

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الدكتور مولاي الطاهر بسعيدة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص : فلسفة عامة

قسم الفلسفة العامة :

ماستر 02

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر

ب عنوان :

سؤال الأخلاق في ما بعد الحداثة ريتشارد رورتي نموذجاً

إعداد الطالبة :

نصر الله هوارية

إشراف الأستاذ :

د. موسى عبد الله

الموسم الجامعي

2014م – 2015م

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الدكتور مولاي الطاهر بسعيدة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص : فلسفة عامة

قسم الفلسفة العامة :

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر

الموسومة ب :

سؤال الأخلاق في ما بعد الحداثة

ريتشارد رورتي نموذجاً

إشراف الأستاذ :

د. موسى عبد الله

إعداد الطالبة :

نصر الله هوارية

الموسم الجامعي :

2014م - 2015م

إهداء

إلى الذي أبى إلا أن يعيش بكرم وكبرياء
رغم صعوبات الحياة
إلى أبي رحمه الله
إلى من كانت لي دائما مثال الصبر
والإرادة والعطاء
إلى أُمي الغالية

* نصر الله هوارية *

مقدمة :

يصعب علينا أن نعالج فلسفة أمريكية ونحن اليوم نعيش وطأة حكمها وسيطرة سياساتها على الساحة الحربية في الوطن العربي والمستوى العالمي ككل .

ولا يزال الجدل الواسع يدور بين الحداثة وما بعد الحداثة مما يبرز الحاجة إلى دليل موثق يلقي الضوء على هذا الموضوع ، الذي يظل قائما لحاجة المكتبة العربية والجامعية بشكل خاص إلى مزيد من الدراسات والاطلاع والتي عدد دراساتنا تعد على الأصابع فقط ، إنه موضوع الساعة في الدوائر الفكرية والثقافية المعاصرة ولا بد للقارئ أن يجد ما يلبي حاجته الثقافية عنهما .

ولكن حينما نعالج مسألة كان قد شكّل فيها الفيلسوف ريتشارد رورتي ظاهرة متميزة في الفكر الفلسفي المعاصر بأفكاره المثيرة للجدل وطرح لوجهات نظره الخاصة من خلالها أعاد بث الروح في البراغماتية الكلاسيكية وقال بالبراغماتية الجديدة على الساحة الفلسفية ، وأصبح المحرك الأول للمذهب البراغماتي الجديد حيث قال بأنه إذا توجهنا صوب نهاية القرن العشرين وليس إلى بداياته لوجدنا أن البراغماتية عرفت نوعا من الميلاد الجديد لم تعرفه من قبل مع وليام جيمس ، فعندما نتحدث عن هذه الأخيرة بوجهها الجديد والذي يمثل تيارا أمريكيا يمكن أن نقول أنها الصورة التي رأى فيها رورتي أنها تمثل الثقافة الأمريكية ، فالبراغماتية هي الفلسفة المناسبة لهذا العصر تتكيف مع الثقافة التي تستوجبها تحولاته من خلال استفادتها من التطورات والنقاشات الفلسفية حول طرق البرهان الفلسفي وآلياته ، وكذلك فيما يخص دور الفلسفة ووظيفتها بالتفاعل مع فلسفات وثقافات أخرى ، فهي أكثر ما يقال عنها أنها فلسفة للتضامن وليس الموضوعية .

فالمذاهب الفلسفية قد حصرت مهمة الفلسفة في الدرس الفلسفي والتفلسف في الأروقة الأكاديمية وهذا ما جعل الانتقادات والتهم توجه إلى الفلسفة التحليلية والفلسفة الوضعية وغيرها من الفلسفات الأخرى ، ولأنها تحليلية جاءت بحلول لمشكلات فلسفية والتي كانت عبر تاريخ الفلسفة واختزلتها معتمدة على مناهج متعددة وأقامت إنتاجها الفلسفي ، إذ رأى رورتي أن التقدم الفلسفي ليس إعادة وصف يتم تحسينه ومشاكل يتم حلها وبهذا نجده قد عمد على رفضها ونقدها ومناهضتها .

فنحن الآن نعالج مسألة كان قد دعى إليها فكر رورتي والتي لا تزال بصمات نداه موجودة ورؤاه واضحة والذي فارقنا في السنوات القليلة هذه رافضا لكل أشكال وسياسات العنف والاستغلال والسيطرة والحكم

والاستبداد والحرب بشكل عام وداعيا إلى تجاوزها من خلال سياسة السلم وبناء العلاقات والتفاهم والتضامن ليعيش العالم في راحة وهناء تام .

إن هذا الموضوع يعالج قضية من بين أهم القضايا الفلسفية والتي يدور حولها النقاش الآن في العالم والذي يضم مجموعة من الدراسات والأطروحات والبحوث التي رأى فيها رورتي من خلال طرحه الحدائي لهذه المسائل ، فالطرح الذي قدمه لنا يسعى فيه إلى إبلاغ رسالته من خلال قدرة الإنسان على تغيير اجتماعيته الطبيعية وتحويلها إلى اجتماعية معقلنة وأكثر وعياً ، فالبناء الاجتماعي هو ما يدعونا إلى التفكير وطرح قضايا يومية سائرة في عالمنا المعاصر وإيجاد حلول حولها .

فصورة الآخر والاندماج معه من أجل تحقيق السلم وإعادة بناء العلاقات هو تعايش منظم حسب ركيعة الأتس والمربة ويكون هناك توافق يجعل من هذه القرابة تتخذ شكلا من أشكال الشمل الإنساني ، فبهذا التبادل بين الأنا والآخر يصبح أرضية للعيش والحياة المشتركة .

هذا الرابط والإنشاء الأنسي يتقاسمه المجتمع ككل من خلال الحقوق والواجبات ، فالأمة الإنسانية جمعاء لا تحقق وحدتها الشاملة إلا في ضل هذا التصور الذي جاء به رورتي وهو نبذ لكل أشكال الظلم وتحقيق السلم والتسامح في ضل الكرامة والحرية ، حيث أقام مشروعه النهضوي الجديد ليجعل من التفاهم والتبادل الثقافي بين البشر تجاوزاً لحدود الأنا وتوسيع دائرة النحن مما ينتج عنه تقبل لأفكار الغير وهذا فيه احترام للآخر .

ضمن هذه الدائرة سعى رورتي إلى دراسة قضايا أخلاقية ضمن طرحه الفلسفي والتي يمكن أن نقول عنها أنها فلسفة أخرى أو أنها فلسفة ليست كباقي الفلسفات ، فإذا بدت الأخلاق منذ العصور اليونانية بتنظيرها للأخلاق في بعدها الميتافيزيقي إلا أن ما جاء به رورتي هو رؤية مغايرة تماماً لما كان سائدا فهي فلسفة ليست بلغة فلسفية عمل فيها على إخراج البراغماتية من سياقها وإعادة بث الروح فيها وكأنه بعث الروح في أوراق ميتة وألبسها ثوبا جديدا بأفكار جديدة وطروحات مغايرة .

انطلاقا من هذه الرؤية عملنا على صياغة الإشكالية التالية وهي :

* على أي أساس صاغ رورتي طرحه لسؤال الأخلاق في ما بعد الحداثة ؟

* ما هي أهم المعايير التي سطرها ضمن إشكاليته (سؤال الأخلاق) ؟

* ما مدى تصوره للغيرية وهل يتقاسم نفس المفردات مع غيره من الفلاسفة ؟

عمل رورتي على طرح السؤال الذي أعاد صياغته من جديد لأنه ليس أول من قال به وهو : من نحن ؟ هل لا زالت دائرة النحن ضيقة تشمل : اللغة والدين والعرق والهوية أم يمكن تجاوزها ؟ إن مثل هذه الأسئلة هو تفادي السقوط في العنصرية وتعني الترابط المصيري بيننا وبين الآخر من أجل إنماء الإنسانية ومن أجله تكون هويتنا غير مختلفة عن هوية الآخر .

لقد سلط رورتي الأضواء على مثل هذه القضايا الإنسانية التي عرفت البشرية والتي تعرف بما بعد الحداثة ووضعتها أمام النقاشات والحوارات في الساحة الفلسفية ، عمل على تحرير الذات و " الأنا " من غطرسة التفرد والانحياز وتوسيعها لدائرة " هم " ونقد هذه التصورات ورفضها بإعادة الرؤى فيها وفي ثقافة الحياة اليومية بوصف جديد لجوهر وغرض المسار الإنساني بفلسفته الواسعة ضمن التساؤلات التي لطالما أثارتها القضايا الإنسانية في العالم ، وهذا الطرح هو ما جعل فلسفته تختلف عن باقي الفلسفات الأخرى وتتميز أطروحته عن باقي الأطروحات الأخرى .

فيما سعى أيضا بالدفاع عن الديمقراطية التي رأى فيها أنها الحرية التامة يمكن للفرد أن يعبر عن آراءه بكل حرية وما تحمله من حقوق وعدالة وتضامن ، وفي ظل هذه الديمقراطية يمكن للجميع أن يعيشوا حياة يرضونها ، وسعى أيضا إلى بناء حركة تضامن دولية وإبراز المقومات التي يقوم على أساسها باعتباره ركيزة من ركائز الفلسفة ، ولما فيها من قيم سامية تدعو إلى الخير والتماسك ، فالتضامن هو أكثر من موقف يعيشه الإنسان بينه وبين نفسه وبين نفسه والآخر ، فهو حركة تأييد فعلية تجاه الآخر نصنعه ولا نجده جاهزا ولا يقف كونه شعورا ذاتيا مبني على قاعدة التعاطف بل يتعدى ذلك إلى ما هو أكبر منها أي كونه واجب وليس فقط كشعور ، فالتضامن في رأيه يمكن أن نستخلصه من خلال الرابطة الاجتماعية والتي تتخذ من الواقع العيني عينة " النحن " وتستقيم حياة الحرية والتواصل .

كما عمل جاهدا وفي إطار طرحه لقضايا إنسانية أخلاقية إلى السعي وراء تحقيق مبدأ التسامح الذي يرى فيه أنه موقف متعقل وأخلاقي يعكس سلوك الإنسان ، فالتسامح ثورة ثقافية وكرد ضد كل عدوان كان سائدا في عصر النهضة ، وأصبح اليوم مسألة وموضوع يعالج في جميع المجتمعات من خلال تحقيق لمبادئه الأساسية من حقوق وحرريات وغيرها من السمات ذات الصلة بالتسامح .

بناء على هذه الرؤى والقضايا التي طرحها رورتي وفي سياقه الأخلاقي والمحادثات شمل مضمون هذا

الموضوع : " سؤال الأخلاق في ما بعد الحداثة : ريتشارد رورتي نموذجاً " مجموعة من الفصول وفق خطة بحثية لسير هذا العمل والذي في مجمله محاولة لإبراز أهم المواضيع التي طرحها ومن خلاله تم تقسيمها إلى ثلاثة فصول ولكل فصل ثلاثة مباحث يمكن أن نجملها فيما يلي :

الفصل الأول : كرونولوجيا سؤال الأخلاق : والذي ضم مقاربات مفاهيمية وتتبعات كرونولوجية لسؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي اليوناني والوسيط والحديث في المبحث الأول ، أما المبحث الثاني فقد شمل الحداثة وما بعد الحداثة : النشأة والمصطلح من خلال التحولات الفكرية الكبرى للحداثة وما بعدها من حيث المسار والدلالات بدءاً من التأسيس إلى التجاوز .

والمبحث الثالث فكان بعنوان : جدل الحداثة وما بعدها ، بتعدد الرؤى حول الطرفين : الأول الذي نادى إلى التمسك بالحداثة والطرف الثاني الذي قال بمجاوزتها إلى ما بعدها .

أما **الفصل الثاني** المعنون ب : في معاودة لتأسيس سؤال الأخلاق تضمن هو الآخر في المبحث الأول الليبرالية والبناء الاجتماعي من خلال المذهب الساخري الذي أقامه رورتي وأولوية الديمقراطية ، والمبحث الثاني كان بعنوان : الليبرالية ومعضلة العدالة إذ جاء فيه إشكالية العدالة كونها مساواة وحق بين الجميع عند راولز وعند رورتي بوصفها ولاء وأمانة واسعة ، والمبحث الثالث تضمن مسألة الغيرية عند رورتي المبني على تعزيز التضامن وتحقيق مبدأ للتسامح وإعادة السلم .

و**الفصل الثالث** والأخير كان بعنوان : ريتشارد رورتي من مستقبل الفلسفة إلى فلسفة المستقبل ، فالمبحث الأول خصصته لريتشارد رورتي والفلسفة أشرت فيه إلى البدايات وتنوع الأعمال كونها لم تحصى إلى اليوم بترجمة فارتأيت أن أعرضها بلغتها الأصلية ، والمبحث الثاني : كان بعنوان في تكوّن المشروع الفلسفي لرورتي (البراغماتية الجديدة) قمت فيه بعرض المسار البراغماتي وأهم نقاط الملامح والمفاهيم لفلسفته أما المبحث الثالث : وضعت له عنوان نهاية الفلسفة النسقية وجاء فيه الدعوة إلى الفلسفة المنشئة وفي موت الفلسفة .

لقد اعتمدت في منهجية سير هذا العمل والدراسة بإتباع المنهج التحليلي بغرض الوقوف على بعض المفاهيم والنصوص التي طرحها رورتي وتحليلها والتعمق فيها بالمزاوجة والمزج بمناهج أخرى كالمقارنة والنقد في بعض الأحيان باستحضار نصوص أخرى كتبت حول هذه الشخصية مبرزة فيها مواقف الاتفاق والاختلاف حول بعض المسائل والمحادثات التي طرحها رورتي لإزالة بعض الشبهات والغموض الذي

ساد فلسفته ، والتي كانت قد استحوذت على قدر كبير من النقاشات والانتقادات لقوة طرحه الفلسفي فيما سعت أيضا إلى الالتزام بأخلاقية العمل والبحث الفلسفي لأكون على قدر كبير من المسؤولية .

ولا يسعني في الأخير إلا وأن أعرض على جملة من الصعوبات التي واجهتها طيلة سير هذا العمل والتي يمكن أن أقول فيها أن الفيلسوف لا تزال نسبة معرفته وأعماله مجهولة في الوطن العربي وبالجزائر خاصة وهذا بحسب إطلاعي على بعض المكتبات الجامعية وأثناء لقاءاتي ببعض الأساتذة فمن خلالها لم أحصل على قدر كافي من المعلومات غير ما تحصلت عليه من خلال اتصالاتي بالأستاذ "محمد جديدي" بمراسلاتي له وهذا ما جعلني أصدر هذا الحكم بخصوصه ، أما فيما يخص الدراسات التي أجريت عنه فهي شبه معدومة فلا نجد سوى بعض الأسطر في فقرات كُتِبَ معينة ولم يخصص له فصلا أو دراسة كاملة حول بعض المسائل التي طرحها لنا ، فالمكتبة العربية والجامعية فقيرة لمثل هذه الأعمال ، إن مسألة سؤال الأخلاق وما تضمنته من تضامن وتسامح في إطار الغيرية يجب التنظير لها كونها قضية إنسانية شأنها شأن القضايا الأخرى حتى وإن صُنِفَ ضمن المشاريع التي هي في قيد التحقيق .

إن جل ما تركه لنا رورتي لا يزال إلى اليوم لم يحضى بترجمة عدا ما نجده في مقالات بعض المجالات والتي حضيت بالاهتمام به والترجمة لأعماله بعد أبريل 2004م من خلال زيارته للبنان وإثر محاورة "مشال قبلان" له أين تم الاهتمام بأعماله منذ ذلك اليوم ، ومن ثمَّ تمَّ الاهتمام بفلسفته وبدأت بالانتشار شيئا فشيئا فلا نجد إلا كتابين قد حضيا بالترجمة : " الفلسفة ومرآة الطبيعة " و " حول التراكم البنائي الهزيل والتحليلات المهنية وثقافة التراث " ، أما بالنسبة إلى الدراسات فنجد الأستاذ الدكتور "محمد جديدي" قد قدم لنا كتابين : الأول بعنوان " الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي " والثاني بعنوان : " ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية " ولا يفوتني إلا وأن أقول وأعترف بأنهما كانا سبيلي الوحيد ضمن موضوع هذا البحث ، وكوني غير متمكنة بالقدر الكافي من اللغتين الفرنسية والانجليزية فقد استعنت ببعض الزملاء والزميلات لترجمة بعض نصوص رورتي والاستفادة منها بتوظيفها في هذا العمل. كونها لم تحضى بترجمة كما سبق وأن قلت وكما هو معروف أن الترجمة تفقد صيغتها ومعناها الشبه كلي عندما تترجم من لغة إلى أخرى فليس بنفس المعاني والألفاظ التي هي بلغتها الأصلية ومع هذا سعت جاهدة للحفاظ على اللفظة المناسبة والتي كان يرغب رورتي طرحها وإيصالها لنا ضمن رسالته هذه وفي مشروعه النهضوي .

الفصل الأول : كرونولوجيا سؤال الأخلاق

المبحث الأول : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي

أولا : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي اليوناني
ثانيا : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي : الوسيط والحديث

المبحث الثاني : الحادثة وما بعد الحادثة : النشأة والمصطلح.

أولا : التحولات الفكرية الكبرى للحادثة : المسار والدلالات
ثانيا : ما بعد الحادثة : من التأسيس إلى التجاوز

المبحث الثالث : جدل الحادثة وما بعد ها

أولا : هابرماس : تمسكًا ودفاعًا عن الحادثة
ثانيا : ليوتار: نقد الحادثة وتجاوزها إلى ما بعد الحادثة

المبحث الأول : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي

ما اجتمع من البشر اثنان فأكثر وما خلد إنسان متأملا إلا وحدث في ذلك نشاط أخلاقي لا يشد عن العناية به من الأسوياء أحد والأخلاق على صعيد الفكر علاقة فهم وسلوك وعي يدرك بها الإنسان فردا أو جماعة وأقواما وأمما، إن للفكر ميزة تقويم، والتقويم تقدير، هي أفكار نظرية وعملية معا.

إن دراسة الأخلاق فلسفيا هي إعمال النظر في الأخلاق العلمية أو التخلق العفوي وهذه الفلسفة أنجبت مذاهب عدة بعضها أسطوري والآخر ميتافيزيقي وبعضها ديني الأصل وجلها عقلي المنهج ، فالمذاهب الأخلاقية والفلسفات في تاريخ الفلسفة لا تكاد تعد ولا تحصى ومن الجائر أن نضم شتاتها في مدراس وتيارات ومثال ذلك ما جاء في الثقافة الغربية مع المغالطون قبل سقراط ومن ثم مدراس سقراط و أفلاطون وأرسطو والأبيقوريون الرواقيون وفلاسفة عصر النهضة.

ولكن قبل التطرق إلى إشكالية سؤال الأخلاق في كل فترة مرت بها الإنسانية لابد من معرفة الدلالات اللغوية والاصطلاحية والفلسفية للأخلاق. فالأخلاق غالبا ما تخضع لمفهومين : اللغوي والاصطلاحي ، فاللغوي عند علماء اللغة يعني بيان المعني المراد من ظاهر اللفظ أما الاصطلاحي فهو ما تواضع واتفق عليه المنطقيون خاصة بالتعريف الجامع والمانع ، والفلسفي لكل فيلسوف تعريفه الخاص حسب وجهة نظره الخاصة.

أ: التحديد اللغوي للأخلاق :

الأخلاق في الفرنسية : Ethique / Morale

الأخلاق في الإنجليزية : Ethics / Moral

الأخلاق: الخالق والخالق من أسماء الله الحسنى ومن صفاته ، ولا يجوز لغير الله " هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ " ¹

الخلق: إبداع شيء على مثال لم يسبق له ، ويوجد معنى آخر في قوله تعالى : " فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ " ² أي أحسن المقدرين.

كما تطلق لفظة الأخلاق في اللغة على جمع خلق وهو " العادة والسجية ، والطبع والمروءة والدين وعند

¹ سورة الحشر، الآية 24 .

² سورة المؤمنين ، الآية 14 .

القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم وروية ، وفكر وتكلف فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحكيم ، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم وقد تطلق لفظة الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس المحمودة كانت أم مذمومة فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق " ¹

ب : التحديد الاصطلاحي:

" علم الأخلاق هو علم يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أم شر وهو أحد العلوم المعيارية " ²

ج : التحديد الفلسفي:

أما في موسوعة لالاند الفلسفية نجد أن " الأخلاق (علم) موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر ، وتاريخيا جرى تطبيق كلمة علم الأخلاق على الأخلاق في كل أشكالها كعلم، كفن لتوجيه السلوك وفي المقابل طبق أمبير Ampère هذه الكلمة على الأخلاقيات الوصفية (علم الآداب) المتعارضة مع الأخلاقيات القسرية (علم ما يجب أن يراد) " ³

وفي المعجم الفلسفي لـ : مصطفى حسبية نجد أن :

" الأخلاق هي دراسة تقييم سلوك الإنسان على ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع معايير للسلوك يصنعها الإنسان لنفسه أو يعتبرها التزامات وواجبات تتم بداخلها أعماله ، أو هي محاولة إزالة البعد المعنوي لعلم الأخلاق وجعله عنصرا مكيفا " ⁴

¹ جميل صيلبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت لبنان ، د ط ، 1982م ، ص 49.

² إبراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمريكية ، القاهرة مصر ، د ط ، 1983م ، ص 124.

³ أندريه لالاند ، تر: خليل جبران خليل ، الموسوعة الفلسفية ، منشورات أحمد عويدات ، بيروت باريس ، ط 01 ، د ت ، ص 370

⁴ مصطفى حسبية ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، ط 09 ، 2001 م ، ص ص 40-41

أولا : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي اليوناني

إن نقطة انطلاق أي بحث أخلاقي فلسفي هي التجربة الأخلاقية ونقصها بها كل تجربة يعانها الإنسان حين يستخدم أرائه سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مقصد ذاتي أم من أجل تغيير العالم المحيط به والتأثير على غيره من الناس لذا ارتبطت الحياة الأخلاقية منذ البداية بطابع هادف يراد من وراءه تحقيق غاية محددة .

ففي الفكر الشرقي القديم نجد أن كونفرشيوس (551 - 498 ق.م) كان يهدف من وراء نسقه وسؤاله الأخلاقي تحقيق غاية واحدة وهي الوصول بالفرد إلى أعلى درجات الكمال أي الرجل النبيل.

" كان نسقه ذا جانبين : الجانب النظري : يتضمن ماهية الفرد الذي هو أساس ونواة للأسرة والمجتمع ويشرع من خلاله إلى الرجوع للطبيعة الأصلية لتهديب ذاته . أما الجانب العملي : يمثل القيم الأخلاقية والاجتماعية التي يجد الفرد لزاما عليه اقتناءها طبقا لماهيته التي تم إدراكها في المرحلة الأولى وينطلق تطبيقها من خلال علاقته بالآخرين " ¹

- لقد طرحت قضية الطبيعة الإنسانية عنده حول: من يرى وأن الإنسان شريرا، ومن يراه خيرا ومن يراه بالجمع بينهما ؟

" هنا يؤكد على أن الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة وأن اتجاهها نحو ما هو خير يشبه اتجاه المياه عندما تسير في منحدر " ²

يقوم نظام كونفرشيوس حول الأخلاق على إدراك الطبيعة أي (طبيعة الكائن) " فنظامه الكامل في الأخلاق قائم على إدراك طبيعة الكائن فهو ليس مستقل عن المجتمع بل مخلوق اجتماعي وأن ضميره يمنعه من الانسحاب والابتعاد عنه فيصبح انعزالي " ³

إن تركيز كونفرشيوس على رعاية أمر الأخلاق والتعليم أدى به في النهاية إلى أن يهمل القانون متوهما أن التكوين الأخلاقي والعقلي السليم للإنسان يكفي لترشيد سلوكه الاجتماعي والسياسي بلا حاجة إلي ضابط من القانون فالإخلاص أهم أثرا عنده من أثر التخويف بالعقاب.

¹ هالة أبو الفتوح أحمد ، فلسفة الأخلاق والسياسة (المدنية الفاضلة عند كونفرشيوس) ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط 2000 م ، ص 59 .

² هالة أبو الفتوح أحمد ، المرجع نفسه ، ص 64 .

³ محمد عبد الرحمان مرحبا وآخرون ، المرجع في تاريخ الأخلاق ، دار النشر ، طرابلس لبنان ، ط 01 ، 1988م ، ص ص 266 267 .

لقد لجأ بعض المفكرين والمتقنين لتكوين وتعميم أراء جديدة تبرر الانحلال الخلقي حين دعوا إلى التخلي عن الأخلاق والفضائل باعتبارها لا تتصل بأحوال السياسية . و قالوا أن الدولة لا تنهض بأحوال الاقتصاد والعسكرية ولكن جاء رأي كونفرشيوس عكس ذلك .

"حيث نهض ليؤكد ضرورة التزام الدولة وقيادتها بقيود الأخلاق المثينة قائلا : " لا فرق في ذلك بين الدولة والأفراد العاديين في المجتمع ، فالغايات التي يراد تحقيقها بالدولة لا يجمل تحقيقها إلا بوسائل أخلاقية شريفة " ¹ كما يضيف قائلا : " إن الناس في حياتهم يحتاجون إلى حسن التخلق أكثر مما يحتاجون إلى الماء والنار ولقد رأيت أناسا كثيرين يموتون غرقا بالماء أم حرقا بالنار، ولكن ما رأيت أنسانا مات سببا من تمسكه بقيود الخلق والفضيلة " ²

لقد عمل على ربط الأخلاق بما يسمى بالجين وكل ما يجعل الإنسان يتحلى بأخلاق الفضيلة والوصول إلى طريق الكمال والسعادة إذ يقول " إن ما يجعل البشر إنسانين على نحو فريد هو "جين" وهذا هو السر في أن الطريق الكونفرشيوسي هو في جوهره طريق جين أي طيبة القلب الإنسانية وقد ترجمت بطرق شتى : الفضيلة الإنسانية ، الإحسان ، الرجولة الحقة والطابع الأخلاقي أي كل ما يجعلنا إنسانيين وكل أمر يتعلق بالشعور والتفكير " ³

كما نجد المدرسة السوفسطائية قد عبرت عن النسبية الأخلاقية التي ترى أنه لا فرق بين ما يسمى فضيلة لدى الناس وما يسمى برذيلة لأن ما يراه البعض فضيلة يراه الآخرون رذيلة ، فقد جاءت أراء بروتاغوراس نسبية المعرفة إلى مجال الأخلاق حيث جاء سؤاله عن الأخلاق المتمثل في ما يحققه الشخص من مصلحته ومنفعته لذا يقول " إن الإنسان الفرد هو معيار وجود ما يوجد وما لا يوجد وهو كذلك معيار الخير والشر، فإذا قال عن شيء أنه خير فهو خير وإذا قال عنه شر فهو شر " ⁴

" لقد كان لبروتاغوراس فضل الكشف عن أساس التصورات الأخلاقية عند البشر من خلال التميز بين اصطلاح Pluysis والاتفاق Nonos أي الموجود بالطبيعة والموجود باتفاق الناس " ⁵ ولهذا فالفضائل عنده ليست ثمرة الطبيعة أو المصادفة ولكنها يحوزها الناس عن طريق التعلم والممارسة الفعلية

¹ محمد وقيع الله أحمد ، مدخل إلى الفلسفة السياسية ، شباب لعصر المعرفة ، دار الفكر، دمشق ، ط01 ، 2010م ، ص 48.

² محمد وقيع الله أحمد ، المرجع نفسه ، ص49.

³ هج كريل ، الفكر الصيني من كنفرشيوس إلى ماوتسي تونغ ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر، د ط ، 1998م ، ص ص 49 - 50 .

⁴ مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، ج الثاني ، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 2000م ، ص50

⁵ مصطفى النشار، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

ويتعلمونها كما يتعلمون لغة وطنهم .

" إن أراء بروتاغوارس في المعرفة والأخلاق والسياسة يربطها ذلك الخيط الرفيع الذي يتمثل في قوله أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا " ¹

أما فيما يخص نظرية الخير والكمال فقد كانت جوهر تساؤل أفلاطون فالمفكرون القدماء لعبوا دورا كبيرا في التعريف الفلسفي للخير، فأفلاطون يؤوله كحقيقة متعالية وهناك نظريات عدة تشير إلى الخير. فالخير الأفلاطوني ليس فقط مجرد جوهر، بل يشدد على أنه أبعد من ذلك فالقراءات لكتابه " الجمهورية " و " فيليبوس " تجيب عن أهمية مثل هذا التحديد .

" يتصور أفلاطون الخير كمبدأ غير شخصي أمري كمبدأ من مستوى غير حسداني حين يأتي الحديث عن تجسيد النفوس من جديد كيف أن على هذه النفوس أن تختار حياتها بأكملها ؟ يقول أنه أكانت حياة بطل أم حياة فلاح فإنها تمثل أمامنا مجموعة شاملة لأحداث وآمال وتوقعات وأسباب مرتبطة بخيرات معينة " ²

تقوم نظريته حول الأخلاق من نظرية الوجود إذ رأى أن الوجود مصدره الأول هو الخير وهو مصدر للحقيقة والمعرفة ويرى أن مهمة الفيلسوف تكون تقليد النماذج الكاملة التي رآها في عالم الحقيقة ، نماذج الفضيلة ونقلها إلى هذا العالم .

" إن الجسد هو مصدر كل الشرور للنفس وهي لا تبدو سعيدة إلا حينما تكون بعيدة عن تأثيره والجسد لا يعاكس النفس في نشاطها المعرفي الذي يهدف إلى إدراك الحقيقة بل هو مصدر أعظم ما يصيبها من شرور أخلاقية حينما تسيطر عليها الشهوة عند ذلك تصبح النفس سجيئة الجسد... وهكذا مهمة الفيلسوف هو أن يخلص النفس من قيود الجسد وهكذا تأخذ سلوكه الأخلاقي " ³

ونجد أيضا في الفكر الأفلاطوني قد ربط الأخلاق أيضا بالسعادة الذي يقول أن الإنسان الفاضل هو الذي يصل إلى الينبوع الحقيقي الوحيد للسعادة الإنسانية ، وذلك ضد كل الاعتراضات التي وقفة بوجههم.

ففي كتاب أفلاطون " جورجياس " هناك محوران لسقراط هما بولوس Polos وكاليكس Callicles يمكن اعتبارهما محاسن للدفاع عن العدمية الأخلاقية فالطغاة هم الأشرار وهم أسعد الناس في كل مكان والرجل العادل والبار

¹ مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 1998م ، ص 117

² مونيك كانتو سبيريير، تر: جورج زيناتي ، الفلسفة الأخلاقية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط1، 2004 م ، ص ص 21-22

³ عزت قرني ، الفلسفة اليونانية من أفلاطون ، تنفيذ وإخراج وطبع ذات السلاسل ، جامعة الكويت ، د ط ، 1993 م ، ص 189.

الذي يرفض أن يقترب ذنبا ويرى أن سمعته قد تحطمت فالسعادة مرتبطة ومتصلة بتبرير أعمالنا وبأفضل أسباب التصرف العمل " الفضيلة شكل من أشكال المعرفة والتي يمكن بلوغها فقط في نهاية مجهود كبير للتذكر حيث تدرك النفس حقائق المعقولات في الوقت الذي تدرك فيه ذاته في طبيعتها الخاصة بها " ¹

يقول أفلاطون في كتابه الجمهورية République كيف أن هذا الجهد يقود الفيلسوف نفسه إلى تأمل صورة الخير الذي يحاول أن ينقله إلى المدينة. أن يطيعه في نفسه كي يجد فيه المصدر الوحيد الحقيقي للسعادة ومن هنا فمذهب السعادة أطروحة فلسفية يذهب غالبا ضد الحدس ولا ينتظر من التجربة العامة أن تؤكد صحتها سبق وأن عرف أفلاطون " السعادة على أنها تحقيق المصلحة العامة ، فالسعادة للجميع وليس على الأقلية . ويرى أن السعادة يحب أن تكون للدولة بأسرها وليس لفئة معينة من المواطنين ، والعدالة لا تكمن إلا في ظل هذه الدولة " ²

لقد تمثلت سعادة الدولة حسب أفلاطون في أن يكون لكل شخص المكانة المناسب في هذه الدولة ولو أضفنا طابع السعادة في كل واحد لما أصبح الزارع زارعا ولا الصانع صانعا ولما بقى كل شخص في حالته السابقة . بينما تمثلت الفلسفة الأخلاقية عند أرسطو بالتزواج بين المحسوس والمعقول في المعرفة والعلم بين المادة والصورة وانعكس هذا على مذهبه الأخلاقي والسياسي حيث زواج بين الواقع والمثال، وقد دعى إلى نوعين من الفضائل الفضيلة الأخلاقية والفضيلة النظرية .

" استند أرسطو في نظريته الشهيرة في الوسط الأخلاقي، عرف فيها الفضيلة على أنها الحد الوسيط بين طرفين كلاهما مرذول فالشجاعة حد وسط بين زديلتين هما الجبن والتهور، والكرم حد وسط بين الرذيلتين هما الإسراف والتقتير " ³

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين إذا كان المرء معتدلا أما إذا كان انحيازي فهم يميل لطرف على حساب الآخر.

لقد كانت أخلاقه في الفضيلة قد مثلت الجانب الواقعي من نظريته العامة وما قدمه من تحليلات للواقع المعاش بين الناس وما قد شاع بنهم ، لقد درس في كتابه "الأخلاق" عددا من المسائل الأخرى المتعلقة بالقانون والسياسة

¹ مونيك كانتو سبيريير، المرجع السابق ، ص34 .

² أفلاطون : تر: فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، دار الوفاء للطباعة ، الإسكندرية ، د ط ، 2004 م ، ص288.

³ مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، المرجع السابق ، ص50

" ففي رأي أرسطو أن الخير الأعلى يكون في القناعة أو امتلاء الحياة والحقيقة لا شيء غير القناعة تجعل الإنسان مكفئاً ذاتياً أو سيد نفسه. . . والقناعة تكون في النشاط القائم على الفضيلة ، حيث يقوم مفهومه عن الفضيلة أنها ليست صفة خلقية بل الفضائل تحملها النفس وتنقسم إلى عقلية وأخلاقية فالعقلية تعود إلى التعليم والأخلاقية لصيقة بشخصية وتبدى ذلك في أفعاله " ¹

فالناس في رأيه لم يولدوا فضلاء ولا عكس ذلك وعلى النقيض من الأطروحة التي قدمها أفلاطون التي تقول أن الفضائل خلقية ولا يمكن تعليمها.

يتبنى أرسطو مفهومين أكثر واقعية " فالاختيار الأخلاقي للإنسان هو اختيار طوعي في أن يمتلك طريق الفضيلة أو الرذيلة فكل هذا يؤلف الخير أو الشر وهما صفتان موجودتان في قدرتنا " ²

ومن هنا يمكن القول أن الأخلاق عنده علم عملي ويبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان لذا ترتبط الأخلاق عنده بالسياسة تعمل على البحث في تكوين الفرد وتعهده ليكون مواطناً صالحاً قادراً على تحمل

مسؤولياته السياسية ، فراح يبحث عن غاية الإنسان لتحقيق خير ما وأصبح يبحث عن الخير الأقصى الذي هو غاية في حد ذاته " وصل إلى أن السعادة هي ذلك الخير متفقاً مع سقراط وأفلاطون والناس يطلبون الخيرات الأخرى مثل اللذة والثروة والقوة والحكمة من أجل السعادة ، ولكن لا يطلبون السعادة من أجل شيء أبعد منها لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى " ³

إن اللذة طبيعة فيما يرى أرسطو وتصاحب العمل الثري لأن المرء يستشعر عادة اللذة عند انجازه عمل من الأعمال ومعنى ذلك أن قيمة اللذة مرتبطة بالعمل الذي تصاحبه " إن أرسطو لم يجعل من لذة الغاية في ذاتها أو خيراً أقصى لأن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة لأشياء آخر يجيء بعدها كلفة الراحة التي يراد بها التأهب " ⁴

ويرى أرسطو أن الخير المطلق والأسمى هو السعادة والسعادة مرتبطة بحياة الفضيلة. انطلق أرسطو في دراسته لعلم الأخلاق وفي تحد يد سلوك الإنسان وغاياته بشكل مختلف عن الأستاذين : سقراط وأفلاطون " اعتبر أن

¹ فس نرسيسيان ، تر: حنا عبود ، الفكر السياسي في اليونان القديمة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، سورية دمشق ، ط 01 ، 1999م ص144

² فس نرسيسيان ، المرجع نفسه ، ص145.

³ محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 1998م ، ص75

⁴ محمد مهران رشوان ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

علم الأخلاق علم عملي لأنه يتعلق بأفعال الإنسان المدني بطبعة وبذلك يمكن معرفة هذا العلم من خلال دراسة الإنسان وليس فقط من خلال ما يستطيع طريق العقل أن يوصل إليه " ¹

عمل على دراسة الأخلاق كعلم عملي له غايات محددة فهو يبحث في تقرير ما يجب فعله وما يجب الامتناع عنه من أجل الوصول إلى تحقيق الغايات وتنظيم الحياة بموجب الأعراف والقوانين فكل ما في الوجود يسعى لتحقيق غاية معينة " وبما أن الغاية في كل علم وفن هي خير ما فالغاية هي أسمى العلوم والفنون كلها وهي أعظم خير وأقصاه وأسمى العلوم والفنون هي السياسة والخير السياسي هو العدل وهو المنفعة العامة " ²

إن علم الرئاسة و علم المدن من أهم الصناعات لأنها تستعمل أشرف الصناعات الأخرى فان غايتها تحقيق الخير الذي يخص الإنسان وعلى أساس هذه الفكرة فان العلم الأخلاق عند أرسطو هو علم السعادة الفردية وهو جزء من علم السياسة الذي هو علم السعادة الجماعية وهو يوجه الناس إلى قوانين خلقية ويجب على الناس أن يتعلموها لما فيها من خير لهم.

اشتملت مؤلفاته الأخلاقية على أربعة مصنفات وهي: الأخلاق النيقوماخية والأخلاق اليوديمية والأخلاق الكبرى وبحث صغير عن الفضائل والردائل . " عمل على توحيد العلوم النظرية والعلوم العملية وغاية الظواهر الطبيعية. وكذلك الفعل الأخلاقي الذي يهدف إلى تحقيق السعادة البشرية. تتوج غاية الفعل الأخلاقي في مقابل السعادة المثالية والخير الأسمى الذي يستمد منه الإنسان الخير الجزئي وقد نقد أرسطو سابقه بدءا بالمرحلة الكونية التي جعلت طبيعة الأخلاق مماثلة لطبيعة المادة " ³

وبضيف قائلا: " أينما وجدت الحتمية كشرط من شروط الحياة الإنسانية وأفعالها فلا يشعر فيها الإنسان بالسعادة وما يستطيع تحصيله ليس إلا التعاسة والمعاناة أما الصدفة فهي التي تجعل الفرد يحقق الخير الأفضل طبقا للظروف " ⁴

يقصد أنه باستطاعة الإنسان أن يفعل الخير دون قصد أو الترتيب له ، عمل على رفض اللذة وخاصة الحسية كشرط أساسي لتحصيل الخير، فلو أمعنا النظر في اللذة لوجدناها وتبين لنا لأنها مجرد عرض وعلاقة تصاحب حالة جسمية فالعضو الذي يمارس نشاطه بطريقة سليمة وصحيحة لابد أن يكون مقترنا بضرب من ضروب الشعور باللذة .

¹ عمر عبد الحي ، الفكر السياسي في العصور القديمة (الإغريقي ، الهلنستي ، الروماني) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط 01، 2001 م ، ص 216 .

² أرسطو ، تر: أوغسطين بريار البولس ، السياسات ، اللجنة الوطنية للترجمة روائع الإنسانية ، بيروت ، د ط ، 1975 م ، ص 150

³ محمد جمال كيلاي ، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار مكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع ، ط 01، 2007م ، ص 228 .

⁴ محمد جمال كيلاي، المرجع نفسه ، ص 229 .

ثانيا : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي : الوسيط والحديث

انقسمت العصور الوسطى إلى فترتين : المسيحية والإسلامية :

ففي الفلسفة المسيحية نجد أن أوغسطين الذي له كتابين مشهورين " الاعترافات " و " مدينة الله " فقد اعتنى بعدة مشاكل منها : الحقيقة ، العالم ، النفس ، السياسة... وحاول ربطها بمشيئة الله . إذ يرى أن الله هو مصدر للحقيقة ومصدر الأخلاق فالله هو المسير والمشرع والحاكم يقول : " الحياة السعيدة هي النعيم في الله ومن أجل الله ولا شيء غير هذه الحياة ، يمكن أن يسمى سعيدا فالسعادة والحقيقة شيئين مترادفين مصدرهما واحد " ¹

إن القانون الإلهي أخذه من الأفلاطونية حين جعل القانون الطبيعي قانونا إلهيا ففكرة المحبة ترجع إلى الخير والشر ، وعلى قدرة الفرد على السير وفق القانون الإلهي " الفضائل عنده ترجع إلى فضيلة حب الله والحرية تتصل بالنفس وفيما يتعلق بالأخلاق هو أول من أعطى للحرية معنى جديد بعد أن عرفها على أنها القدرة على قول لا " ²

أما في الفلسفة الإسلامية نجد الفارابي قد بحث في الفضيلة التي هي من أهم المباحث الأخلاقية وأشار إلى السعادة التي هي الخير المطلق ، والسعادة تحقق لنا الفضيلة يقول أن : " السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج إلى قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا في أي وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء آخر والأفعال الإرادية التي تدفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال ، هي فضائل وخيرات ليست لأجل ذاتها وإنما هي خيرات لأجل السعادة والأفعال التي تعرف عن السعادة هي الشرور وهي الأفعال القبيحة " ³

يرى بأن الفضيلة هي خير يراد به أو من وراءه بلوغ السعادة ، وقد قسمها إلى قسمين : " التقسيم الأول الفضائل العقلية والخلقية ، فالعقلية هي فضائل الجزء الناطق مثل حكمة وعقل والذكاء وجودة الفهم والخلقية : هي فضائل الجزء النزوعي مثل : العفة ، الشجاعة ، السخاء والعدالة ، وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة ، أما التقسيم الثاني يرى فيه أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، الفكرية والخلقية والصناعات العملية ، وما يهمنا هو

¹ عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات دار القلم ، بيروت لبنان ، ط 03 ، 1979 م ، ص 35 .

² عبد الرحمان بدوي ، المرجع نفسه ، ص 37 .

³ الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت لبنان ، ط 02 ، د ت ، ص 26 .

الفضائل الخلقية التي تشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر" ¹

يؤكد الفارابي على أن الأخلاق مكتسبة ينبغي على الفضائل أن توجد في الإنسان بالفطرة، ولكن في نفس الوقت لا يعيب على الإنسان أن يكون مفطورا على استعداد معين لفضيلة ما وبناءا على هذا " إذا كانت الأخلاق مكتسبة فلا شك أنها بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ وتصبح عادات وملكات يعسر زوالها وإن كان لا يستحيل ذلك فكيف تتم ؟ وكيف تصير لنا الأخلاق الجميلة ملكة " ²

ويرى الفارابي أنه : " يمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ومتى صادف أيضا شيء ما على خلق ما، إما جميل أو قبيح ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق والذي به يكسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادقها عليه هو الاعتقاد * " ³

وهنا يمكن القول أن الفارابي يقول بأن للإنسان الإرادة الكاملة في تحقيق الفضيلة فكل ما ينتج عن الإنسان من أفعال سواء كانت فضائل أم رذائل فهي ناشئة عن الاعتقاد في نظره . فكأننا نقول بأنه كلما كررنا فعلا من الأفعال تعودنا عليه ، والعادة وليدة التكرار، فالفضائل والرذائل إنما هي ناتجة عن تكرار تلك الأفعال أي من خلال الاعتقاد إذ يرى الفارابي أن الإنسان له كافة الحرية في ما يختار من أعماله لأنه حر في عمل الخير أو الشر، فالخير هو ما يؤدي إلى السعادة التي هي هدف الأخلاق ، والشر هو ما يؤدي إلى الشقاء وهذا لا يمكن أن يكون فيه حرا لأنه ليس عمل أخلاقي فالفارابي يرى بأن الأفعال التي نختارها كرها فهي لا تؤدي إلى السعادة فالسعادة تأتي من فعل إرادتنا .

لقد ربط الفارابي الخير بما تتاله المدينة " فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها ، ولما كان شأن الخير هو في الحقيقة أن يكون ينال بالاختبار والإرادة وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار أمكن للمدينة أن تجعل التعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور " ⁴

" كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ، و الاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة وكذلك

¹ عبد الله موسى، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي من أجل استكمال اتقيا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع ، د ط ، د ت ، ص 78 .

² عبد الله موسى، المرجع نفسه ، ص 81 .

³ نقلا عن : الفارابي ، التنبيه على سبيل السعادة ، تح : جعفر آل ياسين ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، د ط ، 1988م ص 7 - 8 .

* الاعتقاد عند الفارابي هو تكرار الفعل مرات كثيرة .

⁴ الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، المرجع السابق ، ص 30 .

المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم فيها تتعاون على بلوغ السعادة " ¹

ولتحقيق السعادة لابد أن يتفاهم ويتعاون الأفراد في هذه المدنية الفاضلة ، فالخير الاسمي هو ما تحققه البشرية جمعاء وليس الخير الذي تحققه المدنية الأثينية ، إقامة دولة فاضلة هو مشروع الفارابي يهدف به تحقيق الكمال الإنساني على مستوى الفرد والجماعة " أما الفارابي الذي محور فلسفته حول المدنية الفاضلة فإنه لم يستطع هو الآخر ولنفس السبب توظيف المفاهيم السياسية للمدنية اليونانية كما هي في خطابه الفلسفي الحالم وإنما استبدلها بمفاهيم من عالمه اللغوي العربي الخاص أو اشتقها من المفاهيم الموجودة فيه ، وهكذا فالفيلسوف رئيس المدنية الفاضلة الأفلاطونية .

وفي العصر الحديث ذهب كانط في تأسيسه للأخلاق من صدورهما عن شيء خير على الإطلاق يكون سببا وشرطا في كل قيمة أخلاقية وهذا ما يسميه بالإرادة الخيرة وهي لا تتأتى من أشياء خارج عنها وإنما من فعلها من حيث هي إرادة . فهي خيرات بشرية وحقائق واقعية من العدل أن نريدها وحيازتها بالفعل تجعلنا سعداء ولا يريدها الجميع ولكن جديرة بأن نريدها ، وهي خيرات وقيم باطنة أي تتأتى من ذاتها وهي الإرادة " فالإرادة الخيرة من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده على وجه الإطلاق ودون قيد اللهم إلا شيء واحد وهو الإرادة الخيرة ، فالإرادة هي الحرية على الإطلاق " ²

ولا تكون خيرة إلا عندما تهتدي في جميع أفعالنا بمقتضيات العقل الخالص، وبعيدا عن كل أشكال الحظ والغرض حتى وإن كانت السعادة القصوى أو الكمال الأعلى ، أو الخير الأسمى فالطريق الذي تختاره الإرادة للوصول إلى هذه الأغراض والمصالح ليس العقل وإنما الغريزة ولما كانت إرادة عاقلة بعقل خالص صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليه عليها العقل.

ففي مذهبه للفضيلة يدخل فيه مفهوم الغايات والخير المطلق الذي تتجه إليه الإرادة فالغايتين الأساسيتين التي يمكن للإنسان بلوغهما تأتي في صورة توافق بين الفضيلة والسعادة ، وهي غاية أخلاقية واجبة " فالإرادة تعمل داخل الإنسان كأمر ليس على الميول والرغبات أو المصالح فقاعدة العمل كما يراها ذاتية التي تجعل احترام الواجب عملا نافعا مرغوبا فيه يسمح لنا بالتوصل إلى السعادة " ³

¹ الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، المرجع السابق ، ص 30 .

² كانط امانويل ، تر: عبد الغفار ميكاوي ، مراجعة عبد الرحمان بدوي ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، الدار القومي للطباعة والنشر ، القاهرة ط2 د ت ، ص17

³ مونيك كانتو سبيريير ، المرجع السابق ، ص24

فالإرادة تعمل بمقتضى الواجب لذات الواجب أي لا يحركها في هذا الفعل إلا احترام الواجب وحده فالطابع الإلزامي الذي يتسم به فعلنا حين يكون مطابقا لقانون أخلاقي يتجسد في المبدأ الأسمى للأخلاقية في فكرة الواجب إذا كانت تتماشى مع القانون الأخلاقي أي قادرة على أن تكون كلية وكونية ، كما استبعد مذهب السعادة الشخصية لأنه يرجع الخير إلى اللذة والمنفعة ولا يميز بين الرذيلة وبواعثها ورفض المذهب الذي يؤسس الأخلاق على العاطفة واستبدل المنفعة الحسية بالرضى النفسي ، وكان في مقدمته القائلين بوجهة النظر المثالية سيخلص الأخلاق من اللذة والأهواء والميول وسيجعل الباعث لسلوك الأخلاق هو الإرادة ولهذا ارتدت عنده الأخلاق إلى مبدأ الواجب الذي يعرفه على أنه ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون وبمعنى آخر محافظة الإنسان على حياته واجب والإحسان واجب وتأمين الإحسان لسعادته الذاتية واجب وبالتالي فالأفعال الإنسانية لا تكون خيرا إلا إذا صدرت عن واجب لا عن رغبة ، فإذا أدى الإنسان واجبا انقاد غريق مثلا فإنه لكي يصبح تصرفه أخلاقيا ينبغي أن يكون باعثا للواجب من بين عدة بواعث هو الكافي للإقدام على الفعل .

فالإنسان ليس بحاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل وبالتالي معظم أفعالنا تتفق مع الواجب لأن المبادئ الأخلاقية قبلية لأنها فطرية " يضع كانط ثلاثة مبادئ وقواعد ومسلمات للسلوك الأخلاقي وهي :

- اعمل دائما حيث تعامل الناس في شخصك وفي أشخاص الآخرين كليا للطبيعة
 - اعمل دائما حيث تعامل الناس في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية ولا كوسيلة
 - اعمل حيث تكون إرادتك هي الإرادة المشرعة الكلية " ¹
- ما يمكنه القول هو أن كانط قد أسس الأخلاق على التأمل لبلوغ الكمال والسعادة فالأخلاق لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف أو كائن كامل لكي يعرف الإنسان واجبه ولا سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه فالأخلاق تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي .

¹ امانويل كانط ، مقدمة لكل ميتافيزيقا ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، د ط ، 1991م ، ص 68 .

المبحث الثاني : الحادثة وما بعد الحادثة : النشأة والمصطلح

" حين يلوح بالأفق أن ميدان الصراع قد تغير فان ما يجب استخلاصه هو أن جيلا جديدا أخذ المبادرة "

C. Degone كلود ديجون

" تتفك الأشياء بعضها عن بعض ولا يسع المركز الثبات ، القوضى وحدها تشيع في العالم "

W.B.Yeats الشاعر بيتس

" نستطيع أن نجعل الناس تبتلع كل شيء وهذا ما حدث "

M.Duchap مارسيل دوشا

هل لازال لديك خيار إيجابي عن الحادثة ؟

J. Nouvil جان نوفيل

وهل كان لدي أبدا خيار إيجابي ؟

Jean Baudrillard جان بودرياد

" بدر الدين مصطفى ، فلسفة ما بعد الحادثة ، دار المسيرة للنشر والتوزيع

والطباعة ، ط1 ، 2001 م ، عمان الأردن ، ص 09 "

يشكو العديد من الدارسين من غموض معنى الحادثة ومن تعدد وعدم تحديد مدلولاتها ومن أسباب هذا الغموض كون الحادثة مفهوم حضاريا شموليا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني حيث يشمل الحادثة والتقنية والاقتصادية وأخرى سياسية واجتماعية... وفلسفية.

هذا المفهوم أقرب مما يكون إلى مفهوم مجرد أو مثال فكري يلم شتات كل هذه المستويات فمن الصعب تحديد أو محاولة التماس وضبط محتواه ووضع صورة دقيقة له ، وهذا يرجع إلى الاختلاف الرؤى والآراء بين الفلاسفة والمفكرين في تحديد تاريخ معين للحادثة وضبط محدد لدلالاتها بالإضافة إلى الموافق التأويلية والأيدولوجية الحضارية التي غالبا ما تزيد من تعقيد مسألة التعريف .

فلقد جاء في القرآن الكريم " فَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ " ¹

كما نجد في لسان العرب لابن منظور " أن مصدر الحادثة : فعل حَدَّثَ ، حَدَّثَ الشيءَ يَحْدُثُ حَدُوثًا وأَحْدَثَهُ فهو مُحْدِثٌ وَحْدِيثٌ وكذلك اسْتَحْدَثَهُ " ²

" لفظ الحادثة هو الابتداع وهو ظهور شيء غير مألوف أي شيء ليس قديما ومحدثات الأمور هو ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها فقد جاء في الحديث " إياكم ومحدثات الأمور " جمع محدثة بالفتح وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع " ³

في العربية : الحادثة

في الفرنسية : Modernité

في الإنجليزية : Modernity

فقد تزامنت الحادثة في وصف الأزمنة التي تلت الفترة القديمة بصفة الحادثة ، فمن حيث المقاربات نقدية فهي تتبع ذلك بالرفض أو القبول فيما يخص تحديد معالهما وبذلك سوف نقدم بعض تعاريف المعاجم والكتب التي تناولت المصطلح بالشرح والتفسير فنقرأ للمعجم الفلسفي " أن الحديث صفة الحادثة ، فالحديث نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم " ⁴

وعند لالاند يتضمن إدواجية المعنى " البعد الايجابي: عندما يتضمن الحديث معنى المدح كانفتاح الذهن

¹ سورة الضحى ، الآية 11

² ابن منظور ، لسان العرب ، مج الثاني ، دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، د ط ، 1955م ، ص 131

³ بطرس البستاني ، المعجم محيط المحيط ، قاموس مطول للغة العربية ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، د ط ، 1977م ، ص 153

⁴ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت لبنان ، د ط ، 1994م ، ص ص 454-455

وتحرره ومعرفة الوقائع المشتركة مؤخرا أو الأفكار المصاغة أخيراالمدرك لما يوافق روح العصر من الطرق والآراء، أما البعد السلبي يتضمن الحديث معنى الذم كالخفة والاكثرات والاهتمام بالدرجة ، حب الغير والميل إلى التخلي عن الماضي لصالح أفكار الحاضر من دون حكم متروكي أو ذكي " ¹

يتضح لنا من هذه المواقف أنه يجب على الإنسان أن يوازن بين البعدين الايجابي والسلبي في الحادثة فالحديث ليس جديدا وخيرا والقديم ليس بالشر ويجب بالمزاوجة بينهما، وقد عبر أحدهم بقوله " هناك من يعد الحادثة خير ما يعبر عن الزمن الحاضر وهناك من يعدها ذات تأثير محدود وهامشي ، ويبدو أن المعني الحقيقي للحادثة يكمن بين هذين الرأيين " ²

¹ أندريه لالاند ، الموسوعة السابقة ، ص640.

² مالكوم براديلي وجيمس ماكفارسن ، تر: مؤيد فوزي حسن ، الحادثة 1890-1930 ، مركز الانتماء الحضاري ، سورية ، ط 02 ، 1995م ص29 .

أولا : التحولات الفكرية الكبرى للحدث : المسار والدلالات

ما الحدث ؟ سؤال يطرحه تورين : إن فكرة الحدث كانت التأكيد على أن الإنسان هو ما يصنعه مما يوجد

توافقا وثيقا بين الإنتاج وتنظيم المجتمع والحياة الشخصية ، ويقدم تعريفا محددا للحدث :

" بأنها الانفصال المتزايد بين العالم الموضوعي الذي خلقه العقل المنسجم مع قوانين الطبيعة ، وبين عالم الذاتية الذي هو قبل كل شيء عالم الفردية أو على نحو أدق عالم الدعوة إلى الحرية الشخصية " ¹

" ويؤكد الدكتور طيب تزيني على أنه قد شكلت منظومات معرفية وإيديولوجية أسست للتحولات الغربية التاريخية بما جعل منها مثلا نظرية وقيمية عليا وراسخة ، فمفهوم التقدم المطرد بخط مستقيم ، والذي لا يتوقف عند حد معين ومن خلال ثقة مطلقة بمفهوم العقل والعقلانية ومفهوم العلم والحرية والمساواة المدنييتين ، كونت كلها نماذج أساسية إستراتيجية تم تعميمها في جميع حقول المجتمع سواء أكان منها المادية أم الثقافية أم الروحية " ²

وبهذا يمكن القول أن الحدث عبارة عن نمط حياة شاملة لمدة تاريخية ترتبط بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ، يمكن أيضا أن نفهم الحدث من خلال العودة إلى اشتقاق مصطلح حديث يرى هابرماس " أن لهذا المصطلح تاريخ طويل فقد استعمل بشكله اللاتيني Moderus لأول مرة في أواخر القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا بصورة رسمية عن الماضي الروماني الوثني ، وقد عبر مصطلح حديث عن وعي حقبة تنسب نفسها إلى ماضي العصور القديمة لتصور نفسها على أنها نتيجة التحول من القديم إلى الجديد " ³

يمكن القول أن الحدث مصطلح يشير إلى فترة زمنية معينة وقعت فيها جملة من التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية و الثقافية في واقع المجتمع الغربي .

لعل أهم ما يميز الحدث هو أنها ثورة مستمرة وتجاوز مستمر وحركة أشكال لا تنتهي فالحدث ليست وليدة القرن 18 و 19 في أوروبا بل إن جذورها تعود إلى القرن 15 انطلاقا من المغامرة الكونية التي ارتادتها الحضارة الغربية .

¹ رواء محمود حسين ، إشكالية الحدث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة دراسة وصفية ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، سوريا دمشق ط1 ، 2010م ، ص19.

² رواء محمود حسين ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

³ جورج هابرماس ، تر: غازي مسعود ، " الحدث مشروع لم يكتمل بعد " ، مجلة الموقف الثقافي ، العدد 1-2 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد آذار 1996م ، ص78.

" نعم أن الحادثة لم تحدث في سنة واحدة ولا في قرن واحد ، انطلقت في كافة الجهات الاجتماعية في أوروبا ثم كافة الكرة الأرضية وذلك عبر العالم الإستراتيجية الأساسية التالية : النهضة الأوروبية في إيطاليا ، الإصلاح الديني ، الاكتشافات الجغرافية ، الثورات العلمية في مجال الفلك خاصة . . . والثورات العلمية المتواصلة " ¹

وبهذا فقد نشأت الحادثة وساهمت بإحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي و أدت إلى تصور جديد للعالم مختلف عن التصور القديم ، و لكن الحديث عن الحادثة بصيغة الإجمال ليس سوى حديث تقريبي وجديري لذا يحب معرفة مستويات الحادثة والتركيز على التحولات الفكرية العامة للحادثة في عدة مستويات :

أ- في المعرفة:

" تميزت الحادثة بتطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية ، فالمعرفة التقليدية تتسم بكونها معرفة كيفية ذاتية وانطباعية وقيمة فهي أقرب إلى أشكال المعرفة إلى النمط الشعري الأسطوري ، أما المعرفة التقنية قائمة على إعمال العقل بمعناه الحسابي ، أي معرفة عمادها الملاحظة والتجريب والنموذج الأمثل لهذه المعرفة هو العلم أو المعرفة العلمية " ²

إن العلم الحديث هو علم تقني في جوهره يخضع لما تمليه عليه التقنية كما أن الطريقة التي يتناول بها العلم تؤدي إلى التقدم وذلك عندما يخضع الجانب التقني منه إلى المعرفة والعلم. فهذه المعرفة هدفها أن تسيطر على الإنسان من الجانب الداخلي والخارجي فعقل الحادثة عقل ذاتي ، وبذلك يطغى، ويتم إضفاء الجانب التقني على العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ب : في الطبيعة : لقد شكل العصر العلمي التقني ابتداء من القرن 17 م تحولا جذريا وأساسيا في النظر إلى الطبيعة حيث كانت في العصور القديمة تشكل تناسقا أزليا ، وقد أصبحت الطبيعة تمثل امتدادا متجانس العناصر لا يميز بين مكوناتها " لقد مهدّ لنا هذا التصور الرياضي الميكانيكي للطبيعة الذي يفرغها من أسرارها لينظر إليها ككم هندسي ممتد قابل للحساب خاضع لقوانين الرياضيات ، فنزع الطابع الإحيائي السحري عن الطبيعة وهو الوجه الآخر في النظر إليها من خلال مفاهيم رياضية تعتبر الطبيعة كما قال قائلو كتاب مفتوحا مكتوب بلغة المثلثات والمربعات والأشكال الهندسية " ³

¹ محمد سبيلا ، الحادثة وما بعد الحادثة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، ط01 ، 2006م ، ص09 .

² محمد سبيلا ، المرجع نفسه ، ص08 .

³ محمد سبيلا ، المرجع نفسه ، ص10 .

وبالتالي فإن العلاقة الموجودة بين عناصر هذه الطبيعة هي علاقة ميكانيكية خاضعة لقوانين العلية فقد حول العلم الحديث الطبيعة إلى معادلات رياضية وأشكال هندسية .

ج : في الزمن والتاريخ : إن الزمن والتاريخ تحول فكري أدى إلى إظهار كينونة التاريخ تمثل الصيرورة فقد أصبح التاريخ صيرورة وسيرورة تحكمه عوامل ملموسة كالحروب مثلا أي الصراع من أجل الكسب " إن غاية التاريخ بدأت تختفي وتتضاءل لصالح الميكانيزمات الداخلية والاحتميات المختلفة التي تتدخل في تحديده تحديدا لا تعرف وجهته إلا من خلال مقارنة العوامل الفاعلة فيه " ¹

يمكن القول أن المعرفة قد نزعّت عن التاريخ طابعه الأسطوري والتوجه والنظر إليه على أنه مجرد حركة تطويرية فقد واكب هذا التحول مفهوم التاريخ تحول آخر طال مفهوم الزمن ، فلقد تميزت الحادثة أنها زمن مشاريع الأحداث نحو المستقبل ويظهر فيه عدم التوازن بين الماضي والمستقبل .

ولكن يتطلع إلى ما هو جديد وبهذا فقد أحدث قطيعة مع كل ما هو تراثي وقديم. وأراد التطلع إلى ما هو جديد وحتى إذا تطلع إلى الماضي فهو ينظر إليه من خلال إسقاطه لصالح المستقبل " إذ أن الزمن في المنظور التقليدي يتميز بالحضور الكثيف للماضي وبقدرته على تكييف الأنات الأخرى . أما زمن الحادثة يتميز بالفاصل المتزايد بين فضاء التجربة وأفق الانتظار " ²

د : في الإنسان : لقد تميز فكر الحادثة بإيلاء الإنسان قيمة مركزية ونظرية علمية " فالمفارقة الكبرى في تصور فكر الحادثة للإنسان هي أنه عندما تجعله مرجعا مركزيا للنظر والعمل وينسب إليه العقل الشفاف والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ . فهو في نفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية ومحدداته العضوية الغريزية ودوافعه الأولية " ³

هـ: الحادثة الاجتماعية والأخلاقية : وهي مجموع القيم والعلاقات الناشئة من هذا المجتمع الذي ارتبط بالحادثة ، فإذا كان المجتمع التقليدي مجتمعا تحكمه أخلاقيات متشددة وتسوده منظومة عقديّة وقيم واحدة فإن المجتمع الحداثي مجتمع يخضع لقيم متفتحة قائمة على التعدد وقابلية التغيير ومعيارية النسبية والحرية ، فهو مجمع متعلق بالحاضر والمستقبل أكثر مما هو منشد إلى الماضي القديم.

¹ محمد سبيلا ، المرجع السابق ، ص 11

² محمد سبيلا ، المرجع نفسه ، ص 12

³ محمد سبيلا ، المرجع نفسه ، ص 13

و: الحادثة الفلسفية :

* هل يمكننا الحديث عن فلسفة الحادثة بحيث تكون الفلسفة قوة في مواجهة فعلية للإيديولوجيا الإرتكاس أي في مواجهة فقدان الذات والعدم ؟

إن مفهوم الحادثة يطرح بعدين في وجهة النظر " الوجه الأول فسؤاله الجوهري يكمن في البحث عن المعنى الأساسي للحادثة والتحديث واستنتاج المفهوم " ¹

ويكون هذا من خلال التتبع والتطور المفهومي للحادثة " أما الوجه الثاني وجودي مصيري يكمن فيها التساؤل حول ما آل إليه فكر الحادثة في المجتمعات الغربية والفهم الغير صحيح و المنحرف لمعانيه الدقيقة مما أدى إلى نعتها بالفشل والدعوة إلى التخلي عنها نحو ما يسمى بما بعد الحادثة " ²

لازلنا نحتاج إلى البحث والكشف عن حقيقة الحادثة بذاتها وعلاقتها بأنماط الوجود . ففلسفة الحادثة في وجهيها النظري والعلمي . هي دعوة ملحة في استنتاج المعنى والقيم التي تحدد تكونها ، ويكون ذلك من خلال الخروج من العالم الكلاسيكي " فلسفة الحادثة هي الوعي بالحاضر وبحث عن معنى الوجود كما يتمظهر في حاضرتنا وهي ملاحظة اصطدام الماضي بالمستقبل والعمل على إقرار الاختلاف " ³

لقد شكلت المستويات السابقة البنية التحتية للحادثة ولكن بنيتها العليا هي تلك التحولات الفكرية والجزرية للحادثة في مفهوم الكون والحركة والإنسان والمجتمع والتاريخ.....التي جاءت بها حركة الحادثة والتي شكلت العلوم بما فيها العلوم الإنسانية والاجتماعية فالحادثة في عمقها كما يقول بودريال تغيير من أجل التغيير أي لا يتوقف

" الحادثة تعد انعكاسا لمفاهيم الفلسفة الحديثة والتي امتازت بسمات معينة :

1. حررت الفلسفة الحديثة نفسها بصورة كبيرة من وجهة النظر الأرسطية باتجاه المفهوم الديكارتي . الذات المفكرة " الكوجيتو "

2. المذهب العقلاني : نحن مفكرون لأننا مرتبطون بالعقلانية ولأن الكون عقلاني .

¹ فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، فلسفة الحادثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، د ط ، 1992 م ، ص 05

² فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

³ فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، المرجع نفسه ، ص 06

3. الموضوعية : وضعت الإنسان في مركز التاريخ والمعرفة . تحقق مركز قوي مع الحرية المركزية للمسؤولية والواجب لحماية عقلانية الوجود الإنساني " ¹

نقد الحادثة : نقد الحادثة كما يشير تورين : " لا يهدف إلى نبذ الحادثة لكنه يعمل على فصل عناصرها وتحليل كل منها " ²

إن مراجعة النقاد للحادثة يكشف عن تناولهم لفكرة البعد الحداثوي من وجهات نظر متباينة فكل منهم يفكر بجانب إلى نوع من الحادثة .

" تصل أزمة الحادثة مداها عندما ينفصل المجتمع عن كل مبدأ للعقلنة حيث تعمل الحادثة بوصفها سوقا وحين لا تعرف بهوية تاريخية أو عندما لا يرجع الفاعلون إلى مراجع سوى المراجع الثقافية . إن الاتجاه الذي سلكته الحادثة بعد القطيعة مع الروحي نحا نحو تدمير الرؤيا العقلانية للعالم " ³

فعندما يتحدث المنقون في الغرب عن نهاية مشروع الحادثة ذلك يعني أن نمط الحياة في المجتمع الغربي قد اكتمل وفتح الباب بإيجابياته وسلبياته لفترة جديدة وهي فترة ما بعد الحادثة " يؤكد بودريار أن الحادثة لم تعد موجودة بل كل شيء أصبح آنيا " ⁴

إن الحياة أصبحت أنماطا مختلفة في مجتمعات الغرب أي التي مرت بفترة الحادثة وتجاوزت الرأسمالية اعتبرت الحياة الحداثية قد انقضت وانتهت مشاريعها .

" إن نقد الحادثة مشروع لم يتوقف عند محاولة تجاوزه لما بعد الحادثة بل نجد تيارات أخرى متعددة تنتقد وتحاول إظهار سلبياتها وقد جمعها هابرماس تحت اسم المحافظة وربطها بخيبة الأمل التي لحقت بتجاوز الفن والفلسفة المزيف والثقافات التي تتخبط بها الحادثة " ⁵

إن إعلان الغرب عن نهاية الحادثة فهذا لا يعني فشلها كما تصور البعض ، فنهاية الحادثة تعني اكتمال المشروع وانتقاله إلى مرحلة لا يتجاوزه العقل الحديث .

¹ رواء محمود حسين ، المرجع السابق ، ص ص 25 - 26

² رواء محمود حسين ، المرجع نفسه ، ص 31

³ رواء محمود حسين ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

⁴ فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، المرجع السابق ، ص 26

⁵ فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، المرجع نفسه ، ص ص 26 - 27

ما زلنا في عصر التحرر ولم ندخل بعد بصفة نهائية عصر الحداثة لأن الفكر العربي الإسلامي لا يزال يحصر نفسه في مشكلة التراث والحداثة ، ولا يزال يحاول التوفيق بينهما فالحداثة تسعى إلى تحرير الفكر من المرجعية الماضية نحو العقل والعقلانية التي هي سبيل التحديث .

إن الحداثة نوع من التراث الكياني فلا يمكننا نقده لأنه متصل بمركزية الغرب ولا لكونه متناقضا لكيونتنا ووجداننا ومهدما له ، كما أن الحداثة مقترنة بالعقل والعقلانية والمعقلية ، هي قبل كل شيء حقل فيه تنظم معارفنا وفهمنا للطبيعة والحياة وهذا ينفي أن جميع أنماط الحياة وتفكيرنا تكون مطبوعة بالعقلانية ومتصلة بالعقل فالإعلان عن فشل الحداثة هو الإعلان عن فشل العقل .

ثانيا : ما بعد الحداثة : من التأسيس إلى التجاوز

في العربية : ما بعد الحداثة

في الفرنسية : post - modernité

في الانجليزية : post - modernity

" ما بعد الحداثة post- modernisme أو post – modernité : تكمن ترجمتها إلى العربية سواء أكان ذلك إلى الحداثة أم إلى العصرية والعصرانية بحيث نجد ما بعد الحداثة يتداول ليدل على الكلمتين الأجنيبتين وهناك ما يطلق لفظة ما بعد الحداثة على post - modernité ولفظة ما بعد الحداثيّة post- modernisme كنوع من التمييز بينهما " ¹

ترتبط التسمية ما بعد الحداثة بالتحوّلات السوسيولوجية التي داهمت المجتمع الغربي المتقدم منذ منتصف هذا القرن .

" لقد تمثلت أساسا في ظهور ما أسماه السوسيولوجيين بالمجتمع الاستهلاكي أو مجتمع الوفرة ، إذ بدا أن نمط الحياة الاجتماعية الجديد يتميز لا فقط بتوفير وبمواكبة رأس المال وبالتقنير في الإنفاق بل بنوع من التبذير والحث على الاستهلاك دفع البعض إلى القول بأن الاستهلاك هو محرك المجتمع ما بعد الحداثي " ²

ولعل أنه قد تولد لدى الباحثين والمفكرين بالافتتاح أن المجتمع الغربي دخل مرحلة جديدة في تاريخ تطوره ومهما تعددت وتلونّت التسميات إلا أنه يعبر عن تحول وعلاقة المرحلة الجديدة بالمرحلة السابقة وانقراض المعقولية وهذا الإعلان هو ارتكاس وتراجع على الفك والإحساس بالنقص أمام التقدم العلمي .

يمكن القول أن الدعوى إلى سقوط وفشل الحداثة هو متنامي عن جهل فادح بمقوماتها ومعانيها .

لم تكن معاني ما بعد الحداثة محددة وواضحة وهذا باختلاف وتعدد القراءات ، وجب علينا أن نتساءل عن مضمون هذه الكلمة فماذا تعني ؟

* وهل هي مجرد فكرة في أذهان مستخدميها وفي أعمالهم أم أنها مفهوم منسجم ؟

¹ تيري ايغلتن ، تر : نائر ديب ، أوها ما بعد الحداثة ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سورية ، ط 01 ، 2000م ، ص ص 07 - 08

² محمد سبيلا ، المرجع السابق ، ص 68

* أليست رد فعل على الحادثة ، وهل ما بعد الحادثة قطيعة أم استمرار للحادثة ؟

" تحولت ما بعد الحادثة post modernism منذ ثمانينات القرن 20 إلى مفهوم إشكالي حاصر باستمرار وإلى ساحة صراع للأفكار المتناقضة لا يمكن تجاهلها وبحسب ناشري مجلة precis فإن ثقافة المجتمع الرأسمالي المتقدم قد خضعت لنقلة حاسمة حيث بنيت المشاعر فيها " ¹

فقد برز في هذه الخصوص فريقين أحدهما يدافع لصالح الحادثة وطموحاتها في التقدم والرقى البشري ومن أبرزهم يورغن هابرماس ، في حين نجد الفريق الثاني يناهض هذه الطروحات ويشكك في مصداقيتها وصلاحياتها ويدعو إلى تجاوزها إلى ما بعدها ونجدها يتجسد لدى فرانسوا ليوطار .

وللوصول إلى معرفة وتعريف ما بعد الحادثة يكون بالضرورة انطلاقا من الحادثة ، فقد بدأت إرهاصات ثقافة ما بعد الحادثة في العالم الغربي كانعكاس مجتمعي من نقطة الوعي بمشكلات الحادثة وعدم قدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ولابد أن نقرأ ما بعد الحادثة .

" إن سبل التحول من الحادثة إلى ما بعد الحادثة وهو موضوع ربما نوقش كثيرا في الغرب أمر ضروري لفهم كيف يشكل توجه بعينه إلى المستقبل مواقفنا واختياراتنا في المرحلة التاريخية الحالية وربما هذا الفهم يتطلب أيضا التوقف عند مفاهيم التحديث وما يخص التقدم والتطور التاريخي من أفكار " ²

فالمتمأمل لتاريخ الفكر العربي منذ بدايات عصر النهضة وحتى منتصف القرن 20 يلاحظ أن هناك معالم ثابتة حكمت تطور هذا الفكر وضلت هي المحرك والدافع لمعظم أشكاله ، هذه المعالم اعتبرها البعض شرط الحادثة ، يقول بودريار " ليست الحادثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو تاريخيا وإنما هي صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد ، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات . تفرض الحادثة نفسها وكأنها وحدة متجانسة مشعة عالما انطلاقا من الغرب ومع ذلك تصل الحادثة موضوعا غامضا يتضمن في دلالاته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله " ³

¹ دفيد هارفي ، تر : محمد شيا ، حالة ما بعد الحادثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، د ط ، 2005 م ، ص 24

² بدر الدين مصطفى ، المرجع السابق ، ص 13

³ نقلا عن : بودريار ، تر : محمد سبيلا ، " الحادثة " ، الكرمل ، العدد 36 ، 1990 م ، ص ص 80 - 81

أمام وإزاء هذه الأوضاع من فقدان الثقة في المشروع الحداثي التي بدأت مقولاته بالانهيار واحدة تلو الأخرى بدأ الوعي الغربي بطرح تساؤلاته في كل مرة يحدث فيها تحول اجتماعي وتكون ثمة حركة انقلاب وتحول ذاتي بإبهاماته والتباساته وإمكاناته أيضا .

* فما هي رؤيتنا وحقيقتنا وهويتنا اليوم ؟ ومدمنا نشارك في إنتاج ذات جديدة فأية سلطة يلزم مواجهتها وما هي قدرتنا على المواجهة ؟

جرى الاختلاف لمنظري ما بعد الحداثة ولم يتفقوا على تعبير وتعريف ما بعد الحداثة .

* فهل يمكننا تعريف ما بعد الحداثة ؟

هنا يعرف سان هاند ما بعد الحداثة : " بأنها توجد بعدها خبرتنا أو معرفتنا المتأخرة بالحداثة و بأنها رد دفعنا أو استجابتنا الفكرية الأخلاقية و الجمالية لهذه النهاية أي نهاية الحداثة " ¹

" سنحاول الاقتراب من المفهوم والمصطلح بتحديد بعض الملاحم وبالتفريق بين **ما بعد الحداثة post modernisme** كنوع من الثقافة المعاصرة **وما بعد التحديث post modernite** كحقة مر بها الغرب نتيجة لبعض المتغيرات التي لحقت عملية التصنيع وتنامي المنظمات الرأسمالية العالمية ، وما بعد التحديث يشير إلى التاريخية أو المدة الزمنية أما ما بعد الحداثة فيشير إلى أسلوب وطريقة الحركة الفكرية والثقافية التي انبثقت مع هذا الوضع التاريخي الذي يطلق عليه ما بعد التحديث " ²

ما بعد الحداثة مصطلح يشير إلى أن الغرب المتقدم قد قطع الصلة مع الحداثة وتركها وهو الآن في مرحلة ما بعد الحداثة وهناك تيارين بين مؤيد ورافض لهذه الفكرة

" والحق أن العربية تسعفها بالتمييز في ما بعد الحداثة والحداثة البعدية وهي ليست سوى إلا الحداثة في مرحلتها الثانية وأكثر مرونة ، فالحداثة البعدية هي حادثة أعماق وأسخر قدما لأنها أصبحت أكثر قدرة على احتواء نقائضها وهي تجاوب وقطيعة دائمة " ³

¹ رواء محمود حسين ، المرجع السابق ، ص 319

² دافيد هارفي ، المرجع السابق ، ص ص 21- 22

³ محمد سبيلا ، المرجع السابق ، ص 61

إن الحادثة البعدية هي حادثة من درجة ثانية تحاول استبدال العقل الأداتي والقانون بالأخلاق والعلم بالأسطورة والتقدم بالأصالة أما الثاني " هذا التيار يطغى عليه لما بعدية فهو ينتقد الحادثة من منطق أكثر جذرية محققا قطيعة فكرية كاملة مع الحادثة وداعيا إلى تجاوزها " ¹

نجد أن محمد سبيلا يرى أن ما بعد الحادثة مجموع الانتقادات التي وجهت إلى الحادثة كبنية ونظام فكري يرى بتسميتها بـ الحادثة البعدية ، لأن ما بعد الحادثة توشي إلى الانقطاع و النهاية ولكن الحادثة البعدية عملت على توجيه نقدها إلى كافة البنى الفكرية للحادثة من حيث تركيزها على العقل والإنسان ، وبالتالي فهي استمرار للحادثة فإن الأساس في فلسفة الحادثة هو الارتداد نحو تعاليم الحداثوية ، والتأكيد على بعض القيم الأخرى التي رفضتها مثل : الرمزي ، الروحي ، والأسطوري .

إن ما بعد الحادثة نوع من الخلط والمزج وتداخل المفاهيم والحقل ما بعد الحداثوي غير متجانس وما يشكله هو حالات التضاد والشدة الموجودة فيه " ففي ثقافة ما الحادثة البحث عن المعنى مؤجل إلى ما لا نهاية وليس له نقطة وصول وهذا ما يعكس غياب الرغبة في تحديد الخطوط الدقيقة والواضحة بل كل من القضايا الفلسفية والدينية والسياسية والجمالية والاقتصادية " ²

نرى أن زمن ما بعد الحادثة يمكن تجزئته إلى تواريخ يختص كل منها بزمن أو جزئية من جزئياتها وإذا كانت ما بعد الحادثة تشمل جميع المجالات إلا أن الجانب الفلسفي فيها هو ما يهمنا " ما بعد الحادثة الفلسفية " أو الجانب الفلسفي فيما بعد الحادثة .

" يعود ظهور ما بعد الفلسفة الحداثية إلى ماركس ونييتشه ومن بعدهما فرويد ، وإن كان جهده الأخير في التحليل النفسي لكنه ساهم في ما بعد الحادثة الفلسفية من خلال فكره المعاصر ... فالقسمة المتزايدة بين الذين يسبرون على آثار ماركس فيضعون مكان الكائن مبدأ لنظام العالم ، وبين الذين يستلهمون نييتشه فيتجهون نحو الكائن في العالم ، الذي هو طاقة ولكن حامل للتقليد والثقافة والتاريخ الذي يعرف بانتمائه إلى أمة " ³

عندما سعى نييتشه إلى الهروب والابتعاد عن المجتمع ذهب فرويد إلى العودة وبناء الفرد من خلال صلته بالآخر وبناء العلاقات .

¹ محمد سبيلا ، المرجع السابق ، ص 62

² سادي بلانت ، تر : محمد حسان ، راية التمرد ، الأهمية الواقفية في العصر ما بعد الحداثي ، مصر ، د ط ، 1999م ، ص 12

³ رواء محمود حسين ، المرجع السابق ، ص 325

المبحث الثالث : جدل الحادثة وما بعدها

أمام الجدل الواسع بين مشروعَي الحادثة وما بعد الحادثة نجد أسماء بارزة في ممارسة النقاش الفلسفي في الفلسفة المعاصرة ، حيث ظهرت العديد من المدارس والتيارات الفلسفية التي فقدت إيمانها بالمشروع الحداثي الحضاري الإنساني وقالت بمجاورته بالعصر أو الفترة ما بعد حداثية فنجد اسم " هابرماس جورج Jourgen Habermas " مرتبط بالعقلانية الكونية و متمسك بمشروع الحادثة ، فيما نرى أن اسم ليوتار جون فرانسوا Franois Loyiotard يتصل بتلك المجاوزة التي دعى إليها وقوله بالمشروع ما بعد الحداثي ، كما نجد رورتي ريتشارد Richard Rorty يقف موقف الوسط بين الطرفين والجمع بين ما في الطرحين من مواقف وما تحمله من نقاش ورؤى حداثية وما بعد حداثية.

الحادثة وما بعد الحادثة ليست مجرد عرض لدلالة اصطلاحية لهذين المفهومين فقط بقدر ما تحمله ويفرزه هذين المصطلحين من إشكالات والتباسات في الدائرة الفلسفية وإبراز لوجهات النظر المختلفة والنقاشات الحادة حول الآراء ووجهات النظر المتنوعة لأفكار الفلاسفة المختلفة ، ولكن خصوصية هذا الجدل يدفعنا بالعودة إلى دلالات الحادثة وما بعد الحادثة بغرض الوقوف على أهم مضامينهما .

أولا : هابرماس : تمسكا ودفاعا عن الحداثة

ظهرت فلسفات متشابهة حول المسار التاريخي للتقدم وأن الحضارة الغربية في طريقها إلى التدهور والانحطاط وأمام الحروب والنزاعات التي شهدتها المجتمع الغربي وظهرت العقلانية على حقيقتها بوقوفها أمام العنف والانتهاك والسيطرة وتخلت عن الشروط الإنسانية الأخلاقية ، وبهذا فقد ظهرت أفكار بنيوية وتفكيكية عمدت على تقديم نقد جذري للعقل والتقدم والحرية ، وانتهت الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل يصعب الدفاع عنها، حيث أصيب العقل بخيبة الأمل الذي اعتبره الكثير ضد المبادئ الإنسانية.

وفي ظل الهجومات التي ارتادتها ما بعد الحداثة ضد الحداثة كان ثمة فيلسوف معاصر له وجهات نظر مغايرة والذي هو هابرماس أحد وأبرز ممثلي الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت. عمل على تأسيس منهج جديد للأفكار التي انتهت إليها المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية تتسجم مع أفكار وتيار ما بعد الحداثة في عملية نقد للعقل والعقلانية " لقد كان هابرماس مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا للنظرية الاجتماعية النقدية الجديدة ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة ، وما وصل إليه العقل الحديث وأيضا أمام التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما بعد الحداثة ونزعتها التفكيكية للعقل " ¹

وقد ظهر دفاعه عن الحداثة من خلال مقالاته الشهيرة والتي كانت محاضرة كان قد ألقاها في سبتمبر 1910م عندما منحت له جائزة ثيودور أدورنو في مدينة فرانكفورت ثم طبعها لأول مرة تحت عنوان " الحداثة في مقابل ما بعد الحداثة " Modernity yer post modernity

" إن هذا المقال كان ردا على نقد الاتجاه العقلاني والتقدم الاجتماعي في قلب مشروع التنوير الذي قال به نصيرا ما بعد البنيوية فوكو وديدا يصفهما هابرماس أنهما شابان محافظان ويناهضان للحداثة " ²

واضح أن الحداثة ترتبط بوعي تاريخي خصوصي يجعل من الحاضر المؤيد دوما للمستقبل إطارها، وهي إذا لم تخلق زمنها فهي لا تحتاج إلى أزمنة أخرى أو الرجوع إلى مراحل سابقة.

إذ يرى هابرماس أن هيغل أول فيلسوف جعل الحداثة قضية فلسفية وأكد أن الحداثة في حركتها تقطع مع كل إحالة معيارية إلى الماضي " ففي سياق النقد التقليدي يرى هابرماس أنه يدمج تجارب الإصلاح والنهضة ويهتم

¹ عطيات أبو السعود ، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى " دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة : بحث نقدي في آراء

فيلسوف البراغماية الجديدة ريتشارد رورتي " ، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، د ط ، د ت ، ص 95

² بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علوي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة ، ط 01 1995م ، ص ص 197-198.

ببدايات العلم الحديث فإن الفلسفة الحديثة حتى عند كانط عبرت عن فترة معينة للحدث ، ليس إلا في نهاية القرن 18 حيث تمكنت الحداثة من طرح مشكل إيجاد ضماناتها الخاصة في ذاتها " ¹

إن هذا السؤال اتخذ الصيغة الحادة لدرجة أن هيغل تمكن من إدراكه باعتباره مشكلا فلسفيا بل وجعله المشكل الأساسي لفلسفته.

" يرى هابرماس أنه إذا أضفنا مفاهيم مثل الثورة والتقدم والتحرر والتطور وروح العصر إلى الأزمنة الجديدة والزمن الحاضر. فذلك سوف يخرجنا من المشكل الأساسي الذي طرحه الوعي التاريخي بالحدث والذي يثبت أن الحداثة لا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه إلى مرحلة تاريخية أخرى ، إنما مضطرة أن تستمد معياريتها من ذاتها وبدون استعارة فإن الحداثة لا ترجع إلى ذاتها " ²

ففي سياق مشروعه الفلسفي أراد الانتقال من نظرية الوعي إلى نظرية التواصل فما يهيمه هو دلالة نهاية فلسفة الذات بالنسبة لنظرية المجتمع وليست الدلالة التي يتخذها تاريخ الفلسفة . " إن هدفه هو إدخال نظرية للفاعلية التواصلية تبرز القواعد المعيارية للنظرية النقدية للمجتمع والتي تفرض مهام جديدة على التفكير الفلسفي المتفاعل مع ما تقدمه العلوم الإنسانية ، إن هذا الأمر يتعلق بنظريات نقدية جديدة تستفيد من ثغرات النظرية النقدية الأولى ومن التراث الفلسفي الحديث لبلورة نظرية للعقلنة وللحدث مستندة إلى عقل تواصل... وفي ضوء المفارقات المتعددة أراد هابرماس إعادة بناء نظرية تتفاعل فيها العقلنة والتحديث والتواصل " ³

يرى هابرماس أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلي عن العقل والدعوة إلى التخلص منه بحكم كونه الموضوع الأساسي للفلسفة ويشكل في نفس الوقت الأداة المشتركة تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية. والفلسفة حقل فكري يتخذ من العقل وسيلة للتفكير في الكلمات والأشياء والزمن ومحاكمة النتائج .

كما عمل على إعادة صياغة ما يسميه بالعقلنة فإنه يقترح إطارا مفهوميا آخر ينطلق من تمييز أساسي بين العمل Travail والتفاعل Interaction .

" يحدد العمل على أنه نشاطا عقلاني بالقياس إلى غاية. ويقصد به إما نشاطا أداتيا أو اختيارا عقلانيا أو نسقيا بين الاثنين، وذلك أن العقل الأداتي يخضع لقواعد تقنية تستند إلى معرفة تجريبية بكل ما تفترض من قدرة على

¹ محمد نور الدين أفاية ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة : هابرماس نموذجا ، إفريقيا الشرق ، ط02 ، 1998م ، ص131.

² محمد نور الدين أفاية ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

³ محمد نور الدين أفاية ، المرجع نفسه ، ص132.

التنبؤ والرجوع إلى الوقائع القابلة ، أما أنماط السلوك المرتبطة بالاختيار العقلاني فإنها تنظم حسب استراتيجيات تعتمد على معرفة تحليلية ، والإستراتيجيات تتضمن استنتاجات على أساس قواعد الأفضلية والمبادئ العامة " ¹

فعقلانية الحادثة كما يراها هابرماس تميز بين شكلين من الفعل يقوم عليهما البناء الاجتماعي: الفعل الأداتي (العمل) والتفاعل الاجتماعي (الفعل التواصلي) " فالأول يؤسس للعقل التواصلي الذي يشتغل في البحث التجريبي التحليلي ويهدف إلى التنبؤ والسيطرة على العمليات الموضوعية والطبيعية... بينما الثاني يؤسس للعقل التواصلي الذي يشتغل في البحث التأويلي والنقدي ويهدف إلى الآخرين. والكشف عن الإكراه الذي ينشأ عن فعل الاتصال وهو ما لا يمكن رده كما هو واضح إلى البحث التجريبي التحليلي ويتضح ذلك من خلال ضرورة التمييز بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية " ²

كما نجد هابرماس يميز بين نوعين من العقلنة : عقلنة تسعى إلى توسيع نطاق العقل الأداتي في مجالات الإنتاج التقني، وعقلنة أخرى تهدف إلى تعميق التجربة الإنسانية أي ما يسميه العقل التواصلي الأخلاقي وفي الحياة الاجتماعية عمل هابرماس على تقديم رؤية جديدة مغايرة لعملية التحديث التي تسير وفق نسق مغلق وتقديم نموذج آخر من نماذج العقلنة والمسماة العقلانية التواصلية.

إن هذه الرؤية التي قدمها ينبغي مواجهتها مع فكر وتيار ما بعد الحادثة والذي يؤكد على فشل مشروع الحادثة وإفلاسه حيث يؤكد " أن العقل قد ارتبط بالخطأ في رؤية الموضوع الإنساني وينتقد الفلسفة التي محور موضوعها ما بعد البنيوية ومشروع التنوير يمكن إدراكه بالتفهم والعدالة والديمقراطية من خلال إعمال العقل " ³

إن بعض الكتاب يحصرّون موضوع الحادثة على عصر النهضة إلا أن ذلك التحديد يعد ضيقاً من الناحية التاريخية وكأن الناس يعتبرون أنفسهم محدثين في عهد شالز العظيم وفي القرن الثاني عشر وفي أواخر القرن السابع عشر في فترة الصراع بين القدماء والمحدثين.

" إن فكرة الحادثة التي ظهرت بالنظر إلى الماضي والقدماء قد تغيرت في ضوء الإيمان بالتقدم اللامتناهي للمعارف والعلم الحديث نحو الأفضل اجتماعياً ومعنوياً " ⁴

¹ محمد نور الدين أفابية ، المرجع السابق ، ص 135-136.

² فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، المرجع السابق ، ص 109-110

³ بيتر بروكر ، المرجع السابق ، ص 199.

⁴ بيتر بروكر ، المرجع نفسه ، ص 200.

فالرؤية القاصرة لدى فلاسفة ما بعد الحداثة ونقادها تتمثل في أنهم لم يروا إلا الآثار السلبية التي نتجت عن الحداثة وأنشأتها عملية التحديث ، بينما يرى هابرماس على إعادة الثقة بالحداثة عن طريق الكشف عن طرق حداثية أخرى في التقدم تعتمد على مفهوم العقل التواصلي.

يقصد هابرماس بالفعل التواصلي " ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز، إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها ، والتي تحدد تطلعات السلوكات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومه ومعتزفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل، وهذا التفاعل المصاغ هو الذي يضمن حسبه الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين الأطراف المتحاوره ، علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب الحالة الباثولوجية * التي تصيب المجتمع في لحظة تاريخية معينة " ¹

يلعب الحوار دورا مركزيا لتجنب الصراعات الاجتماعية التي تهدد المجتمع ولتحقيق الاندماج الاجتماعي لأعضائه من دون عنف أو تطرق قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشأنها، وهذا ما يجعل للحوار فاعلية كبيرة. هو الذي يحدد مدى صحتها ومصداقيتها ، وصلاحياتها بمدى تقبلها من قبل الذات المتحاوره داخل الفضاء

" يقتضي التواصل حسبه إلى موافقة الآخرين لتقييم مختلف الآراء إذ يكتفي بعرض المواقف والأفكار والحوار العمومي في سياق تباين الآراء واختلافها والتنوع والتسامح يراعى فيه قواعد المعقولية والصدق والدقة " ²

تحصل هذه المعايير الاجتماعية من خلال مجموعة من الموافقات تتخذ معناها داخل التواصل الذي يتأسس من خلال اللغة العادية.

" إن دور اللغة والتواصل في الحياة الاجتماعية يؤكد على أنه لتلاشي سوء الفهم علينا أن نحرص على التأكيد على أن النموذج للفعل التواصلي لا يماثل الفعل والتواصل فاللغة هي وسيط تواصل يصلح للتفاهم بين الناس يرغبون في التواصل، والفعل والتواصلي تحدد نوع التفاعلات التي تنسق بواسطة أفعال لغوية " ³

* الباثولوجية : الحالة المرضية

¹ كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ودار الأمان ، بيروت ، الجزائر، الرباط ، ط1 ، 01 ، 1431 هـ ، 2010 م ، ص118.

² كمال بومنيير، المرجع نفسه ، ص118.

³ جورج هابرماس ، تر : جورج أبو صالح ، " العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل " ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي بيروت ، العدد 46 ، 1987 م ، ص31.

إن مشروع هابرماس المتعلق بالحدثة والتواصل ينطلق من إعادة بناء لمفهوم عملية العقلنة الاجتماعية في المجتمع الحديث وإعادة البناء هذه استلهمت نقد الأسس النظرية الفيررية للعمل لاسيما أن فيبر يؤكد على أن الجانب العملي في العقلنة فرضت على هابرماس الانتقال من بنية الفاعلية الغائية إلى بنية الفاعلية التواصلية.

ولكن كيف صيغت الأخلاق في ظل العقلانية التواصلية ؟

" عمل على تصور مبدأ عام للأخلاق التواصلية ، تلك الأخلاق التي لا تحتاج إلى أي مبدأ مسبق لأنها تستند أساسا على المعايير الأساسية للخطاب العقلاني الذي يتعين افتراضه طالما أننا نتحرك داخل سياق للمناقشة والتواصل " ¹

يرى هابرماس أن إدخال البعد التواصلية في عمليات العقلنة وتنظيم حركات الحدثة حسب معايير متفق عليها وتوجيه التفاعل بين الناس بناء على أخلاق تواصلية ، كل ذلك يقتضي الاهتمام بالعلوم الاجتماعية لبناء نظرية مجتمعية ذات توجه نقدي ، يتعلق بإعادة تحديد دور ما للفلسفة داخل الفهم الحديث للزمن واللغة والحقيقة ذلك أن " مفهوم العقلانية التواصلية الحاضر في الممارسة اللسانية الموجهة نحو التواصل يستدعي مجددا من الفلسفة القيام بعمل نسقي فالعلوم الاجتماعية قادرة على نسج علاقات تعاون مع الفلسفة تضطلع لمهمة المساهمة في نظرية للعقلنة " ²

إن هابرماس ضد فكرة أن للعلم والأخلاق والفن... أن يتواصلوا فيما بينهم لأنه سيتم التحدث عن نظرية للمجتمع ودور محدد لفلسفة ، ويهدف هذا لصياغة نظرية نقدية تهدف للكشف عن المظاهر المرضية للحدثة بحكم ما وصلت إليه النظرية النقدية الأولى، وانتهت إلى الفشل. أكدت على معارضة وعي الأفراد بآليات الدمج الاجتماعي في حين أن النظرية النقدية المنشدة إلى الفاعلية التواصلية تتميز بمرونة كبيرة .

" لا يسعى هابرماس إلى بناء نسق فلسفي على طريقة هيغل وماركس ، وإنما شرع في تأسيسه لمشروعه الفلسفي للحدثة جاعلا من النقد مطلبا فكريا ضروريا وكان مركزا على أربعة نظريات وهي :

1. نظرية العقلنة في شكل عقلنة تواصلية 2. نظرية النشاط التواصلية حيث حاول صياغة نمط للبرهنة يتعلق بالنشاط الموجه نحو التفاهم 3. نظرية الحدثة مؤكدا من خلالها على إمكانية تطوير نظرية متميزة للحدثة

¹ محمد نور الدين أفابية ، المرجع السابق ، ص 174 .

² محمد نور الدين أفابية ، المرجع نفسه ، ص 216 .

اعتمادا على نظرية التواصل لتحليل الظواهر السوسيو مرضية التي أفرزها المجتمع الحديث 4. تطوير مفهوم المجتمع بجمع نظريات الممارسة والأنظمة " 1

هذه أهم مفاصل المشروع الهابرماسي وهي مفاصل تسمح لنا بملاحظة أن مسألتي الحادثة والتواصل تشكلان النواة النظرية التأسيسية في هذا المشروع ، يقتضي كل حديث عن الحادثة من عقلنة وبما يفترض كل تناول للتواصل من تفكير فيما هو مجتمعي، فإن العقل التواصلية عنده متشابك مع المعقولات المعيارية للحادثة.

* ولكن كيف يسعنا أن نتحدث عن العقل والعقلانية فيما يسعى الفلاسفة إلى تحطيمه ؟

* هل لازلنا نحتاج أو نتحدث عن الحادثة في زمن ما بعد الحادثة ؟

" لقد تجنب هابرماس استعمال العقل قدر الإمكان باعتباره جوهر موضوعيا ذاتيا إنما ينظر إليه بوصفه محمولا وبالتالي فإن ما يشغله نظريا ليس العقل ذاته بل ما هو عقلي لهذا السبب يختار الحديث عن العقلنة في أغلب كتاباته بدل العقل " 2

" لقد أراد تشييد مشروع حضاري يستلهم مكوناته من العقلانية وتجعل من الحادثة غايته فقد جعل من الأنوار والعقل والحرية والنقد والإيديولوجيا والاستلاب موضوعات أساسية لتفكيره فهابرماس أراد التمسك بمرجعياته النقدية التي تعاند الاستلاب وتكشف عن عوامل التشيء وتحفظ بالعقل إمكانية مراجعة ذاته ومحاكمة آلياته وتقويم عطاءاته " 3

يرى هابرماس " إن ما نسميه عقلانية هو الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ فمادامت مقولات فلسفة الوعي تفرض فهم المعرفة بوصفها حصرا ، معرفة تخص أمرا موجودا في العالم الموضوعي فإن العقلانية تقيس نفسها بأسلوب الذات المنعزلة ، وهي تتوجه وفقا لمضمون أفكارها وعباراتها " 4

¹ محمد نور الدين أفاية ، المرجع السابق ، ص218.

² محمد نور الدين أفاية ، المرجع نفسه ، ص219 .

³ جورج هابرماس ، تأليف : أبو النور حمدي أبو النور حسن ، الأخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، د ط 2012 م ، صص 10-11 .

⁴ جورج هابرماس ، تر: فاطمة الجبوشي ، القول الفلسفي للحادثة ، دراسات فلسفية فكرية ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، د ط ، 1995م ص451 .

إن العقل هنا يعثر على معايير العقلانية انطلاقاً من محكي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظمان العلاقات التي تعقدها ذات عارفة وعاملة مع عالم الأشياء أو أحوال شيء وفقاً لغاية ما.

" يحدد العقل التواصل محكات العقلانية وفقاً لإجراءات قائمة على الحجة التي ترمي إلى تكريم مباشر أو غير مباشر للتطلع إلى الحقيقة القائمة على الحكم والدقة المعيارية والصدق الذاتي " ¹

نجد طه عبد الرحمن في كتابه : " سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية " وفي مقدمته المعنونة : أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاقية ؟ يطرح السؤال التالي: ما المانع الذي تسمى القوة الإدراكية الخاصة بالبهايم هي الأخرى عقلاً ؟

فهي لا تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة . وإذا كان كذلك لزم أن لا تكون العقلانية وهي الصفة التي يتفرد بها الإنسان وتميزه عن البهيمة فكلاً الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه .

" العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة وهذا الحد الفاصل لا يرجع بالضرر على الإنسان وإنما ما يحققه من فلاح وصلاح للإنسان وهذا ليس إلا مبدءاً للصلاح . أي ما نسميه بالأخلاقية وهي التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة . فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلاً " ²

يمكن القول أن الأخلاقية هي المنبع والأصل الذي تتفرع منه كل أفعال وصفات الإنسان والعقلانية التي تنتسب إلى الأخلاقية وترجع أصلها إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

¹ جورج هابرماس ، القول الفلسفي للحدثا ، المرجع السابق ، ص 451

² طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت الرباط ، ط1 ، 2001م ص ص 13-14.

ثانيا : ليوتار: نقد الحادثة وتجاوزها إلى ما بعد الحادثة

نجح التنوير في نقد الأوضاع القديمة ونظامها ولكن فشل في إيجاد البديل الإيجابي فالإيديولوجيا الحداثية غير مقتنعة بما فيه الكفاية عندما تسعى لإعطاء محتوى إيجابي للحادثة ، ولكنها تفضل نقدية " وهذا ما يفسر الانتقادات التي يقدمها نداء الحادثة والذي لم يتحدد بشكل أساسي بتعارضه مع المجتمع التقليدي وإنما كافح ضد الملكية المطلقة التي خاضها فلاسفة التنوير ضد الشرعية الدينية كما لم ترتبط الإيديولوجية الحداثية بالفكرة الديمقراطية وإنما كانت ثورية محضة ناقدة على مستوى النظرية والتطبيق لسلطة الكنيسة الكاثوليكية باسم الكونية والعقل " ¹ .

" لقد تبنت الحادثة نزعة علموية scienticism 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

فإذا كنا قد تحدثنا عن الثورة التي حدثت في مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير في مختلف أنماط المجتمع الإنساني المعاصر، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية ، هذه الثورة المعرفية يمكن أن نلخصها في عبارة واحدة وهي الانتقال من الحادثة إلى ما بعد الحادثة .

ونعني بهذا على وجه التحديد بأن مشروع الحادثة الغربي بدأ أساسا منذ عصر التنوير الأوروبي وقد انتهى وإننا الآن ننتقل إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية وهي مرحلة ما بعد الحادثة .

وقد أسهم في مفهوم ما بعد الحادثة مجموعة من أبرز الباحثين الطبيعيين في مجال النقد الأدبي والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع من بينهم الناقد الأمريكي مصري الأصل إيهاب حسن . الذي يجمع المؤرخون ما بعد الحادثة على أنه أحد الرواد المعتمدين في هذا المجال وقد جمع إسهاماته المتعددة في هذا المجال وفي كتاب نشره عام 1987م ، بعنوان " التحول ما بعد الحداثي " و" مقالات في نظرية وثقافة ما بعد الحادثة " .

غير أن المؤلف البارز الذي أصدره ليوتار وأعلن فيه موت الحادثة هو " الطرف ما بعد الحداثي : تقرير عن المعرفة " والذي نشره بالفرنسية عام 1979م ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك.

¹ هنري لوفيفر، تر: كاظم جهاد ، ما الحادثة ، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت ، د ط ، 1983م ، ص110

² علاء طاهر ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط01 ، د ت ، ص12.

" قرر ليوتار أن أهم المعالم المرسلّة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها من قراءة العالم ويقصد بها أساس الأنساق الفكرية المختلفة التي تتسم بالجمود والتي تزعم قدرتها على التفسير الكلي للمجتمع " ¹

يقدم لنا ليوتار أمثلة عن ذلك كالإيديولوجيات وربما الماركسية في رأيه هي الحالة النموذجية لذلك . ومن ناحية أخرى سقوط الفكرة الحتمية سواء في التاريخ الإنساني أم العلوم الطبيعية كما عبرت عنه فلسفة العلوم المعاصرة.

" ليست هناك كما أثبت الأحداث حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى أخرى كما تدعوا حركة ما بعد الحداثة ، فالتاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة ورفض فكرة التقدم الكلاسيكية التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى " ²

إن حركة ما بعد الحداثة ترى أنه ليس هناك دليل على ذلك ، فالتاريخ الإنساني يتقدم ولكنه قد يتراجع . إذ يضرب لنا مثالا على ذلك : عجز فكرة التقدم في الحرب العالمية الأولى التي كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى ، ثم ظهور النازية والفاشية واشتعال الحرب العالمية الثانية .

ولقد جاءت ما بعد الحداثة كرد على الحداثة في سبعينيات القرن 20 إذ شملت التفكيكية وما بعد البنيوية .

" لو جاز لنا أن نعتبر أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة لمعناها الواسع نقصد أنها تشمل عددا من المقاربات النظرية والتي نذكر من بينها : ما بعد النزعة البنيوية والنزعة التفكيكية والفلسفة ما بعد التحليلية ، والنزعة البراغماتية الجديدة ، وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خطى معالمه الأولى ديكرت وكانط " ³

إن القول ما بعد الحداثي يشمل خطابات متنوعة تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة ولكن

* كيف أصبح القول بما بعد الحداثة ممكنا ؟

* كيف نشأت ما بعد الحداثة ؟

¹ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد ، الحداثة ، دار تويقال للنشر ، سلسلة دفاثر فلسفية ، ط 03 ، 2008م ، ص ص 117 - 118.

² محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد ، المرجع نفسه ، ص 118.

³ محمد الشيخ وياسر الطائري ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ، حوارات متفاعلة منتقاة من الفكر الألماني المعاصر ، دار الطليعة بيروت ، بيروت لبنان ، ط 01 ، فبراير 1996م ، ص 16.

" إن ما بعد الحداثة نشأت على ثلاثة أسس : الرد على الحداثة وتمثل في الثورة على الحركات الفنية المعاصرة وخاصة التي اعتنت بمجال المعمار .

- ظهور تيار فلسفي اشتهر بما بعد البنيوية ومثله كل من : جاك دريدا . ميشال فوكو . جيل دولوز ...

- ظهور نظرية المجتمع ما بعد الصناعي والتي عمل على تطويرها علماء اجتماع كثيرون نذكر من بينهم :
دانييل بل . آلان تورين " ¹

حيث قال آلان تورين : " لم تعد التقاليد الدينية أو الاجتماعية هي القوة المسيطرة في عالم اليوم بل أصبح الأمر موكولا في ذلك إلى وسائل الإعلام والتقنية والأسواق ولقد صرنا نرذخ اليوم تحت وطأة عالم ضخم من الرموز والمعلومات والخيارات المادية والخدمات وهو ما يعني أن المجال لم يعد مفتوحا أمام تلك الحكايات الكبرى التحررية " ²

إن المسألة الأساسية في النقاش حول ما بعد الحداثة والتي يمكننا وصفها بصفة عامة بالاعتقاد العقلاني في الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والإبستمولوجية للأشياء وهذا اعتقاد في أفكار التقدم والحقيقة والحرية وهي أطروحة ليويتار . أما أنها على العكس من ذلك أي الحداثة مشروع ناقص (لم ينجز بعد) فهي أطروحة هابرماس أي الفكرة التي دافع عنها هابرماس .

إن باعتماد ليويتار على تسمية ما بعد الحداثة قد أخذ تعبيرا عن الثقافة الأمريكية يشير فيها إلى حالة الثقافة بعد التحولات التي طالت قواعد العلم والأدب والفن انطلاقا من نهاية القرن 19.

" يقول ليويتار أنه يقصد بما بعد الحداثة الشك في ما وراء السرديات ويضيف نقطتين هما : الشك نتيجة التقدم العلمي، ويرجع نسبة إلى أزمة الفلسفة وأزمة المؤسسة الجامعية يرتبطان بنفس الوضعية " ³

* ولكن أين تكمن الشرعية والمشروعية بعد ما وراء السرديات؟

إن المعرفة ما بعد الحداثية ليست فقط أداة التسلط وإنما تعمل على توطيد قدرتنا على تحمل ما لا يمكن قياسه.

¹ محمد الشيخ وياسر الطائري ، المرجع السابق ، ص 17.

² محمد الشيخ وياسر الطائري ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

³ مانويل ماريا كاريلو، تر: إدريس كيثر وعز الدين الخطابي ، خطابات الحداثة ، منشورات دار ما بعد الحداثة ، ط 01 ، 2001م ، ص 26.

" إن شرط ما بعد الحادثة هو شرط الاستحالة التي لا يمكن أن تتعدها في منح الشرعية للمعارف ، سواء أكانت تأسيسية أم كانت ابستمولوجية إنها فرض الاعتراف بتكاثرها وتقاطعها لكن بدون سبب آخر سوى الأسباب المحلية والتجزئية " ¹

يرى ليوتار في جوهر ما بعد الحادثة هو نزعتها الشكية تجاه أي محاولة لخلق معنى للتاريخ ترفض رفضا كليا لما وراء السرديات بشقيها الماركسي والليبرالي .

" إن الحادثة قامت على خرافة أن مسيرة التاريخ هي مسيرة التاريخ هي مسيرة للتقدم فلم يعد هناك فاعل هيغلي ومستقبل العالم وكذلك الحادثة ليس في انبثاق الفاعل العقلاني المتحرر من المعتقدات التقليدية ولهذا يجب رفض الكوجيتو الديكارتي الذي هو أساس مشروع التنوير وعقلانيته " ²

لقد حددت الحادثة ما تحدث عنه نيتشه من تدمير لهيمنة التقنية والعقلانية الأدوات ، فلقد حلت التجربة واللغة محل المشروعات والقيم ونقد العمل الجماعي ووجوده كله.

استبدلت ما بعد الحادثة الهوية ، ورأت مهمتها ليست تقديم الواقع بل الإشارة لما لا يمكن إدراكه وما لا يمكن تصويره وإن مهمتها ليست المصالحة ، فالمساهمة التي قدمتها ما بعد الحادثة تساعد في تطوير وتوسيع قيم الديمقراطية ، والحرية الفردية والمساواة والتحرر أي قيم عصر التنوير والحادثة والطابع النقدي لما بعد الحادثة يكمن بدقة في تساؤلها النقدي عن تلك الافتراضات التي تربط الحادثة بالخصائص العقلية للتحديث .

أي أن ما بعد الحادثة تساؤل مستمر وجذري عن إيمان الحادثة بالتحديث فكما هو معروف أن ليوتار مثل القطب الأكبر لما بعد حداثي بحيث أن فلسفته وصلت من خلال تقريره عن المعرفة المسمى " الوضع ما بعد الحداثي "

" عمل فيه على وصف الحالة الثقافية للمجتمعات المتطورة بحيث تمحورت هذه الدراسة باستخدام مصطلح ما بعد الحادثة بوصف هذا الوضع الذي يتعامل مع الوضع ما بعد الحداثي مباشرة مع مصطلحات مألوفة من بيئتنا الاجتماعية " ³

¹ مانويل ماريا كاريلو ، المرجع السابق ، ص 27

² آلان تورين ، تر: قاسم مقداد ، " الحادثة وما بعدها " ، مصائر الحادثة (مجلة فصلية ثقافية) ، مؤسسة الكرمل الثقافية ، رام الله ، العدد 57 خريف 1998م ، ص 88.

³ ليوتار فرانسوا ، تأليف جيمس وليامز ، تر: إيمان عبد العزيز ، نحو فلسفة ما بعد الحادثة ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ، د ط 2009م ، ص 46.

نجد أنه قد اعتنى بالتحليل الفينومينولوجي للأشكال الخطابية ، ثم أخذ يعمل على الكشف على الاستعدادات اللاواعية للدفعات التي تحاول كل ضروب الخطاب الشمولي ماركسيا كان أم فوريديا طمسها وحجبها تحت ستار عالمية اللغة والخطاب .

" لقد استطاع ليوتار بفضل اكتشاف الإنجرافات التي تحدثها الرغبة في نسيج الأنظمة اللغوية ذات التراكيب والصيغ المسبقة أن يفك شفرة الخطاب الشمولي كنظام أو نسق جمعي يميل بالضرورة إلى تجاوز المتقرد والمحسوس نحو العام والمتفوق عليه " ¹

" يستطيع ليوتار أن يفك شفرة الحكايات récits (السرديات) الإستعارية الكبرى الحاملة ليس فحسب للخطاب الإيديولوجي أو الإعلامي الصريح ، وإنما للخطاب العلمي نفسه " ²

يرى ليوتار أن العلم ومنذ زمن قريب يقوم على مقولات الحكايات الكبرى التي تحدد له غايته فهو في عصر التنوير تبني مقولة التقدم وقابلية الإنسانية للارتقاء اللا محدود وإمكانية تحقيق السعادة للجميع.

فكل معرفة مهما كانت تعرض بصورة سردية وبصورة قصصية فحتى المعارف العلمية التي يبدو أنها تشير مباشرة إلى أشياء في العالم الخارجي لابد أن تستعين بالقصة إذا ما أريد فهمها.

" يشترك أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي سواء أُنْطِق الأمر بالعلوم أم بالعقل أم بالماركسية أم بأي شيء آخر كان يدعي قدرته على ضمان الحقيقة ، أو أي سرد جمالي أخلاقي يضع معايير للخير، وبدلاً من ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة نجد أنفسنا أمام إزاء شبكة معقدة ومتباينة من ألعاب اللغة " ³

- إن فلاسفة ما بعد الحداثة قد بالغوا في نقد الحداثة ومنجزاتها وراحوا يتهمونها بالاستعمار والإمبريالية والتوسع والهيمنة وحالوا القفز إلى ما بعد الحداثة بسبب أن الأولى هي فشل واندلاع الفاشية والنازية والغلاة .

قال جون فرانسوا ليوتار: " إن الأساطير الكبرى للتنوير والمشروع الغربي الليبرالي والماركسي قد سطى وفشل فشلاً ذريعاً ، بل وصل الأمر في بدايته بمدرسة فرانكفورت من قبله أي فلسفة أدورن وهوركهايمر إلى اتهام العقل

¹ محمد علي الكردي ، من الوجودية إلى التفكيكية ، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر ، دار المعرفة الجامعية ، د ط ، 1998م ، ص235.

² محمد علي الكردي ، المرجع نفسه ، ص236.

³ إيان كريب ، تر: محمد حسين غلوم ، النظرية الاجتماعية مابارسونز إلى هابرماس ، سلسلة عالم المعرفة ، د ط ، يناير 1978م ، ص279

أنه سبب كل الكوارث وأفوله النهائي بعد أن وصل الغرب والعالم إلى هذا المصير وراحوا ينسبون فوكو إلى الحرية هو الذي خلق السلاسل والأغلال أيضا " ¹

نجد رورتي ريتشارد قد عبر عن سياسة ما بعد الحداثة : " فهو يرحب بانبثاق ثقافة هازئة بشكل متزايد يهيمن عليها البحث عن الكمال الخاص ، وما يتوجب علينا عمله هو الكف عن الاشتغال بمعرفة العالم وتغييره والتركيز بدلا من ذلك على تنمية علاقات شخصية ، فمن الوجوه المعرفية لما بعد الحداثة إنكار أن من المرغوب فيه أو حتى من الممكن الانخراط بشكل جماعي في تغيير العالم " ²

بالإضافة إلى هذا يمكن تفسير كتاب ليوتار الشهير " الوضع ما بعد الحداثي " بأنه دراسة ركيكة رغم أنها معاصرة عن لحظة تاريخية معينة.

" لقد فشل الكتاب كنظرة عامة موضوعية لأنه لم يعط اهتماما كافيا لمساحات عديدة متضمنة في افتراضها الشامل بهذا الصدد أمكن للنقاد أي يشيروا إلى دراسات أعمق وأكثر تخصصا في الموضوع المعطى، ورغم أنه منسب على مشكلة مشروعية العلم ، فإنه لم يلتزم مباشرة بعمل فلاسفة العلم مثل : بوبر أوكون ، فايرنبد ولم يأخذ على عاتقه دراسة تجريبية شاملة للممارسات العلمية المعاصرة " ³

لقد رأى فلاسفة الاتجاه التحليلي أن معالجة ليوتار في هذا الكتاب مثيرة للدهشة إن لم تكن ببساطة خاطئة. فريتشارد رورتي: يرى أن مناقشات ليوتار عن علم ما بعد الحداثة مبتورة ولا أساس لها من الصحة .

إذ يقول: " إن مناقشاته غير صحيحة بدءا من اهتماماته الحالية بفروع علمية مختلفة وحتى دعواه بأن العلم يكشف بطريقة ما أن عليه أن يطمح إلى ثورة دائمة وليس إلى تعاقب بين الحالة السوية والثورة التي جعلها كون مألوفة " ⁴

كما نجد أن الافتراض الثاني يرى فيه أن حجة ليوتار التي تتضمن الشرعية أي أنه يستحيل عليه إضفاء الشرعية على فرضيته القائلة باستحالة وجود حجج صحيحة كليا وقد وردت هذه النقطة في مقدمة فريديريك جيمسون للترجمة الانجليزية لكتاب الوضع لما بعد حداثي إذ يقول :

¹ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها ، دار توفال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، د ط ، د ت ص67.

² محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، المرجع نفسه ، ص68.

³ ليوتار فرانسوا ، المرجع السابق ، ص28

⁴ ليوتار فرانسوا ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

" إن كتاب الوضع ما بعد الحداثي يصبح هو نفسه عرضا للحالة المرضية التي يسعى إلى تشخيصها وطبقا لهذا الرأي يكون ليو تار غير قادر على البرهنة على النقطة التي يطرحها دون أن يثبت أنها كاذبة. ومع ذلك يعتقد أنه يمكن التخلص من هذا التحدي الخطير لإمكانية الصدق في الحجج الفلسفية من خلال اللجوء إلى روايات لاواعية مسيطرة " ¹

وقد قدم العديد من الناقدين لليوتار مجموعة من الانتقادات المماثلة وفي مواجهته لهذه الاعترافات .

" إذ يؤكد ليو تار أن الفلسفة ينبغي أن تستخلص فهمها للحقيقة والخير من دراسة المسألة الماثلة ، وأنه بقدر ما يكون هناك سعي وراء الخير والحقيقة مستقل عن تلك المسألة يكون هناك خطأ ما فالمسألة الماثلة هي الموضوع المسبق بالنسبة لأي فلسفة. أما أن تبحث الفلسفة من الأسس في مكان آخر ثم تعود عندئذ جاهزة السلاح لمعالجة المسألة الماثلة بين أيدينا فهذا معناه أن تسيء فهم هذه المسألة هنا " ²

فالأفكار المجردة لا يمكن تطبيقها على حالات مادية معينة ، ويقتضي ذلك عدم الوصول إلى معرفة يقينية أي لن تصل إلى أعلى درجة من اليقين فاليقين لا يمكن أن يتحقق إلا في ضل دراسة الحالة الفعلية للمجتمع.

لقد مثل هذا الرد الموقف الذي تبناه ليو تار والذي يشكل جزءا من دراسته وحالة ما بعد الحداثة ولقد نشأ في ضل تلك الدراسات والقراءات والمناقشات التي أجريت للرد على النقيدين .

كما نجد روتي في مقالته " الكوزموبوليتانية * (المواطنة العالمية) بلا تحرر: الرد على جان فرانسوا ليو تار" يتضمن مناقشة بين ليو تار ورورتي ورورتي وهابرماس حول ما بعد الحداثة.

إذ أن هناك معالجات نقدية تأخذ في اعتبارها الوصف الكامل للوضع ما بعد الحداثي وهي معالجات موضع الإهتمام ويمكن أن نبرز شكلان من أشكال الرد وهما على العموم : " رد من جانب المفكرين الذين لا يزالون منتمين إلى التقليد الحداثي ، إنهم من الناحية السياسية جناح يساري وهم منتقدون يرون في جوانب الرجعية لعمل ليو تار ويتوقف نقدهم الشكلي لفلسفته إمكانية إصدار عادلة متينة الأساس في مقابل وصف ليو تار لتعدد ألعاب

¹ ليو تار فرانسوا ، المرجع السابق ، ص 29.

² ليو تار فرانسوا ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

* الكوسموبوليتية : الزائفة والمخادعة لذاتها هي نزعة ذات تصور واضح لنوع خاص من المستقبل الإنساني الكوسموبوليتي ، مجتمع يثير فيه التعذيب أو إغلاق أبواب الجامعة أو صحيفة وقد تكون في المواضيع غير السياسية متنوعة ثقافيا وغير متجانسة إلى حد بعيد .

اللغة المتصارعة ، ولشكل من أشكال السياسة العابرة القائمة على الشعور بالجليل " ¹

أما الرد الثاني فيمثل من طرف مفكرين آخرين من مدرسة ما بعد البنيوية حيث تتقارب أعمالهم مع عمله " عملوا على معارضة سيطرة السرديات الشارحة وميلهم إلى النفور من سياسته القائمة على صراعات ملموسة والدفاع عن الاتجاه نحو الاحترام الأخلاقي للاختلاف عموماً أو الالتزام الفلسفي بإمكانية الاختلاف " ²

¹ Richard Rorty, le cosmopolitisme sans émancipation : en repense à Jean François Loyotard , in critique N : 456 , MAI 1985 , p p 70 – 71.

² Ibid , p71

الفصل الثاني : في معاودة لتأسيس سؤال الأخلاق

المبحث الأول : الليبرالية و البناء الاجتماعي

أولا : الليبرالية الساخرية
ثانيا : أولوية الديمقراطية : الديمقراطية أولا والفلسفة ثانيا

المبحث الثاني : الليبرالية ومعضلة العدالة

أولا : راولز : العدل كتناسوي وحق بين الجميع
ثانيا : رورتي : العدل بوصفه ولاء وأمانة واسعة

المبحث الثالث : مسألة الغيرية عند رورتي

أولا : تعزيز التضامن
ثانيا : مبدأ التسامح وإعادة السلم

المبحث الأول : الليبرالية والبناء الاجتماعي

إن الليبرالية بوصفها بناء اجتماعي يتوخى على الأفراد الأعضاء داخل المجتمع الاتصاف بصفات التحرر والتكامل والتضامن التي تفرضها علاقات هذا البناء .

" يتوقع رورتي أنه أعطى للتحرر مفهوما معاصرا مسلم به عامة وفي الأكاديمية الأدبية خاصة ، وفي مفهومه يرى أنه حرر الفلسفة من مشاكلها الخاصة " ¹

عمل رورتي على بناء اجتماعي ليبرالي جديد مغاير للبناء الاجتماعي الكلاسيكي من خلال وصف جديد لهذا المجتمع أي المجتمع الليبرالي .

كما يرى ديوي أن " بناء الفرد يأتي أصلا بعد بناء المجتمع وأن الأفراد يبنون من خلال تجاربهم الخاصة التي لها علاقة مع حركات الحياة في جماعة ، فلأنا يتطلب حياة جماعية نشطة كما أن البناء الفكري التعسفي يؤخذ من الرغبات والحاجات التي يشجعها المجتمع ، بحيث أن البشر هم في جوهرهم حيوانات اجتماعية يبدون رغبتهم إلى الحياة الاجتماعية بنفسهم " ²

¹ Eugene Goodheart , the post modern liberalism of Richard Rorty , in partisan review , Eleanor Clark an early friend and contributor 1914-1996 , p 223

² Richard Schusterman , le libéralisme pragmatique , in critique n : 49 , 1993 , p 559

أولا : الليبرالية الساخرية

اهتم رورتي بمسائل حدائية وكل ماله صلة بالاقتصاد والسياسة والثقافة من نقد وتحليل لهذه البنى والمواضيع من ليبرالية وديمقراطية وحقوق الإنسان وجميع المواضيع التي جمعت الساحة الفكرية لدى الفلاسفة ، عمل على تحقيق نوع من التغيير في وضع الإنسان وما يطمح إليه من تحرر وعدل وتطور وهذا ما يحقق السعادة والرخاء " فالحرية شرط أصلي لفعل الإنسان كإنسان ... والحرية هي حياة في إرادة العقل وهي تتحقق في الحياة الاجتماعية بأشكال مختلفة من الليبرالية ، أي من جهة تصور للحرية وللمجتمع الليبرالي الذي يزعم أن يقدم من داخل المجتمع الليبرالي أفضل سبيل إلى تحسينه عن طريق تخليصه من الشوائب ودفعه نحو تحقيق شكله المثالي " ¹

إن هذا التصور نجده في كتاباته وخاصة في كتابه: العارضية السخرية والتضامن نجد أن رورتي ينطلق بحكم انتماءه إلى مجتمع ليبرالي في المجتمع الغربي للولايات المتحدة الأمريكية يسعى إلى الوصول وبلوغ شكله الكامل بحيث يسعى وراء الدفاع عن الحرية الليبرالية من أجل تحقيق مبتغاها .

" لا يرى رورتي ضرورة إلا لتحسين مستوى الرضا عن المجتمع الليبرالي وذلك بدفعه إلى التمسك بالأمل في تحقيق الأفضل الذي ينبغي أن يكون السيادة المطلقة لمبدأ الحرية في الحياة الخاصة واعتبار التضامن في الحياة العامة ، وبهذا يسعى إلى تقديم معجم جديد للثقافة الليبرالية المعاصرة يتناسب مع حاجات المجتمع الليبرالي المتطور " ²

يسعى رورتي إلى التخلص من البقايا وحاجات المجتمع القديمة والعبارة التي يطرحها هي عبارة الساخرية الليبرالية .

" فالساخرية Ironiste صفة من يعمل على اتخاذ الارتياح والتشكيك في عباراته وأحكامه رافضا إعطائها صبغة مطلقة أو ميتافيزيقية ، فالساخري من يبقى على ارتياحه الدائم إزاء خطابة ولا يعتقد أنه أقرب إلى الواقع من الخطابات الأخرى " ³

إن الساخرية تدّعي التجاهل وعدم المعرفة أي التظاهر بالجهل على الطريقة اليونانية القديمة التي اتبعها سقراط أي التهكم .

¹ ناصيف نصار ، " في نقد الليبرالية كما يتخيلها الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي " ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 25 ، 2009 ، ص 05

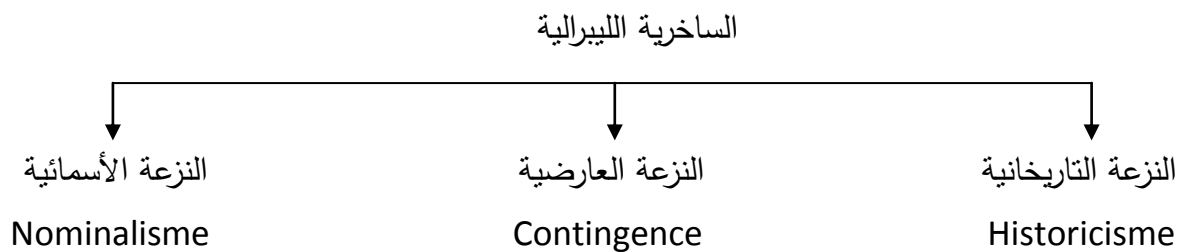
² ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، ص 06

³ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن

راشد آل مكتوم ، بيروت - الجزائر - السعودية ، ط 1 ، 1429 هـ ، 2008 م ، ص 399

"والساخرية في هذا المقام لا تحمل المعنى النفسي الأخلاقي الذي تحمله في العادة لفظة السخرية ، ولا بالطبع المعنى الذي تحمله لفظة التهكم لو لفظة الاستهزاء ، بل تعني مذهباً فلسفياً موجهاً ضد الميتافيزيقا ويقوم على ثلاثة أركان : التاريخية والعرضية والأسمائية وهي في علاقة وثيقة مع الليبرالية " ¹

في هذا المقام نجد بعض الفلاسفة يأخذون بالليبرالية من دون أن يأخذوا بالساخرية وهناك طرف آخر يأخذ بالساخرية دون الليبرالية ، أما بالنسبة إلى مناقشة رورتي للمجتمع الليبرالي لا بد لها أن تواجه مسألة الترابط بين الليبرالية والساخرية فالإنسان الذي يدافع عنه رورتي هو الإنسان الساخري الليبرالي لا ساخري فقط ، ونقطة الجمع بينهما هي الحرية . ف رؤية رورتي للساخري الليبرالي هو متضمن في شخصية سقراط والمنهج الذي اتبعه ولكن بعيداً عن كل أشكال الازدراء والتهكم التي تهدف إلى التقليل من قيمة الخصم وإبراز ضعفه . فالساخرية عند رورتي تقوم على ثلاثة أسس وهي:



نجد أن رورتي في كتابه " العرضية السخرية والتضامن Contingery irony and solidarity " قد قدم لنا تعريفاً عن الساخري المستهزئ " على أنه الشخص الذي يمتاز بثلاث شروط وهي كالتالي :

1. أن يكون متطرف وله شك مستمر حول المفردات النهائية للمعجم على أن لها استعمال صارم لأنها مستوحاة من ناس آخرين أو قاموس آخر .

2 . أن تكون المفردات والمعاني ترضى الآراء ومتوافقة مع الشكوك .

3 . أن يميل إلى الاتجاه الفلسفي في كل المواقف ولا يجب أن يفكر بأن المعاني المستعملة لا نظير لها في منطق آخر ، وهي حقيقة بالنظر للمعاني الأخرى لأن هناك وجود لمعاني حيادية وأخرى عالمية لذا عليهم أن ينظروا إلى الأمور بطريقة منطقية ويستعملون النقد للقدرة إلى الوصول لما هو صحيح وما هو خاطئ ولما هو جيد وما هو سيئ " ²

¹ ناصيف نصار ، المرجع السابق ، ص 06

² Richard Rorty , contingency irony and solidarity , university professor of humanities , university of Virginia
Cambridge university press , new York , p p 112– 113

" إن الحرية توصف على أنها اعتراف بالعارضية والمصادفة وهذا هو منطلق الساخرية فلا ماهية ولا جوهر ولا أساس في كيان الإنسان سوى ما يفعله بحريته تحقيقاً لرغباته بحسب ما يتوافر من حوله من ظروف ومصادفات فالإنسان كائن عارض في الكون ووجوده كله سلسلة من الأفعال العارضة ، فهو حسب رورتي نسيج عارض في العالم " ¹

يعترف رورتي بأن المذهب الساخري لا يصلح للفرد إلا في حدود حياته الخاصة ، فهو يخلق ذاته بذاته بحرية مطلقة إذ لا يمكن في ذلك المجال العيش مع الآخرين وإذا كان العيش مع الآخرين ضروري لأمفر منه فانه لا بد على الساخري الليبرالي أن يعترف بوجود الغير أي الوجود العام من دون وجود فاصل بينه وبين الخاص . " يقوم رورتي من هذا المنطق بتفسير مفهوم التضامن بحيث لا يأخذ شيئاً من استقلالية الفرد ومن عملية خلق ذاته بذاته وحتى موته الذي يختم وجوده العارض في العالم " ²

انطلاقاً من هذه الرؤية تجاه الإنسان ، فإن الحقيقة تفسح المجال للحرية من أجل بلوغ التقدم الاجتماعي. فالليبرالية الساخرية تسعى وتذهب إلى أنه ليس كل ما كان ضرورياً في العصور التأسيسية الأولى كله ضروري ومفيد.

وبهذا ينبغي على الليبرالية التخلي وعدم التمسك بكل ما هو ميتافيزيقي قديم ومن عقلانية شمولية وإعطاء مفهوم جديد للفرد الليبرالي.

" الليبرالي هو الفرد الذي يعتقد أن الفظاظ (القسوة) هي أسوأ ما يستطيع الإنسان أن يفعله وهي تظهر بخاصة في الإذلال والتعذيب ، ولكن يدرك رورتي أن المجتمع الليبرالي كما هو متحقق في البلدان الغربية يحتاج إلى تضافر عوامل عدة وإلى وقت غير قصير حتى يقتنع أن الليبرالية الساخرية هي المذهب الذي يصلح لمعالجة مشكلاته والإجابة عن تساؤلاته وشكوكه وبهذا فهو منشء للتطلع إلى المستقبل ويطرح أفكاره وعلى أنها طوبى ليبرالية * أملاً من أن تكون متوافقة مع المجتمع الليبرالي " ³

إن الليبرالية تسعى إلى تأسيس المجتمع على مبدأ الحرية أي حرية الفكر وهذا تبعا لأنماط التفكير وجملة العوامل والمؤثرات الاجتماعية التي تأثر في نشاط الفكر واتجاهه ، فهي خاضعة لعوامل متغيرة وتطور مجتمعي

¹ ناصيف نصار ، المرجع السابق ، ص 07

² ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

³ ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

* طوبى ليبرالية : الشكل المثالي للمجتمع الليبرالي لا بحسب المثالية الأفلاطونية وإنما يعني في فكر رورتي شبيهاً بما جرى بين ثقافة الليبرالية وبين ما سبقها من أشكال الحياة الثقافية

ملحوظ ، وبهذا فهي تحقق أنماط مختلفة يتم بناءها في تفاعل المجتمعات وأطرها.

" ليست الحرية عنصرا هامشيا أو رمزيا بسيطا ضمن المشروع الثقافي والسياسي الغربي وإنما هي من صميم وصلب الديمقراطية الليبرالية ، إذ كانت الحرية منذ بداية تبلور المشروع السياسي الغربي في العصر الحديث وبعد اكتمال وإبراز معالمه المشكلة له المعنى الأول في الخلفية الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي استند إليها الفلاسفة في عصر النهضة والأنوار ، ومنذ ذلك الوقت غدت الحرية أكثر من ركن أساسي في تخيل البناء الديمقراطي الليبرالي " ¹

لقد عمل الفلاسفة والمفكرون الليبراليون إلى الإعلاء من قيمة الحرية ، حيث أصبحت شكلا من أشكال الحكم السياسي وأصبحت شعارا ينادى به في الدول والأنظمة الديمقراطية الليبرالية .

لقد أصبح المجتمع الليبرالي ينادي ويطالب بالحرية لجميع أفراد المجتمع والاعتراف بها " إن أصل الليبرالية كمذهب يبني على إيلاء الحرية المرتبة الأولى في الاهتمامات وفي جعلها مبدءا في ترتيب الأولويات فالأصل في مذهب الحرية المؤدية إلى الكمال وتحقيق الذاتية وتحكيم العقلانية وبلوغ السعادة والعدالة فرديا وجماعيا وإحرام حقوق الإنسان والحفاظ على الكرامة الإنسانية " ²

أمام المواقف التي عايشها الإنسان أدى به إلى السعي وراء بلوغ شكل كامل من البناء الاجتماعي والحفاظ على الحرية (حريته وحرية الآخرين) فما سعى إليه الليبراليون في المجال الأخلاقي في تحقيق أكبر سعادة لأكثر عدد من الناس متمثلا في تحقيق الحرية .

إن ما يدفع رورتي إلى وصف الشكل الذي يتخيله لثقافة ليبرالية ألا وهو درجة تحقيق الاستتارة والعلمانية .

" فالثقافة الليبرالية تبلغ شكلها المثالي عندما تكون قد أصبحت مستتيرة وعلمانية في جميع النواحي وبالتالي فكلمة مثالي تعني أن يبلغ حده الأقصى من الاكتمال ، الأمر الذي يعني إن الثقافة الليبرالية بما هي ثقافة مستتيرة وعلمانية تمر في درجات لتحقيق الاستتارة والعلمانية " ³

إنطاقا من هذه الرؤية نجد أن رورتي ينقل النقاش من مبدأ حرية التفكير إلى مستوى تفسير محدد لهذا المبدأ وربطه بالاستتارة والعلمانية .

¹ محمد جديدي ، المرجع السابق ، ص 429

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 430

³ ناصيف نصار ، المرجع السابق ، ص 09

* فكيف يتحقق معنى الاستنارة والعلمانية في ظل الثقافة الليبرالية ؟

نجد أن مفهوم الاستنارة يرتبط بعصر الأنوار والعقل والعقلانية وهو مرتبط بالتقدم ولكن يبقى السؤال مطروحا حول ما إذا تم فهمها في ظل السياق الليبرالي المثالي من دون مرجعية العقل ؟

" يعتقد رورتي أن هذا ممكنا عن طريق استعارة الفلسفة البراغماتية وتطويرها وإطلاق قوة المخيلة وإحلال الأمل والحرية محل المعرفة والحقيقة ، فما يدعوا إليه رورتي يتجاوز المذاهب العلمية ورفضها ، وبالتالي فهل يمكن تعزيز الأمل الليبرالي في تحسين شروط الحياة ؟ وهل من الضروري أن تبقى مفاهيم العقل والعقلانية والعلم والعلمية والعقلانية والشمولية على الحال الذي عرفته في عصر الأنوار " ¹

إن العالم يسير وفق وثيرة متسارعة وتغيير جذري فما نملكه من صورة وموقفنا عن أنفسنا وعن العالم متغير إن هذا التغيير لا يعني التوجه نحو الاستنارة منقطع عن العلم والعقلانية فلا يجوز للعقل أن ينحصر في ظل الفكر الأنثوري دون المجالات الأخرى ، فالعقل يسعى إلى إعطاء معنى لعبارة نور الحقيقة .

إن السعي وراء الحقيقة وطلبها ليس من أجل المنفعة هذا لا يعني أن المنفعة هي معيار الحقيقة فمنطق الحقيقة يتقاطع مع منطق المنفعة ولا يمكن إرجاع الواحد إلى الآخر .

يمكن هنا الانتقال إلى رؤية ومسألة أخرى عالجه رورتي والتي تمثلت في العلاقة بين الليبرالية والساخرية انطلاقا من موقفه الدفاعي الطوبى اجتماعية ، الذي يبرز فيه موقفين متعارضين بين الساخري والميتافيزيقي وهو متعلق حسب نوعية الإجابة لكل منهما ويظهر الفرق من خلال نقطتين :

" الأول يتعلق بالشعور الفعلي لكل واحد منهما لما يمكن أن يقدمه من وصف جديد لليبرالية ، والثاني يتعلق بشعور كل واحد منهما بالرابطة الموجودة بين الأمل العمومي والساخرية الخاصة ، ولكن هذا الفرق لا ينحصر فقط ضمن هذا الإطار الضيق فقط من إحساس وشعور لديهما كونهما مواطنين داخل مجتمع ليبرالي... وإنما متعلق أيضا بنوعية الإجابة التي يقدمونها من خلال إعادة وصفهما لليبرالية " ²

¹ ناصيف نصار ، المرجع السابق ، ص 10

² محمد جديدي ، المرجع السابق ، ص 414

الميتافيزيقي	الساخري
ذو نزعة دوغمائية	ذو نزعة شكية
حقيقة	استعارة
ضرورة	عارضية
جزئي	كلي
خاص	عام
فلسفة	شعر
استدلال	رواية
منطق	خطابة
اكتشاف	خلق
أساس	دفاع
واقع عميق	مظاهر سطحية
منظرين	روائيين

1

إن الإجابة التي يقدمها كل من الميتافيزيقي والساخري ليست وحدها المسؤولة عن تحديد هوية كل منهما لأن الأسئلة في حد ذاتها والكيفية التي تطرح بها والإجابة المتوقعة في كيفية الرد عليها حسب وجهة نظر كل منهما للمجتمع الليبرالي هي ما يحدد هذه الهوية .

¹ محمد جديدي ، المرجع السابق ، ص 414

ثانيا : أولوية الديمقراطية : الديمقراطية أولا والفلسفة ثانيا

أجري حوار مع رورتي اثر زيارته للبنان في شهر أفريل 2004م دعي من قبل مركز الدراسات والأبحاث الأمريكية وتمحور الحوار ضمن : " تأثير علاقة الدين بالعلم " ، فكان السؤال كالتالي :

* أي علاقة ترى بين الديمقراطية والبراغماتية ؟

فكان رده : " تكلم ديوي عن الديمقراطية المثلى التي تتمحور حول علاقة الأفراد الأحرار فيما بينهم ومع مجتمعهم في شكل كلي ، فالسلطة الوحيدة المقبولة هي سلطة الإجماع الحر للمواطنين الأحرار ، وهذا لا يعني لا شيء في الطبيعة الإنسانية والإلهية والمنطق أو في الحقيقة ذاتها يمكنه أن يأتي قبل أن يحل مكان هذا الإجماع الحر ، إن للواقع سلطة معينة على العقل الإنساني من ناحية وبين الفكر البراغماتي من ناحية أخرى فالبراغماتية أقرت أنه لم تبقى هناك سلطة للكنيسة والكهنة والملكوت ، والسلطة الوحيدة الحقيقية والممكنة هي سلطة الإجماع الحر للمواطنين الأحرار وهي تتبع في شكل عام لأفكار البراغماتية وإجاباتهم حول طبيعة الحقيقة والمعرفة " ¹

نجد أن رورتي لا يبتعد عن رؤية ديوي حول الديمقراطية أي أمريكا كدولة ديمقراطية ونموذجا لها ، ولكن نجاحها لا يعني فشلها في يوم من الأيام وإذا فشلت فإن الأجيال اللاحقة ستتعلم شيئا هاما ، فرورتي وريث أفكار ديوي وخاصة ما يتعلق بالبعد الاجتماعي والسياسي وفي كيان علاقة الديمقراطية بالبراغماتية . " لقد عمل على مناقشة مسألة الحقوق التي صارت أمرا أساسيا ولازما للديمقراطية ذلك أن الديمقراطية التي تعني مع ديوي العيش معا أو الحياة الاجتماعية المشتركة تفقد كل معانيها إذ لم تحترم فيها الحقوق الفردية والعامية " ²

لقد تكثفت مسألة حقوق الإنسان في العصر الحديث من خلال نظريات العقد الاجتماعي التي عمدت على إبراز هذه الحقوق والواجبات وتوضيحها وفق نظام اجتماعي انطلاقا من الحرية والعدالة والديمقراطية ومن ثم تأسست النظم الديمقراطية وغير الديمقراطية في المجتمع الحديث.

لقد دافع ديوي عن أطروحته أن فقدان عادة ممارسة الديمقراطية أنها شيء مدرس أو خارجي ومعالجتها شيء

¹ حوار أجراه مشال قبلان مع رورتي نشر في جريدة النهار اللبنانية يوم : 19 / 04 / 2004م على الساعة : 29 : 11 بمناسبة زيارته للجامعة الأمريكية ، بيروت

² محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ، بيروت ، الجزائر ، ط 1

شخصي أي أنها عادة مكتسبة والتعايش فيها نوع من الحياة الانفرادية .

* فلماذا رفض رورتي هذا المفهوم للديمقراطية ؟.

" أراد رورتي الحفاظ على الحرية السلبية ، فلا فيلسوف واثق من وجود أنا كامل يتصف بالكمال ، ولا أحد يستطيع أن يقول لأي كان كيف يجب أن يعيش حياته ، فما هو مهم أن ندع الآخرين يعيشون حياتهم وعندما نقول أن كمال الأنا يتطلب مشاركة نشطة في التقدم الديمقراطي الجمهوري فهذا يشكل حسبه إيذاء للديمقراطية السلبية التي تعطي كمالا للأنا الشخصي " ¹

إن الديمقراطية الشخصية حسب ديوي ليست قادرة على تقديم حقائق ووقائع ديمقراطية ، هي فقط ديمقراطية جمهورية تعطي الكمال للذات حيث تتوفر على وسائل كافية لبناء مجتمع أكثر إيجابية ديمقراطيا ، إن بناء الذات لا يمكن أن يكون كاملا ولا حتى ناجحا إذا ارتبط بأنانية الأنا الشخصي .

" إن الأنا المبني على العلاقات الصادقة مع الآخرين يجعله أكثر كمالا وأكثر اتساعا على عكس الأنا المبني على الانفصال وقطع الاتصال والتواصل ، فالأنا المبني على المنفعة الجماعية هو الوحيد القابل لتطور الذات وجعلها تصبوا إلى الكمال " ²

نعود ونقول أن الفترة التي كتب فيها ديوي كانت الحياة الجماعية تعطي للفرد مساعدات ، فالمفكرون أمثاله كانوا يلعبون دورا كبيرا في بناء الذات فالمشاركة في وقته كان لها معنى على عكس المجتمع الأمريكي لرورتي الذي لم يكن يشجع بناء الفرد ، والظروف الاجتماعية المعيشة كانت تفرض قسوتها .

" استخدم رورتي البراغماتية للثناء والدفاع على فضائل الديمقراطية الأمريكية المعاصرة وصار محاميا على فلسفة سياسية يصفها هو نفسه ب : الليبرالية البرجوازية ما بعد حداثة ، وفي جميع الأوقات يستند رورتي إلى جون ديوي باعتباره مصدر إلهام لمواقفه ويحضر الحجج الديوية للتبرير " ³

إن رؤية ديوي للديمقراطية في الحياة اليومية تتمثل في ما باستطاعة أو قدرة الإنسان (الفرد البشري) أن يتصرف بذكاء عندما تتوفر لديه الشروط الملائمة لذلك ، فالديمقراطية لدى ديوي شغلت حيزا هاما من التفكير في حياته وموضوعا للنقاش والبحث ، حيث اهتم بواقع ومستقبل أمريكا .

¹ Richard Shusterman , op.cit , p 560

² I bid , p 561

³ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتيية " ، المرجع السابق ، ص 157

" حظي ديوي بتقدير الدوائر والأوساط الفكرية داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها وعرف بأخلاقه الديمقراطية المتواضعة وكيف يجسد آمال الأمريكيين ويعبر عنها فلسفيا دون غلو أو غرور وعرف أكثر كيف يجعل من الحرية ضامنا للديمقراطية والتربية والحياة الاجتماعية التي كان يتمناها " ¹

لقد حُددت معالم الديمقراطية في أمريكا من خلال ثلاثة أمور: استقلال وسيادة أمريكا ، حرية المعتقد الديني الاعتراف بالعلم والتعليم .

هذه أهم الأسس وركائز الحياة السياسية في أمريكا دولة نموذجا للديمقراطية.

" نظر ديوي للديمقراطية من حيث هي نموذج للحياة الاجتماعية والأخلاقية المشتركة أكثر من كونها نظاما سياسيا كما هو شائع وهو يقول عنها : ليست الديمقراطية مجرد شكل للحكومة وإنما هي في أساسها أسلوب من الحياة المجتمعة والخبرة المشتركة المتبادلة " ²

تقدم لنا ديمقراطية ديوي واقع اجتماعي وبعد أخلاقي أكثر منه سياسي ، فهي تصور لنا حالة اجتماعية وتبادل وحوار بين أعضاء المجتمع . فمن خلال وعي الأفراد لهذه الحياة الاجتماعية والالتزام بها تتشكل فكرة الديمقراطية.

فلقد ألقى ديوي محاضرة بعنوان : " الديمقراطية المهمة التي تنتظرنا " مبرزاً فيه الدفاع عن الديمقراطية المهددة داخليا وخارجيا " تحدث ديوي عن الديمقراطية كمهمة يجب تدعيمها بطاقة خلاقة متجددة حتى تستمر في بناء الأمة الأمريكية التي عمل الأسلاف على إنشاءها... كانت فيها إرادة الرجال الرواد والظروف ملتزمة لصنع ملحمة أمريكا والديمقراطية ، وكانت فيها إرادة البعض الآخر مشككة ومتردة " ³

فأمام الوضع الذي عاشته الأحداث الديمقراطية في أمريكا والعواصف التي شهدتها سنوات الثمانين الماضية أراد ديوي وفي النصف الأول من القرن العشرين دعوة أبناء وطنه أمريكا على الحفاظ على الإرث الديمقراطي.

" ناقش مسألة الديمقراطية والحقوق في أمريكا إلى مبدأ أخلاقي من خلال الديمقراطية وحقوق الإنسان وهي الثابت الذي لا يتغير (سعادة الإنسان وحقوقه) ومن خلال الخوف من اعتداء الحكومة على الحرية وأراء جيفرسون في الملكية " ⁴

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 158

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 162

³ محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 165

⁴ محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 168

ومن هنا يقدم لنا ديوي تصريحاً حول اعتماده على آراء جيفرسون حول المبدأ الأخلاقي قائلاً : " إن كنت أشرت إلى آراء توماس جيفرسون بوجه خاص وفي نقطة معنية فما هذا إلا دليل على مصدر أساس التقاليد الديمقراطية الأمريكية مصدر أخلاقي وليس مصدراً فنياً ولا مجرداً ولا سياسياً ضيقاً أو نفعياً من وجهة مادية بل هو مصدر أخلاقي إذ يقوم على الإيمان بقدرة الطبيعة البشرية على تحقيق الحرية للأفراد مقرونة برعاية مصالح الأشخاص الآخرين واحترامها والاستقرار الاجتماعي القائم على التماسك والتضامن لا على العسر والكره " ¹

لقد تبنى ديوي آراء وأفكار جيفرسون للديمقراطية القائمة على المبدأ الأخلاقي من حرية وتماسك وتضامن واستقرار وهذا كذلك ما سنجدّه عند رورتي الذي استمر على خطى أستاذه ديوي ليشب الفكر الديمقراطي انطلاقاً من آراء جيفرسون فديوي ثم رورتي .

لقد عمل رورتي على اتخاذ موقفه من خلال استناده إلى ديوي وإبراز العلاقة بين البراغماتية والديمقراطية .

" إن هدف البراغماتية هو تحقيق العدالة الاجتماعية وهي هدف جميع التيارات الفلسفية منذ الثورة الفرنسية ولم ترث ذلك من التراث البراغماتي ، فلقد تأثرت البراغماتية بداروين ونظرية النشوء والارتقاء " ²

لقد رأى أن الفيزياء الحديثة لم تبد مفهوماً للطبيعة الإنسانية أو لماهية الإنسان مثلما فعلت نظرية داروين ولهذا فهو يجزم أن الفيزياء الحديثة ونظريات أنشطاين لم تأثر البتة في الفلسفة البراغماتية .

" اعتبر كتاب دافيدسون هو أحسن تعبير عصري حديث للسير المركزي البراغماتي والتيار الطبيعي الدارويني هو أيضاً الطريقة المتميزة " ³

لقد تأثر كل من ديوي وماركس بهيغل ورفضاً مثاليته في فهم العالم بدلاً من تغييره واحتفاظاً بما يتماشى مع النظرية الداروينية .

" لقد عمل كل من ك.أبال وهابرماس على الكثير للفلسفة الأوروبية وفي ترجمة البراغماتية الأمريكية ولا يعتبر أبداً أحسن بالنسبة لهذه الترجمة إلا ما كتبه هابرماس عندما رأى الإجابات على هيغل تمثلت في ماركس وكيركغارد " ⁴

كان لهيغل الأثر البارز والكبير على الفيلسوفين ماركس وكيركغارد يقول رورتي : " في الوقت الذي اعتقد فيه

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 168

² من خلال الحوار الذي أجراه مشال قبلان مع رورتي ، جريدة النهار ، المرجع السابق

³ Richard Rorty , Les assertions expriment – elle des prétentions a une validité universelle ? , éditions du cerf , 1998 , p 73

⁴ I bid , p73

ماركس بأنه من الممكن اعتبار عملية تشكل التاريخ العالمي بوصفه كلاً واحداً من خلال منح الحاضر قانون مرحلة مؤقتة بين الإقطاع والشيوعية ، سعى ديوي إلى النظر بأن الثورات البرجوازية هي آخر الثورات التي قامت بدور ضروري فقد كان مقتنعا أن الديمقراطية الأمريكية ستنتهي إلى إيجاد وسائل كفيلة لمعالجة الأمراض الاجتماعية التي أرجعها ماركس إلى الرأسمالية " ¹

فرورتي انطلاقاً من هذا الموقف يرى أنه على المتأمل أن يجد حلولاً تساعد على إزالة الفوارق الاجتماعية وأن ينتقل بدل من التخمين في نهاية الرأسمالية إلى مراعاة للمشاكل اليومية المطروحة من تعليم وتنظيم وعمل ... " يجب على الفيلسوف أن ينتبه إلى هذه المشاكل والوقائع اليومية وهي إحدى الواجهات السياسية للبراغماتية فما هو جيد في البراغماتية أنها تؤدي إلى مواقف معتدلة تجعل من المواطن أفضل فيلسوف في جمهورية الأفكار أو في المجتمع الديمقراطي " ²

دافع رورتي على المجتمع الديمقراطي والأفراد والمواطنين وتحقيق ما يلبي حاجاتهم كما عمل على التأسيس والتكريس لمسألة حقوق الإنسان ، فمن خلال تأسيسه لمذهبه البراغماتي وضعه في خدمة الديمقراطية لأنها هي الأخرى منسجمة مع البراغماتية أكثر من فلسفات أخرى .

" يرى بحضور الديمقراطية أولاً ثم الفلسفة ثانياً ، فالديمقراطية قائمة على الحرية ، والديمقراطية الليبرالية تعد شرطاً أساسياً لقيام الفلسفة وانتشارها وارتباطها بالمؤسسات تكفل لهم أن يعبروا عن آراءهم بكل حرية " ³ فمن خلال دراسته : " أسبقية الديمقراطية على الفلسفة " رأى بربط الديمقراطية بالعدالة وحقوق الإنسان بعيداً عن التفكير في الهوية وقال بملازمة وحضور الفلسفة بأسبقية الديمقراطية . فقد نادى بالحرية التي كانت أساساً متيناً لقيام الديمقراطية في أمريكا ، فحضور الديمقراطية شرط أساسي لقيام الفلسفة وتطورها وانتشارها ، فهي تساهم في تزويد الأفراد على حسن التنقيب وبناء صياغات جديدة .

إن خير سبيل يمكن أن تقدمه الديمقراطية وما يشير إليه رأي رورتي ليس شيئاً آخر سوى إتاحة الفرص وتقديم أفضل الشروط للجميع وتنظيم الأفراد والتعبير الحر عن الآراء ، وهذا ما يدفع الأفراد إلى الشعور بالإحساس الفعلي بالسمو ، لذلك لازم رورتي حضور الفلسفة بأسبقية الديمقراطية لاعتماد الأولى على القول الحر .

¹ Richard Rorty , Les assertions expriment – elle des prétentions a une validité universelle ? , Op.cit , p 73

² محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 173

³ Richard Rorty , Objectivity , Relativism and Truth : philosophical papers volume 1 , Cambridge University press , new york , 1991 , p 183

- نجد أن ناصيف نصار قد قدم لنا وجهة نظر نقدية انطلاقاً من رؤية رورتي حول أسبقية الديمقراطية على الفلسفة ، وجاء في نصه ما يلي :

" أن تكون الفلسفة في خدمة الديمقراطية كما يريد رورتي يعني أولاً أن تكون قادرة على تسويق الديمقراطية وثانياً أن تكون قادرة على حماية الديمقراطية من المخاطر التي تهددها بالانهيار من الداخل ، ولا يعني إطلاقاً التخلي عن مهمة التنظير لمصلحة النص السردي التاريخي أو لمصلحة النص الأدبي أو لمصلحة النص الطوباوي بحجة أن التجربة الديمقراطية الليبرالية قد أصبحت مستقرة ولا خوف عليها " ¹

ما يريد ناصيف نصار قوله هو : حتى تحقق الديمقراطية الاستقرار والثبات يجب إعادة بناءها وإصلاحها وتعديلها ، ولكن رورتي لا يرى بالخوض في أسس قديمة لا تقدم لنا شيئاً ، فما يمكن قوله في هذا الرأي المضاد لرورتي يجب تجاوز البدايات الأولى التأسيسية للديمقراطية فهي بذلك قد دخلت مراحل أخرى جديدة والمستقبل هو الحاكم والكفيل بإبراز نتائجها ، فالمستقبل كما يقول رورتي بأنه سيكون مختلف عن الماضي وأكثر حرية منه وبهذا فقد ضم رورتي اسمه ضمن قائمة المدافعين عن الديمقراطية بالإضافة إلى ديوي وجيفرسون .

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 179

المبحث الثاني : الليبرالية ومعضلة العدالة

تؤمن الليبرالية بالدفاع عن حرية الفرد كما تسعى إلى تحقيق الأمن والرخاء والسعادة لأفراد المجتمع البشري جاءت كرد على كل الحقب التاريخية التي مضت وكان فيه انتهاك لحقوق الإنسان وقيمه التي أدت إلى تحطيم كرامته ، وجاءت لتخليصه من سجنه ومن كل أشكال السيطرة والاستبداد ومعاناة الإنسان الأوربي ، فلم يعرف مجتمع من قبل دفاعا عن إنسانيته وحقوقه وآفاقه غير المجتمع الليبرالي .

لقد اهتمت الليبرالية بمشكلة العدالة فكان العدل مصدرا من مصادر اهتماماتها ومن هنا ينطلق رورتي من هذا المنطق أي انتماءه إلى مجتمع ليبرالي تكون فيه الحضارة الغربية وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ، ولا يزال يسعى إلى بلوغ شكله الكامل ويضع مجهوده الفلسفي في خدمة هذا السعي ومن هنا فقد تميز موقفه عن باقي المواقف الفلسفية الأخرى الذي كان عليهم الدفاع عن العدالة الليبرالية حتى تأخذ طريقها إلى التحقيق .

* فكيف كان طرحه للمسألة وكيف يصفها لنا ؟

* هل للعدل مفهوم واحد وهو الإنصاف أم أن له معايير مفهومية أخرى ؟

ولكن قبل أن نشير إلى رورتي وطرحه للمسألة (العدالة) يجب المرور إلى تصور راولز لهذه الرؤية ونحاول تحديد هذا الموضع على الساحة السياسية .

أولا : راولز : العدل كتساوي وحق بين الجميع

أسس راولز لما يسمى بنظرية العدالة صنف وكأنه ميثاق الحركة الاجتماعية الديمقراطية الحديثة ، فهو من أهم واضعي هذه النظرية في القرن 20 حيث أنه أثار ضجة وأحدث نقاشا كبيرا لم ينته إلى اليوم ، لقد كانت نظرية العدالة أكثر قراءة في ذلك القرن ، إذ نجد بداخلها إطار التفكير الأخلاقي والسياسي .

" لقد عرفت نظرية العدالة فلسفة أخلاقية وسياسية ضمن السياق " الفلسفة التحليلية " تجديدا وتحديثا حيث اقترح عقلانية أخلاقية ضمن استمرارية مع كانط وقد صرح بذلك بشكل واضح : نظرية العدالة هي جزء ، ربما الأكثر أهمية من نظرية الاختيار العقلاني " ¹

يرى بأنه يمكن معالجة مسألة العدالة بشكل عقلاني وبعاد وبشكل قانوني إعادة بناء مؤسساتنا ومفاهيمنا وأخلاقنا ، قبل مجيء نظرية راولز للعدالة لم تكن تُعنى للأسئلة الأخلاقية أولوية ولكن معه تم معاودة لطرح هذه الأسئلة وبقوة ، كما يرى بأنها متابعة لنظرية النفعية التي كانت مهيمنة بشكل أو آخر على الفلسفة الأخلاقية الحديثة أو كانت على الأقل جزءا منها.

" إن المذهب الأخلاقي الذي أسسوه تبنى طموحهم وشكل مفهومهما شاملا أيضا اعتقد أنهم لم ينجحوا في فرض مفهوم أخلاقي منظم ويمكن تطبيقه " ²

ولهذا رأى بأن على نظريته أن تأخذ مكانها داخل الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، فالنظرية بناها بشكلها النهائي ضد النفعية ، بحجة أنها غير قادرة على تحمل ما بداخل الثقافة الديمقراطية من متطلبات وواجب جوهري يسير باتجاه الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين ، فالنفعية أنتجت خلال 20 عاما مفاهيم جد متناقضة حول العدالة الاجتماعية ، إن نظرية راولز حول العدالة غير مقبولة في هذه النظرية إلا إذا كان هذا يوفر للجميع الراحة والرفاهية فالعدالة في تصورات أخرى هي تجاوز مبدأ التساوي .

لقد تبنى موقف كانط وأقر أن أفكاره ليست جديدة ولم تطرح من قبل فالأفكار الكلاسيكية هامة جدا ومعروفة. ويمكن عمله في إعادة تنظيمها وتبسيطها لتصل إلى الجميع ، ويرى بأنها موجودة بشكل ضمني في العقد الاجتماعي .

¹ صلاح علي نيوف ، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي ، ج 1 ، كلية القانون والعلوم السياسية ، الأكاديمية العربية في الدانمرك ، د ط

د ت ، ص 138

² صلاح علي نيوف ، المرجع نفسه ، ص 139

الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية يضمن الكثير من الناس أنهما متناقضان أي النزاع بين المساواة والعدالة .

فيما يرى راولز أنهما غير متناقضتين وهما متكاملتين فكيف السبيل إلى المصالحة بينهما ؟

أراد تصورا للعدالة يكون بديلا للنفعية التي تعود إلى أصول بنتام وفي القرن 18 سيطر على الفكر السياسي الأنجلوساكسوني ، إذ أن النفعية تُسلم بفكرة أن مجتمعا ما أفضل من مجتمع آخر إذا وفر كثيرا من المصلحة والخير والمنفعة لمجموع المواطنين " أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الأفراد "

ولكن هذا المذهب يدعو إلى مقدار المصلحة والخير والمنفعة دون اعتبار لكيفية توزيعها توزيعا عادلا .

مثال : ما يهم هذه النظرية هو فقط حجم قطعة الكعك حتى وإن لم يحصل البعض سوى على جزء صغير منها إن العدالة كإنصاف كما رآها راولز ليست أفكار طوباوية وإنما يمكن أن تكون قاعدة لمؤسسات ديمقراطية دستورية " إن نظرية العدالة كإنصاف تحاول الأخذ بالحسبان فيما يتعلق بأولوية العدالة ، وأولوية العدالة أيضا تتطابق مع أولوية الحريات الأساسية والحقوق التي لا يمكن أن تخضع لمساومة سياسية ولا لحسابات المصالح الاجتماعية ، وهذه الأولوية يمكن أن تحققها نظرية العقد الاجتماعي " ¹

يريد راولز بناء نظريته أكثر فائدة من النفعية لكي تكون أكثر انسجاما مع المشاعر الأخلاقية ، فالعدالة الإجرائية هي أساس نظريته وهذا يعني أن النتيجة المحصل عليها لا تكون عادلة إلا إذا كان الإجراء في حد ذاته عادلا .

اتباع راولز منهجا يهدف به لتأسيس نظرية معيارية للعدالة على قواعد تعاقدية بنائية ، فالعدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما الحقيقة هي أنظمة وطرق في التفكير ، فالقوانين والمؤسسات يجب أن تكون عادلة ، إذ تتطلب العدالة لديه حصانة للشخص فلا يوجد مجتمع يمكن أن يكون عادلا إلا إذا ارتكز على التضحية بالعديد من أفراد ، كما أن هذا المجتمع ذو ارتباط مع عناصر أفراد يتصارعون من أجل المصالح إذن ستبرز لديهم مشكلة التفاهم على مجموعة من المبادئ يتم تحديدها وتوزيعها توزيعا عادلا .

" يقترح راولز مبادئ للعدالة والتي سترضي وتلبي هذين المطلبين واقتراحه يشكل ويؤسس نظرية للعدالة بمعنى الإنصاف والحق Justice as farinasse أي أن مبادئ العدالة يجب أن تكون عامة ، لا يمكن أن توجد

¹ صلاح علي نيوف ، المرجع السابق ، ص 141

وتوضع في التنفيذ وإنما تكون معروفة من قبل الجميع ، فكل واحد يعرف أن الآخر يعرف مثله وتكون هناك وجهة نظر مشتركة حول مبدأ العدالة " ¹

فمن خلال المطالبين الذي يرى بهما راولز يكمن من خلاله تأسيس لميثاق أساسي منظم بشكل جيد ، فليس للجميع نفس الفكرة حول العدالة ولكن لهم القدرة على فهمها أي فهم ما يجب أن يكون عليه مفهوم العدالة .
لقد سعى راولز على دراسة البنية الهيكلية القاعدية للمجتمع ورأى بضرورة الخضوع الجزئي للعدالة أي كل ما يقود سلوكنا نحو الظلم ومعارضته .

يقدم لنا راولز مصطلح ستار الجهل* المصطلح الأكثر أصالة في فكره : " فلا أحد يعرف وضعيته الخاصة به في المجتمع ولا مؤهلاته الطبيعية وبهذا سيكون الناس في هذه الحالة في وضعية افتراضية مكلفين بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إنشاؤه دون معرفة مسبقة للوضعية الاجتماعية التي سيكونون عليها ولا قدراتهم الشخصية مثل الذكاء " ²

هذا الستار حسب " يجعل الاختيار موحد لتصور متميز للعدالة أمرا ممكنا " ³
يقول راولز على هؤلاء الأشخاص أن يتوصلوا إلى مبدئين وهما :

1. مبدأ الحرية المتساوية

2. مبدأ الاختلاف : مبدأ تساوي / تكافؤ الفرص

إن الحرية المتساوية ترمي إلى ضمان حريات وحقوق متساوية للجميع : لكل شخص حق مساو للنظام الكلي فالحريات الأساسية أكثر أهمية هي الحريات السياسية : الحق في التصويت ، الحق في الملكية ، الحق في احتلال منصب مسؤول عمومي وحرية التعبير والتفكير والوعي ...

أما المبدأ الثاني (مبدأ الاختلاف) فتأسيس العدالة الاجتماعية يراعى فيه مجتمع ذو مساواة مطلقة : عندما يتعرض المنتج إلى خطر الانخفاض يتضرر فيه الجميع حتى الأكثر حرمانا .

ويكون التفاوت الاجتماعي عادلا إذا كانت منتجة وحققت تعويضا اقتصاديا للأفراد الأكثر حرمانا .

فلا وجود ل : اللاعدل واللاتفاوت عندما يتحقق نوع من الامتيازات لعدد قليل من الناس في وقت يتحسن فيه

¹ صلاح علي نيوف ، المرجع السابق ، ص 142

* ستار الجهل : مصطلح يستعمله راولز ويقصد به أن الناس يحددون قواعد مجتمعهم الذي ينبغي إنشاؤه دون علمهم بالوضعية التي سيكون عليها هذا المجتمع

² جان فرانسوا دورتي ، تر : إبراهيم صحراوي ، فلسفات عصرنا : مذاهبها أعلامها وقضاياها ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ، بيروت والجزائر والسعودية ، ط 01 ، 1430هـ 2009 م ، ص 207

³ جان فرانسوا دورتي ، المرجع نفسه ، ص 208

وضعية المحرومين بهذا الصنيع .

فمن خلاله يمكن لأي شخص الحصول على الفرص نفسها في الوصول إلى مختلف الوظائف والوضعيات الاجتماعية كما لغيره الحق في ذلك .

" العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما الحقيقة هي أنظمة وطرق في التفكير، القوانين والمؤسسات يجب أن تكون عادلة " ¹

فالعدالة كحق وإنصاف ستختلف عن النفعية من حيث أنها لن تبحث نهائيا ولا في أي شكل من الأشكال عن الوصل بحالة التضحية بالفرد إلى أقصاها ، يقول راولز : " إن هدفي هو تقديم مفهوم للعدالة والذي سيعمم ويحمل إلى أعلى مستوى من التجريد للنظرية المعروفة للعقد الاجتماعي والتي نجدها عند ولوك وروسو وكانط ومن أجل هذا علينا أن نفكر بأن العقد الأصلي هو مدرك أو مفهوم حتى يلزمنا أن ندخل في مجتمع خاص أو من أجل إقامة شكل خاص من الحكم ، الفكرة التي سترشدنا قبل كل شيء مبادئ للعدالة المقبولة من أجل البنية القاعدية للمجتمع وهذه المبادئ هي موضع الاتفاق الأصلي في المجتمع " ²

إن نظرية العدالة بالنسبة له ومع أنه نشر منذ أزيد من ثلاثين سنة إلا أنه مرجع فلسفي لا يمكن تلافيه ولكن قوة تأثيره قلت من خلال الانتقادات التي وجهت له ومازالت إلى اليوم .

- يشير " ريمون بودون " إلى دراسة أجريت بالولايات المتحدة الأمريكية وفي بولونيا طلب من أفراد النظر في توزيع خيالي للدخل واختيار التوزيع الذي يبدو لهم عادلا من ضمن أربع إمكانيات فكان مبدأ الاختلاف عند راولز الصيغة الأقل اختيارا ، فلم يختار سوى 21 % من الأفراد بالمقابل 79%

ويؤكد كتاب مختلفون في الولايات المتحدة الأمريكية يسمون بالجماعانيين من المستحيل تأكيد توزيع عادل في مجتمع ما دون اعتبار الثقافة ونمط المعيشة .

" ويؤكد الأستاذ " مايكل ولزر " أستاذ العلوم السياسية بمعهد "برنستون" للدراسات المتقدمة لا يوجد مبدأ وحيد للعدالة ولكن توجد مبادئ متعددة يكون كل منها قابلا للتحقيق في الدائرة الاجتماعية ، وانتقاد آخر من طرف الاباحيين التحرريين الذين يعتقدون باسم حماية الحرية : أي تدخل للدولة مرفوض في حياة الأفراد وحتى وإن كان في مقابل عدالة اجتماعية " ³

¹ صلاح علي نيوف ، المرجع السابق ، ص 142

² صلاح علي نيوف ، المرجع نفسه ، ص 143

³ جان فرانسوا دورتيي ، المرجع السابق ، ص 209

ثانيا : رورتي : العدل بوصفه ولاء وأمانة واسعة

إذا كنا قد أبرزنا وجهة النظر التي يطرحها راولز من خلال وصفة للعدل بأنه حق وإنصاف فقد توج لنقطة انطلاق جديدة لفلسفة الحق ونظر للتفكير الفلسفي حول المسائل المتصلة بالعدالة من حقوق وحرريات وعلاقات الأفراد ... وإنطلاقا من هذه الرؤية هل ينحصر العدل من زاوية واحدة وهي كونه إنصافا أم يمكن أن نرجعه إلى أسس ومعايير أخرى ؟

" ما يجدر بنا طرحه في هذا المقام هو عن تصور العدل ذاته كإنصاف من حيث الإنصاف يكون مرادفا للعدل ودالا عليه فإن في حضور الإنصاف حضور للعدل وبغيابه ينعدم .

إذن السؤال الذي يطرح هنا يجعل من الإنصاف محاولة تفسيرية للعدل ومع ذلك يبقى مفهوم العدل بحاجة إلى توضيح وكأننا نسأل من جديد ما العدل ؟ أليس من الجري أن نبحت عن مدلول آخر له " ¹ لقد طرح رورتي مسألة العدل طرحا أخلاقيا وسياسيا عندما ربط العدالة بالولاء والإخلاص .

" justice as a larger loyalty " *

* ولكن كيف يتوزع هذا الولاء وما هو اتجاهه ؟

ففي البناء الاجتماعي ومن خلال الديمقراطية التي تسعى إلى تحقيق العدل بين أفراد المجتمع فكل فرد يسعى لتحقيق هذه الغاية ، يرى رورتي أنه يجب إعادة الرؤية والنظر في بعض الأمور رؤية سليمة من خلال وفائنا وإخلاصنا لسائر الكائنات الحية الأخرى التي تتقاسمها نفس الظروف.

" إن ولاء الفرد قد يتوزع إلى أكثر من اتجاه فقد يكون للقانون والمؤسسات الديمقراطية كما قد يكون للأسرة والجماعة أو الأمة وربما يتوسع إلى الإنسانية جمعاء ومن ثم فالإشكال المطروح أين يتحقق العدل ؟ مع أي ولاء يكون العدل ؟ وبالأخص إذا كان الفرد موزعا بين ولاءات كثيرة متضاربة فهو إذا صح التعبير لا يفاضل بين العدل والولاء " ²

كما سبق لرورتي وأن قال بأن الفرد موزع بين ولاءات متعددة فهو في هذا السياق يقدم لنا ثلاثة نماذج من الولاء من الأسرة إلى الجماعة الموسعة .

¹ محمد جديدي ، الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 329 - 330

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 331

* Justice as a larger loyalty : العدالة كوفاء واسع كان عنوانا ضمن مقالته المعنونة : الفلسفة كتقافة سياسية وتشير كلمة as باللغة الانجليزية نوع من الوصف أو إعادة وصف جديد .

النموذج الأول :

" كل منا ينتظر مساعدة إذا قبض عليه من طرف الشرطة ، ونحن نسأل عائلتنا أن يخبئونا وأغلبنا يتوقع مثل هذه المساعدة حتى بعد معرفتنا بأن ابننا أو أبونا مذنب بالجريمة ، والكثير منا يحاول تخليص نفسه بحجة ولد أو أب كاذبة ، ولكن إذا استدعي أو قبض على أحد بسبب تخليصنا فكثير منا سيرتبك بين الوفاء والعدالة ، إذاً فقد يكون متوازنا أو عادلا لو صفنا بين وفائنا (وفائنا لعائلتنا وللمجموعة الكبيرة) كغاية تحتوي الضحية أكثر من الصراع بين الوفاء والعدالة ، يتوقف ولائنا أكثر إذا كان الشخص أكثر الناس قربا منا " ¹

يقول رورتي بأنه هل من الصحيح للفعل بأنه على أغنياء الديمقراطيين الوفاء لأنفسهم وكل واحد للآخر ؟

أم ترك المجتمعات الأخرى حرة للذهاب إلى نوع ثالث من البشر ؟

يرى بأن الحال كذلك مع من نشاركهم الطعام ولكن ليس في جميع الحالات كالحالات الاستثنائية : المجاعة مثلا ، فهل يتشاركون الطعام في المخزن حتى ولو كانت المؤونة المخزنة تكفي ليوم واحد فقط أو اثنين مع جيرانهم ؟

ويبقى السؤال مطروحا هل سنتم الدورة لأجل أو سبيل الوفاء أم العدالة ؟

النموذج الثاني :

وهو نموذج آخر يقدمه لنا رورتي أي الولاء للحيوانات وموقفنا من هذه الأنواع التي لها حقوق تتمتع بها مثلما لنا حقوق نحن أيضا .

" يتمثل بأن أغلبيتنا متيقنة أن للحيوانات أيضا حقوق ، ولكن إذا افترضنا أن هذه الحيوانات مصابة بفيروس قاتل للإنسان وغير ضار بها ، فسنساهم بقتل جماعي لهذه الحيوانات ، وبذلك فولاءنا وإخلاصنا للإنسان أسبق وأولوي لباقي الجماعات الكبيرة (الموسعة) وبهذا فولاءنا لهذه الجماعة سيقبل " ²

يغدو ولائنا للإنسان البشري الذي هو من جنسنا أسبق في هذه الحالة بغية الحفاظ على كماله وبقائه واحترام لحقوقه على حساب باقي الأجناس الأخرى كالحوانات ، إذ يكمل العدل بوفائنا لأولوية الإنسان .

ويزيد على ذلك مثال ونموذج آخر من أولوية للوفاء على العدل والذي يكمن في الوضعية الصعبة الناتجة عن تسارع تصدير العمل من العالم المتطور إلى العالم الثالث .

¹ Richard Rorty , philosophy as cultural politics : justice as a larger loyalty , philosophical papers , volume 04 , Cambridge University press , p 42

² I bid , p 43

النموذج الثالث :

" إن ما يسبب الانهيار المستمر للمداخل المتوسطة الحقيقية لأغلب العائلات الأمريكية من خلال الوضعية الصعبة الناجمة عن تسارع تصدير العمل من العالم الأول إلى العالم الثالث ، إن هذا التدهور سيجعل ظاهريا تفضيلك لتشغيل عامل من تايلندا مقابل عشرة ما تدفعه إلى عامل ب: أوهايو ومن الحكمة الأمريكية أن العامل الأمريكي باهض الثمن في السوق العالمية ، وعندما ينظر إلى رجال الأعمال الأمريكيين على أنهم خانوا وطنهم بتركهم لمدن بكاملها من دون عمل فإنهم يجيبون على هذا التعارض أنهم يضعون العدل فوق الولاء ، فحاجات الإنسانية تأخذ أسبقية أخلاقية على حاجات مواطنيهم وتتجاوز الولاء الوطني " ¹

أمام هذه الرؤية التي يقدمها رورتي وفي هذا النموذج فانه يرى بأولوية العدل على الولاء فان كانت النتائج التي يحققها تعود بالإيجاب على العالم الثالث فان لها آثار سلبية على العالم المتقدم ، فما يأمله العامل في العالم الثالث هو تحقيق لفرص العمل ومناصب شغل ، مما يجعله مواطنا أو عاملا ذا مستوى معيشي يتناسب مع مواطني العالم الآخر ولا يوجد فرق بينهما .

ومن هنا يطرح رورتي سؤاله : ما الحل أو ما العمل في هذه الحالة ؟

* هل يقتضي هذا أن نحافظ على ولاءنا لبعضنا البعض ؟

ويقتضي هذا التقليل من دائرة الولاء أي حصرها في دائرة ضيقة أم نوسعها إلى ما هو ممتد منها من خلال العدل ، فهذه الأسئلة هي التي تجعلنا أمام إحراج أخلاقي * ، ولكن لا يقدم لنا رورتي إجابة على هذه الأسئلة ولا فيما يتوخى علينا فعله ضمن هذه الأمثلة الثلاث : الأسرة والحيوانات والعالم الثالث ، ولكن يبقى ليسلط الضوء على هذا الإحراج الأخلاقي الذي يقف أمام الصراع بين العدل والوفاء ، فهل يفقد العدل معناه أمام هذا الصراع في مقابل الوفاء .

" إن الإحراج الأخلاقي الذي تحدث عنه رورتي فيما يخص الاختيار بين الوفاء والعدل يجعلنا نقف على أن العدل مختلف عن الولاء (الوفاء) وكأن الولاء لا يمكن أن يكون عدلا ، الأمر الذي يناقض تصوره للعدل بوصفه ولاء بمثل ما تصوره راولز العدل كونه إنصافا ، فقد انسحب هذا الإحراج ذاته على رورتي عندما امتنع عن تقديم إجابة واضحة حول هذه الأسئلة والمتعلقة في الاختيار بين العدل والوفاء " ²

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 332

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 333

* الإحراج الأخلاقي : مصطلح استعمله رورتي من خلال الصراع بين عدلنا وولائنا تجاه الآخر ومن خلاله نقف موقف الحيرة بين الصراعين وأي موقف نتخذ وما العمل ؟

نجد أن رورتي يكتفي فقط بطرح الأسئلة أكثر من الإجابة عليها وكأنه يؤمن بفكرة أن الفلسفة مجرد طرح تساؤلات دون إعطاء أدلة وإجابات لهذه الأسئلة ، وهذا بهدف الإثارة للنقاش وطرح المسألة طرحا فلسفيا ، إذ يتجلى طرحه لهذه المسألة فيما يخص الصراع القائم بين العدل والولاء من خلال موقف الإنسان وقيامه بين ولاءات متعددة انطلاقا من انتماءاته المتعددة .

فالإضافة إلى فكرة العدالة لقد طرح فكرة أو مسألة حقوق الإنسان بلغة العاطفة من خلال التضامن متجنباً في ذلك العقل الذي يرد إليه معظم الفلاسفة الآخرون دعاوهم .

" الفلاسفة الذين هم على نموذج كانطي يُصرون على أن مصدر العدل هو العقل بينما الوفاء أو الولاء فهو الوجدان أو العاطفة ، فوحده العقل يمكن أن يفرض الواجبات الأخلاقية الكونية واللامشروطة وأن واجبنا أن نكون عادلين يندرج في هذا النوع " ¹

انطلاقاً من هذا التمييز بين العقل والعاطفة يبرز لنا رورتي بين صفتين من الفلسفة ، فكانط حاول حفظ الفكرة بطريقة ضرورية أخلاقية " فالعاطفة غير كافية بالنسبة لكانط للعمل الذي يريد الوصول إليه لأنها ترتبط بإمكانية الوصول إلى شيء وترتبط أيضاً بالوحدات الدينية ، فإذا أردنا وجود مجتمع متأثر بالعلم الخارجي قادر على تجاوز الحدود (الحواجز) وأيضاً جميع الظروف السيئة فنحن بحاجة إلى بعض الأشياء القوية أقل من العواطف " ²

وهابرماس جعل صدى هذا المفهوم لكانط عندما قال :

" في التحليل الأخير للحكم الأخلاقي يجب أن يحقق فراغ لا يستطيع أن يعمر عاطفياً ، يجب علينا أن نملك مسار في آخر اللحظات ببديهيات أخلاقية (حدس أخلاقي) إن جميع الناس يجب أن يكون لهم الحق في الحماية الأخلاقية " ³

يعارض رورتي وجهة النظر هذه من خلال اعتبار الواجب الأخلاقي كفكرة لدى جميع الناس رجالاً ونساءً ليس معطى من العقل .

" ففكرة الواجب الأخلاقي الكوني في احترام الكرامة الإنسانية تستدل بفكرة الولاء لجماعة موسعة : النوع

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 334

² Richard Rorty , Les assertions expriment – elles des prétention a une validité Universelle ? , Ethique et argumentation , op .cit , p 74

³ I bid , p 74

الإنساني أو إلى الحيوانات أو أكثر إلى ما هو كائن حي كالأشجار من منظور إيكولوجي ، وفي هذا نلمح كيف يمكن تقديم بدائل لوصف أنفسنا وإعطاء حياتنا معنى " ¹

في تحليله للواجب الأخلاقي يقر بأنه يمكن من خلال الولاء للمجموع الموسعة فهو يرى بديل آخر معارضا فيه وجهة هابرماس لمعنى العقلانية وإعطاء العدل مفهوم مغاير وجديد وذو صيغة وصورة براغماتية وليس بالعودة إلى العقل أو أي مقولة يستعين بها هابرماس .

لقد ناقش مسألة العدالة من خلال استعانتة بنظرية العدل لراولز باعتبارها نظرية غربية ليبرالية وعمل على تطويرها لا باعتبارها كونية فقط تحيل إلى الغرب ، بل عمل على توسيعها من خلال الفصل بين الخير والحق وتجاوزها إلى مجتمع آخر يشتمل المجتمع الغير ليبرالي تحت نفس القوانين ، والجمع بين هذه المجتمعات وانطلاقا من هذا الجمع .

* فهل ستبقى العاطفة أمرا مشككا فيه في تحقيق العدل ؟

فمن خلال الجمع بين المجتمعات الليبرالية وغير الليبرالية تجسد في توسيع معنى العدل لما هو كوني ويقتضي المعقولة لما يمكن أن يتم تحقيقه من حقوق أساسية التي نادى بها راولز في نظريته للعدالة كحق الحياة والحرية . إن هذه النقطة التي يرى فيها رورتي أن راولز يقر بأولوية الغير الليبرالي يتحقق في هذا المعنى الذي أعطاه للعدل .

وأمام تضارب وجهات النظر " يدعونا رورتي إلى الكف عن اعتبار العقل مصدرا للسلطة والتفكير على أنه مجرد عملية بلوغ الاتفاق عن طريق الاقتناع عندما سيضمحل معيار الثنائية الأفلاطونية والكانطية للعقل والعاطفة " ²

ـ " يذهب رورتي إلى أن الفلاسفة الكانطيين يلحون على أن العدالة تتبع من العقل والولاء ينبع من الإحساس ، العقل في نظرهم وحده هو الذي يستطيع أن يفرض الواجبات الأخلاقية الكونية غير المشروطة والواجب الذي يفرض علينا أن نكون عادلين واجب نابع من العقل وهو مستوى مختلف تماما عن مستوى العلاقات العاطفية التي تولد فينا الولاء ويعد هابرماس الفيلسوف المعاصر الذي يلح على هذه الرؤية الكانطية

¹ محمد جديدي ، الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 335

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 338

إلى الأمور انه المفكر الأقل استعدادا من بين أقرانه لرحلة الخط الفاصل بين العقل والإحساس أو الخط الفاصل بين الصلاحية الكونية والتوافق التاريخي ، غير أن الفلاسفة المعاصرين الذين ينطلقون من كانط ويذهبون إما في اتجاه هيوم أو هيغل أو أرسطو ، فليسوا متيقنين مثل هابرماس من صرامة هذا الفصل " ¹

_ إن هابرماس متشبث بالفعل بالكانطية في هذه النقطة ، فهو على الرغم من إنصاته للنقد الذي وجهه أسلافه في مدرسة فرانكفورت إلى العقل إلا أنه لم يسايرهم في كل ما ذهبوا إليه بل أبقى على إيمانه الكانطي بوجود عقل نواة لا يمكن إتلافه أو خلطه خطأ بالإحساس ، لهذا ضل مقتنعا بانفصال العدالة والواجب عن الولاء الذي يسهم في الإحساس والعاطفة ، ولكن رورتي ينتقده في هذه النقطة لأنه يرى أن العدالة والواجب لا تعدو أن تكون نابعة هي أيضا من الإحساس .

يمكن القول أن فلسفة هابرماس لا يمكنها مسايرة مواقف رورتي المتهكمة التي لا تلتزم بطرح أي بدائل من الناحية السياسية فهابرماس اعتنى بالسياسة في هذه النقطة من الفلسفة .

¹ Richard Rorty , philosophy as cultural politics , op . cit , p 44

المبحث الثالث : مسألة الغيرية عند رورتي

قام الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي في أواخر القرن الماضي بإعادة صياغة السؤال الذي ما انفك يشد انتباه الجميع منذ أوائل القرن 20 ونعني به من نحن ؟ وما هي المعايير الجديدة التي توحد بيننا وتسطر الخط الفاصل مع الآخرين ؟

* هل مازالت تتمثل في الوطن أو في الحدود الجغرافية أو اللغوية ؟

* هل تعتمد الخصوصيات الثقافية والدينية والتاريخية ؟ أم كما يقول رورتي: " ما هو المثال الموحد الذي يجعل جماعتنا تشبه فيلقا عسكريا أكثر من تشابهها لسرب من الأفراد . لقد اقترح بعد تفكير عميق في تركيب السؤال نفسه من نحن ؟ وتحويله إلى تركيبة سؤالية تكون أكثر إفادة وأكثر نجاعة إذ علينا أن نسأل "ما نحن" ؟ للإفادة بأننا بشر تختلف هويتنا عن الحيوان ولكنها تعني أساسا ترابط مصيريا بيني وبين الآخر وأن في نمط تفكيري ونمط هويتي لا تكون هويتي مختلفة عن هوية الآخر على مستوى الانتماء إلى الإنسانية.¹ "

إن مثل هذه الأسئلة تنفادي من خلالها السقوط في العنصرية ومن خلال هذا التجنب نُحدث نوعا من الترابط والتلاحم مع الآخر وهذا الطرح قد تفرد به رورتي في ضل النقاشات والحوارات التي كانت حاضرة في ذلك الوقت على الساحة الفلسفية والتي كانت سائدة آنذاك في بلاده ، فكان توجهه الفلسفي ناقدا لتلك الأفكار ومسلطا الأضواء على فلسفته متجها نحو فلسفة جديدة وإنتاج معطيات جديدة في الحداثة وما بعدها

¹ فتحي التريكي ، نقلا من مقدمة كتاب : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي لمحمد جديدي ، المرجع السابق ، ص 15

أولا : تعزيز التضامن

يبدو أن فكرة التضامن ليست مجرد فكرة فحسب وإنما هي فلسفة بأكملها تستدعي التفسير والتوضيح والمقومات التي تقوم على أساسها.

فقد أثارت هذه المسألة الجدل لدى الكثير من الفلاسفة والمتفكرين انطلاقا من المطالبة بتحقيق مقوماتها باعتبارها ركيزة من ركائز الفلسفة " فالوحدة مفرد ينطلق من الصميم أو الروح الداخلية للإنسان يتضمن معناه عدة معاني قيمة سامية ونبيلة تدعوا إلى الخير، التضامن والتماسك والوحدة الإنسانية لنبد الظلم والاحتقار للعيش في كنف الاستقرار واللين والقضاء على صرامة وقساوة العدو، فالعدو يمتاز بهذه الصفات اللاخلاقية الصارمة وذلك لقساوة قلوبهم ولافتقارهم لحس التضامن والإنسانية " ¹

يبدأ التضامن بالتعاطف ولكنه لا يقف عنده بل أنه أكثر من موقف يعيشه الإنسان بينه وبين نفسه وبين نفسه والآخر، إن التضامن هو حركة فعلية تجاه الآخر من خلال التأييد والمساعدة قولا أو فعلا

أ/ صورة الغير وسؤال "الـ نحن" :

مهما حاول الفردانيون فإنهم ليس باستطاعتهم الاكتفاء بلفظة أنا وما يناظرها لوصف واقع العلاقات بين الفرد وغيره من أفراد البشر، فلا بد لهم من أن يستخدموا ألفاظا أخرى للدلالة على الغير الذين هم غير أنا. إن التصور لـ: نحن **Nous** والتي تتضمن أو تشمل الغيرية بكيفية أو بأخرى، تستثني وتبعد تصور الآخر وتستدعي غرابته (هم).

إن انطلاقا من هذه المنظومة اللفظية (نحن. هم) فكيف يمكن للليبرالي أن يفهمهما؟ لقد عمل رورتي على التوسيع من مرجعية الـ: نحن إلى أقصى ما يمكن تصوره ، وذلك من خلال الرابطة الاجتماعية الضرورية ، أي العاطفة والشعور بالألم تجاه الآخر من خلال التضامن والمساعدة التي يمكن أن يقدمها الفرد لمن هم من أمثاله ويكبحون هذه المأساة والتي هي الشعور بالألم.

* ولكن كيف باستطاعة الليبرالي الساخري أن يخرج من أناه ويدرك أن في الدنيا من هم أمثاله يستحقون بعض المساعدة ؟

¹ Richard Roty , Contingery irony and solidarty , Op.cit , p191.

يجيب رورتي حول هذه المسألة قائلا : " إن المسألة ليست مسألة تفكير عقلي وليست مسألة طبيعة البشر وواجب أخلاقي كوني بل المسألة مسألة القدرة على التخيل والقدرة على التماهي بواسطة التخيل مع أفراد يتألمون مثلما نتألم ، ولما كان الأمر مرتبط بالتجربة اليومية الحية وبأشياء الحياة اليومية ، فإن التضامن لا يمكن أن يكون من النوع البشري بأسره ، وإذ لا يوجد لنحن تضم البشر كلهم ، ولكن في حدود ما نتخيله ونشعر به من إثارة للتعاطف الذي هو عنصر هام من عناصر التضامن فالتضامن أمر نصنعه ولا نجده جاهزا " ¹

فالمعنى أو المفهوم الذي نحمله حول الإلزام الخلفي المتحقق من خلال التضامن هو الطريق الأفضل للأخذ بالشعار " لدينا إلزام نحو الكائن البشري ، وهو وسيلة وسبيل لتذكير أنفسنا لنواتلنا وسعينا لنشر وسط مفهومنا لـ: نحن فهي العملية أو الطريقة التي من الأفضل علينا أن نحاول مواصلتها ، فمن الأفضل أن نقف على البحث عن الناس المهمشين الذين نفكر فيهم فطريا بصفته "هم" وليس "نحن" وأن نشاهد تشابهنا معهم فهو الأسلوب الصحيح لتفسير الشعار بإقناعنا لخلق مفهوم أوسع للتضامن " ²

فالتضامن كما يرى رورتي لا يمكنه أن يحدث إلا من خلال وجود رابطة اجتماعية حية بين الأفراد وإذا اعتبرنا أن هذه الرابطة الاجتماعية الحية تتخذ في الواقع شكل "نحن" فإنه ينبغي تصور الأطراف التي ينشأ بينها التضامن الذي يتعدد ويتنوع بحسب ما تسخر به الحياة الاجتماعية من أنواع النحن وأشكالها.

ومن خلاله يتعين على الليبرالية مواجهة الأوضاع والمشكلات التي تتجاوز جميع هذه الجهات حرصها على استقلالية الفرد بذاته دون غيره ، الفرد الذي يجد نفسه ضمن نحن ، ويدرك أن مصيره مرتبط بتصرف غيره ومصير غيره مرتبط به هو.

كما نجد لدى الكثير من الفلاسفة المشتغلين باللغة يعتبرونها مركز الاهتمامات البشرية " فالبنية اللغوية هي بنية للغيرية وتدعونا للاستبدال براديجهم * معرفة الأشياء ببراديجهم آخر ذلك المتعلق بالذوات القادرة على القول والفعل ، فاللغة كما يرى رورتي بكونها بنية اجتماعية تقصد بالأساس الآخر وتتجه إليه ومنطوقاتها وتسعى بوعي إلى التفريق بين الأنا والأنا والآخر بين الـ "نحن" و"هم" ، ليس بغرض الإبقاء على التمايز والاختلاق بقدر ما هو إقرار به والعمل على بناء "نحن" يستوعب الأعضاء المتميزين داخل كل جماعة " ³

¹ ناصيف نصار ، " في أن رفض الليبرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا " ، مجلة أوراق فلسفية المرجع السابق ، ص 33 - 34

² Richard Roty , Contingery irony and solidarity , Op.cit , p196

³ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 393
* براديجم : نموذج

فمن أجل أي بناء اجتماعي يحتاج في تشكيله إلى اللغة وما ينتج عنها من تصورات فمن خلالها نسعى في تواصلنا مع الآخر.

" إن الكلمات المعاصرة لا تعبر فقط عن ماهيتنا بل هي احترام لمن هم مختلفون عنا " ¹

" فلا يمكن لأذهاننا ولغتنا أن تكون منفصلة عن الواقع بأكثر ما تستطيع أجسامنا أن تفعل ويتشكك في وجود قيمة لاصطفاء بعض من مضامين أذهاننا أو لغتنا والإقرار بأن هذا العنصر أو ذاك يتطابق مع البيئة أو يمثلها بطريقة يعجز عن القيام بها عنصر آخر " ²

فاللغة بنية تشكيلية من خلالها نسعى إلى التواصل مع الآخر وتسعى بشكل كبير على التعبير عن الغيرية (الغير) ، ففي الحقبة الأولى من تاريخ الإنسانية لقد ساد لدى الكثير من الناس تساؤلات حول فهم السؤال :

* هل تؤمن وترغب فيما تؤمن وترغب ؟

* هل أنت تعاني ؟

ففي نظر رورتي كل هذه الأسئلة تساهم في المقدرة على التميز بين المفردات النهائية من خلال هل أنت وأنا نتقاسم نفس هذه المفردات ؟ هل أنت تعاني ؟ كل هذه الأسئلة إنما تسعى لبيان حقيقة حياة الإنسان الشيء الذي يدل على نهاية الالتزامات الخلقية وبداية الشفقة والرحمة والرأفة .

" موقفي (يقول رورتي) يستلزم أن مشاعر التضامن هي بالضرورة مسألة التشابهات والاختلافات التي تجعلنا بارزين ومتميزين ، وذلك البروز هو وظيفة المفردات النهائية القائمة تاريخيا ، وفي المقابل (يقول رورتي) موقفي ليس مناف (معارض) للإدعاء بأننا نحاول أن نوسع ونبسط مفهومنا لـ: "نحن" للناس الذين مسبقا اعتقدناهم وفكرنا فيهم بصفتهم "هم" " ³

وإن هذه الإدعاء مثله الناس الأحرار الذين يعملون على توسيع وتطور المفردات الأخلاقية والسياسية في المجتمعات الديمقراطية .

_ عمل الفيلسوف " بول ريكور " سنة 1996م على دراسة إشكالية الهوية والغيرية ليمدنا بأكثر إسهام من خلال تطويره لفكرة رورتي والتصور الذي قدمه ، فالإضافة إلى السؤال : من نحن ؟ يمكن أن يتحول إلى من هو

¹ Eugene Goodheart , op.cit , p 223

² Richard Rorty , Objectivity relativism and truth , Op.cit , p 01

³ Richard Rorty , Contingery irony and solidarity , Op.cit , p 262.

عدوي ؟ فالحل الذي نادى به رورتي يكمن ببساطة في التخلي عن السؤال من نحن ؟ والاستعاضة عنه بسؤال : ? que sommes nous ماذا نحن ؟ وفي هذا دعوة إلى السؤال الكانطي : ما هو الإنسان ؟ وراء ما هو اديولوجي وسياسي . " ففي هذه الحالة فإن إطار الهوية يترك المكان للإطار الإنساني كما تأخذ إشكالية الغيرية مظهرًا ميتافيزيقيا ، فرغم هذا التصور الذي قدمه رورتي والذي يعد مضيقًا إلا أنه لا يكفي لحل إشكالية الهوية ومن هنا أتى فكر ريكور ليمدنا بأكبر إسهام لقد عمل على تطوير هذه الفكرة بشكل مغاير في إطار منظور هيرمنوطيقي للزمانية مبرزًا إعادة تشكيل وتصوير الزمان بواسطة السرد أي بما يسمى الهوية السردية " ¹

يجب القول هنا أن هذه الصياغة تتطوي ضمن فضاء التجارب والذي يحدد مستقبلًا أضحى محققًا أي من خلال الانفتاح على أجيال والحوار والتأثير في الحاضر ، في كتابه : الزمن السردى عمل بور ريكور بتحديد المفهوم الهيدغري للتاريخانية وربطها بثلاث مفاهيم رئيسية : امتداد الإنسان بين الحياة والموت ، الوفاء للذات والغيرية أو التحويلية .

فبقدر ما يكون مفهوم الذات مرتبط بالماضي والحاضر فإن مفهوم الغيرية ترتبط بالمستقبل " هذا التعريف الجديد للهوية بكونها امتدادًا ووفاء للذات وتغير وتحول للاختلاف فالغيرية وظائفها التكوينية في الأنا ، والهوية ليست انغلاقًا أو انطواء على الذات وإنما انفتاح وفهم وتواصل وفاعلية " ²

فتواصل الإنسان مع ذاته وأشياء من الطبيعة ومن يقاسمونه الحياة ، كل هذه العناصر تدخل في هويته فمن خلالها يوجد بالقرب من العالم والأشياء والآخر ، إذ يقول فتحي التريكي بأنه من دون هذا الانفتاح ستغدو الهوية بابًا مشرعا للاقتصاد والانغلاق .

يجيب بول ريكور حول هذا السد والانغلاق : " إن هوية جماعة معينة ليست بمنأى عن أزمت التشويه والتزييف لذلك ألح على القيمة التطهيرية (العلاجية) لفن السرد بشكل مغاير والسرد بواسطة شخص آخر بدلا من سرد ذاتي التكوين ولأن الآخر هو العنصر المؤسس للأنا " ³

لقد عمل على إعطاء بعد آخر ومفهوم للهوية بالانفتاح على الانتظار وانفتاح على الغيرية ، فالهوية لا تتحقق

¹ فتحي التريكي ، " بول ريكور فيلسوف الغيرية " ، إصدارات مجلة أوراق فلسفية : العيش سويا قراءات في فكر فتحي التريكي ، العدد 15 دار الثقافة العربية ، القاهرة ، 2008 م ، ص ص 223 - 224

² فتحي التريكي ، المرجع نفسه ، ص 225

³ فتحي التريكي ، المرجع نفسه ، ص 226

في علاقة خارجية مع الآخر وإنما بالانخراط معه .

_ كما يرى التريكي أن الهوية شرط ضروري لحركة الكائن وفعالياته ، فهي لا بد أن تكون منفتحة على الآخر وفي هذا يقول : " فالهوية من دون انفتاح هوية مرضية وعصبية لأنها انكفاء على الذات ورفض للعالم الخارجي رفض للمحيط بكليته " ¹

إن كل تأكيد للهوية هو تأكيد للغيرية وكل إقصاء للغيرية هي انغلاق للهوية ، وبهذا فعلى جميع الشعوب أن تعيش هويتها من دون انغلاق ولا انطواء على الذات فهي التي تمكنه من الانفتاح على الآخر ، كما أنها تعمل على منح السلام وبناء علاقات جديدة وتحقيق نوع من التبادل الثقافي .

ب/ التضامن الوحدة والتماسك :

يبدأ التضامن بالتعاطف ولكنه لا يقف عنده ، إنه أكثر من موقف ذاتي يعيشه الفرد تجاه غيره ، ويكون ذلك من خلال طريقة مباشرة أو غير مباشرة حسب ما يقتضيه وضع الآخر ، فالتضامن مع المحتاج (الفقير مثلا) لا يكون بالقول فقط أي المساندة بالكلمات التي تعبر عن الألم والتأسف والتمنيات وإنما يكمن من خلال التدعيم وتقديم المساعدة ، فالتضامن يتطلب ما يقوم به الفرد أو الجماعة للدعم والتعاطف مع الآخر وهذا ما هو واضح لدى الكثير من الناس ولكن الشيء الغامض فيه أي ما ليس واضحا الجانب الأخلاقي فيه .

* هل هو ظاهرة شعورية أم أنه واجب يقتضي الالتزام به ؟

حسب وجهة نظر أوروول Orwell فإن : " الوحدة هي الطريق الذي يصف الفرق بين الدانمركيين والإيطاليين الذين ينبثق منهم ويعرضون الحس والشعور بهذه الوحدة والتماسك والتضامن في حين البلجيكيين لهم حس فقدان والافتقار ، بينما الفلاسفة القدماء يرون بأن تضامن الناس إحساس باطني ينبثق من الداخل فهناك من له حس الإنسانية وهناك من ليس له حس الإنسانية " ²

إذا كان التعاطف مقوما من مقومات التضامن كما سبق لنا وأن ذكرنا سابقا وهو يمنع القول أن التضامن واجب أخلاقي ، ولكن هذا لا يمنع من التفكير والقول أن التضامن ليس شعورا ذاتيا ، فمساعدة الناس الذين هم في أوج الحاجة إلينا كالمتمضررين في الزلازل لا يمنع من مساعدتهم وتقديم يد العون ، ولكن يتضح لنا من

¹ خان جمال ، " فكرة الوحدة ومعقولية التنوع " ، إصدارات أوراق فلسفية : العيش سويا قراءات في فكر فتحي التريكي ، المرجع السابق ، ص90

² Richard Rorty , Coontingery irony and solidarity , op.cit , p189.

خلال هذه المساعدة أنها لا تمثل الجانب الشعوري منها فقط ، وإنما تتعدى ذلك إلى ما هو أكبر منها وأبعد من ذلك أي كونه واجب وليس فقط كشعور ، فالجانب الشعوري ليس هو العنصر الحاسم فلا بد من الاعتراف أن التضامن يضع كواجب.

" إذا قيل بأن واجب التضامن ليس سوى اعتقاد بأنه كذلك أجبنا أنه ليس من صنف الاعتقادات الوهمية أو التعسفية فهو فضلا عن كونه اندفاعا عاطفيا متجسدا في أعمال مساعدة محسوسة يرتكز على ثلاثة مبادئ: مبدأ الكرامة ومبدأ الأخوة ومبدأ المصير بين أفراد البشر، فمن خلال هذه المبادئ التي يدركها الإنسان بالخبرة والعقل وبصرف النظر عن الإطار العقائدي لهذا الإدراك يتوصل التفكير النقدي إلى أن التضامن هو اندفاع لمساعدة الآخر على واجب بقدر ما هو اندفاع لمساعدته عن شعور " ¹

يمكن أن نستخلص أن التضامن يحدث من خلال هذه الرابطة الاجتماعية التي تتخذ من الواقع العيني عينة الـ"نحن" إذ ينحصر التضامن لمبدأ الحرية في إطار النحن الليبرالية فمن خلاله تجد الليبرالية أن مصيره مرتبط بمصير غيره ومدعو إلى ممارسة التضامن فلا تستقيم حياة الحرية من دون هذا التواصل ولهذا يقر رورتي بأنه: " للحصول على أفضل شكل ممكن لليبرالية قدكم لنا البحث حركة تضامن دولية " ²

فمن الوجهة الليبرالية لا يمكن حصر التضامن أمام الفرد الليبرالي في جماعته الليبرالية فهذه الجماعة ليست جماعة بفضل كونها ليبرالية فقط بل وإنما قائمة على روابط اجتماعية أخرى أو بفضل انتماءها إلى جماعة معينة ذات روابط وانتماء معين.

وهذا ما يعني أن الفرد الليبرالي يسعى إلى توظيف حريته مع أنواع الـ"نحن" المتعددة داخل مجتمعه وخارجه أي ضمن النحن الكبرى التي تضم بني آدم جميعهم فالناس اليوم يشهدون حركة تضامن قوية شعورا وواجبا يتضاعف من خلالها شعور التربية وما ينتج عنها من واجب أخلاقي ، ويتخذ اتجاهه الإيجابي ليس على مستوى التعاون بين الناس وإنما انطلاقا من تعريضهم للخطر كمعالجة حالات وضحايا الزلازل والفيضانات. ولكن يجب على التضامن أن يتجرد من المصلحة والتبادل.

" إن أخلاق التضامن هي أخلاق انفتاح مصالح الأفراد الأحرار على المشاركة في مصالح الآخرين وفي

¹ ناصيف نصار، " في أن رفض الليبرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا "، المرجع السابق

المصالح العامة فالجانب المجاني في الأخلاق هذه لا يستبعد التبصر والحساب ولا يستلزم الوصول بالعتاء إلى حد التضحية الكاملة ونكران الذات بل ينهض على فرح العطاء وعلى ثقة بأن ما نملكه ليس متوافرا لنا بفضلنا وحدنا بل بفضلنا وبفضل غيرنا ، ومن لا يشعر بهذه الثقة وذلك الفرح لا يمكنه أن يخرج من أنانية الضيقة في اتجاه الحرية الاجتماعية أي حرية الجميع مع الجميع " ¹

إن الفهم المجاني للتضامن لا يكمن في طرفيه فقط : الفاعل والمتلقي وإنما من خلال القضية التي يجتمع عندها طرفي التضامن وكل هذا يمثل الإطار الإيجابي للتضامن للتخفيف من حدة الظلم والعذاب والبؤس ، من خلال فعل الدعم الذي يقوم به فاعل حر ويتلقاه فاعل آخر وهو بتلك موجه بخدمة الحياة.

ولكن مهما يكن التضامن من واجب متروك لحرية الأفراد إلا أنه يحتاج إلى توسط سلطة الدولة ، ومن ثم يصبح أخلاقا فردية وسياسة عامة.

كما يشير رورتي إلى توضيح موقفه من التضامن الذي يرى أنه يساهم في تقدم أخلاقي إذ يقول : " وجهة النظر التي أقدمها تشير بأن ذلك الشيء يوجد كتقدم (تطور) أخلاقي وأن هذا التطور يسير في اتجاه التضامن الإنساني الأعظم لكن هذا التضامن لا ينظر إليه كاعتراف وإقرار بالذات المركزية أو الجوهر الإنساني في كل الكائنات البشرية ولكن على العكس يعتقد على أن المقدرة على رؤية الاختلافات التقليدية في (القبيلة ، الدين الأصل ، العادات...) غير مهمة عندما تقارن بتشابهات لاحترام الألم والذل والمهانة المقدرة على الاعتقاد أن الناس تختلف عن احتواء أنفسنا في نطاق "نحن" وبسبب ذلك أوردت وقلت في فصل سابق من هذا الكتاب أو الأوصاف الحقيقية للاختلافات الخاصة للألم والذل في (الروايات والعلم الخاص بالأجناس) (أنثوغرافيا) بخلاف الأبحاث والأطروحات الدينية والفلسفية كانت الإسهامات الأساسية العقلية الحديثة للتطور والتقدم الأخلاقي " ²

لقد رأى رورتي بمصادر أخرى غير الفلسفة تساهم في التعبير عن التضامن من خلال الروايات والشعر والسينما وتقارير الصحف...ويكمن ذلك من خلال ما تنقله هذه الوسائل وغيرنا من معاناة الآخر ويرى الإنسان طموحا فيما تحققه من تقدم أخلاقي.

ما يمكن أن نستخلصه هو أن التضامن كشعور يدفعنا إلى الاهتمام بمن هم منا من العائلة أو القرية أو

¹ ناصيف نصار ، " في أن رفض الليبرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه باعتباره شعورا وواجبا أخلاقيا " ، المرجع السابق

² Richard Rorty , Contingery irony and solidarity , Op.cit , p192.

المدينة ، في حين أن التضامن كواجب يدفعنا إلى تجاوز ذلك التمييز أي الاتجاه إلى تقديم المساعدة للآخر لمن هم مختلفون عنا في الجنس أو الدين أو الوطن من دون أن نرجع إلى ثنائية : الـ "نحن" و"هم" وأن نعمل على خدمة المصير الذي يجمعنا في وحدة كونية شاملة.

" لقد رأى رورتي أن شعور الفرد بذاته إنما هو خلق داخلي حر بالمرتبة الأولى وذلك يشير إلى مدى الفردية لدى رورتي وبدلاً من أن يعمل بالمنجز الكانطي بفكرة الواجب الأخلاقي على أساس متعالٍ ترانسندنتالي ولأجل ذلك سعى نحو العمل على فكرة "التضامن" التي تقوم على أفعالنا إزاء ما يواجهنا من معاناة في المجتمع وبتحتم ذلك على أن نعمل على حلها وتجاوزها ، وكل هذا عمل على الكشف عن أبعاد شخصية ووطنية لمعنى الأخلاق وتجريدها من كونياتها " ¹

كما عمل رورتي على تحديد المعايير الأخلاقية " ورأى بعدم ربطها بالعالم الثابت المتعالي وفق مثل أفلاطون أو أوامر كانط بل إنها أنماط من الأوصاف لتجارب وخبرات يعيشها الإنسان أي في كونها عادات يألفها الناس وتخضع للتغير الذي تتحكم فيه الرغبات والاعتقادات التي تتحكم بدورها في سلوك الإنسان وهذا يعني لا وجود لمعايير ثابتة وراسخة ترسيخاً في الحقيقة كما تشرذنا في السلوك " ²

¹ نقلاً عن : ثائر ديب ، " عن النقد ما بعد الحداثي لفكرة الكونية : ريتشارد رورتي نموذجاً " ، جريدة الأسبوع الأدبي ، العدد 877 ، بتاريخ

04-10-2003 م

² محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 137 - 138

ثانيا : مبدأ التسامح وإعادة السلم

" إذا كان العقل ملكة تهتم بتنظيم معارفنا وسلوكنا فإن التسامح موقف متعقل وأخلاقي في السلوك والعلاقات البشرية ولهذا فإننا لا نحصره في الميدان الديني فقط ، بل نجعل منه موقفا سياسيا ضد كل تعصب وانغلاق في العلوم والأديان والسياسة والأخلاق وهو بالأحرى مبدأ النضال ضد ما لا يقبل انطلاقا من إنسانية الإنسان فالتسامح نضال ضد اللا مقبول " ¹

عندما نتحدث عن الأمل Hope فنحن نتحدث عن طموح اجتماعي وإنما الأمل هو الحياة بذاتها وبفقدانه تتعدم ، كما يجعلنا نتوجه إلى المستقبل ونهتم به أكثر من اهتمامنا بالماضي ، فالمستقبل هو ما نعتقد به أنه أكثر حرية وأفضل ، فمثلا هو الأمل الاجتماعي يغدو التسامح منحناه لقوة مدلوله فلا يمكن لأي مجتمع إنساني أن يقوم من دون تهدة وبلوغ شكله الكامل من خلال تحقيق مبدأ للتسامح .

* فما قيمة التسامح في مجتمعنا والدور الذي يقوم به وصولا بنا إلى درجة الكمال ؟

* ما معنى العيش في ظل مجتمع متسامح ؟ هل يمكن لمجتمع أن يقوم دون تحقيق لمبدأ التسامح ؟

أ / التسامح فضيلة السياسة

التسامح فضيلة وقيمة يتشكل من خلالها التعايش والبناء الاجتماعي ، كما أنه موقف متعقل وأخلاقي يعكس سلوك الإنسان.

" فالتسامح يعتبر إحدى المسائل الأخلاقية التي يجابهها الأفراد في المجتمع الحديث المعقد الذي نحيا فيه " ² لقد قام التسامح بثورة ثقافية وكرد فعل ضد كل العدوان والحروب التي كانت سائدة في عصر النهضة وانتهت بميثاق وعقد جديد انطلقا من تحقيق هذا المبدأ في جميع المستويات السياسية والدينية والأخلاقية... لقد أضى موضوع التسامح مسألة تعالج في جميع المجتمعات من خلال تحقيق المبادئ الأساسية والسياسية للأفراد من حرية وحقوق ، وغيرها من المسائل ذات الصلة بالتسامح.

انطلاقا من الجدلية القائمة بين الرجاء (الأمل) والتسامح فكل منهما يكمل الآخر وضروري لتوضيحه فالأمل هو الذي يخلق التسامح مثلما أن التسامح يحقق ويوفر للجميع الأمل.

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 261

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 258

" التسامح في المجتمعات والعالم المعاصر يقترن بالقبول المتبادل لاختلافاتنا ، أن تكون في اللون وفي الثقافة في الرأي أو في الدين ، وأن اللا تسامح أو غيابه هو السبب في الشرور والتوترات الاجتماعية " ¹

يقتضي التسامح عدم التسليم بالفروقات والاختلافات بيننا وبين الطرف الآخر، فالتسامح هو الدعوى والاستعداد الذهني لتقبل أفكار الآخرين حتى لا يتحقق اللاتسامح الذي ينتج عن الكره والعداوة والذي يهدد المجتمع فيندثر ويتشتت فالعنف ملتصق بعدم التسامح .

يقول رورتي : " أن تعرف ما هي المجتمعات التي تشجع وتحث على التسامح إزاء أشخاص مختلفين عن أغلبية أعضائها وبأننا مبدلون بدلا من تلك المجتمعات التي تريد الإبقاء على المهمشين وعزلهم بحجة المحافظة على تماسكها الاجتماعي " ²

فالمجتمع اليوم يشهد في كيانه الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي عدم الاستقرار في أوضاعه وعدم تحقيق الأمن لمواطنيه إثر المواقف والحروب المأساوية التي عايشها ولا يزال البعض تحت أثرها ولم يتجاوزها بعد .

فقد فكر الكثير من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف رورتي ريتشارد في هذه الأوضاع الاجتماعية التي لحقت بالمجتمع ونظروا للتسامح كونه مسلكا وطريقا ينبغي السير وفقه لتجاوز هذه الأوضاع فهو أساس وطريقة جديدة وتفكير بعمق من خلال رد الاعتبار .

بدأت حدة النقاش تزداد انطلاقا من فكرة التعايش السلمي وتحقيق مبدأ التسامح أصبح لابد منه لتحقيق التوازن بين الجماعات والأفراد في المجتمع ، فالتسامح أضى يحتل مركزا مهما ومنشودا في التماسك والاستقرار الاجتماعي وعدم الانحراف إلى العنف وتحقيق اللا أمن .

فكثيرا ما نجد أن المجتمعات قد غاب عنها هذا النوع من الأسلوب الأخلاقي والقيم المتدنية وفقدانهم لحقوقهم كالمواطنة والعدل...

لقد ساهم مجموعة من الرواد الأمريكيين من خلال طموحهم إلى الذهاب بمواطنيهم إلى مستوى تنظيمي جيد ينطوي فيها الفرد مع باقي المجتمعات الأخرى حتى ولو اختلفوا في الدين والثقافة والعرق... ويتم هذا من خلال

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتيية " ، المرجع السابق ، ص 258

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 259

التسامح ومن بين الرواد الذين دعوا إلى ذلك توماس جيفرسون * Thomas Jefferson " يسلم جيفرسون بأن الفضيلة المدنية تحوز على شرطها الكافي ضمن ملكة أو قوة أخلاقية موجودة على حد سواء لدى نموذجي كل من الإنسان المؤمن والملحد " ¹

عمل كل من رورتي وجون ديوي على تقييم وتقدير آراء جيفرسون حول الحرية والمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان فجون ديوي لم يرجع إلى ما دعى إليه لوك من خلال كتابه "رسالة في التسامح" ولا إلى جون ستيوارت ميل ولا إلى غيره من الفلاسفة وإنما عمل على تبني أفكار جيفرسون انطلاقاً من المبدأ الأخلاقي الذي وجدته عنده والذي يتحدد في ثلاثة نقاط :

" 1. حقوق الإنسان والتي تتمثل في سعادته التي جاء بها النظام الديمقراطي.

2. الخوف من اعتداء الحكومة والقوة الفيدرالية على الحرية وسطوها على حرية الآخرين

3. آراء جيفرسون في الملكية أي لا يمكن اعتبار مواقفه سلبية وإنما هي رغبة إيجابية في توزيع الثروة دون إسراف " ²

من خلال هذه الآراء التي تبناها من جيفرسون يصرح لنا ديوي بأنها أخلاقية أكثر مما تمثله من اتجاه آخر الغير أخلاقي ، يقول ديوي : " إن كنت قد أخذت وأشرت إلى آراء جيفرسون بوجه خاص وفي نقطة معينة فما ذلك إلا لأنها دليل على مصدر أخلاقي وأساس التقاليد الديمقراطية وليست مصدراً فنياً ولا مجرداً ولا سياسياً ضيقاً أو نفعياً من الوجهة المادية فهو مصدر أخلاقي إذ أنه يقوم على الإيمان بقدرة الطبيعة البشرية على تحقيق الحرية للأفراد ، حرية مقرونة برعاية مصالح الأشخاص الآخرين واحترامها ومقرونة كذلك بالاستقرار الاجتماعي القائم على التماسك والتضامن لا على العسر والإكراه " ³

إن ما يدعوا إليه رورتي هو أنه لا يمكن أن يكون هناك معنى للطبيعة الإنسانية المتحررة ولا مساهمة في بناء اجتماعي منظم بقدر ما ندعوا إليه في محاولة إصلاح ومزيد من تحقيق لمبدأ التسامح وإعادة السلم وبناء علاقات جديدة.

تقتضي فكرة عدم إلحاق الضرر بالغير التخلي عن فكرة الحرب الشاملة في الاجتماع البشري أي حرب

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 422 - 423

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 423

* توماس جيفرسون : (1743 - 1826م) ثالث رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية ، رجل دولة سياسي ومن أهم البارزين في صياغة وثيقة الاستقلال اهتم بالحرية والملكية الخاصة والتعليم .

³ نقلاً عن : جون ديوي ، تر : أمين مرسي قنديل ، الحرية والثقافة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، د ط ، 1955 م ، ص 238

الجميع على الجميع كما يتخيلها هوبز توماس وتحقيق فكرة السلام والعلاقات السلمية بين الأفراد، كما ترتكز فكرة رورتي على تجاوز فكرة الإضرار بالغير بطريقة التعذيب والإذلال.

" إن أسوأ ما يمكننا فعله (يقول رورتي) إنما هو الإضرار بالغير بطريقة التعذيب والإذلال ، فأمله الاجتماعي يرتكز على بناء مجتمع خال من التعذيب والإذلال ، فالإنسان كائن أخلاقي وهو شيء ما يمكن إذلاله " ¹ لقد رأى رورتي في التفكير في الذل والإذلال والألم والتعذيب من أجل تحسين الليبرالية وتحقيق تقدم وتحسين شروط الحياة ، والتفكير من أجل تخفيف هذه الآلام وإلغاء جميع هذه القيم التي تسعى في تحقيق التعاسة للفرد والجماعة من خلال حساسية اتجاه الذل يرى بوجود ماهية مشتركة بين الناس جميعا تتألف من الكرامة والشعور بها.

" إني (يقول رورتي) أرفض الذل رفضا قاطعا وإن لم أستطع عمليا تحرير وضعي من كل وجوهه وملابساته بالنسبة إلى تصوري لكرامتي كإنسان وكمواطن ، ولا شيء يمنعني من إذلال غيري من الناس ويحملني على استنكار كل إذلال بين الناس سوى كوني مثله ، وكونهم مثلي أي كائنات ذات كرامة ، فلا يجوز الحط منها أو انتهاكها " ²

إن طبيعة الكرامة التي يناهز بها رورتي تهدف إلى الامتناع عن الإذلال ، يرى بأنه الركيزة والأساس للخروج من هذا الوضع وتسعى باقي الفلسفات الأخرى تنفيذه وتنظيم بناءاتهم الاجتماعية على أساسه ، فحالات استعباد الناس وانتهاك حقوقهم والسيطرة عليهم هي شكل من أشكال استبعادهم والتحكم فيهم وهذه الحالات يرفضها الناس لكونهم يمتازون بالشعور بالكرامة ، فلا وجود لمجتمع خال من الذل والإهانة إلا إذا كان يمتلك الحس والدعوى إلى تحقيق هذا المبدأ أي الكرامة الإنسانية وهذا ما يحقق مبدأ الأخلاقية في إطار مجتمع متعلم ومسالمة انطلاقا من هذه الرؤية يتضح لنا أن رورتي يسعى وراء تحقيق السلام الكامل داخل المجتمع وتحقيق مبادئ الحقوق والحرية للجميع.

- إن التسامح هو الوسيلة لربط هذه الأجهزة الرمزية بالعقل حتى لا يصبح الخيال جنونا سياسيا نيرونيا أو هتلريا ، والتسامح هو موقف أخلاقي ينطلق فتحي التريكي لبناء فلسفته انطلاقا من هذه الزاوية والرؤية وهي

¹ ناصيف نصار ، " في أن رفض الليبرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه باعتباره واجبا وشعورا أخلاقيا " ، المرجع السابق

ص 29

² ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، ص 30

" فلسفة الصداقة والعيش سويا " لقد احتوت على جميع ما نادى به من انفتاح وتفتح وتسامح وقبول الآخر والاعتراف بحق الأجنبي.

يرى التريكي بالعودة إلى هابرماس وراولز ورورتي في سبيل تعزيز موقفه وتأكيد قوة الفلسفة التي تدعو إلى إبراز ملامحها الإنسانية وإعطائها البعد الكوني ، فيسعى إلى الدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان كما نجده يقترح علينا أن نستتبّع العقلنة بالتسامح لذا نجده يقول : " لذلك كله وحتى لا ينقلب العقل هيمنة وإرهابا واستغلالا ولا يكون تقنية متطورة للقبض على الجسد والتحكم في ميولاته وغرائزه ، وحتى لا يكون أداة بناء الأنساق الكليانية والهووية ، يجب أن يكون مقترنا في دعمه لممارسة الديمقراطية بمفهوم آخر هو مفهوم التسامح " ¹

لا يمكن للتسامح في هذا المقام أن يتخذ شكله السلبي من خلال تقبل الغير والهيمنة عن رغم وإجبار لقوانين يخضع لها فالتسامح الذي ينادي به التريكي هو **النضال ضد اللامقبول** ، لقد ساهم في إعطاءنا بعد اجتماعي تساهم فيه الفلسفة بفعالية في جعل العيش المشترك متاحا للجميع وخال من التعصب ومن دون النزوع إلى الهيمنة والاضطهاد بحيث أن الفلسفة تحمل النضال من أجل قبول الآخر صديقا ومن خلال التسامح والتعايش سويا .

إن جمالية العيش التي ينادي بها التريكي تكمن في سعادة التحوّل مع الغير ولكن دونما أن يفقد المرء هويته ونمط وجوده في العالم إذ يقول : " نعني بجمالية العيش المشترك قدرة الإنسان على تغيير اجتماعيته الطبيعية وتحويلها إلى اجتماعية معقنة وواقعية ، فالعيش المشترك الذي يتحقق في إطار الاجتماعية الواعية هو تعايش منظم حسب قاعدة الأئس والمحبة " ²

فالتأنس الذي يدعوا إليه التريكي هو الذي يجعل أفق الإنسان واجتماعيته متفتحة على الآخر والتعود والتألف معه ، فالتأنس شكل من أشكال التهذب والتحضر وهو يعكس شعور التعاسة والحزن والكآبة والتوحش .
إن الشكل الذي نادى به التريكي من جمالية العيش سويا ولما فيها من تحقيق للسلام وحقوق الإنسان والتأنس وبناء العلاقات وتبادل الثقافات نجده مواز لما دعى ونادى به رورتي من خلال تحقيق مبدأ التسامح ونبض الظلم والقهر واحترام لصورة الغير .

¹ محمد جديدي ، " فلسفة الصداقة والعيش سويا " ، مجلة أوراق فلسفية : العيش سويا قراءة في فكر فتحي التريكي ، المرجع السابق ، ص 179

² فتحي التريكي ، جمالية العيش المشترك ، دار الوسيط للنشر ، تونس ، د ط ، 2012 م ، ص 05

- ولكن ما يمكن قوله وإيضاحه حول مسألة التسامح وتشكيل نمط مجتمعي ما بعد حداثي القائم على أسس التسامح أمر افتراضي ومن الصعب أن يقوم عليه المجتمع اليوم بل هو مشروع ينتظر أن يتحقق في ظل هذه المبادئ فبعض مقوماته لا تزال في إطار التحقيق .

ب/. حقوق الإنسان

عملت النظريات الفلسفية على معالجة ومناقشة إشكالية حقوق الإنسان وساهمت في توضيح الرؤى المتعلقة بهذه المسألة حيث نجد رورتي قد ربط مسألة حقوق الإنسان بالديمقراطية وأقر بأن هذه المسألة تتعلق بالجانب الأخلاقي فموضوع حقوق الإنسان لا ينفصل عن الأخلاق وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل لماذا يجب علي أن أكون أخلاقيا ؟

يجيب رورتي : " أنه بالتماثل بين التقدم العلمي والتقدم الأخلاقي ، بمعنى زيادة ونمو حاجات المجتمعات أي أن التحدث عن أي شيء علمي لا يعني شيئا وهو مفصول عما يساوقه من تقدم ونمو أخلاقي ويلزم تلبية الحاجات البشرية التي يراهن التقدم العلمي على الإيفاء بها " ¹

إن مناقشة هذه المسألة إن كانت موجودة من قبل أم أن بنمو وتطور البناء الاجتماعي قد ظهرت ونمت. " إن مناقشة هذه المسألة بهدف معرفة ما إذا كانت المجتمعات التي تشجع التسامح إزاء الأشخاص المختلفين عن غالبية أفرادها هم أولى من أولئك الذين هم بحاجة إلى الإبقاء على المهمشين بغرض الحفاظ على تماسكهم الاجتماعي " ²

سواء أكانت الحجة التماسك بين الأفراد والمجتمع أو حجة أخرى فإنه هناك طبقتين من الأفراد من هم منا فنشجع على التسامح أو من هم مختلفون عنا وبذلك نشجع على التماسك الاجتماعي ، فهذا التاريخ البشري قد حمل أجناسا متنوعة : البيض والسود ، الرجال والنساء ، الصرب والمسلمين والنازيون واليهود... " رأى أفلاطون plato أن هناك فرق بيننا وبين الحيوانات ، فرق التحضر والاحترام وأن هذا النوع البشري قد أضاف مكونات التي تجعله نوعا مختلفا عن الوحوش وهذه المكونات التي تقول أن على الناس احترام بعضهم البعض ، بينما يرى نيتشه Nietzsche أنه لنصير بشرا يجب أن نتوقف عن قتل بعضنا البعض واستعباد ودفن بعضنا " ³

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتيية " ، المرجع السابق ، ص 200

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 201

³ Richard Rorty , Truth and Progress , philosophical papers , volume 3 , Cambridge University press 1998. p170

يعود رورتي ليُرد على هذا الصرح قائلاً : " النصيحة الجيدة فيما بين أفلاطون ونييتشه أن هناك رسالة كبيرة في الإجابة عن السؤال : ما هي طبيعتنا ؟ ماذا نفعل نحن لوحدنا ؟ إن أحد الأشياء الرخيصة التي تلقيناها هي حقوق الإنسان الثقافية (متقفة) من الفلاسفة الأرجنتينيين الذين طُلب منهم التوقف عن الإملاء والسعي للدفاع عنها ، فحقائق الإنسان لا تتفصل عن الحقائق التاريخية يقول Robossi : " هل العالم تغير حتى أن ظاهرة حقوق الإنسان تحولت لتصير حقوق ثابتة " ¹

إذا كان التقدم الأخلاقي قد أعلن عن احترام وتشجيع لحقوق وكرامة الإنسان والإنسانية ، وبهذا فإن ثقافة حقوق الإنسان يجب أن تكون أكثر وعياً بذاتها أكثر من وعيها من خلال إبراز نجاحها مقابل ثقافات أخرى. يرى رورتي ومن خلال الطبيعة الإنسانية إلى توسيع حقوق الإنسان واحترامها من خلال العدالة وعدم التمييز العنصري وتحقيق مبدأ التسامح والتضامن مع المحتاجين والنظر إلى المهمشين... وكل هذا يحيلنا إلى مسألة التعاطف كونها شرط الأخلاقية وهذا ما يقودنا صوب تقدم أخلاقي.

نجد رورتي في خاتمة كتابه "الأمل بدل المعرفة" يعبر عن اقتناعه وإيمانه المفعم بالأمل والتفاؤل إذ يقول: " أولتُ هذا التفوق باعتباره أولويةً ضرورية لخلق كيفيات جديدة في أن أكون إنسانياً في خلق جنات جديدة في أرض جديدة ليسكنها بشر جُدد ، على رغبة الاستقرار والأمن ونظام أناس الأمل " ²

¹ Richard Rorty , Truth and Progress , Op.cit , p p 170 – 171

² محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتيية " ، المرجع السابق ، ص 205

الفصل الثالث : ريتشارد رورتي من مستقبل الفلسفة إلى فلسفة المستقبل

المبحث الأول : ريتشارد رورتي والفلسفة

أولا : البدايات

ثانيا : في تنوع الأعمال

المبحث الثاني : في تكوّن المشروع الفلسفي لروورتي : البراغماتية الجديدة

أولا : المسار البراغماتي

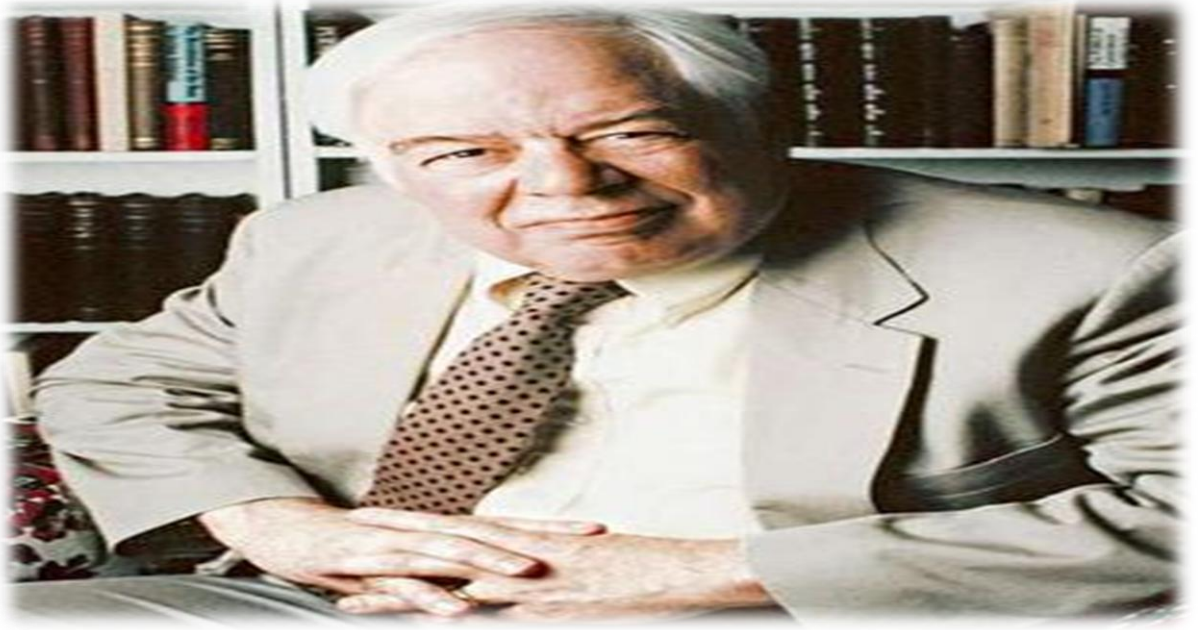
ثانيا : من حيث الملامح والمفاهيم

المبحث الثالث : نهاية الفلسفة النسقية

أولا : في الفلسفة المنشئة

ثانيا : في موت الفلسفة

المبحث الأول : ريتشارد رورتي والفلسفة



" ريتشارد ماك كاي رورتي Richard McKay Rorty فيلسوف أمريكي ولد بنيويورك في الرابع من شهر أكتوبر من عام 1931 (04-10-1931م) يعتبر في نظر الكثيرين واحدا من أبرز الفلاسفة الأحياء في العالم اشتغل أستاذا بجامعة ستانفورد الأمريكية قسم الأدب المقارن بدءا من سبتمبر 1999م. فقد درس مادة الفلسفة والأدب المقارن وقبل هذا التاريخ درس الفلسفة في جامعة شيكاغو ثم في جامعة برنستون طوال عشرين عاما كما عمل أستاذا لفترة طويلة تقارب ثلاثة عشر عاما بجامعة شارلو تسفيل Charlottesville بولاية فرجينيا Virginia بقسم الإنسانيات Humanités. كان أستاذا زائرا بعدة جامعات أوروبية وأمريكية وأسيوية " ¹

" لعب دورا بارزا لسنوات عديدة في تسيير الجمعية الأمريكية للفلسفة ويضع نفسه اليوم في مصاف التقليد الفلسفي البراغماتي الأمريكي المتحرر من جون ديوي ، بحيث يتميز وضعه داخل الفلسفة الأنجلوساكسونية بمجادلته المتواصلة للفلسفة القارية مما جعل الدارسين يعتبرونه أبرز الفلاسفة الأمريكيين المتفتحين على الفلسفة القارية (الألمانية ، الإيطالية ، الفرنسية) " ²

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 67

² محمد الشيخ وياسر الطائري ، المرجع السابق ، ص 42

" وصف بأنه نسبي ما بعد حدثي براغماتي نسبة إلى مواقفه الضدية من النزاعات التأسيسية ، وأسهمت في ذلك آرائه بالضد من التمثيلية والمطابقاتية المرآوية وبالضد من كل الفلسفات النسقية لذلك وصف مشروعه بكونه مشروعا لفلسفة ما بعد الفلسفة : أي ما بعد الفلسفات التي تحاول تأسيس صرح نظري يعمل على إيجاد الحلول المطلقة والكونية في تفسيره لما كان ينبغي أن يكون " ¹

" استطاع هذا الفيلسوف من خلال منجزاته المعرفية وكذا إسهاماته في حقل الفلسفة في ارتباطها مع المعارف الأخرى أن يحقق الفرادة لفكره الفلسفي الذي يتسم بنزوعه نحو الجدة ورفضه لكل تأييد من منطق الاحترافية التي مكنته من أن يتسم الفكر الأمريكي الجديد تحديدا ما اصطلاح عليه بتسمية البراغماتية الجديدة ، التي دحضت صفة السطحية التي ألصقها بنتراند راسل بالفلسفة في أمريكا وذلك من خلال انخراطها فيها يعرف بالفلسفة القارية في محاولتها للبحث عن منهجية ولغة إنسانية تسعى بها للتعامل مع الإشكالات الفلسفية المتجددة " ²

" لقد قسم رورتي الفلاسفة إلى فئتين : فئة الفلاسفة النسقيين المذهبيين الذين استأسدوا في تاريخ الفلسفة أمثال : ديكارت ، كانط ، هيغل ، راسل وهسرل وفلاسفة الفئة المبدعة الذين ينشئون الكلام دون تقييد نسق أو اعتماده لذكر حقيقة بعينها أمثال : ديوي هايدغر وفتنشتاين حيث يتميز الأوائل بسمتين اثنتين : النزعة إلى بناء وتوليد الأفكار وتشبيد الأنساق والمذاهب والميل إلى الشديد وإلى اعتبار الفلسفة علما صارما يقوم على الحجج الدامغة والأدلة القاطعة ، أما الفئة الثانية تغلب عليها نزعتان بارزتان هما : النزعة الشكية : البقطة الحذرة والنزعة البراغماتية العملية .

يرى رورتي أن الصنف الأول من الفلاسفة يسعى إلى إنشاء فلسفات تقوم على مبدأ الاحتجاج والاستدلال بينما يلجأ الصنف الثاني إلى أسلوب التهكم Satire والتمثيل Parodie والشذرات Aphorismes وذلك لعملهم حث العلم أن صحة نظرياتهم في الظل والهامش في الوقت الذي يعتمد الفلاسفة المذهبيون أن فلسفاتهم خالدة وأنهم يطبعون تاريخ قول إلى الأبد ، وهكذا تحطم الفلاسفة المبدعون أفكارهم لصالح جيلهم والأجيال التي تأتي بعدهم بينما يكتفي الفلاسفة المذهبيون ببناء فلسفات يضمنون أنفسهم أنها لن تفنى وإذا كان الأوائل يتركون المجال لحس الدهشة الذي يتضمنه القول الشهري فإن الفئة الأخرى يلجئون إلى الأسلوب التنظير الذي يمقته

¹ علي عبود المحمداوي ، " ريتشارد رورتي : نحو فلسفة بلا مرايا " ، مجلة تطوير (مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية

جامعة سعيدة) ، منشورات دار الحمراء للنشر والتوزيع والإعلام ، سيدي بلعباس ، الجزائر ، العدد 01 ديسمبر 2013م ، ص 78

² بشير خليفي ، " ريتشارد رورتي بين تحرير الفلسفة وتقليد الفيلسوف " ، مجلة أوراق فلسفية ، المرجع السابق ، ص 125

الأوائل ويكفون عن طلبه ، يتبين مما سبق أن الفلاسفة المبدعين يعتزلون قول الحقيقة وذلك يركز تصورهم الجديد للفلسفة على مبدئين :

أ_ إن الفلسفة الإبداعية لم تعد تهدف إلى كشف الحقيقة وإنما إلى فتح النقاش حولها.

ب_ إن دور الفيلسوف المجدد ينحصر في معالجة في الوهم الذي يستولي علينا اثر اعتقادنا أن معرفتنا بذاتنا تدل على معرفتنا بالواقع الموضوعية ، هكذا يبدو أن الفلسفة الجديدة تعارض حسب رورتي النزعة الأفلاطونية القائلة أن مهمة الفيلسوف هي حول الحقيقة وكشف النقاب عنها وهذه النزعة افتقدت كل مشروعية أو مبرر للقول بها لأننا اليوم نميل إلى النسبية وترفض الفلسفات المطلقة .

ورورتي لا يقف ضد أفلاطون إلا ليقف جانب ليسنج Lessing (1829-1871م) صاحب كتاب **تربية النوع البشري** ، والذي كان يعقل الصراع اللامتاهي من أجل الحقيقة على القول النهائي بالحقيقة الجاهزة ، لذا عارض رورتي كل توجه اعتبر الفلسفة نظرية معرفية ، فالفلسفة في نظره لم تكن لتعرفنا بالحقائق وإنما وجدت لأجل النقاش والجدال إنها ليست مرآة طبيعية تعكس حقيقتها ولكنها حوار مفتوح ونقاش يتجاوز عقدة المرآة لهذا إذن نستطيع أن نتفهم سر السؤال الذي طرحه رورتي في نص الحوار وهو : لماذا لا نتفرغ كليةً لكتابة الأدب أو نبحث عن تسلية تبعدنا عن صرامة التنظير الفلسفي وتعتقيداته ؟ " ¹

" يعرف رورتي أنه احد أهم الفلاسفة الأحياء قبل وفاته في 08 جوان 2007م في العالم وهو المحرك الرئيسي للفلسفة البراغماتية الجديدة ، وهو صاحب مشروع بعث حوار فلسفي جدي وجسر بين الفلسفتين التحليلية Analytique الأمريكية Américaine والقارية Continentale الأوروبية Européennes وبالنظر إلى أن البراغماتية فلسفة أمريكية المنبت في نهاية القرن التاسع عشر، فإنها وعلى مدى قرن من العطاء والتواجد الفلسفي قد عرفت تحولات هامة ، حيث يرى رورتي أنه إذا اتجهنا بأنظارنا صوب نهاية القرن العشرين وليس إلى بداياته سنجد أن البراغماتية عرفت نوعا من البحث أو الميلاد الجديد ، لكنه لم يكن شبيها بتلك النزعة السيكلوجية Panpsychisme التي ترد كل مادة إلى طبيعية نفسية ، أي إشارة إلى ما طبع البراغماتية في بداية عهدها مع وليام جيمس خاصة " ²

¹ محمد الشيخ وياسر الطائري ، المرجع السابق ، ص 43

² محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 17 - 18

أولا : البدايات

تبدأ حياة رورتي من أسرة أمريكية بسيطة في 04 أكتوبر 1931م تربي في وسط أسرة تؤمن بالعدل والمساواة بين الجميع ، كان والده عضوا في الحزب الشيوعي ثم استقال منه ، كان طموحه أن يكون فيلسوفا منذ صغره ولهذا بدأت مرحلته الأولى كبدايات لطموحاته الفلسفية .

أ_ مرحلة الطموح : في هذه المرحلة عمل على قراءة نصوص الفلاسفة اليونان وهو في السن الخامسة عشر (15 سنة) وخاصة أفلاطون وأعجب بقراءة سقراط وخاصة في توحيد بين المعرفة والفضيلة ، إذ رأى أنه (أي سقراط) على حق بتصوره هذا الجمع بين الواقع والعدل ومن خلال هذه الفكرة " رأى بأنه يمكن أن تتجسد ويصبح فيلسوف الحلم الذي كان لطالما يراوده وهو في صباه واستمر ينمو بالتدريج وبالموازاة مع قراءته الفلسفية المتنوعة والمتعددة لعدد هام من كلاسيكيات النصوص الفلسفية. " ¹

كما عمل رورتي على الاحتكاك ببعض المثقفين وأصدقاء العائلة وبعض الأساتذة وعندما رأى بالتخصص في الفلسفة رأى أنه سيتمكن من تجاوز الحد الفاصل الأفلاطوني هناك ستطلع الشمس على العدل .

لقد أراد أن يطلع أو يتبع ما ذهب إليه أفلاطون ولأن الأفلاطونية كانت تجذب طلاب الفلسفة في بداية مسارها الفلسفي فمذهب أفلاطون في نظره هو تجمع كل محاسن الدين ، ولكن يقول رورتي بأنه دون الخضوع لدين المسيحية الذي كان يرى أنه عاجز عن بلوغه.

يقرر رورتي أنه من الضروري الاطلاع على تاريخ الفلسفة اليونانية من خلال فلاسفتها الرئيسيين : سقراط أفلاطون وأرسطو فهي أحسن مصدر لأفكارهم، فرغم ما تحمله هذه الفلسفات اليونانية من أفكار وتطلعات غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة الوسيطية سواء المسيحية أم الإسلامية ولا الفلسفات الحديثة من تجاوز هذه الأفكار ومخالفة هذه التصورات .

عمل رورتي على استشارة صديق العائلة سيدني هوك Sidney hook* فيما يخص حلمه بأن يصبح فيلسوف فأجابه : " اكتب وانشر مبكرا ، واعمل ذلك في غالب الأحيان " ²

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 70

* سيدني هوك : (1902-1989م) فيلسوف أمريكي تأثر بجون ديوي وهو من أنصار البراغماتية كتب كثيرا عن ماركس وكان منخرطا في الحزب الشيوعي ، وقد استقال منه في نفس الوقت الذي استقال منه والد رورتي

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 73

فمن خلال دعمه له وتشجيعه رأى بأن الفضل يعود إليه فبدأ بجامعة شيكاغو أي الجامعة التي تمثل مدرسة ديوي تحصل في سنة 1949م على شهادة البكالوريا في الفنون ، وفي عام 1952م تقدم بأطروحته لنيل شهادة الماجستير وهي نفس السنة التي توفي فيها جون ديوي الذي كان أستاذه ، إذ تمحورت رسالته في الماجستير حول : " استخدام وايتهد لمفهوم الإمكانية أو القوة " The concept of potentiality ومن ثم أطروحة الدكتوراه حول : " مفهوم الإمكانية والقوة "

بـ مرحلة التطور :

لقد عمل رورتي في هذه المرحلة على توسيع مشروع بحثه من العالم إلى الخاص وإعطائه بعدا أكثر ملائمة مع الشهادة التي يطمح الوصول إليها كما ذكرنا في المرحلة السابقة أنه عمل على دراسة نصوص فلسفية يونانية لأفلاطون وأرسطو ولكن في هذه المرحلة " اهتم بدراسة نصوص حديثة لدريدا نيتشه وهيدغر وفتشطين وتخصص في تاريخ الفلسفة " ¹

بالإضافة إلى الأطروحة التي قدمها كانت توجهها وصوبا نحو تخصص جديد وعميق للفلسفة إذ كانت محل نقاش وجدل لدى الكثيرين ، فالأطروحات الفلسفية إن لم تكن كذلك فلا مناص منها وإنما هي شبيهة بالموت . فعندما قرأ لينتشه وهيدغر ودريدا وجد نفسه منصبا نحو خيال وفكر بنفس التصور الذي تصوره هذين الفيلسوفين لقد اعتمد على قراءته للفلسفة القديمة وحالة الفلسفة الحديثة إذ نقول أنه : " بدأ قراءته بإنشاء تضاد حاد بين حالة الفلسفة القديمة وحالة الفلسفة الحديثة ، إذ كانت الفلسفة عند القدماء أم العلوم وكانت أساس الحياة الإنسانية الجيدة ، أما الأزمنة الحديثة فقد استبدلت العلوم القديمة مثل : فيزياء وبيولوجيا أرسطو التي كانت الفلسفة القديمة تاجها بالعلوم الحديثة علوم نيوتن وداروين وغاليلو، إذ رأى ديكارت وكانط أن فوز العلوم الحديثة معناه دمار الفلسفة القديمة " ²

ومن ثم ذهب رورتي في تكوين مشواره الفكري وشخصيته انطلاقا من شخصيات بارزة ساهمت في هذا التكوين الفكري ، إذ يقول في هذا الصدد وهو في نص مطول : " لكم أدهشني حالما شرعت في دراسة الفلسفة طريقة ظهور المشكلات الفلسفية واختفائها أو كيفية تغير أشكالها نتيجة الفرضيات ومفردات جديدة وتعلمت من

¹ من خلال الحوار الذي أجراه مشال قبلان مع رورتي ريتشارد ، جريدة النهار ، المرجع السابق

² ريتشارد رورتي ، تر : حيدر حاج إسماعيل ، الفلسفة ومرآة الطبيعة ، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت

ريتشارد ماكايون Richard McKeon وروبرت برامبوغ Robert Brenbanch أن أنظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه عبارة عن سلسلة من مجموعات من المشكلات مختلفة وليست حلولاً بديلة لمشكلات ذاتها ، وتعلمت من رودولف كارناب Rudolph Carnap وكارل همبل Carl Hempel كيفية الكشف عن المشكلات الزائفة عن طريق إعادة صياغتها بنمط الكلام الصوري ، كما تعلمت من تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne وبول وايس Paul Weiss كيفية الكشف عنها بترجمتها إلى مصطلحات لغة وايتهد Whitehead وهيغل Hegel وكان حضي كبيراً لكون هؤلاء الرجال أساتذتي غير أنني وجدتهم يقولون الشيء نفسه وهو إن المشكلة الفلسفية هي نتاج التنبؤ اللاوعي لفرضيات مغروسة في مفردات صياغة المشكلة ، وهي فرضيات يجب فحصها قبل تناول المشكلة ذاتها بصورة جدية " ¹

نجد هنا وفي هذا النص المطول لرورتي يقر فيه أن الفضل يعود إلى هؤلاء الأساتذة في تكون مساره الفكر والفلسفي من خلال بناء المشكلات والكشف عنها ومن خلال معالجة القضايا بالتحليل والنقد والتفسير وبعد هذا نجده يضيف قائلاً : " وبعد مدة رحت أقرأ ما كتبه وليفرد سلازر فبدأ لي أن هجوم سلازر على "خرافة المعطى" يلقي شكاً على الافتراضات القائمة عليها الفلسفة الحديثة ، وبعد مدة شرعت بالنظر نظرة جدية إلى ريبية كواين بالتمييز بين اللغة والواقع وحاولت الربط من وجهة النظر بين كواين وسلازر ، ومنذئذ سعت إلى فصل أوسع لفرضيات مشكلات الفلسفة الحديثة بغية تعميم وتوسيع نفوذ سلازر وكواين للمذهب التجريبي الحسي التقليدي " ²

ج _ مرحلة الاكتمال:

بناءً على ما سبق فلقد تميز الطرح الفلسفي لرورتي في تخليص الثقافة الغربية من صورة الإنسان والتي سعت على السيطرة على ابستمولوجيا الفلسفة الحديثة ، ومن خلالها تحددت معالم الحقيقة والمجتمع والتاريخ فلقد مثلت مسيرته وفكره بالمرور على محطتين هامتين تنقسمان إلى مرحلتين وهما :

1_ نقد الفلسفة الغربية بشكل عام والأنجلوساكسونية بشكل خاص ويكمن ذلك من خلال كتابه الفلسفة ومراة الطبيعة ، حيث كان دافعه الأساسي من كتابة هذا الكتاب هي " أن مهمته تنظيف ما بين الطلائع العظماء

¹ ريتشارد رورتي ، الفلسفة ومراة الطبيعة ، المصدر السابق ، ص 47

² ريتشارد رورتي ، المصدر نفسه ، ص ص 47 - 48

ذوي الخيال مثل : فريج Frege وميل Mill وراسل Russel وهايدغر Heidegger وديوي Deway وهابرماس Habermas ودافيدسون Davidson وديدا Derrida أنه نفاية " ¹

لقد عمل على بناء فلسفته في هذه المرحلة وتجهيز الأرضية التي سيضع عليها أسسه وتصورات الفلسفية التي كانت حداثية رغم الانتقادات التي وجهت لها .

2_ عمل على بناء براغماتية جديدة وهو النشاط الذي قدمه رورتي بصورته النقدية ولكن سرعان ما تعرضت هذه البناءات التي قام بها هي الأخرى إلى الانتقادات ونجدها بخاصة في أعمال رورتي : " نتائج البرغماتية" 1982م و " العارضية السخرية والتضامن " 1989م

كما نجده قد ركز على الفلسفة الأخلاقية الاجتماعية والسياسية إذ تميزت أطروحته بنوع خاص من الثقافة الواسعة تتخطى الانقسامات والحدود وتسعى إلى نقاش ثري وتقديم صورته عن الغير ، حيث كان مقتنعا بهذا الرأي الذي لم يكن غيره من الفلاسفة يشاركه فيه ، إذ يقول جاك بوفراس Jacques Bouveresse وهو يعتقد أن رورتي من الفلاسفة المهمين في العالم اليوم الذين يمكن أن نقرأ لهم وهو بهذا يشاطر هارولد بلوم في رورتي مفضلا إياه على بعض الفلاسفة الفرنسيين من بني وطنه قائلا : " إنني أجد رورتي بوجه عام أكثر أهمية من بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين يعجب بهم أكثر رورتي ذاته " ²

¹ Richard Rorty , truth and progress , op.cit , p 08

² محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 79 - 80

ثانيا : في تنوع الأعمال

لقد عملت على تقديم أعمال رورتي بلغتها الأصلية وهذا لسبب وجيز وهو أنها إلى حد اليوم لم تترجم بعد إلى اللغة العربية ، وتمثل ذلك في المقالات والكتب والمحاضرات التي كان قد ألقاها في جامعات مختلفة (أمريكية وغير أمريكية) فلقد ترجمت كتبها إلى أكثر من لغة أي ما يزيد عن خمسة عشر لغة غير العربية وهذا ما سنجعه على شكل بيبيوغرافي لجميع إصداراته :

أصدره سنة 1952م Whitehead use of the concept of potentialité (1)

أصدره سنة 1979 م philosophy and the Mirror of nature (2)

ترجم إلى لغات عديدة : الألمانية ، الإيطالية ، البرتغالية ، الصربو ، الفرنسية ، اليابانية ، البولندية ، الإسبانية وترجم إلى العربية من طرف حيدر حاج إسماعيل في ديسمبر 2009م

أصدره سنة 1982م conséquence of pragmatisme (3)

ترجم إلى : اليابانية ، الإيطالية ، الصربو ، الفرنسية ، الكورية ، الإسبانية ، البولندية

أصدره سنة 1989م contingency ironiy and solidarity (4)

هو ثاني أهم مؤلفاته يرمز له : (c i s) وقد ترجم إلى العديد من اللغات بل هو من أكثر كتبه ترجمة ترجم إلى : الألمانية ، الإيطالية ، الدانماركية ، البرتغالية ، الفرنسية ، الهنغارية ، الصربو ، الكرواتية ، التركية الكورية ، البولندية ، التشيكية ، الروسية ، السويدية ، الصينية ، الرومانية ، البلغارية إلى أكثر من عشرين (20) ترجمة .

أصدره سنة 1991م objectivité relativisme and truth (5)

يمثل الجزء الأول من أوراق فلسفية ورمزه : (O R T) نقل إلى لغات مختلفة منها : الفرنسية ، الإيطالية الإسبانية ، البرتغالية ، البولندية ، الرومانية

أصدره سنة 1991م Essays on Heidegger and others (6)

يمثل الجزء الثاني من أوراق فلسفية و يرمز له : (E H O) ترجم إلى : الإيطالية ، الإسبانية ، الفرنسية الهنغارية ، البرتغالية

أصدره سنة 1997 م Truth politics and post modernisme (7)

يتضمن قراءة حول سبينوزا ، قدمت بجامعة أمستردام في ماي 1997م القراءة الأولى بعنوان : هل حب الحقيقة أمر مرغوب ؟ والثانية هل لما بعد حداثة ارتباط بالسياسة ؟ أصدره سنة 1998م

Achlienving Our country (8)

ترجم إلى : الروسية ، الألمانية ، الايطالية ، الاسبانية ، البرتغالية ، اليونانية

أصدره سنة 1998م Truth and Progress (9)

هذا العنوان هو الجزء الثالث من أوراق فلسفية ورمزه : (T P) ترجم إلى الألمانية والاسبانية

أصدره سنة 2000م philosophie and social Hope (10)

يرمز له (P S H) ترجم إلى اليابانية.

وله كتاب آخر بالإضافة إلى الفلسفة ومراة الطبيعة مترجم إلى العربية وهو : حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية وثقافة التراث ، ضمن إعداد بيتر كاز تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام ، قام بترجمته حسني نصار .

لقد كتب العديد من المقالات وألقى المحاضرات ولكن له مقالات لم تنشر أو لم يتم نشرها بعد ، فهذا جل ما ترك لنا رورتي من خلال مساره الفكري والفلسفي من بين الرؤى التي قدمها ، فعدد مقالاته وكتبه قد يتراوح تقريبا 249 مقالة بعض منها أعيد نشره ضمن كتبه وبعض المجالات الفلسفية مثل : - Critique - Review

Journal philosophi

أما المقالات فيمكن أن نذكر منها ما يلي :

- 1_ le parcours du pragmatisme
- 2_ solidarité ou objectivité
- 3_ les assertions expriment elles des prétentions à une validité universelle ?
- 4_ le cosmopolitisme sans émancipation
- 5_ conséquences of pragmatism
- 6_ philosophy as cultural politics

ولمزيد من الإطلاع انظر محمد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ¹

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 443 - 444

ثانيا : في تَكُون المشروع الفلسفي لرورتي (البراغماتية الجديدة)

يدعونا رورتي إلى ضرورة التمييز بين البراغماتية الكلاسيكية والذي مثله كل من وليام جمس وجون ديوي وبريس من جهة وبين البراغماتية الجديدة New pragmatisme الذي مثله كل من كواين غودمان ، بوتنام ديفيدسون ، ورورتي من جهة أخرى .

فالبراغماتية الجديدة تزامنت بالظهور مع بداية الستينات في الولايات المتحدة الأمريكية مع زوال الفلسفات التحليلية التي ظهرت مع بدايات الخمسينات ، فمثلا شهد التاريخ حركة تجديد وإحياء ومذاهب فلسفية التي عرفت منذ القديم كالأفلاطونية والكانطية والهيغلية... ثم عادت للبروز مرة أخرى وعرفت انتصار وتأييد وأعيد صياغتها وتسميتها وأصبحت تسمى : بالأفلاطونية المحدثّة أو الكانطية الجديدة أو الهيغلية الجديدة وإلى غير ذلك من الفلسفات والمذاهب التي عرفت هي الأخرى هذا النوع من التجديد والتي شهدت حركة إصلاح جديدة تتوافق مع الأوضاع الحديثة . فمن هذا المنظور رأى رورتي بالعودة إلى البراغماتية ولكن في وجهها الجديد .

" يرى البعض من الفلاسفة أن البراغماتية ليست فلسفة حقيقية - فحسب رورتي - أنها حركة عرفت نهايتها في بداية القرن العشرين وفي ظل أجواء محلية يتوجب من الآن فصاعدا النظر إليها على أنها متهافنة ومنتهية " ¹

ولكن فيها يرى رورتي على العكس من هذه الرؤية فالبراغماتية انطلقا من البحث والدرس الفلسفي أعيدت إلى الحياة مرة أخرى وظهرت إلى الحياة من جديد ، وبنفس الجذور لكن بصيغة مغايرة انطلقا من مئة 100 سنة من أول ظهور لها مع تشارلز سندرز بيرس وإعادة اكتشافها ثانية ابتداء من ستينات القرن الماضي .

" إن البراغماتية في صيغتها الجديدة لم تكن بنفس مواصفات البراغماتية الكلاسيكية وهي تختلف عنها أو على الأصح تتميز عنها بإدخال بعض التعديلات المنهجية والفكرية التي برزت ما بين ظهور البراغماتية الكلاسيكية في نهاية القرن 19 مع بيرس وفترة إحياء البراغماتية بدءا من نهاية سبعينات القرن 20 وهي ما نصلح عليه بالبراغماتية الجديدة " ²

لقد عملت البراغماتية الجديدة بالاستفادة من الفلسفات ومدارس أمريكية ، وعملت على الاستفادة من النقاشات الفلسفية فيما يخص البرهان الفلسفي ووظيفة الفلسفة في ظل التقدم ، فالفلسفة التي نادى بها في البراغماتية

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 24

² محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 56

الجديدة هي فلسفة للتضامن وليس الموضوعية فلقد احتوت هذه الفلسفة أطروحات رورتي وقراءة ل : ديوي وهابيدغر وفتنشتاين وهي العودة إلى الانفتاح والتسامح الذي دعى إليه دريدا وهابرماس وليونار.

" ينتمي رورتي إلى المذهب البراغماتي والذي هو اختراع أمريكي نشأ من الفلسفة بيرس ووليام جمس وديوي وكان المذهب الطبيعي في الفلسفة الذي يعني اعتبار الفلسفة استمراراً لفهم علمي للعالم أو أنها جزء من هذا الفهم ، ومع ذلك اعترض على الموضوعية في العالم وكان ضد كل المذاهب العلمية : الواقعية العلمية البنائية الكانطية المتجددة والمذهب التجريبي الحسي قال : ما مفاد أن البراغماتيون يودون استبدال الرغبة في الموضوعية أي الرغبة في التماس الواقع بالرغبة في التضامن مع المتحد الاجتماعي الذي تنتمي هويتنا إليه " ¹

مع رورتي وبالخصوص في مؤلفه " الفلسفة ومرآة الطبيعة " تحولت معه الفلسفة من نظرية للمعرفة لتصبح فعلاً منشأً يعمل من خلاله إلى إعادة بناء الفلسفة وهي كما سبق لنا وأن عرفنا بأنها مهمة كان قد سبقه أستاذه جون ديوي بالإشارة إليها في كتابه " تجديد الفلسفة " Reconstruction in philosophy ، فهذا الكتاب وبالأخص كان قد أثار إعجاب رورتي وبشكل كبير على عكس كتبه الأخرى ، فالمهمة التي نادى بها رورتي وموقفه فيه كثير من التقارب بينه وبين أستاذه الذي سعى فيه إلى التجديد في الفلسفة متخذاً من القاموس البراغماتي الذي يعج بمفاهيم : الخبرة والبحث والتفاعل والديمقراطية والتربية ... بوصفها أدوات منهجية ومعرفية لتحقيق مشروعه الفلسفي .

¹ Richard Rorty , Objectivity , Relativism and truth , op.cit , p 197

أولاً : المسار البراغماتي

يعرف رورتي باتجاهه البراغماتي بعد أن اهتم في بادئ الأمر بالفلسفة التحليلية فيفضله وبفضل فلاسفة آخرون أمكن للبراغماتية أن تحيا من جديد وتعود للحياة الفلسفية بعد الانغلاق الذي شهدته في سنوات سابقة .

لقد كان إسهامه وبشكل كبير في إحياء البراغماتية من خلال مجموعة من أعماله والتي كثيرا ما كانت تشير إلى أثره البراغماتي ونزوعه إليها ، فيكفي أن نقرأ لهذا الأخير (رورتي) لنجد في كتاباته ومقالاته التي تحمل معظم جملها وكلماتها المصطلح نفسه (البراغماتية) وهو ما تحتويه مجمل الآراء والرؤى والمواقف التي يحملها فكره ففكر يحمل المزوجة والمزج بين الثقافة الأمريكية من خلال البراغماتية ، وفي إطار أوسع لهذه الثقافة والعودة إلى مصادر هذا التقليد الثقافي لانجاز المهمة المنتظرة والثانية هي من خلال الاعتماد والاستفادة بالأدلة عند الفلاسفة التحليليين ومن خبرائهم .

وكثيرا ما نجد البراغماتية كمصطلح تحتوي عليه مقالات رورتي والتي يمكن أن نذكر منها:

مسار البراغماتية le parcours du pragmatism ونتائج البراغماتية conséquence of pragmatism وغيرها من الكتب التي تحتوي على هذه الكلمة أي الطابع البراغماتي ، وهي ليست مجرد كلمة يتلفظ بها وإنما يصرح ويقربها في أغلب جمل هذه الكتب والمقالات إذ يقول : (نحن البراغماتيون بالنسبة لنا كبراغماتيين) كل هذا إنما يدل على انتماءه البراغماتي وإثره .

لقد عمل على تتبع الخط الذي سار عليه ديوي صوب الاستيمولوجيا أي الميدان الذي عمل ديوي على انتقاده ليؤكد على وجهة نظره والتأكيد على البعد البراغماتي ، وكذلك هو الشأن مع رورتي " لا تغدوا الفلسفة نظرية في المعرفة وإنما نوعا من الإنشاء أو التأسيس لخطاب يهدف إلى إعادة خلق وإبداع ، عن طريقه يتمكن الإنسان التخلص من خلال مرجعية معطاة ولكن بالأحرى هناك شيء يمكن قوله : إذا كنا نرغب في التأسيس لشيء وهو ما يعني أن هذا الشيء لا يوجد ما لم نقوم أو نعمل على بناءه وتشكيله " ¹

يقدم لنا رورتي وبعبارات صريحة إستراتيجيته في بناء نسقه وفلسفته من خلال مزج النصوص المختلفة والتي اشتغل عليها واستطاع أن يقيم فلسفة متميزة وموحدة بين تيارات فلسفية متناقضة ، كما نجده يسعى وراء توضيح

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 59

أفكاره وتصوراتهِ ومفرداته التي لطالما كانت محل التهجم والانتقاد ، وعندما يرى بضرورة الرد على آراء خصومه فإنه يتوجه نحو مواقف فلسفية ويستند إلى ثلاثة ركائز والتي يمكن أن نذكرها فيما يلي :

1_ استعمال الحجج والأدلة بمثل ما يأتي بها الخصم أو أكثر لما فيه من استعمال عقلي وتفكير مجرد بالرغم من أنه يمقت هذا النوع من الدفاع إلا أنه يسعى إلى استعماله .

2_ الإستناد إلى الوقائع ونزاعات تاريخية من خلال وقائعه وأحداثه ومن خلاله يكشف عن أحداث يوظفها فلسفياً في دعم آرائه .

3_ يستثمر ويوظف النص الفلسفي لصالح مشروعه أياً كان نوع النص من خلال منهجه وكذا مضمونه ، إذ نجده يلجأ إلى نصوص أخرى أدبية وشعرية لما يرى فيها من أنسبية لإيضاح أفكاره وما يدعوا إليه .

" عمل رورتي على اتخاذ قاعدة ابستمولوجية ينطلق منها في مشروعه وإجراء تواصل وحوار حقيقيين ضمن الفلسفة الغربية تحركه في ذلك شكوكه الفلسفية حيال حجج النزعتين الديكارتية والكانطية بالاستناد إلى أسس منهجية وآليات استقصاء في كل من نزعة كواين الكليانية والنزعة التعددية عند غودمان والنزعة ضد التأسيسية لسيلاس¹ "

فإذا كان كل من غودمان وكواين وسيلاس يمثلون النزعة المنهجية وخلفية لتصوره فإن كل من هيدغر فتنشطين وديوي يمثلون الفلسفة الثورية ، وهو يثق بتصوراتهم لأنهم عملوا على وضع جانب من التصورات الأفلاطونية

المجردة والصيغ الديكارتية والنموذج الكانطي المتعالي وبعد ذلك عملوا على تقديم نموذج ونشاط جديد للفلاسفة. يقول أحد الكتاب عن رورتي " إن أعماله ومؤلفاته يحاول فيها هدم التراث أو التقليد الفلسفي منذ أفلاطون إلى غاية أحدث محاولة في الفلسفة التحليلية ومن جهة ثانية فإن تصوره للخطاب الفلسفي يقتصر على إعادة بناء أخلاقي وجمالي للجماعة البشرية " ²

إن الفلسفة التي ينادي بها رورتي تتسم بكونها ما بعد تحليلية post analytique حيث أن هذه الأخيرة تتضمن فكرة النهاية أي نهاية الفلسفة ، وهذا ليس بمعنى زوال الفعل الفلسفي ووضع حد فاصل للفلسفة كنشاط يتميز به عقل الإنسان بل إن النهاية والتي يرى بها رورتي تكمن من خلال بروز أنماط جديدة من التفكير

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 60 - 61

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 61

يتواضع أو يتأقلم مع الوضع الإنساني القائم .

فالمشروع الفلسفي لرورتي تمثل في تخلصه من الفلسفة التحليلية وتحطيم كل موروث وتقليد قديم منذ البدايات الديكارتية وذلك بإبراز عدم جدوى من أهميتها وفشلها ولا فائدة لها من خلال الأسس المتصلة بالمعرفة. فالفلسفة كما يقول رورتي أنها تسعى وراء بناء ذاتها من خلال معالجة نفسها من الأمراض وأعراضه الذي أصابها ومحاولة تخليصها منه ، فلا يرى رورتي أية جدوى من إثبات وبرهنة آرائه على الطريقة العقلية مثلما فعل الفلاسفة والباحثون من خلال بناء تصوراتهم الميتافيزيقية التي ترى بالجوهر الباطني للأشياء.

" يرى رورتي أنه حَرَّرَ الفلسفة من مشاكلها العالقة ، أحد معالم المعاصرة هي هوسها بالحدود المتوقعة للمعرفة والحكم أحد أهم هؤلاء المتوقعين ، فرورتي الذي يخبرنا أن الموضوعية ما هي إلا وهمٌ مثل كلمات العلو "الميتافزيقا" "العقلية" "العالمية" تعود إلى وقائع غير ممكنة (غير محققة) ولا تخلق فينا إلا قلقا وهماً هذه الكلمات تثبت نفسها إلا في الأحاديث الأخلاقية للأديان والتتوير " ¹

إن الطابع العام الذي تميز به رورتي أي البراغماتية الجديدة وجد فيه ضالته من خلال فلاسفة بارزين وذلك من خلال الخطاب النيتشوي والقول الفلسفي لدى كل من : ديوي ، هيدغر ، فنتشطين من أجل نقد الفلسفة والدعوة إلى فلسفة منشئة .

" لقد أقر رورتي في كتابه " **المنعطف اللغوي** " بأن تاريخ الفلسفة مرتبط بالأساس بالثورة ضد الممارسات الفكرية للفلاسفة السابقين بهدف تحويل الفلسفة إلى علم وذلك من خلال الطرائق المنهجية التي عمد الفلاسفة إلى تقديمها كحال ديكارت في الوضوح والبداية وكانط في المنهج الترستندالي وهوسرل في الأقواس وفيتنشتاين في نقده للمعنى داخل الفلسفة التقليدية " ²

واصل نشاطه الفلسفي وقراءاته المتنوعة واخترق الحدود التقليدية الفاصلة بين الفلسفة والمعرفة ، ومن خلال القراءات التي كان يعقدها مع مجموعة من الفلاسفة يمثلون أشكال معرفية مختلفة بسبب تطوير فهمه الفلسفي .

انطلق رورتي في فهمه للفلسفة من تفكيك الفلسفة ذاتها عبر مسارها الطويل ساعيا في ذلك للخروج من التقليد ، حيث عمل على جعل الفلسفة خاصة معرفية مرتفعة عن التاريخ وعمل على السعي في الخروج عن كل

¹ Eugene Goodheart , op.cit , p 223

² Richard Rorty , Linguistic turn , The university of Chicago press Chicago and London , 2nd edition , 1968

تحديد يجعل الفلسفة تقليدا يفرض قوالب جاهزة .

" هذا ما جعل رورتي يقر بخروجه عن إطار التفكير الشمولي نتيجة لقراءاته لديوي ونيشيه مثلما يعترف في الفلسفة والأمل الاجتماعي مراننا على الرؤية التفاضلية التي تصب في قالب الأخلاقي للأشوار ومنفتحا على التهكم باعتباره استدلالا حرا يدفع الفيلسوف إلى تخفيف الصرامة المنطقية وطلبا للشفاء من ذلك المرض المزمن الذي لازم كثيرا الفلاسفة نتيجة الجدية المبالغة والمعانات في طلب الحقيقة " ¹

لقد عمل رورتي ساعيا وراء الخروج من الفلسفة النسقية وإحداث ما يسمى بالفلسفة المنشئة التي ترى بأن الفلسفة خطابا يهدف إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية الخالدة ، فهو في هذا المقام لا يقر بنهاية الفلسفة وإنما بنهاية التغيرات الاجتماعية والثقافية ولارتباطها بالإنسان ، فالفلسفة في نظره تتماشى مع متطلبات اللغة الجديدة وما تستدعيه الأوضاع الجديدة وكل هذا في نظره لا يتحقق إلا في مضمار الليبرالية ورفضها لكل أنواع التسلط والسعي للتحرر الدائم .

" الفلسفة في سياق ما يسمى بالميتا فلسفة عمدت على التعمق بهدف البحث عن وسائل تطويرها ، ولكن يكون ذلك بحسب رورتي إلا بترك أبواب المحادثة مشرعة إطلاق العنان للتخليق والابتكار والتأويل وربط ذلك بالعقل المتمكن الذي يمكن أن يحضر في أي لحظة زمنية ليبذل في الفهم والقول خارج الأطر الجاهزة التي تقرر أن الشيء إما يكون بهذا الشكل أو لا يكون . " ²

لقد أعطى رورتي مفهوما جديدا للفلسفة وإحياءها وبث الروح فيها دون أن يعلن عن نهايتها والإقرار أن الفلسفة باعتبارها حرية التفكير فهي لا ترتبط بالنتائج بل بإمكانية الفيلسوف وقدراته على إحداث الانسجام بين الأفكار باعتباره صانعا لها ومن هذا المنطلق فهو يعمل سعيًا وراء إخراج الفيلسوف من تلك الصرامة والجدية الذي توحى به الالتزامات الكانطية.

- تهدف فلسفة رورتي لدفع الفيلسوف إلى الإنتاج الفلسفي بدل امتلاك الحقيقة المطلقة وذلك من خلال الفلسفة المنشئة التي تعطي جمالية لواقع الناس في إطار الفاعلية والتضامن بغرض دحض وإبعاد المعانات فلقد تباينت الآراء بخصوص نجاح رورتي في مشروعه فمن النقاد والمفكرين أنه حقق تقدما ونجاحا نسبي .

¹ بشير خليف ، " رينشارد رورتي بين تحرير الفلسفة وتقيد الفيلسوف " ، المرجع السابق ، ص 127

² بشير خليف ، المرجع نفسه ، ص 128

" بالنسبة إلى كورنيل ويست cornel west أحد الأقلام الفذة في الثقافة الأمريكية وفي الفكر الفلسفي بخاصة يرى أن رورتي قد تفهقر بالفلسفة الأمريكية ووضعها لتثبيت وضع سياسي قائم وأنه أفرز نموذجاً ثقافياً فريداً لا يعرف إلى أي ميدان ينتمي هل إلى الفلسفة أم إلى الأدب أم إلى الإنسانيات ؟ أم أنه يندرج ضمن شكل عام في جملة من حقول البحث المعرفي يتعذر تصنيف أعماله داخلها؟ " ¹

فقرأته وتأثره بفلسفة ديوي التي عمل على تبنيها والمطالبة بها يرى فيها بعض المفكرين أنها تتبأ عنه أكثر من الإشارة إلى ديوي في حد ذاته ، وهذا ما نجده عند أحد تلامذة ديوي : ريتشارد برنشتاين Richard Bernstien ، إن ردود الفعل لا تزال متواصلة والانتقادات تظهر من فترة إلى أخرى ، فالآراء التي جاء بها تثير الجدل والنقاش في الساحة الفلسفية إذ يمكن أن نذكر منها بعض الكتب التي أفردت لرورتي قراءته وكذلك تضمنت بعض الردود عليها :

1_ reading Rorty , ed by Alan Malachowski

2_ rorty eT pragmatism, ed by Herman j.saatkamp jr

3_ lire Rorty : le pragmatism et ses conséquences, édité par Jean-Pierre Cometti

4_ Richard Rorty : Civitical dialogues, ed by Matthew Festenstein and simon Thompson

5_ Richard Chusterman : le liberalism pragmatique

" لا يمكن لمن يقرأ لرورتي قراءة متأنية إلا وأن يتبنى من فلسفته عوض الموقف عشرة ، لذا تعددت الآراء بخصوص رورتي عند الشخص الواحد فلم يسلم لا من اليمينيين ولا من اليساريين ، وهو عند الفريق الأول يتسم باللامسؤولية وعند الفريق الثاني هو مجرد مدعي ومعجب بنفسه لم ينجح من الحداثيين ولا من ما بعد الحداثيين لا من المشتغلين بالفلسفة ولا من المهتمين بعالم الأدب ، لا من الميتافيزيقيين ولا من التحليليين " ²

لقد عمل نقاده على وصفه بالأفلاطوني من جهة والسوفسطائي الجديد من جهة أخرى وفي نظر البعض الآخر مجرد منسق وأكاديمي من خلال إنشائه للفلسفة من دون فلسفة من خلال طرحه للميتا فلسفة وقد وصفوه كذلك أنه مثقف نسبي لا عقلاني التفكيكي والمخادع والمتهم

¹ محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة " مطارحات رورتية " ، المرجع السابق ، ص 34

² محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 65

ثانيا : من حيث الملامح والمفاهيم

من الفلسفة التحليلية إلى نقدها : بدأ رورتي تحليليا ، بحيث استطاع تقديم مجموعة من الأعمال والدراسات والبحوث في المجال التحليلي إلا أنه لم يلبث إلا وأن تحول وصار نحو الفلسفة القارية فعندما كان يسير على المنعطف التحليلي قال : " أفهم من خلال الفلسفة اللغوية المفهوم الذي بحسبه المشاكل الفلسفية ، هي مشاكل يمكن حلها وتذليلها أما بإعادة تشكيل اللغة أو بدراسة أفضل اللغة التي نستخدمها اليوم " ¹

فالإضافة غالى رورتي كذلك هو الحال مع وليام جمس وديوي البراغماتيين الذين تخطيا الطريق الذي صنعه التحليلية وسرعان ما تحولوا صوب البراغماتية وتخطو التصور السابق لهذه الفلسفة . لقد تحول رورتي نحو البراغماتية من خلال قراءته النقدية والوصفية للوضع الفلسفي اليوم والذي يمكن أن نجمله في ما يلي :

" 1. ركزت الفلسفة التحليلية على الانتقال من التأمل إلى العلم مركزة على التحليل المنطقي للجمل والعبارات .

2. باعتمادها على التحليل المنطقي هو ما جعلها تتحط وتنهار .

3. عدم استفادتها من المجال الحفري الدلالي والجينالوجي . مما أدى بمؤيديها وفلاسفتها إلى قراءة النصوص كما يجري في الدراسات القانونية .

4. مسار الفلسفة التحليلية أدى إلى اتجاه قطيعة مع الفلسفة الأوروبية القارية مما أدى إلى نفي وإقصاء تدريس كل من هيغل ، نيتشه وهايدغر .

5. بهذه الطريقة وجدت أقسام الفلسفة نفسها منحصرة بين الإنسانيات (فضاءها التقليدي) وعلوم الطبيعة (الفضاء الذي سعت لاقتحامه) والعلوم الاجتماعية (الفضاء الذي تختبره الآن) " ²

انطلاقا من هذه الزاوية والرؤية فلا مناص من اتخاذ أطروحات الفلاسفة التحليليين وتقديمهم لوجهات النظر لديهم والتي أرادت التخلص من الأدبية والتاريخية للفلسفة واكتفاءهم بالنظرة العلمية المعتمدة على المنطق وتحليل الخطاب العلمي والفلسفي منطقيا .

رأى رورتي أن الفلسفة التحليلية سعت للبقاء على أي أمل من أجل تحقيق علميتها . " عملت على النظر للمقدس والتاريخية والذرائعية بعين الارتباب والشك لأنها من الممكن أن تفتح الباب أمام جعل بديهياتها تحت

¹ علي عبود المحمداوي ، المرجع السابق ، ص ص 80 - 81

² محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 90

رحمة التاريخ ، والتاريخ هو ضد الاحترافية السكونية التي تسعى لها التحليلية الأنجلوساكسونية في السبات الأكاديمي واجتياح الموضوعات ذاتها " ¹

إن رورتي يرفض كل الأطروحات التي تجعل من الفلسفة علما نظاميا دقيقا وصارما ، فهو يرى أن هذا النوع من الطروحات يخرجها من بعدها الإنساني ، فهو يؤمن بفكرة المقدس والتاريخي والذرائعي ، والسؤال الذي يمكن طرحه في هذه الرؤية هو :

* هل رفض رورتي الفلسفة التحليلية بصورة قطعية ؟

ما يمكنه القول هو أن رورتي لا يجزم بالفلسفة التحليلية ولا يرفضها وإنما رأى بالإبقاء على ما يمكن إبقاءه ومزجه بالقادم القاري ، إذ يرى أن الفلاسفة التحليليين يعملون على مساعدتنا بإرجاع الفلسفة إلى الطريق الرومانطقي . ولهذا رأى باستبدال لما ورثه العقل الغربي من مسلمات إغريقية ، ويراد لها أن تصبح تحويلية عما سبقها . " فهو لا يهدف إلى الابتعاد وتجنب هذه الفلسفة بقدر ما يحتاج إلى دراسة والبحث في عينة من الفلاسفة التحليليين بوصفهم جزء من تاريخ العقلانية التي يجب الاطلاع عليها ، لكشف إلتباس الحقيقة في معاييرهم اللغوية التحقيقية " ²

إن شك رورتي في مقدرة وقدرة الفلسفة التحليلية على حل مشاكلها وألغازها أو في الإعتقاد بحلها ، إلا أنه يرى أنها تحتل حيزا من تاريخ الفلسفة .

فقد حصلت على جانب من الاهتمام وهذا نتيجة التكلم عن العبارات ، لأن هذه الأخيرة تحمل تلك الجزئيات المتفردة والمناسبة ، وهذا ما أعطى وجود المعنى في سياق الجمل وقد نتج عنه نهاية الفلسفة التمثيلية .

يرى رورتي أنه سيكون من الصعب تخيل ما يمكن أن يكون التحليل ، فلم يعد عدد قليل من الفلاسفة التحليليين يحاول أن يشرح ما يعنيه تقديم تحليل وبالرغم يقول رورتي من وجود مقدار كبير من الأدب الفلسفي الماورائي .

يقول رورتي : " لا وجود لشيء بعد الآن يمكن وصفه ب : الفلسفة التحليلية ما عدا بطريقة أسلوبية واجتماعية غير أن هذه الملاحظة ليست خطأ من قدر الشيء كما أن مشروعا قد خاب ، والفلسفة التحليلية مثل أي حركة

¹ علي عبود المحمداوي ، المرجع السابق ، ص 82

² علي عبود المحمداوي ، المرجع نفسه ، ص 84

في نظام ، استنفذت النتائج الديالكتيكية لمجموعة من الافتراضات ولم يبق لها الآن ما تفعله ... وقد وضعت في النهاية على طريق العلم الأمن ليس شيئاً هو محط سخرية أو رثاء ، فهذا التفاؤل لا يمكن أن يكون ممكناً إلا مع رجال ذوي خيال عال ويكونون أبطال أزمنتهم " ¹

عمل رورتي على الدفاع عن رأيه في نقده للفلسفة التحليلية ، ومن خلال ما تضمنته كتابات كل من سيلارس وكواين من خلال الدفاع عن صحة رأيهما إذ يقول : " لكي أدافع عن سيلارس وكواين سوف أبرهن على أن مذهبهما الكلي هو حاصل التزاماتهما بفكرة أن التسويغ ليس أمراً مختصاً بعلاقة خصوصية بين الأفكار أو الكلمات والأشياء ، وإنما هو مسألة محادثة وممارسة اجتماعية ، فالتسويغ بالمحادثة هو كلي وبصورة طبيعية في حين أن فكرة التسويغ الراسخة في التقليد الابستمولوجي هي اختزالية وذرية ، وسأبين أن سيلارس وكواين وضعا نفس الحجة ذاتها وهي الحجة التي تضاد التمييز بين المعطى واللامعطى " ²

سعى رورتي إلى التوسيع في فكرة كل من سيلارس وكواين من خلال مذهبهما الكلي ومن خلال فكرة المعطى لسيلارس وفكرة الضرورة لكواين ، وهذا ما يدفع إلى تدليل الأسس التحليلية ومقولاتها المتطرفة لنظرية المعرفة . حيث يقدم لنا كل منهما تدعيماً لرؤيتهما : " إن الصدق بل والمعرفة لا يمكن الحكم على أي منهما دونما معايير يتواضع عليها الباحثون وبذلك يصبح أي قول مكتسباً معناه نسبة إلى الإحالة إلى ما نتوافق عليه ونقبله وعليه فإنهما لا يسعيان إلى تصوير المعرفة بالأيدي والمطلق ، وإنما الاعتقاد بصحة الشيء هي التي تصبح معياراً من المعرفي إلى السلوكي ، وبذلك تتحول المعرفة إلى كونها ما نعتقد ونثق به ونسير وفقاً له لاعتقادنا به ولأنه متشكل بواسطة خبراتنا في الحياة " ³

تتسم فلسفة رورتي بجملة من السمات يمكن أن نذكرها باختصار فيما يلي :

اللاماهوية / اللاجوهرية Anti essentialisme

اللا تمثيلية Anti representationalisme

اللا تأسيسية Anti foundationalisme

أ . اللاماهوية : يرى رورتي أن فكرة الماهية هي أكبر المغالطات التي روجتها الفلسفة الحديثة من خلال

¹ رينشارد رورتي ، الفلسفة ومراة الطبيعة ، المصدر السابق ، ص ص 250 - 251

² رينشارد رورتي ، المصدر نفسه ، ص 247

³ علي عبود المحمداوي ، المرجع السابق ، ص ص 86-87

القول أن النظرية معرفة تمتلك القدرة على الكشف عن الحقائق ، هنا يظهر لنا رورتي الحقيقة التي كانت كامنة للفكرة المشتركة ما بين : الأفلاطونيين والكانطيين والوضعيين من خلال الفكرة القائلة : " الإنسان ماهية خصوصا تلك المتعلقة بكونه مكتشف للماهيات ، وأن مهمتها الأولية هي أن نعكس بتطابق ضمن ماهيتنا المرآوية ، الكون الذي يحيط بنا وهذا يستجيب للفكرة المشتركة بين ديموقريطس وديكارت القائلة : بأن الكون مكون من أشياء بسيطة قابلة للمعرفة بوضوح ويتميز ، وبأن معرفة ماهيتنا يزودنا باللغة الجوهرية لمقايضة كل الخطابات " ¹

إذا صح القول أن الماهية لا تقتصر على فلسفة محددة وإنما يشترك فيها كل من الأفلاطونيين والكانطيين والوضعيين كذلك هو الحال مع الفلسفة اللا ماهوية فهي لا يمكن حصرها على فلسفة دون الأخرى ، إذ نجد أن مجموعة من المذاهب تطرح هذه الأسئلة الوجودية والتفكيكية وما بعد البنيوية ... إذ نجدها لصيقة بالبراغماتيين الجدد ، وهي تعبر عن فلاسفة الفكر المعاصر ، وهي تعبر عن فلاسفة الفكر المعاصر : هايدغر نيتشه ودريدا ، إن الفلسفة اللاماهوية هي خاصية ما بعد حداثة تميزت بها مجموعة من المذاهب .

يقدم لنا رورتي شرحه للا ماهوية : " إنني أعني بها ذلك المسعى الذي يهدف إلى إلغاء التمييز بين الباطن intrinseque والظاهر estrinseque " ²

نجد أن جميع الفلسفات تسعى إلى هذا التمييز الذي رأى به رورتي ، إذ يكمن هذا التمييز في أن : الإنسان الكون . الوجود يتشكلون من جزأين : الباطن والظاهر .

فالظاهر هو السطحي ليس حقيقيا ولا صحيحا أما الباطن الداخلي يرمز له بالعمق والماهية ، وهو يمثل كل الحقيقة فباعتباره يمثل الصحة والحقيقة يجب بلوغ أقصى السبل لمعرفة .

لقد جعل رورتي اللا ماهوية أهم خاصية تميز البراغماتية والتي تنطبق على مفاهيم مثل الحقيقة المعرفة واللغة والأخلاق وجميع الموضوعات التي يمكن أن يتم التنظير لها فلسفيا ، يستبعد رورتي وينفي وجود الماهية إذ يقول : " لا وجود لماهيات في أي موضع ولا توجد أداة معرفية متوفرة إجمالا تسمح بتوجيهه ونقد مسار البحث أو إعطائه ضمنا " ³

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص ص 194-195

² محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 196

³ محمد جديدي ، المرجع نفسه ، ص 198

نجد هنا البراغماتي مستمر في نفيه للماهية حتى عن الفلسفة ذاتها ، ليسير وفق الاتجاه الذي رسمها له البراغماتيون الذي يكمن في التخلص من الانتقادات من جهة والمناقشات من جهة أخرى .

في حين نجد رورتي في رفضه للماهية أي لقول الفلسفة بالماهية غير أن هذا لا يعني أنها من دون تاريخ بل إن فكرته العارضية تتمثل في نفيه للماهية بالعودة إلى التاريخ ، ويقول في هذا الخصوص : " لكن على الرغم من أن الفلسفة ليس لها ماهية إلا أن لها تاريخا ... وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندرك نقطة البداية في مسار الحركة الفلسفية ، أو العودة إليها فإن الفلسفة ، الحقيقة مع صعوبة تقدير المدى الذي بلغته من النجاح شأنها شأن الحركات الأدبية والسياسية فإننا مع ذلك قد نستطيع أحيانا أن نشير إلى أسس قوية لنتائجها الاجتماعية " ¹

ب . اللا تمثيلية : من الواضح أن اللا ماهوية تتبعها اللا تمثيلية ، فمن يرى أن لا أشياء في وجودها لا ماهية لها ولا حقائق ولا طبيعة والتي ترى بوجودها فهي وهم وخيال .

يرى رورتي أن التلازم بين هذين المذهبين أمر بديهي ، فكما كان ناقدا للنزعة الماهوية فهو يبدي أيضا مناهضة ضد النزعة التمثيلية ، فهو يقول بأن الفضل يعود لكل من سيلارس وكواين في تبنيه لهذه النزعة اللاتمثيلية ويدافع عنها وضد كل التمثيليين . " إن خاصية اللا تمثيلية ليست مجرد خاصية تسلب فكرة الزعم بالتمثل الحقيقي عن الأشياء ، من زوايا مختلفة : أنطولوجية أو معرفية لو حتى لغوية بل هي رؤية للأشياء لا تنزع إلى تمثّل تام على طريقة الواقعيين لتقول أن الأشياء ماهيات وجواهر مستقلة عن يدركها ، وهي كذلك لا تدعي إدراكها للموجودات إدراكا ذاتيا وفق تصورات المثاليين ، وهي لا تجازف بوضع اللغة موضع الوساطة بين المعرفة والوجود " ²

يرى كل من : " فنتشطين وهيدغر وديوي بالاتفاق على أن الفكرة بوصفها بأنها تمثيل عن طريق العمليات العقلية وتكون معقولة بواسطة نظرية عامة في التمثيل تتطلب هجرانا " ³

إن هذه النزعة والتي ضلت لصيقة بالفلسفة لمدة طويلة ولازمتها يصعب تجاوزها والتخلي عنها ، ولكن في نفس الوقت سيخلصها من الوهم الذي لازمها طويلا من خلال قدسية الدين والذي بفضل وبفضل الحادثة تحول إلى

¹ ريتشارد رورتي ، تر: حسني نصار ، إعداد : بيتر بروكر ، مراجعة : مراد وهبة ، حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات وثقافة التراث

ضمن تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، د ط ، د ت ، ص 449

² محمد جديدي ، الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 202

³ ريتشارد رورتي ، الفلسفة و المرأة الطبيعة ، المصدر السابق ، ص 54

دين جديد ويعمل إلى تقريبها من جهة أخرى من ثقافات بشرية ، ومن محادثة إنسانية .

يرى رورتي أنه على البراغماتية أن تمتلك وتكتسب عادات تمكنها من مواجهة الواقع ، وبتهيأ لها السلوك والعمل والتخلي عن النظرية التأملية في المعرفة كما دعى إليها ديوي .

ج . اللا تأسيسية : إن رفض رورتي للماهية والتمثيلية هو في نفس الوقت رفضاً ل : التأسيسية ، فإذا كان بوسعنا التخلي عن وجود ماهيات وجواهر وإمكانية الإدعاء بتمثيل حقيقي للعالم ، صر بإمكاننا أن نتخلي عن فكرة التأسيس ومناهضته ، فاللا تأسيسية ليست مجرد خاصية تتميز بها الفلسفة وإنما هي ميزة لما بعد الحداثة فالفلاسفة اللا تأسيسيين يشكون في الأسس الخطابية ويتساءلون عما تتضمنه حقيقة هذه الأسس ، فمثلاً نجد نيتشه يعود من خلال إعادة تقييمه لكل القيم ، وهو أكبر ممثل لهذه النزعة وتبعه في ذلك دريدا وليوتار وغيرهم من الفلاسفة .

إذا لاحظنا بما جاء به رورتي من إسهام وإعادة تركيب وتأسيس للمصطلحات الجديدة لوجدنا أن جلها تحمل صيغة السلب ، وهذا فيما يمثله فكره من مناهضة ونقد لهذه البناءات ، فنجد مثلاً :

التمثيلية / اللا تمثيلية

الماهوية / اللا ماهوية

التأسيسية / اللا تأسيسية

فهو يقول : " في الغالب (نحن البراغماتيون) أنفسنا نعرف أنفسنا بلفظات سالبة فنسمي أنفسنا : لا أفلاطونيين Anti platonists أو لا ميتافزقيين Anti metaphysieians أو لا تأسيسيين Anti foundaonalsists بالمثل فان خصومنا في الغالب لا يطلقون على أنفسهم أفلاطونيين أو ميتافزقيين أو تأسيسيين وهم في العادة ما يسمون أنفسهم مدافعين عن الحس المشترك أو العقل " ¹

إن البراغماتي وحسب رورتي لا ينفرد بعمله وإنما كل ما يقوم به هو إعادة النظر في التيارات الفلسفية السابقة ويبيدي مواقفه تجاهها .

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 205

المبحث الثالث : نهاية الفلسفة النسقية

تواجه الفلسفة مرحلة جديدة من مراحل التساؤل الذاتي حول هويتها بل إن وجودها ، أضحي موضع ارتياب فالتشكيك في الفلسفة وهويتها ليس بالجديد بل هو موضع جدل قديم قدم الفلسفة ذاتها ، والهجوم الجديد هو ما يرتبط بمرحلة ما بعد الفلسفة ، وهذا بحجة أن الفلسفة لم تعد قادرة على التبرير لوجودها والتسليم به ، وسلمته وكل مشاكلها إلى العلوم الأخرى وبهذا لم يعد من مبرر لوجودها .

يرى رورتي أن فشل الاتجاهات الفلسفية السابقة في الوصول إلى نموذج يتفق حوله المشتغلون بالفلسفة يبرر القول بعدم جدوى أو ضرورة للفلسفة بل موتها . " يذهب رورتي إلى المطالبة بالكف عن الإيمان بفكرة الفيلسوف الذي يزعم الوصول إلى تمثلات دقيقة حول العالم ، ويتعين علينا أن نكتفي بصورة جديدة للفيلسوف لا يكون فيها سوى ذلك الباحث عاشق الفنون الواعي ، المتعلم ، وبدلاً من متاهات البحث عن حقيقة لا نصل أبداً أو حتى نقترّب من الوصول إليها ... يتعين على الفيلسوف ما بعد الحداثي أن يكتفي بالوصف وأن يحصر اهتمامه فقط في الفن والنقد الأدبي " ¹

فالرؤية التي قال بها رورتي نجدها حاضرة في أغلب جامعاتنا في الشرق العربي والإسلامي فهي تمر ومنذ زمن بأزمة تكمن في عدم تدريسها في المدارس والجامعات ومنعها ، بالإضافة إلى الهجومات التي تشن ضدها وضد المشتغلين بها فهي الآن تحتاج إلى معالجة وإعادة الرؤية والنظر ، فالفلسفة لازالت تقدم للعلم والأدب وبقية العلوم الأخرى تحليلات حول القضايا وهذا ما نجده في الاستيمولوجيا .

فالفيلسوف هو الوحيد من بين المشتغلين في العلوم يتساءل عن طبيعة عمله وماهيته وعلاقته بغيره من العلوم الأخرى ولكن هذا لا يعني عدم وجود تعريف محدد للفلسفة ، ولكن الفارق يكمن في التسميات والتعريفات فكل واحد تعريفه الخاص ووجهته الخاصة حول الفلسفة ، وبهذا فقد أعطى كل فيلسوف تعريفه الخاص وعرض لوجهة تمييزه ، وهذا انطلاقاً من السياق الثقافي والحضاري الذي كان سائداً آنذاك ، فكل فترة كانت تتطلب على الفيلسوف توضيح واستجابة لطبيعة وأهداف الفلسفة .

أما الأزمة التي شهدتها الفلسفة فقد تمثلت في التغييرات الجذرية التي طرأت على الساحة الفكرية خلال السنوات

¹ محمد أحمد السيد ، " رينشارد رورتي ونهاية الفلسفة " ، مجلة أوراق فلسفية ، المرجع السابق ، ص 134

القليلة الماضية . " فالشيء الذي أدى إلى سقوط الفلسفة القديمة وبزوغ الفلسفة الحديثة يكمن في سيطرة الفكر الليبرالي العلماني في الغرب على مختلف جوانب الفكر الأخرى وعلى وجه الخصوص الفكر الديني ، وقد واكب هذه السيطرة في الغرب الأوروبي والأمريكي إيمان متزايد بضرورة الحفاظ على التمييز القاطع بين الجانبين في المجالات الفكرية والثقافية بل والحياتية المختلفة " ¹

نتج عن هذه السيطرة فصل تام للدين عن الدولة ، وكذلك هو الشأن مع تيار ما بعد الحداثة الذي يقصد به مجموعة من التيارات الفكرية خرجت من الغرب ، ولكنها بقيت لتعالج نفس المشكلات التي عولجت منذ قرن من الزمان ... كل هذه الأسباب وغيرها وجد فيه الفلاسفة نحو تغير جذري وتحول فكري أصبح فيه الاتفاق شبه منعدم حول العديد من المسائل . لقد جاء الشك في قيمة ودور الفلسفة وتعريفها بداية مع فترة ما بعد الحداثة وقد شارك فيه بعض العلماء والفلاسفة خاصة ، ممثلين بذلك مجموعة من الأدلة نحو خصومهم بالنقد المسلح بالحجج المنطقية كما هو الحال مع فتنشطين الذي لخص لنا موقفه من مشكلات الفلسفة فيما يلي :

" جل القضايا والمشكلات المنطقية المتضمنة في الأعمال الفلسفية ليست كاذبة وإنما لا معنى لها ، ومن ثم فنحن لا يمكننا تقديم إجابة لمثل هذا النمط من القضايا ، وكل ما بحوزتنا هو أن نبرهن فقط على خلوها من المعنى ، تنشأ معظم القضايا والمشكلات التي يطرحها الفلاسفة جزءا من فشلها في فهم منطق اللغة " ²

يؤكد لنا فتنشطين أن المشكلات الفلسفية وأعمالها لا معنى لها ولا يمكن تقديم أية إجابة حيال ذلك ، فمن خلال تحليله للفلسفة ينتهي إلى القول أن منهج الفلسفة الصحيح هو " عندما لا تحدثنا عن قضايا فلسفية " ، أما هجوم أصحاب ما بعد الحداثة أو ما بعد الفلسفة فهو لا يبقى لها وظيفة من وظائفها ، فالفلاسفة الجدد يتحدثون بعبارات واضحة حول نهاية الفلسفة وموتها ، فلقد ظهرت المزاعم بموت الفلسفة والمرتبقة في كتابات العديد من المنتمين إلى الحقل ما بعد الحداثي ، فهم يخبروننا أن الفلسفة اليونانية إلى اليوم هي في أفولها ونهايتها .

* فماذا تعني نهاية الفلسفة ؟

" إنها تجاوز شكل معين من الفلسفة لفتح المجال أمام شكل جديد " ³

¹ محمد أحمد السيد ، المرجع السابق ، ص 137

² محمد أحمد السيد ، المرجع نفسه ، ص 138

³ عبد المنعم البري ، " نهاية الفلسفة النسقية : عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي " ، مجلة فكر ونقد ، العدد 14 ، ديسمبر 1998م ، ص 47

إذ يعد ريتشارد رورتي واحداً من أهم الذين نادوا بفكرة نهاية الفلسفة في أكثر من كتاب ومقال له في ذلك ، فهو يرى أن الفلسفة لم تحرز أي تقدم ، فبمجرد الإشارة إلى موضع المشكلات أو طرحه لا يعني إحراز أي تقدم . يقدم لنا رورتي مراجعة تفكيكية لمفهوم الفلسفة وحدودها ، ويحدد لنا صياغة لمفاهيم جديدة يرى أنه يتم من خلالها تحديد الفعل الفلسفي ، ويعطي للفلسفة عنواناً جديداً ذو الأصل الوجودي وهو الفلسفة المنشئة .

يعمل رورتي على التوسيع من دائرة تمييزه للفلسفتين ليجعل من النسقية تلك التي تركز على نظرية المعرفة ذات توجه معرفي واحتكرت مجال البحث الفلسفي وهذا ما يشير إليه ويصرح به والفلسفة المنشئة ذات الصلة الوثيقة والمتينة بالهرمنوطيقا التي عملت على الفتح من جديد لإمكانية الفهم أمام الإنسان .

" إن هذا الارتباط في التحول من النسقية إلى المنشئة ينطبق على الفلسفتين الحادثة وما بعد الحادثة وإن صح القول فإن الفلسفة النسقية تمثل فلسفة الحادثة بل وتعتبر إحدى مميزاتها وخصائصها ومنتجاتها بينما تعد الفلسفة المنشئة سمة وخاصة ما بعد الحادثة وواحدة من بين طموحاتها ."¹

يقول رورتي أن الفلاسفة المنشئون لزماننا هم : ديوي وفتنشتاين وهيدغر بحيث عمل كل واحد ما بوسعه حتى لا تصبح أفكاره وكأنها أجوبة لمشكلات فلسفية تقليدية ، ولا لجعل الفلسفة فرعاً من فروع التعاون والتقدم من خلال قضايا بنائية ، فالفلاسفة النسقيين عملوا على بناء أقوال وتقديم البراهين التي تمكنهم من الموضوعية وهم أقرب إلى العلميين في بناء نظرياتهم من خلال بناء خطابهم على شاكلة العلم ، بينما الفلاسفة المنشئون يعملون على الأسلوب الساخر .

¹ محمد جديدي ، الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 219

أولا : في الفلسفة المنشئة *

لقد ارتبطت الفلسفة بديكارت وجون لوك وامانويل كانط الذي ربطها بنظرية المعرفة ، فأخذت رتبة تأسيسية جعلتها تتميز عن باقي القطاعات الأخرى ، ثم باعتبارها تجاوز للآراء البسيطة إلى طرق واضحة تقود إلى اليقين وقبله كانت الفلسفة مع أفلاطون الذي بنى نظرياته على أسس رياضية فكتب على أكاديميته " لا يدخلها إلا من كان رياضيا " نجد أن أفلاطون كان قد قال بالصرامة الرياضية التي تتعارض مع القول الشعري ، فهذه المذاهب الديكارتية والكانطية والأفلاطونية ترى بأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ للمعرفة .

فالصورة التي أعطاها الكانطيون للفيلسوف في نظر رورتي المقرونة باعتبار : العقل واللغة مرأتين للطبيعة أي أداتين للوصول إلى المعرفة وبهذا تتحول الفلسفة إلى أداة للبحث . " إن النظر إلى الفلسفة من زاوية أنها مرآة للطبيعة لا ينفصل حسب رورتي عن تحديد الإنسان باعتباره كائنا يملك جوهرًا مرآويا يتمكن بواسطته من الوصول إلى المعرفة تخفي الكثير كن الحقائق السامية ، فالإنسان جوهر جوهره هو اكتشاف الجواهر " ¹

تستدعي الفلسفة النظر إلى الذات باعتبارها موضوعا مثل باقي المواضيع الأخرى ، من خلال وجود لغة وصفية وحيدة وهي لغة الفلسفة ذاتها ، فيكون الإنسان مرآة للطبيعة هذا يعني أنه كائن مرآوي يمثل الحقيقة الماثلة أمامه والتي تفترض خطابا فلسفيا سويا **

إن الانتقال من منظور الفلسفة المرآوية المؤسس لنظرية المعرفة إلى المنظور اللامعرفي للفلسفة يقتضي حسب رورتي الابتعاد وهجرة وتجاوز فكرة الإنسان أن له جوهر من خلاله يمكنه معرفة بقية الجواهر الأخرى وهو ما يقول به ج. ب. سارتر من خلال أن الإنسان لا يملك جوهرًا وهو في عبارته الإنسان يجب أن يكون من دون جوهر ، " فعند النظر إلى كائنات بشرية كمواضيع وليس كذوات أي كموجودات في ذاتها وليس لذاتها فإن هدف الفلسفة يصبح حينئذ هو اكتشاف هذه الحقيقة الجاهزة التي تزودنا بعبارات تسمح بمقاييسات نهائية لكل الأبحاث والأنشطة الإنسانية " ²

يرى رورتي أن سارتر يسمح لنا بأن نرى الصورة البصرية التي تقدمها لنا الفلسفة الغربية إذ يقول بأن المرآة حتى ولو عكست الصورة وكانت تمثله بشكل شفاف فلا يمكن تمييزها عن ذلك الشيء الشفاف الذي تعكسه

¹ عبد المنعم البري ، المرجع السابق ، ص 48

* المنشئة : تحيل إلى التربية بنفس المعنى الذي جاء به رورتي أي انسجاما مع المعنى التربوي وهو يفيد أيضا التشبيد
** سويا : هذه الكلمة استعملها رورتي من كتاب : بنية الثورات العلمية ل: توماس كون والذي مفاهيمه دائما حاضرة في فلسفة رورتي

² عبد المنعم البري ، المرجع نفسه ، ص 48

ومن هذه الرؤية فإذا كانت المرأة تفقد مرآيتها فإن الكائن البشري هو الآخر يفقد إنسانيته ، وهذه الفلسفة هي فلسفة سوية . " إنها ذلك المبحث الذي يراد منه أن يسلك الطريق المضمونة للعلم كما رسمها لنا أفلاطون وديكارت وكانط وغيرهم ، إنها فلسفة الرياضيات والفيزياء لا فلسفة الشعر والذوق ، إنها عقيدة لبناء وتشديد حصون مغلقة للحقيقة واليقين وليست فلسفة مفتوحة للابتكار والتنشئة والإصلاح " ¹

هنا يقدم لنا رورتي وجهة نظره حول الفلسفة فهي ليست منهجا للمبحث ولا خطابا سويا ولا أداة بناء ، هي دعوة لترك أبواب النقاش والمحادثة ومجال الابتكار وقول ما لم يسبق قوله ، إنها حقل للاستئناف بكل ما هو غريب وأجنبي . يدعم رورتي وجهة نظره حول الفعل الفلسفي من خلال استلام بعض الأفكار من : غدامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" على أن الهرمنوطيقا لا علاقة لها بالمنهج أي ليس لها منهج للوصول إلى الحقيقة يقول رورتي أن هذا التحديد سيخلصنا من النظر إلى الإنسان بصفته جوهرًا مرآيا ، حيث يشير غدامير أن الكلمة Bildung (التربية) * هي غاية في ذاتها ولا تهتم بفكرة الجوهر ولا تختزل فعل التربية على تعلم بسيط لنتائج البحث ، فالحقيقة من هذا المنظار تؤول باعتبارها مكونا من مكونات التربية واكتسابها يظل نسبي .

" فبدل من امتلاك التوعد والحدود الموجودة والجاهزة ، تدعو العملية التربوية الإقتداء بالهرمنوطيقا إلى فتح الأبواب أمام الخلق والإبداع والتحديد ... فإنه من وجهة النظر التربوية بما هي تتعارض مع وجهة النظر المعرفية والتقنية ، يعتبر فن التعبير عن الأشياء أهم من امتلاك الحقائق " ²

إن مواقف كل من سارتر ، هايدغر و غدامير تجاه الموضوعية والعقلانية لا تأخذ مجراها حسب رورتي إلا من خلال التخلص من جميع المعايير الخارجية ، فالوجودية لا تستمد صلاحيتها إلا من خلال التعارض مع التراث يتصور رورتي مفهومه الخاص من خلال الأخذ من بعض المفاهيم الوجودية والهرمنوطيقية لأجل بناء تصوره

الخاص حول المفهوم الذي يحمل اسم : التربية ولتوسيع هذا المفهوم يقول : " إن فعل التنشئة يمكن أن يأخذ نشاط هرمنوطيقي يتمثل من خلال ربط ثقافتنا بثقافات أخرى ، والمراحل التاريخية الأخرى ... كما يمكن للتنشئة أن تأخذ شكل النشاط الشعري الذي يكمن في رسم غايات ومفاهيم ومعارف جديدة ، ثم في إعادة تأويل عكسي لمحيطنا المألوف في لغة أجنبية عن سياقنا النظري الجديد " ³

¹ عبد المنعم البري ، المرجع السابق ، ص 49

² عبد المنعم البري ، المرجع نفسه ، ص 50

* تعني التربية والتعليم الذاتي (bildung) وهي كلمة ألمانية الأصل وتشير أيضا إلى معنى التهذيب

³ Richard Rorty , L homme spéculaire , édition seuil , paris , 1990 , p 396

يذهب رورتي بالقصد إلى تطوير التعارض بين كل من نظرية المعرفة والدائرة الهيرمنوطيقية ، فهو يقيم تعارضا بين الفلسفة النسقية والفلسفة المنشئة ، والفلسفة النسقية ترى بنظرية المعرفة كجوهر لها ، والفلسفة المنشئة التي تقيم شكلها على خطاب معرفي باعتباره خطابا سويا ، وهذا التعارض يقول رورتي أنه بين : فلسفة مركزية مشروعة وبين فلسفة هامشية شاذة .

فالفلسفة النسقية بحسب رورتي هي تلك الفلسفة التي تتسجم مع التراث الغربي الذي يعتبر المعرفة هي النموذج الوحيد للنشاط الإنساني ، فتفسير هذه النشاطات ومجموع الثقافات يتم من خلال وعلى ضوء النتائج المعرفية . لقد عمل على التركيز على أن الإنسان مرآة للطبيعة يمكن النظر إليه باعتباره كائنا يملك جوهرًا مرآويا ، من خلاله يمكنه من معرفة الجواهر الأخرى . " إلا أن هناك أسرة من الفلاسفة الهامشيون يشكون على نحو وجودي في الفكرة التي تعتبر أن جوهر الإنسان هو معرفة الجواهر ويشكون أيضا في إمكانية وجود مبحث يوضح الطبيعة الإنسانية ويجعل من العقل نورا يضيء بقية الثقافات الإنسانية " ¹

يرى رورتي أن هؤلاء الفلاسفة والذي يسميهم بالفلاسفة المنشئين أن دورهم يكمن في معالجة الوهم في اختزال وحصر الوجود الإنساني إلى الوجود في ذاته حسب عبارة سارتر وإقصاء الوجود لذاته ، بحيث يقومون بتأويل الكائنات الإنسانية باعتبارها مصدرا لمزيد من الأوصاف الجديدة وليس باعتبارها أوصاف ومواضيع جامدة . فالفلسفة المنشئة على عكس الفلسفة النسقية لا تسعى إلى تقديم إجابات ومبررات للمشاكل الفلسفية ، فهي ترفض أن نقر بأن الفلسفة خطابا يكشف عن الحقيقة ، فالفلاسفة المنشئون يشكون في كل تراث وهم على قناعة من أن أعمالهم ستزول بزوال المراحل التي انفعلوها ، فهم على غير النسقيين الذين يقيمون خطاباتهم من أجل الخلود ويعتمدون الهدم من أجل بناء جديد يخدم مصالح جيلهم .

¹ عبد المنعم البري ، المرجع السابق ، ص 52

ثانيا : في موت الفلسفة

* هل حقا هناك نهاية للفلسفة ؟

تخبرنا المزاعم عن نهاية الفلسفة أو بالأحرى النهايات المرتقبة في كتابات العديد من المنتمين لحقل ما بعد الحداثة رغم اختلافهم في المذاهب والأنساق والرؤى إلا أنهم يتفقون على أن الفلسفة في طريقها إلى الزوال فالمعنى الذي مارسه أعلام الفلاسفة القدماء منذ سقراط . أفلاطون وأرسطو وديكارت فمجل ما حملته الفلسفة اليونانية والوسيطية بشقيها المسيحي والإسلامي مروراً بالعصر الحديث وانتفاءاً بالتيارات الفلسفية المعاصرة أي الفلسفة كعمل مؤسس وصلت إلى نهايتها ، فلقد أصبح للفكر الفلسفي أن يقوم على مفارقة تاريخية ولزم علينا أن نقول للفلسفة وداعا .

" تكاد تجمع الاتجاهات النقدية التي تزعم بالنهاية المرتقبة للفلسفة على القول بوجود تطورات ذات معنى تاريخي عميق حدثت وتحدث الآن في مجال الثقافة والفلسفة فحضارة القرن العشرين ، فيما يزعمون وصلت إلى نقطة حاسمة تشكل انفصالاً عن تراثها السابق الذي كنا نشير إليه بكلمة الحداثة ، وأضحت الفلسفة في مرحلة " ما بعد الحداثة " تتناقض في جذورها القديمة ومن ثم تهدد الاستبصارات التي قادت إليها " ¹

إذ نجد الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي من أبرز المنادين بهذه الفكرة : نهاية الفلسفة في أكثر من كتاب له في ذلك ، فهو يرى بأن الفلسفة لم تعمل على إحراز أي تقدم وفي كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** يصل إلى نتيجة يرى فيها إن الفلسفة استنفذت أغراضها التقليدية وقد وصلت إلى نهايتها المحتومة ، فالفلسفة في رأيه ومنذ زمن تعاني من أزمة تهدد كيانها ولم تعد تتميز بنفس القيمة التي كانت تحتلها قديماً إذ كانت تتميز بسمه الفلسفة ملكة العلوم ، كما أن الفلاسفة في القرن العشرين باتوا عاجزين عن تحديد ماهية العمل الذي يقومون به والذي يعجز المثقفون العلماء عن انجازه ، فالمشكلة ليست في الطريقة التي نتفلسف بها وإنما تكمن في قدرتنا على ما نقوم به من صنع أي شيء يحمل قيمة أو ننجز عملاً له غرض معين حين نتفلسف ، فالمشكلة أضحيت في ما نسعى من ورائه أو ما ينتج عن التفلسف ، يقول رورتي : " إن تاريخ الفلسفة يتلخص في مجموعة من الثورات التي يقوم بها الفلاسفة ضد ممارسات أو كتابات من سبقوهم ، وأيضاً بمحاولات فاشلة

¹ محمد أحمد السيد ، المرجع السابق ، ص 141

لتحويل الفلسفة إلى علم أي تحويلها إلى نظام تتوافر فيه مجموعة من إجراءات اتخاذ القرار واختبار الموضوعات الفلسفية بنفس الصورة التي يتم بها الاختبارات في العلم " ¹

يرى رورتي بأن تاريخ الفلسفة منذ العصور اليونانية إلى اليوم يسيطر عليه نفس الصراع الذي لا ينتهي ويكمن من خلال المشكلات التي لا يصل فيها الفلاسفة إلى حل نهائي ، مقارنة بالعلوم الأخرى وإنما يقومون بعملية معالجة لهذه المواضيع والمشكلات أو إعادة بناء لنظرياتهم وفق منهج جديد ينتقد ويخالف السابقين .

إن رورتي لا يبدي اهتماما ولا مبالاة بموت الفلسفة خاصة التحليلية ولا في فشل الفلاسفة في اتجاهاتهم والارتقاء إلى مستوى العلم لأن هدفهم يكمن في نظرهم وفق طريق مسدود وبداياته زائفة ، نجد أن رورتي لا يكتفي فقط ببيان أن التراث الفلسفي غير قادر على الاستمرار وإنما يرى بتحطيم هذا التراث ووضع نهاية مرتقبة لنظرية المعرفة وهنا يكمن السؤال :

* هل نجح رورتي في القضاء وتحطيم التراث الفلسفي ومجاورته ؟

التراث الفلسفي الغربي حسب رورتي استعار مقولة العقل الذي يمكنه تصوير العالم ويعكسه ، كما تعكس المرأة الطبيعة الماثلة أمامها ونتوهم من خلال المرأة الشفافة أنه نقل أمين ومماثل للأصل . فالعقل يعتبر الوسيط الذي ينقل لنا الطبيعة والعالم الخارجي نقلا سليما مباشرا ، لقد عمل رورتي على تشبيه العقل بالمرأة . ولكن في نفس الوقت يرى بمقولة أخرى وهي أن الفلاسفة يعتقدون أنهم مسؤولون عن فحص بنية العقل وشروط المعرفة ، فهم لم يكتفوا بتحديد صدق وكذب النظريات المعرفية بل تفردوا في تحديد هذه المفاهيم ، فهم مفكرون إيديولوجيون يعرفون أمورا وأسرارا خاصة تتعلق بالمعرفة لا يعلمها أحد سواهم . " فضلا عن زعمهم أنهم يعرفون أن العقل مرآة أو يمتلك مرآة وأن عين العقل تنتظر في تلك المرأة لتحصيل المعرفة ، فقد تناسوا في تزويدنا بمقترحات مختلفة حول أفضل سبل صقل تلك المرأة كي تزودنا بأدق الانعكاسات حتى تتمكن "عين العقل " البصيرة من أن ترى الكيفية التي يكون عليها العالم " ²

لا يكتفي رورتي بإنكار وتفنيد فكرة أن العقل سببه بالمرأة ، وإنما سعى أيضا إلى نقد ورفض فكرة التمثلات فهو يرفض أن العلم والفلسفة هدفها يكمن في تمحور وتمثيل العالم بصورة دقيقة ، فهو لا يؤمن بفكرة الطبيعة

¹ محمد أحمد السيد ، المرجع السابق ، ص 142

² محمد أحمد السيد ، المرجع نفسه ، ص 144

الجوهرية المتعالية فهذه الفكرة تقودنا إلى الاعتقاد أن هناك كائن أو شخص صنع هذا العالم أو الكون في حد ذاته كائن يدعونا رورتي إلى إعادة النظر حول فكرتنا عن الكون كقوة مقدسة أو الكون ذاته مقدس وأن الإنسان يمتلك طبيعة وأفكار مقدسة . هكذا يتجلى موقف رورتي بعيدا عن كل قراءة لما بعد الحداثة وخطابه البراغماتي الجديد ، يفهم من وراءه الإعلان الصريح عن نهاية التفكير الفلسفي وهو يشير إلى موقفه بهذا الخصوص ب : " نهاية نمط معين من هذا التفكير الذي تجسد لمدة ألفي سنة منذ أرسطو وأفلاطون - أفلاطون بخاصة لأنه يحرص في كل انتقاداته للفلسفة على النموذج الأفلاطوني - في البحث خارج الذات عن قوانين ثابتة تتطابق مع الفكر يشيد على قاعدتها صروح المعرفة اليقينية وأشكال النظر والاعتبار والحكم والسلوك " ¹

يطلق رورتي على الفلسفة الجديدة التي ينادي بها ويؤسسها باسم الفلسفة ما بعد الفلسفة ، وهي ليست سوى لون جديد وشكل من أشكال النقد الثقافي وهو لا يتطلب خبرة معينة ، فوريث الفلسفة الجديدة هو شخص عديم الخبرة ولكنه موسوعي ثقافي ، فالفيلسوف لن يعود إلى العقل كمرآة للطبيعة .

لم يكن رورتي أول من نادى بنهاية الفلسفة والتبشير بموتها ، فقد حاول من قبله الوضعيون حينما حاولوا استبعادها وأبرزوا موقفهم العدائي تجاهها . ولكن سرعان ما واجهت هذه الأخيرة الردود على هذا الطرح وكافة المقولات ، وكان أول رد متمثل في فلسفة أرسطو الذي قال بأنه : " محكوم علينا أن نتفلسف سواء أردنا التفلسف أو تفنيد الفلسفة . وقال باسكال : إذا لم تهتم بالفلسفة فأنت فيلسوف حقيقي " ²

غير أن هذه الحجة غير كافية ، ويذهب إلى تهافت هؤلاء الفلاسفة لبين لنا التغيير الذي حدث في مجال الفكر والفلسفة ويقدم أفكاره الجديدة فإنه يعتمد على تقويم مشروعه الجديد في الهجوم على الفلسفة ، وبين إحياء للاتجاه العلماني في الغرب . " لقد تخلت الثقافة الأوروبية ومنذ زمن عن استغراقها واهتمامها بالدين حتى نجحت إلى الوصول لمرحلة علمانية كاملة ، توقف فيها اللاهوت عن احتلال مرتبة مركزية التي كان يحتلها ليس فقط عند عامة الناس بل حتى في الجامعات ومراكز البحث ، حتى تحول إلى موضوع هامشي ، ويأمل رورتي أن تحقيق تحول تاريخي جذري في مجال الفلسفة تتحول فيه الاهتمامات التي تشغل الفلاسفة إلى أمر هامشي وأن الوصول إلى هذه النتيجة حسبه سيقود حتما إلى الاختفاء التدريجي للفلسفة " ³

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة رورتي ريتشارد ، المرجع السابق ، ص ص 186 - 187

² محمد أحمد السيد ، المرجع السابق ، ص 147

³ محمد أحمد السيد ، المرجع نفسه ، ص 148

إن الآراء والمواضيع التي جاء بها رورتي ليست بالجديدة كما يزعم ذلك ولا تبرهن على صحة حجته ، فبقوله أن العالم القائم على سلطة التصورات الدينية قد انتهى ، أو أنه مجرد أثر باقي قبل فترة قاليو ليست جديدة بل تناولها الفلاسفة قبله بالبحث ولم يتم حسمها ، ولكن لا يرى هذا ويقول أن أفكاره جديدة ولون من ألوان الفلسفة البراغماتية ، والبراغماتية الجديدة عنده ليست البراغماتية الكلاسيكية القديمة التي كانت سائدة مع جيمس وبيرس إذ يرى رورتي أنه جاء ليخلص آراء ديوي المعلقة ، والعدو الأول للبراغماتية هو الحقيقة التي ترى بتمثيل الواقع تمثيلا دقيقا ، وإذا أعدنا صياغته وتفكيكه سنصل إلى مفاهيم حدثية ، وفي مقابل الردود التي وجهت له فالسمة لا يمكن اعتبارها مرتبة ترقى إلى مستوى العلم وإنما تحتل مكانة ووظيفة هامة في عصر العلم والتكنولوجيا .

" أما فيما يخص تهكم رورتي حول مقولة العقل يماثل مرآة الطبيعة وعدم قبولها ، إلا أننا لا نصفها بالرغم السخيف أو غير المعقول كما يراها رورتي ، فهناك من الفلاسفة من يدافع عن فكرة أن للعقل عينا يرى بها الأشياء ، ومن ثم هذه الاستعارة لا تستدعي السخرية فمن بين كل حواس الإنسان نجد أن حاسة الرؤية تحتل لديه مكانة هامة ، فعلى خلاف الحيوانات الأخرى ، يعتمد على الرؤية أكثر من اعتماده على حواس أخرى ¹

يعد رورتي ديكارت أول من استخدم تشبيه العقل بالمرآة ولم يكن يقصد به انعكاس العالم في تلك المرآة وإنما كان يقصد به فكرة اليقين وهذا اليقين لا يقوم على فكرة الدقة التي تُعكس في المرآة وإنما استنباط المعرفة التي يصل فيها الشك ، فموضوعه يتمحور في فكرة اليقين . يمكن القول واستخلاصا لما سبق أن الفكرة التي جاء بها رورتي حول المرآة ليست من صنع ديكارت ولا كانط ولا فلاسفة من قبلهم وإنما هي فكرة خالصة ومحضة من صنع رورتي . ولكن يبقى السؤال لي طرح نفسه في الساحة الفلسفية وهو :

* هل فشل الفلاسفة في مواكبة التغيرات والتطورات الحديثة في العلم والتكنولوجيا في مجتمع ما بعد الحداثة يدعونا للتخلي عن دور الفلسفة ؟

* هل حقا هناك مأزق أو أزمة في الفلسفة ؟

* هل حان الوقت لنقول للفلسفة وداعا ؟

يمكن القول في هذا الصدد أن الفلسفة لطالما كانت مهمتها توحيد الأنماط المعرفية الإنسانية ومازالت قائمة

¹ محمد أحمد السيد ، المرجع السابق ، ص 149

على ذلك وربما بدرجة أكبر مما كانت عليه سابقا ، والأزمة التي نادى بها رورتي لطالما هي موجودة من قبل بقية العلوم الأخرى ولكن لم يسبق لأي كان بالادعاء بنهاية هذا العلم ويزعم بموته ، إنما يتحدثون عن شيخوخته أو انقضاء بعض صوره وأن يحل محلها صور جديدة أخرى .

" لقد اهتم بعض الفلاسفة بمشكلة المغزى الفلسفي للسياق الفكري لفترة ما بعد الحداثة ، لكنهم لم ينتهوا إلى نفس النتيجة التي وصل إليها رورتي أي ضرورة التخلي عن الفلسفة وعن دورها التاريخي الفعال ، من بين هؤلاء الفلاسفة نجد الفيلسوف الكندي برنارد لونجان Lonagan الذي يذهب في كتابه : Insight إلى القول بإستراتيجية جديدة تقوم على تحليل البناء الثابت للعملية المعرفية الإنسانية " ¹

يرى أنه يمكننا تقديم تفسير للمعنى المعرفي وتطوير نظرية معرفية موضوعية تقبل التحقق شأنها شأن القضايا الأخرى فبدلا من التخلي عنها كما رأى رورتي يرى لونجان بإقامتها على أسس نقدية وتصور نقدي جديد . كما نجده يقدم لنا وجهة نظر أخرى حول العلم ليس كما قال رورتي أنه ضرب من ضروب الفن والأدب وإنما يرى أنه :

- العلم الحديث لا يمثل الحقيقة وإنما يسير على خطاها وهو احتمالي وليس يقيني .

- العلم الحديث لا يمثل معرفة يقينية وإنما يحمل مجموعة من الفروض وهذا ما يبرر موقفه حول الفلسفة وما يمكنها أن تحرزه من تقدم وليس تراجع كما يرى البعض .

- بالإضافة إلى وجهة رأي لونجان إلا أن هناك وجهة نظر أخرى يمثلها الفيلسوف كاستيندا Castaneda الذي هو على خلاف رورتي ويعبر عن سعادته حيال ما تقدمه الفلسفة من تقدم ، الذي يرى فيه تطورا هائلا لما كانت عليه الفلسفة سابقا ، فهي في نظره تمر بأزهى مراحلها .

" تمر الفلسفة بمرحلة ازدهار فثمة مشكلات جديدة يتم طرحها ، كما أن العلاقات والصلات بين الفلسفة وغيرها من الأنساق الفكرية تنمو وتتشعب ، كما تتم إعادة معالجة المشكلات القديمة ، هناك إذن ازدهار وتكاثر صحي في تاريخ الفلسفة ، لقد تراجعت المذاهب الدوغماتيقية ولم تعد هناك محرمات أمام معالجة أي مشكلة " ²

¹ محمد أحمد السيد ، المرجع السابق ، ص 151

² Castaneda , philosophy as science and as a worldview , in Cohen dascal eds , 1989 , p 36

يرى كاستنيدا إن ما يطلق عليه باسم " أزمة الفلسفة " ليس إلا وهما وهي أزمة مصطنعة ولا وجود لها
فالفلسفة كما يرى أنها شهدت تقدما ملحوظا لم يسبق لها وأن أحرزته ، ولم تكن على أفضل مما كانت عليه
سابقا ، يقول بأن اليوم أضحت الفلسفة كامل موضوعاتها قابلة للنقاش ، وكل مناهجها قابلة للاستخدام
وعلاقتها ببقية العلوم تزداد تطورا .

وهنا يمكن القول أن ما كان يطمح إليه الفيلسوف البراغماتي في سياق مناهضته للخطابات الفلسفية المتسمة
التأسيسية والنسقية والماهوية والتمثيلية هي إنتاج خطاب فلسفي يناهض به الفلسفة ذاتها وبلغة غير فلسفية إذ
يقول رورتي : " إذا أردنا أن نمح للفلسفة كل الفرص بالنسبة لنا نحن البراغماتيين ينبغي أن نمتنع عن ممارسة
الفلسفة " ¹

فإذا أخذنا على سبيل المثال أن دور الفلسفة ومهمتها تكمن في ترقية الحوار والنقاش ليس بين الفلاسفة فقط
بل جميع المتقنين والعلماء ، أي جميع الفاعلين في حقول الثقافة ، وإذا كان التواصل دافعا من دوافع التفلسف
والذي يتعين تحقيقه وإذا كان هدف الفلسفة اللجوء إلى هذا التواصل .

* فهل يمكن أن تصل هي الأخرى إلى النجاح من دون اللجوء إليه (التواصل والمحادثة) ؟

في الحقيقة إن مسعى رورتي الحقيقي وفي مشروعه الفلسفي الكبير يهدف فيه محور تلك الحدود وما يسميه
المحادثة بين جميع ميادين المعرفة ، ويهدف إلى إعطاء صوت ومركز للفيلسوف شأنه شأن باقي المتقنين
والعلماء في سائر أنواع المعرفة إذ يقول : " الانتهاء من الفكرة القائلة بأن الفيلسوف هو وحده من يعرف بعض
الأشياء من المعرفة ، يعني كذلك الانتهاء من الفكرة الزاعمة بأن صوته يجب أن يتغلب على أصوات باقي
المشاركين في المحادثة ، وسيكون ذلك جراء انتهاء الفكرة التي تقول بأن هناك شيء ما مثل المنهج الفلسفي
التقنية الفلسفية أو وجهة النظر الفلسفية والتي تزود الفيلسوف المحترف بأفكار هامة حول مصداقية التحليل
النفسي (جدير بالاحترام) " ²

إن كل ما يلحق بالفلسفة من أفكار وزعم امتلاك الحقيقة والتقنية والمعرفة واعتمادها نموذج سليم وصالح
يميزها عن باقي فروع المعرفة أصبح موضع مراجعة وتحليل وتفكيك كما يرى رورتي ، مما أدى إلى مناهضة
ونقد التصورات الفلسفية الكلاسيكية .

¹ محمد جديدي ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ، ص 192

² ريتشارد رورتي ، الفلسفة ومرآة الطبيعة ، المصدر السابق ، ص 201

خاتمة :

يتأسس المشروع الحداثي وما بعد الحداثي في فلسفة رورتي على جملة من الأسس والقواعد التي أقامها في مشروعه النهضوي الجديد (البراغماتية الجديدة) والذي يشمل على جملة من الأطروحات التي قدمها وفق لقضايا مختلفة يومية سائرة في الحياة الاجتماعية تم صياغتها في مضمون ومحتوى هذا الموضوع " سؤال الأخلاق في ما بعد الحداثة " وكيفية طرحه لهذه المسائل الأخلاقية ذات الصلة بالمسائل السياسية .

فالصياغة الجديدة التي عرضها لنا سعى فيها إلى تبرير موقفه إزاء براغماتيته وبصورته الخاصة ساعيا فيها إلى تعزيز مواقفه بالدفاع والتأييد والبعد النظري متمسكا بمجموعة من الحجج والأدلة مدعما بها رأيه وطرحه الفلسفي لهذه القضايا السائدة ، فيما نجده كذلك يدعو إلى رفض بعض المواقف والدعوة إلى مجاوزتها ومثلما استند إلى الرفض فكذلك لجأ إلى أسلوب التوفيق .

ينبغي في الأخير أن نقف على نتائج ما توصلنا إليه وفي خاتمة هذا الموضوع والتي يمكن أن نضعها في جملة من الصياغات كخلاصة عامة معالجة لهذه القضايا التي أشرنا إليها سابقا ضمن هذا المحتوى .

إن فلسفة رورتي التي رفض فيها كل أشكال الفلسفات ذات البعد والبناء النظري القائم على نظرية المعرفة والتي لجأت إليه والتزمت به الفلسفات الكلاسيكية وادعت امتلاك الحقيقة والصلاحية نجده قد سعى إلى رفض هذه الأفكار والدعوة إلى مجاوزتها ودحضها ، فهو يرى أنها تدعي وتزعم بامتلاك الحقيقة وقال أن توجهها غير صحيح إذ يسير صوب طريق غير مستقيم ، فأسس فلسفته انطلاقا من هذه الزاوية وكرد فعل على جملة من الفلسفات الماهوية والتأسيسية والتمثيلية وقال بمشروعه الرفض والمناهض لهذه الفلسفات وجاء في براغماتيته الجديدة : اللاماهوية واللاتأسيسية واللاتمثيلية .

الرفض الذي قدمه رورتي لا يرى فيه أنها فلسفة ناقصة وسلبية ولم تحقق نجاحا وإنما تزعم امتلاك الحقيقة بدلا من التوسع والتعمق الدقيق .

وكذلك ما نجده في فلسفته أنها قد تأثرت وأخذت من الفلسفات القديمة كركيزة تبنى على أساسها فقد جمع فيها أطروحات فلسفية ومحدثات لقضايا يومية سائرة وأصبحت نقطة محركة لفلسفته تبنى فيها مواقفه وقراءاته الواسعة حول هذه الإشكالات ، ولكن سرعان ما وجد نفسه أمام انتقادات وردود فعل من منتقديه بحجة أن فلسفته

سادها نوع من الغموض ينبغي إيضاحه ورؤى تستوجب إعادة النظر ، وفي خضم هذه الانتقادات والمعارضات لم يجد رورتي نفسه إلا كمدافع وموضحا لآرائه وأفكاره مستعينا بفلسفة يرى أنها نداء وتمثل صوتا كباقي الأصوات ينطلق فيها من زاوية وفكرة أنه يندرج ضمن مجتمع يتقاسم نفس الظروف المعيشية كغيره من البشر والبناء الاجتماعي الذي قال به ضمن الليبرالية تكفل لجميع أن يعبروا عن آراءهم بكل حرية فهو يرى أنه السبيل والنموذج الوحيد على غرار المجتمعات الأخرى أين يكفل له الحق في التعبير والتصور والإدلاء بالأفكار .

لقد أحدثت فلسفته من خلال معالجته الحداثية للرؤى التقليدية نتائج تمثلت في انتقادات من أطراف عديدة والعداء الذي لاقته على غرار باقي الفلسفات الأخرى ولكن لطالما نادى بأن الفلسفة بصيغتها الجديدة هي فلسفة للتفاؤل والانفتاح .

وفي ظل التآرجح بين التيارين الحداثي وما بعد الحداثي رأى رورتي بالتوفيق بينهما برسم طريق ثالث يتوسط الموقفين الحداثي الذي قال به هابرماس وما بعد الحداثي الذي قال به ليوتار ، إذ وجد رورتي نفسه من بين الكثير من الفلاسفة والمتفكرين يحل محل الوسط حول إستفهامات هذا الطرح بوضع ميزان للبحث والكشف في موضوع اختلفت فيه الآراء وتعددت فتَمَّ تقييمه بين مؤيد ورافض عندما قال البعض بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد وهي حادثة متأخرة قال الطرف الآخر بالرفض والدعوة إلى مجاوزتها لما بعدها أي تحقيق نوع من الإقصاء فأمام تضارب هذين الطرحين حقق رورتي نوعا من التوازن والجمع بينهما .

كما سعى إلى بناء براغماتي جديد طرح فيه مسألة العدل كونه ولاء يجد الشخص نفسه متوجها صوب الطرف الآخر الأكثر قربا منه من خلال الولاء ، ولكن هذا الطرح هو ما يدفعنا إلى معاودة السؤال المتمثل في مضمون هذا الولاء .

إن ما يبرر مواقفه هذه بطرحها الاجتماعي هو إرادته حول بعض صور البناء الاجتماعي الليبرالي القائم على أسس ديمقراطية ، فلا معنى لحياة الإنسان دونما تقديم إسهامات في بناء اجتماعي متحرر يسعى فيه لتقديم أكبر قدر من الوعي بتلك الحرية داعيا إلى التسامح ونبذ لكل أشكال الظلم والقسوة .

عمل رورتي على منح المجتمع أمل اجتماعي بمستقبل سيكون أكثر حرية وأفضل مما كان عليه سابقا ، فالواقع

أن الأمل والتسامح مبدأين بارزين في فكره وقد ظهرا بجلاء كفكرتين تشكل نواة البناء الاجتماعي وأفق جديد في تكوين هذا المجتمع .

فالواقع اليوم وأمام تضارب وجهات النظر والوقائع السياسية التي يشهدها العالم اليوم وخاصة العربي جعلنا نتوجه بتفكيرنا صوب الوقائع الجارية ، وتدعونا الأحداث إلى التماس الواقع والتفكير في معضلات الإنسانية وفي بنيتها الهيكلية وكل ما يمس الإنسانية جمعاء .

ونحن اليوم لا نجد أنفسنا سوى متوجهين صوب الواقع ومواجهة أحداثه اليومية ووضعها وسط قاعدة النقاش الفلسفي وفي الدائرة الفلسفية من خلال تنظيم الملتقيات والندوات أين نتناقش أهم هذه المسائل حتى يصبح الأفراد أكثر وعيا بها وبالوقائع اليومية حتى وإن لم يعايشوها فسيعملون على الشعور بها ومعالجتها .

إنه أكبر إسهام يمكن للفلسفة أن تعمل على تقديمه للفئة والمجتمع الأكثر حرمانا ويكايح القسوة والمأساة والظلم فأكثر شيء يهدد مقومات أي مجتمع ما هو المساس بكرامته وشخصيته المتمثلة في الحرية والسعي وراء سلبها والسيطرة على أفراد من خلال الحروب والقهر، وهنا يظهر إسهام الفلسفة بمنح الأمل والطموح لهذا المجتمع باستبدال هذين المصطلحين بدلا من القسوة والظلم بالدعوة إلى التسامح والتضامن وهذا ما دعى إليه رورتي من خلال فلسفته المتأملّة والتي فيها كثير من الأمل والتفاؤل بمستقبل سيكون أكثر حرية من الماضي فهو يسعى إلى بلوغ المجتمع أقصى غاياته والمتمثلة في التعايش في ظل مجتمع متسامح لكل فرد الحق كما لغيره من الحقوق .

حرص رورتي على بناء فكرة الطموح والبأس المجتمع ثوبا جديدا وهو أفضل تجسيد مثل فلسفته والذي نجد أصوله ترجع إلى فيلسوف الديمقراطية أستاذة "جون ديوي" لما قدمه من أمل للمواطنين الأمريكيين ، فالأمل الذي دعى إليه رورتي تجسده براغماتيته بالدعوة إلى المسائل المستقبلية بتحقيق أفضل لمستقبل الإنسانية وتعميق وتوسيع هذه الدلالة (الأمل) الذي أصبح واقعا إنسانيا بالمراعاة لأهمية صورة الفرد وكماله .

إن الواقع الاجتماعي اليوم يفرض علينا تهدئة لبلوغ شكله الكامل وتستقيم به حياة الإنسانية ، فعندما يتحدث رورتي عن استعادة السلم والتهدئة فإن هدفه الحقيقي هو العيش المشترك في وسط متسامح وسلام دائم ويقتضي هذا التمديد من دائرة النحن وتوسيعها .

فمثلما الأمل الاجتماعي يغدو التسامح منحناه إنه استعداد ذهني يتطلب من الفرد تقبل آراء وأفكار الآخر من دون شرط أو قاعدة وذلك من خلال التعبير الحر في ظل الاحترام .

إن التسامح مطمح إنساني أخلاقي وما يهدد البشرية هو العيش في ظل اللاتسامح إنه أكبر خطر يهدده فالعالم اليوم يسعى إلى توضيح نلخص فيه أن جدلية الأمل والتسامح ضروريان كل واحد يكمل الآخر ، فالبحت كما صرح رورتي عن المجتمعات التي تَحُثُّ على التسامح لأشخاص مختلفين عنا والمهمشين أمر ضروري يجب الالتزام به بدلا من إقصائهم وعزلهم بغية الحفاظ على تماسكها لأنها تصبح ظاهرة خطيرة ومفتوحة أمام إقصاء الآخر وهذا فيه غياب لروح الإنسانية وانغلاق للذات والتفرد .

ولكن مهما يكن التسامح كموقف متعقل وأخلاقي إلا أنه يضل مشروعا يفترض أن يتحقق فعندما نتحدث عن السلم فهذا لا يعني أن يكون أبديا وإنما ببساطة يعني به وقف للقتال من خلال عقد هدنة .

لقد كان رورتي مقتنعا بفكرته والدعوة إلى حوار وتبادل وتسامح ثقافي ولكن كم هو من الصعب تصور مثل هذه المواقف لدى الأغلبية بدعوة منا أن نجمل مثل هذا التفكير عبر مقولات الآخر ومنظوراته أو حتى الاعتراف به على أنه المساوي والجدير بالاحترام .

لا يعني ذلك أن موقفا من هذا القبيل هو ما ينبغي اعتباره الغاية الفاضلة التي يسعى إليها كل تنظيم أخلاقي بل أن نستنتج أننا كم نحن بعيدين عن مثل هذا التصور لموقف أكثر حماسة وتعقل فنحن بعيدين كل البعد عن هذا التحول ، فالعالم اليوم لم يعد قائما على فكرة الاقتصاد والتطور والدولة فقط بل أصبح مهتما أكثر بتطور الحقوق وفتح المجال أمام الاتحاد والتعاون ففكرة العدل والقانون والحقوق أصبحت مفتوحة للاعتراف بالآخر والشعور بهويته ، إن فكرة العدل والحرية والتسامح والحقوق لا تطيب الحياة الاجتماعية من دونها ومنه أصبح لازما أن نعمل على بناء شبكة عالمية أساسية تتضمن هذه المبادئ بالأعمال والمبادلات .

عندما نتحدث عن حقوق أساسية في البناء الاجتماعي وفقا لمواثيق عديدة لا نسعى إلى اختراقها لأنها تقتضي حقا عادلا وأناسا أحرارا لهم استعداد كامل على التعاون والتعاقد وهذا يحيل إلى حقيقة لا مفر منها وهي التعايش معا .

ملحق لأعلام الفلاسفة :

* تشارلز سندرس بيرس : (1839 - 1914م)

فيلسوف أمريكي كان أول من نحت مصطلح البراغماتية وكان مدافعا عن التجريبية أقام مذهبه معارضا فيه للمذهب الحسي ومذهب القبلية ، دافع عن معتقده وهو أن كل قضية (جملة) هي عبارة عن فرضية امتحانها نتائجها العملية التجريبية .

* وليام جمس : (1842 - 1910م) W , James

عالم نفس وفيلسوف أمريكي وهو ثاني فيلسوف عمل على وضع أسس البراغماتية كان اهتمامه في بداية حياته منصبا على دراسة الطب وعلم النفس ، وقد شكل التوفيق بين الإيمان الديني والفكر العلمي أهم المسائل التي راودته ، وهو مؤسس علم النفس التجريبي في الولايات المتحدة الأمريكية ، فما ذهب إليه ينتمي إلى الفلسفة التجريبية فكل ما هو نافع صادق أو حق والصدق نوع من الخير ، من أبرز مؤلفاته : مبادئ علم النفس 1850م وإرادة الاعتقاد 1897م والبراغماتية 1907م . (علي عبود المحمداوي ، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب تقديم علي حرب ، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة " الفلسفة الغربية المعاصرة " صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج ، ج 01 ، منشورات ضفاف ودار الأمان ومنشورات الاختلاف ، بيروت والرباط والجزائر ط 01 ، 1434 هـ 2013 م ، ص 30)

* جون ديوي : (1859 - 1952م) J , Dewey

فيلسوف براغماتي معاصر من فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين ، تميزت فلسفته بالشمول والعمق والدينامية وبروح الإنسانية ومناهضة للتعصب والنفعية والانغلاق وبنزعة علمية قائمة على البحث والتجريب والاختيار والتطبيق ، واستخدام نتائج العلم أداة للتطوير والتغيير وخدمة الإنسانية وتحقيق الأمن والسلام للإنسانية ، وهي فلسفة نقدية أشارت مواضع الخطأ والتخلق والقصور على كل مكان وزمان بسلاح الحقيقة المتمثل بالقدرة على الفعل والتغيير والتطوير ، وقد أفرزت الكثير من الدراسات العربية والأجنبية ما تميزت به فلسفته البراغماتية من خصائص إنسانية وعلمية داخل الفكر الفلسفي (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص 343)

*** لودفيج فتنشتاين : (1889-1951م) Ludwig Josef Johann Wittgenstein**

ولد في 26 نيسان 1889م من أصل يهودي كانت أمه من أتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وكان جده من أتباع البروتستانتية ، كانا والداه موسيقان شهيان حيث تحول بيته إلى مركز للحياة موسيقية جميلة وهو يوصف بموسيقار من أحسن طراز . كان يرغب أن يكون قائدا للأوركسترا ، ذهب إلى مدرسة لينز لثلاث سنوات ثم درس الهندسة وعندما أصبح في سن 16 سنة قرأ لشوبنهاور وكان تأثيره عليه واضحا وخاصة في الفترة التي كتب فيها أثناء الحرب العالمية الأولى ، ثم ذهب إلى إنجلترا 1908م وكان ضمن طلاب البحث في جامعة مانشستر وأصبح مهتما بعلم الطيران وامتد اهتمامه للرياضيات . (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 321 - 322)

*** مارتين هايدغر : (1889 - 1976 م) Martin Heidegger**

فيلسوف ألماني يعتبر أحد مؤسسي الوجودية ولد في 20 سبتمبر 1889م في مسكرش بألمانيا ، كان أبوه أمينا لخزانة كنيسة القديس مارتين في تلك المدينة وكانت أمه تدعى يوهانا كمف ، نشأ من أسرة مسيحية تنسب إلى الكنيسة الكاثوليكية ، أراد والداه إلحاقه بسلك اللاهوت ولكن لم يرد الاستمرار في تعليم اللاهوت ودخل المدرسة الثانوية في كونستاس 1903م إلى 1906م تابع تعليمه اللاهوتي في معهد فرايبورغ الأسقي حتى 1909م حصل في عام 1914م على الدكتوراه الأولى ثم نشر في سنة 1916م رسالته الثانية دكتوراه التأهيل للتدريس بالجامعة عن " نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت " ، مهد الطريق لعمله الأساسي " الوجود والزمان" 1927م بسلسلة من الأعمال استقت العديد من المواضيع والتي ناقشها في ذلك الكتاب . (نجيب الحصاد دليل أكسفورد للفلسفة ، ج 2 ، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، د ط ، د ت ، ص ص 1003 - 1004)

*** هانز جورج غدامير : (1900 - 2002 م) H ,G , Gaddamer**

فيلسوف وأكاديمي كبير ولد في ماربورغ 11 فبراير 1900 م بدأ دراسته الجامعية ب برسلاو 1918 م ، كانت رسالته الجامعية حول ماهية اللذة في حوارات أفلاطون لم يتجاوز عمره 22 سنة وناقش أهليته الجامعية في موضوع " علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون " سنة 1931 م ، تأثر بهيدغر صاحب النزعة الوجودية وظل معجبا بأفكاره ، عمل محاضرا وشغل منصب أستاذ زائرا للعديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية ، انتقل من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية ثم اللغوية ويتضح هذا من خلال مساره الثلاثي في كتابه " الحقيقة والمنهج " (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1170 - 1171)

*** جون بول سارتر : (1905 – 1980 م) J ,P, Sartre**

فيلسوف متعدد : أديب وفيلسوف ومثقف ولد في 21 جوان 1905 م في باريس ، كاتب وروائي وفيلسوف سياسي وفنان مثقف ، ابن ضابط بالبحرية الفرنسية ولكن القدر حرّمه منه في عامه الأول اثر وفاته بالهند الصينية ، تحصل على البكالوريا وتخرج سنة 1925 م من دار المعلمين العليا ، كان يجمع العديد من المعجبين بأراءه في مقهى الضفة اليسارية في نهر السان أين كانت تناقش العديد من المفاهيم والاهتمامات في كل المجالات الأدبية والفلسفية والسياسية التي أفرزها الوضع الراهن آنذاك ، اهتم بالماركسية والشيوعية ، منحت له جائزة نوبل للسلام لكن رفضها ، توفي سنة 1980م (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 831 – 832)

*** كواين ويلارد دفان أورمان : (1908 – 2000 م) Willard Van Orman quine**

يعد من أهم الفلاسفة الأمريكيين منذ الحرب ساهمت أعماله الغزيرة في تطور الفلسفة الراهنة لا سيما ما قدمه في المنطق والابستمولوجيا وفلسفة اللغة والميتافيزيقا ، اتفق مع الوضعية المنطقية في قدوة العلوم الامبريقية ومقامها رأى أن الفلسفة يجب أن تمارس بوصفها جزءا من العلم ، إلا أنه انتقد الوضعية في موضوع التفريق بين القضايا التحليلية والتركيبية وإعطاء المنطق والرياضيات تلك المنزلة . (تدهوندرنش ، دليل أكسفورد للفلسفة ، تر : نجيب الحصاد ، تحرير الترجمة : منصور محمد البابور ومحمد حسب أبو بكر ، مراجعة اللغة : القادر الطلحي ، ج 02 ، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، ليبيا ، د ت ، ص 783)

*** سيلارس ولفريد : (1912 – 1989 م) Wilfrid stalker Sellars**

فيلسوف أمريكي اشتهر ببحثه المعمق في الميتافيزيقا وفلسفة العقل ، ميز بين الصورة الذهنية لدى الإنسان بوصفه كائنا ذا معتقدان ورغبات ومقاصد وبين الصورة العلمية التي تراه كائنا متجسدا وعرضه للدراسة الفيزيائية والكيمياء البشرية والفيزيولوجية ، وتتميز مقارنته لحل إشكالية العلاقة فيما بين التصويرين (تدهوندرنش ، دليل أكسفورد للفلسفة ، ج 1 ، الموسوعة السابقة ، ص 503)

*** ديفيدسن دنالد : (1917 - 2003 م) Donald Davidson**

فيلسوف أمريكي تحليلي النزعة ، طور نظرية في العقل واللغة تأثر بكواين إلا أن أهم ما جاء به النظرية السلوكية للغة والتي جعلها من ضمنيات الكينونة وذلك يعني أنه لا داعي لتلك المنظومة المفارقة من المعاني التي اعتبرت نسقا معياريا من الأفكار يقاس به الواقع إلا أن ذلك لا أصل له من الصحة لذلك عمل على كيفية إتاحة فرصة للغة لكي تكون واسطة وجودية للتفاهم والتواصل بين الذات (تدهوندرنش ، دليل أكسفورد للفلسفة ، ج 01 الموسوعة السابقة ، ص 365)

*** جون راولز : (1921 - 2002 م) John Rawls**

ينتسب إلى عائلة ميسورة وهو الابن الثاني من أصل خمسة أفراد كان والده محاميا بارزا أما أمه كانت رئيسة الرابطة النسائية النخبات ، تلقى تكوينا دينيا جيدا اهتم بدراسة الفلسفة عند دخوله الجامعة برنيسون 1939 م كان يتميز بالمواظبة وقوة الذاكرة ، انقطع عن الدراسة لمدة ثلاثة سنوات حيث أستدعي إلى الخدمة العسكرية ناقش أطروحة الدكتوراه في " فحص عناصر المعرفة الأخلاقية ، اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم " وهي أطروحة عمل على تطويرها فيما بعد ، تدرج في المناصب التعليمية فعين مكلفا بالدروس بقسم الفلسفة لمدة سنتين وعند رجوعه غالى الولايات المتحدة الأمريكية عين أستاذا بجامعة كورنل واستمر بالعمل فيها إلى غاية 1959 م ، وانتهى به الأمر أستاذا بجامعة هارفارد ابتداء من سنة 1962 م إلى غاية 1991 فنشر كتاب : " الليبرالية السياسية " و " قانون الشعوب " و " محاضرات في فلسفة الأخلاق " و " العدالة كإنصاف " (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1210 - 1211)

*** جون فرانسوا ليوتار : (1924 - 1998 م) Jean François Liotard**

من بين أهم الفلاسفة ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف الفلسفة التي حررت العديد من الفلاسفة أمثال : فوكو وديدا ودولوز من قبضة الفكر الشمولي المميز للفلسفات التقليدية عموما بالإضافة إلى التيارات السياسية الكبرى الوجودية والماركسية والبنوية والفرويدية ، ولد في فارساي 1924 م ، ثم التحق بجامعة السربون نال فيها شهادة الأستاذية سنة 1950 م وذلك بعد مناقشة مذكرة : " لا مبالاة باعتبارها مفهوما ايتيقيا " ، باشر التدريس بالثانوية ثم انتقل إلى الجزائر درس بثانوية قسنطينة ما بين 1950 و 1954 م وانخرط في العمل الثقافي وقام بإصدار عمله الأول الفينومينولوجيا 1954 م . (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1145 - 1146)

*** بول ريكور: (1929 – 2005 م) pouI Rikour**

واحد من كبار فلاسفة العصر الحديث ، ولد في 27 فبراير 1913 م ب: فالس الفرنسية ، ينحدر من عائلة بروتستانتية عاش يتيما فقد أمه بعد ولادته ب ستة أشهر وتوفي والده في سنة 1915 م في الحرب العالمية الأولى ، كان مهتما بالدرس الفلسفي ، حصل على الإجازة في مادة الفلسفة وقام بتحضير شهادة الأهلية في موضوع : " مسألة الله عند لاثوليي ولا سيو " ، درس على يد الفيلسوف المسيحي غابرييل مارسل وكانت له فرصة طرح مسائل وأسئلة خاصة بالقضايا المصرية بامتياز والتي كانت تدور على حافة التأمل في الذات والحياة وماسيها ، شهدت محاضراته بجامعة شيكاغو رواجاً ونجاحاً كبيراً ، توفي بيوم الجمعة 20 ماي 2005م (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1254 – 1255)

*** جان بودريار: (1929 – 2007 م) Jean Boudrillard**

فيلسوف فرنسي ولد في 20 حزيران 1929 م في مدينة ريم الفرنسية ، درس الألمانية في السربون وعمل مترجماً وناقداً ثم تابع دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع ، أنجز في عام 1966 م أطروحة الدكتوراه بعنوان : " نظام الأشياء " بإشراف المفكر هنري لوفيفر ، يتموضع مشروعه ضمن الخطاب ما بعد الحداثي ليشكل منعطفاً ولحظة كبيرة في تاريخ الفلسفة والفكر الغربي بالخصوص (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص 1293)

*** جورج هابرماس: (1929 م – ...) Jürgen Habermas**

من أهم الفلاسفة في عالمنا المعاصر اهتم بالفلسفة السياسية ومقاربات علم الاجتماع فاقت شهرته كل الحدود ينتمي إلى أحد منظري مدرسة فرانكفورت النقدية ، ولد في 18 جوان 1929 م بمدينة دسلدورف ، تربى في أسرة بروتستانتية ، تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بون 1954 م وكانت أطروحته بعنوان : " المطلق والتاريخ حول التناقض في فكر شيلنج " ، عُرف عنه نظرية الفعل التواصلية وسُمي كذلك الوريث الشرعي لكانط ، دافع عن الحداثة باعتبارها مشروع لم يكتمل بعد مما جعله ينتقد القائلين بمجاوزتها .(علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1477 – 1478)

*** جاك دريدا : (1930 – 2004 م) Jaques Derrida**

فيلسوف فرنسي من أسرة يهودية ولد بيوم 15 يوليو 1930 م بمنطقة الأبيار الواقعة بالجزائر العاصمة ، إذ عاش فيها حتى سن 19 سنة وهو من شجرة انساب متعددة : الجزائري والفرنسي واليهودي والأندلسي غير غريب عن المغرب العربي عموما ، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس ، ثم شغل منصب مدير مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ، ساهم عام 1983 م في إنشاء المدرسة الدولية للفلسفة والتي كان أول مدير لها ودرس بالولايات المتحدة الأمريكية وأجرى دراسة معمقة نقدية للمؤسسة الفلسفية ولتعليم مادة الفلسفة ، حيث اعترف الرئيس الفرنسي **جاك شيراك** في بيان له بيوم قبل وفاته " إن ما قام به دريدا كان بمثابة ملامسة جذور الإنسان التفكيرية في حركة حرة " ، توفي سنة 2004 م في مستشفى باريس عن عمر يناهز 74 عاما بعد صراع سرطان البنكرياس . (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1229 – 1230)

*** سيليا بن حبيب : (1950 م – ...) Seyla Benhabib**

بروفسور وأستاذة العلوم السياسية والفلسفية بجامعة بال الأمريكية ساهمت في بناء النظرية من أجل إيجاد مخارج لإشكالات معاصرة وفق معايير أخلاقية ، وهي الآن تمارس الإجهاز على تناقضات وإحراجات نظرية تتعلق بفكرة السيادة والمجتمع وحقوق المرأة اللاجئ وظاهرة الحجاب والمهاجر ... إن الهاجس الذي يقضي مضجع بن حبيب يتمثل في سؤال إدماج العضوية السياسية للأخر أي إدماج الهويات الثقافية في بنية الديموس ، ويمكن اعتبار كتابها : " المعيار والطوباوية ، دراسة في الأسس النظرية النقدية " بمثابة بيان فلسفي يعيد بناء منهجي وفلسفي للمفاهيم الكونية والحقوقية في إطار الديمقراطية التشاورية وروابط تبادلية تقوم على تقاسم القناعات المشتركة دون السقوط في تعميم الآخر لأن في التعميم قتل الاختلاف ، وفي تجربة الملموس نحسن الإصغاء إلى أصوات الفئات المهزومة تاريخيا ولذلك نقترح فكرة الآخر الملموس في هذا الكتاب ، تقوم فكرتها على أساس نبذ ثقافة الاختلاف (علي عبود المحمداوي ، الموسوعة السابقة ، ص ص 1605-1606)

*** فتحي التريكي : Fathi Triki**

أستاذ تعليم العالي بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس ، ورئيس مخبر الفيلاب وصاحب كرسي اليونسكو للفلسفة بالعالم العربي له العديد من المؤلفات منها : " التفلسف حول العيش سويا " (فتحي التريكي ، جمالية العيش المشترك ، المرجع السابق ، ص 127)

ثبت المصطلحات :

Ethique	الأخلاق
Modernity	الحداثة
Post- modernity	ما بعد الحداثة
Hop	الأمل
Solidarity	التضامن
Rationalisme	عقلانية
Pragmatique	البراغماتية
Le libéralisme	الليبرالية
démocratique	الديمقراطية
Objectivité	موضوعية
Le cosmopolitisme	المواطنة العالمية
Contingency	العارضية
Irony	السخرية
Cultural	ثقافة
Politics	سياسة
Justice	العدل
Loyalty	الولاء (الإخلاص)

équité	الإنصاف
Philosophy	الفلسفة
Critical theory	النقد النظري
Theory	نظرية
Anti – essentialiste	اللا ماهوية
epistemology	ابستمولوجية
Mirror	مرآة
Nature	الطبيعة
Emancipation	إنعتاق
Truth	الحقيقة
Progress	تقدم / تطور
Philosophized	التفلسف
Custons	عادات / عرف
Religion	الدين
Trible	قبائل
Andiences	حضور
Cohéres	التحام

Kindness	شفقة / لطف
évolution	ثورة
Rigoroons	عنيف
Radical	متطرف
Contiruny	التواصل
Fragitity	هشاشة
Chapters	الفضل
Private	شخصي
Enemies	الأعداء
Eory – ternu	انعقاد مدة / طويل
Sense	شعور
Argumentative	جدلي
Cast	تقييم
Doubts	شك
Race	عنصرية / عرق
Theologized	نظريات علمية
Like	الرغبة

Guelty	الظلم (قساوة)
thicker	سميك / كثيف
Larger	واسع
Analitique	التحليلية
New pragmatique	البراغماتية الجديدة
Mind	عقل
Anti – representaliste	اللا تمثيلية
Anti –fondationaliste	اللا تأسيسية
Con sequences	نتائج
Objectivitisim	نزعة
Relativism	نسبية
Dogmatisme	دوغماتيقية
Satire	تهكم
Right	أصلي
True	صادق
Decency	تواضع
Ironiste	الساخري

Communitariste	جماعاوي
Humanisme	الإنسانية
Justified	مثبتة
copy	الصورة
Bildung	التنشئة / التربية
Conversation	محادثة
Critique	نقد
Decouverte	إكتشاف

(بتصرف من الطالبة : نصرالله هوارية)

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

أولا : المصادر باللغة الأجنبية :

- 1** – Rorty Richard , Contingency irony and solidarity , university professor of humanities , university of Virginia Cambridge university press , new York
- 2** – Rorty Richard , Le cosmopolitisme sans émancipation : en repense a jean François Léotard , critique n ; 456 , mai 1985
- 3** – Rorty Richard , Les assertions expriment – elle des prétentions a une validité universelle ? , édition de cerf , 1998
- 4** – Rorty Richard , L homme spéculaire , édition seuil , paris , 1990
- 5** – Rorty Richard , Linguistique turn , the university of Chicago press , Chicago and London , 2nd edition , 1968
- 6** – Rorty Richard , Objectivity Relativism and truth , philosophical papers volume 01 Cambridge university press new York
- 7** – Rorty Richard , Philosophy as cultural politics : justice as a larger loyalty philosophical papers , volume 04 , Cambridge university press
- 8** – Rorty Richard , Truth and progress , philosophical papers , volume 03 Cambridge university press , 1998

ثانيا : المصادر باللغة العربية :

- 1** . رورتي ريتشارد ، تر : حسني نصار ، إعداد : بيتر بروكر ، مراجعة : مراد وهبة ، حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات وثقافة التراث ضمن تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، د ط د ت

2 . رورتي ريتشارد ، تر : حيدر إسماعيل ، الفلسفة ومرآة الطبيعة ، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 01 ، ديسمبر 2009 م

ثالثا : المراجع باللغة الأجنبية :

1 – Castaneda , Philosophi as science and as a worldview , in Cohen dascal eds
1989

2 – Eugene goodheart , The post modern liberalism of Richard Rorti , in partison
review , Eleanor clack early friend and contributor , 1996

3 – Richard Schusterman , Le libéralisme pragmatique , in critique N : 49 , 1993

رابعا : المراجع باللغة العربية :

1. أبو السعود عطيات ، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى " دور الفلسفة في الثقافة
المعاصرة : بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي " ، منشأة المعارف، الإسكندرية
مصر ، د ط ، د ت

2. أبو الفتوح أحمد هالة ، فلسفة الأخلاق والسياسة (المدينة الفاضلة عند كونفرشيوس) ، دار قباء للطباعة
والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 2000 م

3. أرسطو ، تر : أوغسطين بريارا البولس ، السياسات ، اللجنة الوطنية للترجمة روائع الإنسانية ، بيروت ، د ط
1975 م

4. أفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة : هابرماس نموذجا ، إفريقيا الشرق
ط 2 ، 1998 م

5. أفلاطون ، تر: فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، دار الوفاء للطباعة ، الإسكندرية ، د ط ، 2004 م

6. إيغلتنون تيغي ، تر: ثائر ديب ، أوهام ما بعد الحداثة ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سورية ، ط 01 2000 م
7. التريكي فتحي ، جمالية العيش المشترك ، دار الوسيط للنشر ، تونس ، د ط ، 2012 م
8. التريكي فتحي والتريكي رشيدة ، فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، د ط ، 1992 م
9. الشيخ محمد والطائري ياسر ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ، حوارات متفاعلة منتقاة من الفكر الألماني المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، ط 01 ، فبراير 1996 م
10. الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت لبنان ، ط 02 ، د ت
11. الفارابي ، التنبيه على سبيل السعادة ، تح : جعفر آل ياسين ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، د ط ، 1988 م
12. النشار مصطفى ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، ج الثاني ، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 2000 م
13. النشار مصطفى ، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة د ط ، 1998 م
14. بدر الدين مصطفى ، فلسفة ما بعد الحداثة ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، ط 01 ، 2001 م
15. بدوي عبد الرحمن ، فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات دار القلم ، بيروت لبنان ، ط 03 1979 م
16. برادلي مالكوم وجيمس ماكفارسن ، تر : مؤيد فوزي حسن ، الحداثة 1980 - 1930 ، مركز النماء الحضاري ، سورية ، ط 02 ، 1995 م
17. بروكر بيتر ، تر : عبد الوهاب علوي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، منشورات المجمع الثقافي ، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة ، ط 01 ، 1995 م
18. بلانت سادي ، تر : محمد حسان ، راية التمرد ، الأهمية الواقفية في العصر ما بعد الحداثي ، مصر د ط ، 1999 م
19. بومير كمال ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ودار الأمان ، بيروت والجزائر والرباط ، ط 01 ، 1431 هـ 2010 م

20. جديدي محمد ، الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ، بيروت والجزائر والسعودية ، ط 01 ، 1429 هـ 2008 م
21. جديدي محمد ، ما بعد الفلسفة مطارحات رورتي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف بيروت والجزائر ، ط 01 ، 1431 هـ 2010 م
22. ديوي جون ، تر : أحمد مرسى قنديل ، الحرية والثقافة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، دط ، 1955م
23. رشوان محمد مهران ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، د ط ، 1998 م
24. رواء محمود حسين ، إشكالية الحادثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة دراسة وصفية ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، سورية دمشق ، ط 01 ، 2010 م
25. سبيلا محمد ، الحادثة وما بعد الحادثة ، دار توبقال للنشر ، ط 01 ، 2006 م
26. سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام ، الحادثة ، دار توبقال للنشر ، سلسلة دفاتر فلسفية ، ط 03 2008 م
27. سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام ، ما بعد الحادثة تجلياتها وانتقاداتها ، دار توبقال للنشر ، دار البيضاء المغرب ، د ط ، د ت
28. طاهر علاء ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط 01 د ت
29. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية ، المركز الثقافي العربي بيروت الرباط ، ط 01 ، 2001 م
30. عبد الحي عمر ، الفكر السياسي في العصور القديمة (الإغريقي . الهيلينيستي . الروماني) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 01 ، 2001 م
31. عبد الله موسى ، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع ، د ط ، د ت

32. علي الكردي محمد ، من الوجودية إلى التفكيكية : دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر ، دار المعرفة الجامعية ، د ط ، 1998 م
33. فرانسوا جان دورتي ، تر : إبراهيم صحراوي ، فلسفات عصرنا : تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ، بيروت والجزائر والسعودية ، ط 01 ، 1430 هـ 2009 م
34. قرني عزت ، الفلسفة اليونانية من أفلاطون ، تنفيذ وإخراج ذات السلاسل ، جامعة الكويت ، د ط 1993م
35. كانط إمانويل ، تر : عبد الغفار ميكاوي ، مراجعة : عبد الرحمن بدوي ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق الدار القومي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط 02 ، د ت
36. كانط إمانويل ، مقدمة لكل ميتافيزيقا ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، د ط ، 1991 م
37. كانتو سبيريير مونيك ، تر : جورج زيناتي ، الفلسفة الأخلاقية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط 01 2004 م
38. كريب إيان ، تر : محمد حسين غلوم ، النظرية الاجتماعية من مابارسونز إلى هابرماس ، سلسلة عالم المعرفة ، د ط ، يناير 1978 م
39. كريل هج ، الفكر الصيني من كونفرشيوس إلى ماوتسي تونغ ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، د ط 1998 م
40. كيلاني محمد جمال ، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو ، دار مكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع ، ط 01 2007 م
41. ليوتار فرانسوا ، تأليف : جيمس وليام ، تر : إيمان عبد العزيز ، نحو فلسفة ما بعد الحداثة ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ، د ط ، 2009 م
42. لوفيفر هنري ، تر : كاظم جهاد ، ما الحداثة ، دار ابن رشد للطباعة والنشر ، بيروت ، د ط ، 1983م
43. ماريا كاريلو مانويل ، تر : إدريس كيثر وعز الدين الخطابي ، خطابات الحداثة ، منشورات دار ما بعد الحداثة ، ط 01 ، 2001 م

44. مرحبا محمد عبد الرحمن وآخرون ، المرجع في تاريخ الأخلاق ، دار النشر طرابلس ، لبنان ، ط 01 1988 م
45. نرسيبيان فس ، تر : حنا عبود ، الفكر السياسي في اليونان القديمة ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع سورية دمشق ، ط 01 ، 1999 م
46. نيوف صلاح علي ، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي ، ج 01 ، كلية القانون والعلوم السياسية الأكاديمية العربية في الدنمرك ، د ط ، د ت
47. هابرماس جورج ، تأليف : أبو النور حمدي أبو النور حسن ، الأخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، د ط ، 2012 م
48. هابرماس جورج ، تر : فاطمة الجبوشي ، القول الفلسفي للحدثا دراسات فلسفية فكرية ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، د ط ، 1995 م
49. هارفي دفيد ، تر : محمد شيا ، حالة ما بعد الحدثا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، د ط 2005 م
50. وقيع الله أحمد محمد ، مدخل إلى الفلسفة السياسية ، شباب لعصر المعرفة ، دار الفكر ، دمشق ، ط 01 2010 م

خامسا : الموسوعات والقواميس والمعاجم :

1. ابن منظور ، لسان العرب ، مج الثاني ، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت د ط ، 1955 م
2. البستاني بطرس ، معجم محيط المحيط ، قاموس مطول للغة العربية ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، د ط 1977 م
3. الحصاد نجيب ، دليل أكسفورد للفلسفة ، ج الثاني ، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، د ط ، د ت
4. المحمداوي علي عبود ، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب تقديم علي حرب ، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة " الفلسفة الغربية المعاصرة " صناعة العقل الغربي من مركزية الحدثا إلى التفسير المزدوج ، ج 01 ، منشورات ضفاف ودار الأمان ومنشورات الاختلاف ، بيروت والرباط والجزائر ط 01 ، 1434 هـ 2013 م

5. حسيبة مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، ط 09 ، 2001 م
6. صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج 01 ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت لبنان ، د ط ، 1994 م
7. صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت لبنان ، د ط ، 1982 م
8. لالاند أندريه ، تر : خليل جبران خليل ، الموسوعة الفلسفية ، منشورات أحمد عويدات ، بيروت باريس ط 01 ، د ت

9. مذكور إبراهيم ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمريكية ، القاهرة مصر ، د ط ، 1983م

سادسا : المجلات والدوريات :

1. مجلة أوراق فلسفية : العيش سويا في فكر فتحي التريكي ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، العدد 15 2008 م
2. مجلة أوراق فلسفية ، هيئة تدريس جامعة القاهرة ، العدد 25 ، 2009 م
3. مجلة الحداثة ، الكرمل ، رام الله ، العدد 36 ، 1990 م
4. مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، العدد 46 ، 1987 م
5. مجلة الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العدد 01 – 02 ، آذار 1996 م
6. مجلة تطوير (مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة) ، منشورات دار الحمراء للنشر والتوزيع والإعلام ، سيدي بلعباس الجزائر ، العدد 01 ، 2013 م
7. مجلة فكر ونقد (مجلة ثقافية شهرية) ، العدد 14 ، ديسمبر 1998 م
8. مجلة مصائر الحداثة (مجلة فصلية ثقافية)، مؤسسة الكرمل الثقافية ، رام الله ، العدد 57 ، خريف 1998 م
9. جريدة الأسبوع الأدبي ، العدد 877 ، بتاريخ 04 . 10 . 2003 م
10. جريدة النهار اللبنانية ، بيروت ، بتاريخ 19 . 04 . 2004 م

الفصل الأول : كرونولوجيا سؤال الأخلاق	ص 01
المبحث الأول : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي	ص 02
أولا : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي اليوناني	ص 04
ثانيا : سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي : الوسيط والحديث	ص 10
المبحث الثاني : الحادثة وما بعد الحادثة : النشأة والمصطلح	ص 14
أولا : التحولات الفكرية الكبرى للحادثة : المسار والدلالات	ص 17
ثانيا : ما بعد الحادثة : من التأسيس إلى التجاوز	ص 23
المبحث الثالث : جدل الحادثة وما بعدها	ص 27
أولا : هابرماس : تمسكاً ودفاعاً عن الحادثة	ص 28
ثانيا : ليوتار : نقد الحادثة وتجاوزها إلى ما بعد الحادثة	ص 35
الفصل الثاني : في معاودة لتأسيس سؤال الأخلاق	ص 43
المبحث الأول : الليبرالية والبناء الاجتماعي	ص 44
أولا : الليبرالية الساخرية	ص 45
ثانيا : أولوية الديمقراطية : الديمقراطية أولا والفلسفة ثانيا	ص 51
المبحث الثاني : الليبرالية ومعضلة العدالة	ص 57
أولا : راولز : العدل كتساوي وحق بين الجميع	ص 58
ثانيا : رورتي : العدل بوصفه ولاء وأمانة واسعة	ص 62

المبحث الثالث : مسألة الغيرية عند رورتي	ص 68
أولا : تعزيز التضامن	ص 69
ثانيا : مبدأ التسامح وإعادة السلم	ص 77
الفصل الثالث : ريتشارد رورتي من مستقبل الفلسفة إلى فلسفة المستقبل	ص 84
المبحث الأول : ريتشارد رورتي والفلسفة	ص 85
أولا : البدايات	ص 88
ثانيا : في تنوع الأعمال	ص 92
المبحث الثاني : في تَكُون المشروع الفلسفي لرورتي : البراغماتية الجديدة	ص 95
أولا : المسار البراغماتي	ص 97
ثانيا : من حيث الملامح والمفاهيم	ص 102
المبحث الثالث : نهاية الفلسفة النسقية	ص 108
أولا : في الفلسفة المنشئة	ص 111
ثانيا : في موت الفلسفة	ص 114

