد الصفات الأكثر وضوحا في أجزاء التاريخ المألوفة لدينا منذ القدم، ولاسيما في اليونان وروما وانجلترا"[3] "الفصل بين الكنيسة والدولة عقبه فصل آخر، بين الكنيسة والمجتمع، ولما فقدت الديانة مالها من عمل ذاتي مجرد، فقد أضحت، على أحسن تقدير، موضوع طوائف أو جماعات"[4] والتي أفرزت بدورها جملة الخلافات وإلى غياب اللحمة بين المجتمعات الإنسانية

[1] المرجع السابق، ص 212.

[2] Richard Rorty, **Philosophy and Socail Hope**, op.cit, p 173.

[3] جون ستيوارت ميل، **عن الحرية**، مرجع سابق، ص 5.

[4] جون ديوي، **الفردية قديما وحديثا**، مرجع سابق، ص 60.

نظرا لتفاقم السطو المؤسساتي (الدينية، الاقتصادية، السياسية) على حريات الأفراد كان لزاما على الفكر الفلسفي من إقحام الجانب الأخلاقي في الممارسات اليومية بحيث فرض "علينا في الظروف الحالية للعالم أن نتوقع رؤية هذه القوة وهي في ازدياد، ما لم يتم إنشاء حاجز قوي من القناعات الأخلاقية"[1] يسعى ديوي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية بترديد المبدأ الأخلاقي للديمقراطية الليبيرالية والتي تبناها أساسا من آراء جيفرسون السياسية.

و"في القرنين الأولين من التاريخ الأمريكي، أدى استخدام جيفيرسون للحقوق إلى تحديد نغمة الخطاب السياسي، لكن الجدال السياسي الآن لا يدور حول من له الحق في ماذا ولكن حول ما يمكن أن يمنع عودة ظهور الطوائف الوراثية- سواء كانت عرقية أو اقتصادية"[2] نلاحظ من خلال هذا القول أن ما يسعى إليه جيفيرسون هو العمل على تحقيق سعادة الإنسان والعدالة الاجتماعية بجعلها قضية الإنسان الأولى أكثر من الاهتمام بالجانب السياسي.

يستحضر رورتي مبدأ البراغماتية الكلاسيكية في تفسير وتبرير الظواهر والإشكاليات الأخلاقية السياسية وحتى الدينية منها وكما قال سانتيانا قبل رورتي أن حقيقة الظواهر تكمن في قيمتها النفعية المرتبطة بالوجود الإنساني لأنها ناتجة من صلب الإنسان وواقعه الاجتماعي وبالتالي هي ليست يوتوبيا كما صرحت بذلك الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخ الفكر الغربي

وعليه "سوف تكون ثقافة الليبرالية ثقافة مستنيرة، علمانية، وعابرة. سيكون مكانا لا يبقى فيه أي أثر للألوهية، إما في شكل عالم إلهي أو ذات إلهية ...لن يكون لمثل هذه فكرة أنّ هناك قوى غير بشرية يجب أن يكون البشر مسؤولين عنها"[3] استحضار الثقافة الليبرالية وتقديس الإنسان بدلا من الإله يكون التوجه الجديد لفهم الطبيعة البشرية وبالتالي فإن مسعى رورتي يكمن في تقويض القوى الغيبية والميتافيزيقية التي من شأنها تسيير الإنسان فلا قوى الطبيعة أو قوى الإله هي التي تحدد مسار الإنسان فكره ومستقبله وحول هذه النقطة يتفق رورتي مع راولز وهابرماس من خلال دعوة المجتمعات لما بعد العلمانية إلى فهم طبيعة الحقيقة الدينية.

[1] المرجع نفسه، ص 20.

[2] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, op.cit, p 249.

[3] Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, op.cit, p 45.

إذ يواصل رورتي في عرضه للمناقشات بين هابرماس وليوتار محاولا حل النزاع بينهما بطريقة ديوية من خلال "وضع المصلحة المتحققة للمعضلات اليومية للمجتمع – الهندسة الاجتماعية – مكان الدين التقليدي"[1] فالتغير والانتقال الذي طرأ على طبيعة الفكر الفلسفي المعاصر لم يكون نتيجة للصدفة وإنّمّا هو تعبير عن ضرورة حتمية للظروف التاريخية التي مرّ بها العقل الغربي في السياق المعرفي.

إن الحديث عن المرجعيات الفلسفية للفلسفة الرورتية هو حديث بالدرجة الأولى عن مقومات وأساسيات البراغماتية الكلاسيكية من خلال طريقة طرحها ومعالجتها للمشكلات الفلسفية، وكما هو معروف بالنسبة إلى مؤسس هذه الحركة في الفلسفة الأمريكية بيرس ولذلك فإن التصور الحديث للدين عند رورتي هي محاولة ديوية بالأصل فهو إعادة لتصور وتحديد معنى المجتمع وزرع روح الأمل بدل المعرفة لخدمة الحضارة الغربية في ظل الديمقراطيات الليبرالية.

خلاصة نقدية:

إنّ البحث في الفلسفة الأمريكية يعد من أعقد المواضيع في المشهد الفلسفي المعاصر وهذا راجع إلى طبيعة المجتمع الأمريكي في حد ذاته وإلى السياسة التي تتبعها وتفرضها على باقي دول العالم هذا من منطلق كونها المرجعية الأولى في كل المجالات المختلفة (سياسية، اقتصادية، عسكرية، ثقافية...) والقوة المسيطرة لاسيما ما تعلق منها بمناطق الشرق الأوسط (العراق، الكويت السعودية، البحرين، قطر، الإمارات، عمان) باعتبارها مناطق النفوذ بحيث تتضح نية أمريكا في الاستحواذ على العالم تحت ما يعرف بالأمركة (Americanization) بإتباع أسلوب الضغط الإعلامي، الاقتصادي، والسياسي على باقي دول العالم.

فمنذ عام 1989 ومع انهيار الاتحاد السوفييتي والنظام الشيوعي أصبحت سياسة الولايات المتحدة الأمريكية هي الرائدة في الساحة العالمية الحدث التاريخي الذي مهّد لأن يكون التاريخ القادم تاريخ أمريكا لا غير وهو ما وقع بالفعل لمدة من الزمن لكن وكما يقول المثل العربي القديم تجري الرياح بما لا تشتهيه السفن وليس كل ما نتمناه نحققه فالقرن الواحد والعشرين لم

[1] ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 17.

يكن قرن أمريكا فحسب ففي المقابل نجد الصين وروسيا كقوتين اقتصادية وعسكرية تتنافس مع أمريكا، الأمر الذي أفضى إلى بروز تكتلات عدائية على سلطة الولايات المتحدة هذا ما بررته أحداث 11 سبتمبر 2001 أو ما يعرف بالهجوم الإرهابي الذي استهدف المركز التجاري العالمي وبنتاغون أي وزارة الدفاع الأمريكية للولايات المتحدة عن طريق اختطاف 4 طائرات مدنية وتغيير اتجاهاتها بحيث تعد هذه الأحداث ضربة موجعة للاقتصاد والأمن في أمريكا.

كثيرا ما نجد توصيات الفلاسفة الأمريكيين في كتاباتهم المختلفة حول الاستغلال العقلاني للثروات الطبيعية لكن "الولايات المتحدة الأمريكية وحدها استهلكت في القرن الماضي من الثروات الطبيعية ما يجاوز ما استهلكته البشرية طول عيشها فوق الأرض وليس هذا الاستهلاك تعبيرا عن حاجة إنما هو انعكاس للجشع فقط، فضلا عن أن العملية الاستهلاكية ذاتها غير منضبطة لحاجة ولا لمصلحة سوى تنمية الرأسمال، ولو أدى ذلك إلى تدمير مقدرات الأرض وتشيؤ الإنسان"[1]

وهو ما زاد من شدة الآثار السلبية للثورة الصناعية على العنصر البشري لذا كان من الواجب التخفيف من حدة تشيؤ الإنسان باعتماد إستراتيجية للدفاع عن المنظومة السياسية ضد هيمنة العولمة بإتباع أسلوب الفهم للحياة المجتمعية وكما نبهنا كانط من قبل يجب إقامة علم الإنسان.

[1] الطيب بوعزة، **نقد الليبيرالية**، تنوير، القاهرة، ط1، 2013، ص 12.

خاتمة:

نظرا للأوضاع الحرجة التي باتت تهدد كيان الوجود الإنساني حضي موضوع الإنسان في الفلسفة الغربية المعاصرة بمكانة هامة من خلال البحث في حيثياته البسيطة وفي علاقته مع الموضوعات المحيطة به وبالطبيعة التي صارت عائقا أمام طموحاته التي أضحت تتعدى التصور المنطقي، على هذا الأساس حمل رورتي هاجس الإنسان والطبيعة في مشروعه الفلسفي النيوبراغماتي بحيث شدّد على ضرورة تجاوز التقليد الفلسفي الميتافيزيقي والتحرر من القيود الإبستمولوجية الدوغمائية التي من شأنها تضليل العقل الغربي وفي دراستنا هذه توصلنا إلى بعض النتائج والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

_ ارتبطت البراغماتية الأمريكية بالجانب النفعي كمعيار للمعتقدات الإنسانية والتي تهدف إلى توضيح الأفكار، كما نوه إلى ذلك بيرس ظهرت البراغماتية كتيار فلسفي نتيجة لجملة من السياقات الفكرية والتاريخية التي ساعدت في تشكيل نواة الفكر البراغماتي كاتجاه لحل مشاكل الإنسان المعاصر.

_ اتفق البراغماتيون بيرس، جيمس وديوي على صياغة مفهوم الحقيقة، كما اشتغل رورتي على الحقيقة وجعلها من أولوياته الفلسفية بحيث اتبع استيراتيجية التفكيك اتجاه مسائل الفلسفة التقليدية ورفض أسس المشروع الميتافيزيقي بالاشتغال على مفاهيم جديدة ومغايرة (اللاتمثيل، اللاتأسيس واللاماهوي) ضمن حلقة النيوبراغماتية.

_ التحول السوسيولوجي للمجتمع الغربي والانتقال من الحداثة إلى فترة ما بعد الحداثة ما هو إلى تعبير حسب النقاد عن ارتكاس العقل الغربي في ظل الانتشار الواسع للعقلانية المطلقة والتقدم العلمي، وعليه جاء دفاع رورتي عن بعض مزايا الحداثة وما بعد الحداثة فالمحاولة التوفيقية بينهما جاءت لفك النزاع بين العقلانية الكونية والنسبية أي بين هابرماس في الدفاع عن صلاحية الحداثة على أنها مشروع فلسفي لم ينجز بعد وموقف ليوطار في تجاوز الحداثة والتشكيك في السرديات الكبرى.

_ عرفت الفلسفة الحديثة على أنها فلسفة تبحث عن الحقائق والماهيات إذ جعلت من العقل مرآة للطبيعة فرورتي يرفض التصور المرآوي للعقل من خلال رفض فكرة أن تكون الفلسفة منهجا للبحث، هذا وقد نهل رورتي حيثيات هذا الموقف الفلسفي من هيرمنيوطيقا غدامير في قوله بالمحادثة بدلا من الحقيقة الأمر الذي ساهم في تجاوز التحديد الماهوي للإنسان وبالتالي يجاوز رورتي الفلسفة التقليدية في صيغتها الديكارتية والكانطية أي التخلي عن كل ما هو ميتافيزيقي.

_ العمل على نقد فلسفة الذات من خلال ربط الحقيقة بالممارسات الاجتماعية والثقافية بدلا من كونها تطابق وفتح المجال أمام التفكيك والتأويل فالبراغماتي لا يسعى للكشف عن الحقيقة وإنما همه الوحيد يكمن في العمل على استمرار المحادثة، هذه الخلفية التي ساهمت في هدم التصور المرآوي للعقل الإنساني في فلسفة رورتي فلا وجود لطبيعة إنسانية مشتركة وبالتالي تجاوز التقليد الفلسفي الميتافيزيقي.

_ يعد رورتي المحرك الرئيسي للنيوبراغماتية في الساحة الفلسفية المعاصرة إذ عمل على بناء مجتمع ليبيرالي ديمقراطي يقوم على أساس الحرية، التضامن، العدل، الأمل بدلا عن المعرفة والدفاع عن حقوق الإنسان لتشييد وتحسين الثقافة الليبيرالية المعاصرة وذلك بتعزيز أنموذج الساخري الليبيرالي.

_ اهتم رورتي بالبحث عن سيادة مستقبل أمريكا وتجسيد آمال الأمريكيين على العدالة الاجتماعية وذلك بتوظيف البراغماتية في الدفاع عن الديمقراطية معتمدا على أفكار أستاذه ديوي فالديمقراطية من هذا المنظور تعد أسلوبا أخلاقيا ونمط للحياة الاجتماعية أكثر من كونها نظام سياسيا.

_ كرّس رورتي جهوده الفلسفية لمواجهة كل أشكال الظلم والقسوة التي قد يتعرض لها أفراد المجتمع من خلال تعزيز الأمل والتسامح عوضا عن الموضوعية في الحياة الاجتماعية لبناء مجتمع ديمقراطي تتجسد فيه معالم فلسفة التضامن والتعايش.

_ إنّ التنديد بمبدأ التسامح كفضيلة سياسية بالدرجة الأولى ما هو إلّا دليل على حرص رورتي على سلامة الأفراد وهيئات المجتمع تحت رقابة الحكم الليبيرالي تتجسد فيه معالم الديمقراطية، المواطنة، العدالة، المساواة، حقوق الإنسان في ثقافة الحضارة الغربية.

قـــــــــــائمة المصـــــادر والمـــــــــــراجع

***قائمة المصادر بالعربية:**

- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، لبنان، ط1، 2009.

- ريتشارد رورتي، **في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين)**، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2019.

- ريتشارد رورتي، حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية، ضمن: **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، اعداد بيتر كاز، ترجمة حسني نصار، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهر ة، (د.ت)

***المصادر بالإنجليزية:**

- Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, penguin books, first published, 1999.

-Richard Rorty, **Contigency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, 1999.

-Richard Rorty, **Truth and Progress**: **Philosophical Papers**. Campridge University Press, 1998.

-Richard Rorty, **The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method With Two Retrospective Essays,** the university if Chicago press, 1992.

-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural: Politics 'Philosophical Paper'** volume 4 , CAMBRIDGEuniversity press, new York, 2007.

-Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others, Philosophical papers**, volume 2, University of Virginia, CAMBRIDGE, University Press.

-Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism, (Essays:1972-1980)**, the university of Minnesota press, 1982.

-Richard Rorty, **Objectivitism, Relativism and Truth,** philosophical papers, Cambridge university, New York, 1991.

-Richard Rorty and Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, ed: Santiago Zabala, CUF, New York, 2005.

المصادر (مجلات) بالعربية:

- ريتشارد رورتي، **في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين)**، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2019.
- ريتشارد رورتي، **ملاحظات فلسفية**، تر: محمد عبد النبي، ضمن: مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 23 و24، 2008، مركز الإنماء القومي، لبنان.
- ريتشارد رورتي، **الفلسفة والمستقبل**، تر: مشروحي الذهبي، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، العدد الخامس والعشرون، 2009.
- ريتشارد رورتي، **عظمة كونية، عمق رومانسي، حيلة براغماتية**، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2017.
- ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة**، مؤمنون بلا حدود مؤسسة دراسات وأبحاث، الرباط، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، 2016.
- ريتشارد رورتي، **جيدة هذه الفلسفة العتيقة**، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية
- ريتشارد رورتي، **حول بعض الاستعمالات الأمريكية ل هيغل**، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.
- ريتشارد رورتي، **الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي**، تر: محمد جديدي، ضمن: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 6و7 ربيع وصيف، 2018.
- ريتشارد رورتي، **ديوي بين هيغل وداروين**، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.
- ريتشارد رورتي، **التفكيك**، تر: حسام نايل، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، العدد الخامس والعشرون، 2009.
- ريتشارد رورتي، **الفلسفة التحليلية والفلسفة التحويلية**، تر: عبد الله راضي حسين، ضمن: مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية، العراق، العدد 4، 2009.
- ريتشارد رورتي، **الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي**، تر: محمد جديدي، ضمن: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 6و7 ربيع وصيف.

المراجع بالعربية:

- ابن منظور، **لسان العرب**، 'المجلد الثاني'، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

- أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي 'جون ديوي'، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1968
- ادموند هوسرل، أزمة **العلوم الأوروبية والفينومينولجيا الترنسندنتالية مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، تر:إسماعيل الصدق، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، لبنان، ط1، 2006
- أفلاطون، **فيدون** (في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2001.
- ألان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
- امانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995.
- ايمانويل كانط، **ثلاث نصوص (تأملات في التربية ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.
- برتراند راسل، **حكمة الغرب** 'الجزء الثاني'، تر: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، (د.ت).
- بول ريكور، **صراع التأويلات 'دراسات** هيرمنيوطيقية'، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005.
- بول ريكور، **من النص إلى الفعل، 'أبحاث التأويل'**، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم (القاهرة)، ط1، 2001.
- بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.
- بيتر (كاز) **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، ترجمة: حسني نصار، مكتبو الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ت).
- تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، تر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1996.
- تيري إجلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، تر: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، (د.ط)، (د.ت).
- تيري أيجلتون، **الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة**، تر: أحمد حسان، ضمن: مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1994.

- ج .أ.سميث، "بعض علامات بارزة في الفلسفة الأمريكية البداية والتطور والمضمون"، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، اعداد بيتر كاز، ترجمة حسني نصار، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهر ة، (د.ت).
- جاك دريدا، **استراتيجية التفكيك تفكيك الميتافيزيقا 'حول الجامعة، السلطة، العقل، الاختلاف، الترجمة، اللغة**، تر: عزالدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2013.
- جان غراندان، **المنعرج الهيرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2007.
- جان فرانسوا دوريتيي، وآخرون، **فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2009.
- جان فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، تر: أحمد حسان، ضمن: مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1994.
- جان فرنسوا ليوطار، **في معنى ما بعد الحداثة** (نصوص في الفلسفة والفن)، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2016.
- جان مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، بيروت، الجزائر، ط1، 2006.
- جرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، تر: جورج كتورة، الهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت بيروت، ط1، 2009.
- جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردّة (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000.
- جوليان باجيني، **الفلسفة 'موضوعات مفتاحية المعرفة _ الأخلاق _ العقل _ الدين _ السياسة**، تر: أديب يوسف شيش، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010
- جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني 'التاريخ النقدي للفكرة'**، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بيروت، ط1، 2008.
- جون ج.ماك ديرموت، رؤية فلسفية نحو عالم جديد، ضمن، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، اعداد بيتر كاز، ترجمة حسني نصار، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهر ة، (د.ت)
- جون جاك روسو، **العقد الاجتماعي 'أو مبادئ الحقوق السياسية'**، تر: عمر عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995.

- جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، تر: أحمد الأنصارى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
- جون ديوي، **رسالة في فلسفة التربية الحديثة**، تعريب: احسان أحمد القوصي، مطبعة المعارف، مصر.
- جون ديوي، **رسالة في فلسفة التربية الحديثة**، تعريب: احسان أحمد القوصي، مطبعة المعارف، مصر.
- جون رولز، **نظرية في العدالة**، تر: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2001
- جون ستيوارت ميل، **عن الحرية**، تر: هيثم كامل الزبيدي، منتدى مكتبة الاسكندرية، (د.ط)، (د.ت).
- جون لوك، **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997.
- جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة** ' الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
- جيل دولوز فليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، بيروت، ط1، 1997.
- حسام الدين درويش، **إشكالية المنهج في هيرمنيوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية** 'نحو تأسيس هيرمنيوطيقا للحوار'، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2016.
- ديفيد هيلد، **نماذج الديمقراطية (1) (2)**، تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستيراتيجية، بيروت، ط1، 2006.
- راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسية والثقافية في زمن اللامبالاة**، تر: فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والأدب، الكويت، 2001.
- رشيدة التريكي، **الجماليات وسؤال المعنى**، ترجمة وتقديم: إبراهيم العميري، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (د.ط)، 2009.
- رضوان زيادة، **معنى "الحقيقة" في خطاب ما بعد الحداثة** 'كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة'، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث، الرباط.
- رنيه ديكارت، **تأملات في ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** (تثبت أنّ الله موجُود وأنّ نفس الإنسان تتميز من جسمه)، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.
- رنيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، تر: سفيان سعد الله، دار سراس، تونس، (د.ط)، (د.ت).

- روديجر بوبنر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة** 'نقد المنعطف اللغوي' في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة بيروت، ط1، 2005.
- الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة 'نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة'**، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2005.
- ستيفن إريك برونر، **النظرية النقدية** 'مقدمة قصيرة جداً'، تر: سارة عادل، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2016.
- سناء خضر، **الخبرة الجمالية عند جون ديوي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010.
- سيغموند فرويد، **مستقبل الوهم**، تر: جورج طرابيشي، ط3، دار الطليعة، لبنان.
- شهرزاد دراس، **الفكر الهيرمنيوطيقي عند غادامير**، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
- عبد الرزاق الدّواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو)**، دار الطليعة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح 'تَأَوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2010.
- عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر 'مجاوزة الميتافيزيقا'**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991.
- عبد السلام بنعبد العالي محمد سبيلا، **دفاتر فلسفية** 'نصوص مختارة المعرفة العلمية' 3 ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1996
- عبد العزيز بوشعير، **غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، ط1، 2011.
- عبد الغني بارة، **الهيرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2008.
- عبد القادر محمد فهمي، **الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية** 'دراسة في الأفكار والعقائد ووسائل البناء الإمبراطور'، الشروق، (د.ط)، (د.ت).
- عبد الله بريمي، **السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانز جورج غادامير وبول ريكور**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 2010.
- عبد الله بريمي، **السيرورة التأويلية في هيرمنيوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 2010.

- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر، دمشق، ط4، 2010.
- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، (د.ت)
- علي عبد الهادي المرهج، **الفلسفة البراغماتية أصولها ومبادئها، "مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس سندرس بيرس**، دار الكتب العلمية.
- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة** 'من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل'، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.
- علي عبود المحمداوي، ريتشارد رورتي 'نحو فلسفة بلا مرايا'، ضمن: معجم الفلاسفة الأمريكان، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، بغداد، الجزائر، ط1، 2015.
- فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة 'دراسات في الفلسفة المعاصرة'**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1992.
- فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، تر: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، ط1، 1996.
- فريدل فاينِرت، **كوبرنيكوس وداروين وفرويد** 'ثورات في التاريخ وفلسفة العلم'، تر: أحمد شكل، مراجعة: محمد فتحي خضر/ مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2017.
- فريديريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، (د.ط)، (د.ت).
- كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، تر: حسن احجيج، جداول، مؤمنون بلا حدود، بيروت، الرباط، ط1، 2015.
- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، 'من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث'**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، الجزائر، الرباط، ط1، 2010.
- كمال لزيق، **مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا** 'دراسة مقارنة'، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (د.ط)، (د.ت).
- كوينتنْ سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث 'عصر الإصلاح الديني'**، ج2، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، لبنان، ط1، 2012.

- لاري إلويتز، **نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية**، تر: جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 1996.
- ليوشتراوس، جوزيف كروبسى، **الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر** الجزء الثاني تر: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 302 303.
- مارتن هيدغر، **التقنية – الحقيقة – الوجود**، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2012.
- مارسيل غوشييه، **نشأة الديمقراطية-1- الثورة الحديثة**، تر: جهيدة لاوند، دراسات عراقية، بيروت، ط1، 2009.
- مارسيل غوشييه، **نشأة الديمقراطية-1- الثورة الحديثة**، تر: جهيدة لاوند، دراسات عراقية، بيروت، ط1، 2009.
- ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، تر: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- ماكس فيبر، **صنعة العلم**، تعريب: رزوق، الدار العلمية، 1972.
- ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. أدورنو، **جدل التنوير** 'شذرات فلسفية'، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، إفرنجي، ط1، 2006.
- محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2008.
- محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة 'مطارحات رورتية'**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2012.
- محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة 'في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل'**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
- محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008.
- محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة** 'حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر'، دار، الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
- محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف** 'فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب'، منشورات الضفاف، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر.
- محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات 'فصول في الفكر الغربي المعاصر'**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر ط1، 2015.

- محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.
- محمد شوقي الزين، **نظرية البيلدونغ وتأسيس فكرة الثقافة** (فلسفة التكوين الذاتي)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، (د.ط)، (د.ت).
- محمد محمود النيرب، **المدخل في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية**، ج1، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1997.
- محمد مهران رشوان، محمد محمد مدين، **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار المسيرة، القاهرة، ط1، 2012.
- محمد نورالدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** 'نموذج هابرماس'، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.
- محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز**: **نحو تعاقد اجتماعي مغاير** ، دار توبقال، المغرب، ط1، 2014.
- محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مغاير** ، دار توبقال، المغرب، ط1، 2014.
- مراد قواسمي، **في معنى التاريخ عند نيتشه 'سؤال الأصل ومشروع التأويل'**، ابن النديم، الجزائر، ط1، 2012.
- مسعود حمدان، **الكتابة للحقيقة** (تنظيرات وابداعات عربية حديثة كثقافة نقدية)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017.
- مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي** 'الحداثة ما بعد الحداثة'، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
- ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: جورج أبي صالح، كمال اسطفان، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- ناصيف نصّار، **باب الحرية**: انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003.
- نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.
- نورة بوحناش، **الاجتهاد وجدل الحداثة**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2016.
- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007.
- هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، تر: حسن ناظم حلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2007.

- هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية، بيروت، 1979.
- هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964.
- وليام جيمس، **البراجماتية**، تر: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.
- وليام ديميسكي، كومينيون: ما وراء طبيعة المعلومات، تر: خليل زيدان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، (د.ط)، (د.ت).
- يحيى هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة، القاهرة، (د.ط)، 1993.
- يورغن هابرماس، **الحداثة ضد ما بعد الحداثة**، تر: أحمد حسان، ضمن: مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1994.
- يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1995.
- يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، تر: حسن صقر، مراجعة: ابراهيم الحيدري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2001.
- يوسف اسكندر، **هيرمنيوطيقا الشعر العربي 'نحو نظرية هيرمنيوطيقية في الشعرية'**، دار الكتاب العلمية، بيروت، 2005.

***المراجع بالإنجليزية:**

- Emmanuel Lévinas , 'Humanisme et An-Arehie' in R.I. de Phil. N^0 85-86
- John Rajchman, «**la philosphie en amérique**» , in, la pensée américaine contemporaine, sous la direction de john rajchman et cornel west, traduction de l'américain par andré lyotard-may, PUF, 1^{er} édition.
- Lorenzo Fabbri, **The Domestication of Derrida 'Rorty**, Pragmatism and Deconstruction', tr: daniele manni, British Library, London.
- Michael A. Peters and Paulo Ghiraldelli Jr, **Richard Rorty** 'Education, Philosophy, and Politics', ROWMAN AND LITTLEFIELD PUBLISHERS, New York, 2001.
- Richard Rorty, **Is Truth A Goal Enquiry ?** Davidson Vs. Wright, philosophical quarter, volume 45, 1995.

- steven M.lukes, individualism(politic and philosophy), encyclopeadia Britannica,2015.

***المراجع بالفرنيسة:**

- JEAN-PIERRE COMETTI, **Lire Rorty** 'Le Pragmatisme Ses Conséqouences' editions de léclat, 1992.
- Michel Blay, **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, La Rousse / VUEF 2003.

***الموسوعات والقواميس:**

- ابراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983.
- ابن منظور، **لسان العرب**، 'المجلد الثاني'، دار صادر، بيروت، ط1، 1997
- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، 1982.
- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006.
- جونثاي ري وج.أو.أرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تر: فؤاد كامل جلال العشرى عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.
- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، (د.ت).
- علي عبود المحمداوي، **موسوعة الأبحاث الفلسفية** 'الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج' دار الأمان، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013.
- محمد جواد مغنية، **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات**، دار ومكتبة الهلال، دار جواد، بيروت، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- ناظم عبد الواحد جاسور، **موسوعة المصطلحات السياسية، والفلسفية والدولية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008.

- Michel Blay, **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, La Rousse / VUEF 2003.

***المجلات:**

-بن عودة أمينة، **غادامير والممارسة التأويلية**، ضمن: المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، العدد 3و4، 2015.

-تيلوين مصطفى، **ادموند هوسرل وجورج هانس غادامير**، ضمن: مجلة لوغوس، العدد الثاني فيفري 2014، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان.

-عبد الله بريمي، **الهيرمنيوطيقا: البحث عن المعنى في أزمة المعنى**، ضن: قضايا إسلامية معاصرة، العدد 58-57/شتاء وربيع 2014، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

-عبد المنعم البري، **نهاية الفلسفة النسقية 'عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي'**، ضمن: فكر ونقد، العدد 14، 1998.

-فتحي التريكي، **بول ريكور فيلسوف الغيرية**، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 08، 2003، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة.

- فتحي المسكيني، **الهيرمنيوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"**، ضمن: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 58-57/شتاء وربيع 2014، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

-فتحي تريكي، **الحداثة والفكر السياسي**، ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 78، جويلية 1990.

-فتحي تريكي، **الحداثة والفكر السياسي**، ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 78، جويلية 1990.

- ماهر عبد المحسن حسن، **بين فينومينولوجيا أورتيجا إي جاسيت وهيرمنيوطيقا غادامير**، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، مدينة أعضاء هيئة تدريس، جامعة القاهرة، العدد التاسع والعشرون، 2010.

-مركز البصيرة، **الاتجاهات السياسية الأمريكية غير اليمينيـ**ة، ضمن: مجلة البصيرة، العدد الثامن، 2004.

- ناصيف نصار، **في أن رفض الليبيرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا،** ضمن: مجلة أوراق فلسفية، جمهورية مصر العربية، جامعة القاهرة، العدد 25، 2009.

- ناظم عبد الواحد جاسور، **موسوعة المصطلحات السياسية، والفلسفية والدولية،** دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008.

فهرس المصطلحات

English	العربية
- Ethics	- اتيقا
- Moral	- الأخلاق
- Modernity	- الحداثة
- Post-modernity	- مابعد الحداثة
- Post-human	- ما بعد الإنسان
- Hope	- الأمل
- Solodarity	- التضامن
- Rationality	- عقلانية
- Pragmatism	- البراغماتية
- Liberalism	- اللبيرالية
- Democracy	- الديمقراطية
- Objectivity	- موضوعية
- Cosmopolitisme	- المواطنة العالمية
- Contigency	- العارضية
- Irony	- السخرية
- Ironiste	- الساخري
- Mirror	- مرآة
- Nature	- الطبيعة
- Truth	- الحقيقة
- knowledge	- المعرفة
- Progress	- تقدم
- tolerance	- التسامح
- Religion	- الدين
- Guelty	- قساوة
- Mind	- عقل
- Conversation	- محادثة
- Fairness	- الإنصاف
- Philosophy	- الفلسفة
- Theory	- نظرية
- Anti-essentialiste	- اللا ماهوية
- Epstemology	- ابستمولوجية
- Cultural politics	- ثقافة سياسية
- Justice	- العدل
- Loyatly	- ولاء

- Criticism	- النقد
- Substance / accident	- جوهر / عرض
- The enlightnement	- التنوير
- Philosophy of mind	- فلسفة الذهن
- Self-creation	- خلق الذات
- The language	- اللغة
- Linguistic turn	- المنعطف اللغوي
- The new pragmatism	- البراغماتية الجديدة
- Individual	- الفردية
- Freedom	- الحرية
- Age of reason	- عصر العقل
- Hermeneutics	- الهيرمنيوطيقا
- Crisis	- أزمة
- Consequences	- عواقب
- Historicism	- التاريخانية
- Experience	- الخبرة
- Secular	- علمانية