جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص: الفلسفات الأنجلوساكسونية الحديثة والمعاصرة

أطروحة لنيل شهادة

دكتوراه علوم في الفلسفة والموسومة بـ:

الاختلاف والتسامح في فلسفة ريتشارد رورتي

إعداد الطالبة: غربي سمية

إشراف أ.د: بوكرلدة زواوي

أمام لجنة المناقشة

- سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيساً
- بوكرلدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشـــرفًا
- كفيف قاضي فاطمة	أستاذة محاضرة قسم أ	جامعة وهران 2	مناقشـاً
- العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشـاً
- عبد العزيز خيـرة	أستاذة محاضرة قسم أ	جامعة الشلف	مناقشـاً
- بن علي محمد	أستاذ محاضر قسم أ	المركز الجامعي غليزان	مناقشـاً

السنة الجامعية: 2020-2021

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً

وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

سورة هود، الآية: 118

وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ (88)

فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (89)

سورة الزخرف، الآية: 88-89

شکر
وتقدیر

إهـــداء

شكر وتقدير

أشكر الله عزّ وجلّ لتيسيره لي طريق العلم،

ويسرني أن أوجه شكري وتقديري إلى أستاذي الفاضل الدكتور "**بوكرلدة زواوي**" على إرشاده لي بالنصح والتصحيح وتقديمه لي المساعدات والتسهيلات والأفكار والمعلومات، كما زرع التفاؤل في دربي والمضي إلى الأمام فله كل الشكر حفظه الله.

كما أنّني أتوجه بخالص الشكر إلى جميع اساتذتنا الأفاضل الذين مهّدوا لنا روح المعرفة والتطلّع.

"كن عالمًا . . . فإن لم تستطع فكن متعلّمًا . . . فإن لم تستطع فأحب العلماء . . . فإن لم تستطع فلا تبغظهم" .

إهـــداء

إلى كل من في الوجود بعد الله ورسوله

أمي الغالية أطال الله في عمرها

إلى روح أبي الغالي رحمه الله

إلى طلاّب العلم والمعرفة

مقدمـة:

ظهرت في المجتمعات الغربية والعربية عدة قضايا وإشكاليات ومرّ أفرادها بعدة أوضاع من عنف وقسوة وحروب وتناقضات شهدتها الأمم وتعايشت مع مشاكلها على مرّ العصور، إذ نجد العديد من المساعي والحلول التي قدّمها الفكر المابعدحداثي وكذلك إحداث جملة من النقاشات وتفعيلها فلسفيًا بوصفها محاور للبحث وللتعايش مع استمرارية الأزمات، ومعالجة مختلف جوانبها المعرفية والسياسية منها، وتماشيًا للتغيّرات التي أحدثها العصر انعطفت الدعوة الرامية نحو الاعتراف بالخطأ والحقيقة التي يصوّرها الفرد والآخر بوصفهما محوران أساسيان للتواصل ويتم ذلك التعايش مع ضرورة الاستعداد للاعتراف بالمختلف معبّرًا في ذلك عن المعقولية التي يحتاجها التسامح وانتشاره لا يتحقق إلاّ عن طريق القبول بالتنوّع والتعدّد الثقافي والديني وتقديرهما كتعبير عن انفتاح حضاري، وفي هذا الصدد اتضحت جملة من المفكرين والفلاسفة الما بعد حداثيين ممن أسهموا بشكل فعّال في إرساء جهودهم لإحياء قضايا العصر مثل قضية التسامح والتي تناولها فلاسفة أمثال "**جون لوك**" و"**جون جاك روسو**" وغيرهم من الفلاسفة الذين اهتموا بمسألة التسامح، ولم يقتصر هذا المفهوم في العصور القديمة والحديثة فقط، وإنّما حظي بعدّة دراسات في عصر ما بعد الحداثة، نظرًا للتغيّرات التي شهدها العصر، وعلى سبيل هذا الموضوع وُجد فلاسفة أمريكيين أمثال "**ريتشارد رورتي**" إذ يعد موقفه عن التسامح من أهم المواقف التي خلّفت أثرًا بالغًا على الفلسفة البراجماتية والفكر الأمريكي ككل كما ترك بصمات قوية في المجتمعات على اختلافها وحرصها على التقدم الذي يقرّ به "**ريتشارد رورتي**" كنزعة له ثم إنّ مسألة التسامح التي عُرفت منذ القدم وحين انتشرت الصراعات والطوارئ، إلاّ أنّ مبدا التسامح لم يؤمن به الكثير من البشر إلاّ حين عرف العقل تنويرًا ومقدرة لكشف الحقائق، ولعلّ أبرز المفكرين على مرّ العصور ممّن ساهموا في الدفاع عن قضية التسامح وتجلّت شذرات من أفكارهم انطلاقًا من فلاسفة الفكر الشرقي أمثال "**كونفوشيوس**" و"**مونتيسكيو**" و"**فولتير**" وبلورتهم لأفكار أخلاقية وإنسانية ومفكريها وممّن دافعوا عن الإنسانية وبعثوا بفكرهم وموقفهم عن إجلاء روح التسامح وعرفت هاته اللفظة اهتمامًا بارزًا في عصر التنوير وحين احتدم الصراع الديني في العصر الوسيط بين البروتستانت والكاثوليك وخلصوا إلى نتيجة مفادها هو اللجوء إلى التسامح الديني والدفاع عنه باعتباره حلاً يقتدى به ولعلّ هذا الموقف من التسامح هو أحد أبرز الجوانب السياسية وبمثابة انطلاقة قوية وذلك لممارسة التسامح في ميدان السياسة وانتشاره مع مرّ العصور في مختلف الجوانب الأخرى

كالجانب الثقافي وحضوره خاصة مع الأفكار والسمات التي تميّزت بها المجتمعات المابعدحداثية، إلاّ أنّ مفهوم التسامح قد لقيّ جذورًا فلسفية ومعرفية وتتفق معظمها عند نقاط أساسية أهمها ضرورة الاعتراف بالحقوق الإنسانية وضرورة الاختلاف بتأسيسه للتقارب والمداراة مع الآخر على نحو يقتضي التسامح والعدالة والقبول بالآخر. وتكمن المسؤولية الاجتماعية في تحمّل وتوطيد حقائق التسامح في المحيط الاجتماعي، وعلى هذا النحو يعد التسامح ضرورة سياسية وثقافية زيادة عن كونها فضيلة وسمة أخلاقية والتي لا تمثل المجتمع الغربي فحسب وإنّما هي تعبير انساني للعالم كافة مواجهة للتعصّبات التي تعتريها المجتمعات ومنها مجتمعات مابعدحداثية وعبّرت هاته الأخيرة في كونها حركة فنية أتت في مقابل الأفكار الحداثية ومعارضة لها وباعتبارها نمط ثقافي تجلّى في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ومعبّرة في ذلك عن رؤية مما انعدم في حقل الحداثة من تقدم ومن خلال هذه الفترة، حيث يسعى منظّريها وأهمّهم "**ريتشارد رورتي**" بوصفه مجدّدًا للبراجماتية الكلاسيكية وحين تبيّن أنّ بمقدور البشر الحكم على ملاحظات ونقاط رئيسية قدتكون مهمة كثيرًا في حياتنا أو أقل إثارة للاهتمام.

وقام "**رورتي**" باستبيان أهمية الاختلاف وازدياد تعرّفنا عليه وهذا ما أثار فضولنا واهتمامنا في هذا الموضوع والبحث المتواضع، والاختلاف من حيث تنوّعاته لا ينشأ فقط بين الثقافات وإنّما له أبعاد غير محدودة زيادة عن كونه أمر طبيعي إذ يظهر بين المجتمع وعرقه وهاته على الاختلافات على شاكلاتها من الأمور الطبيعية، فضلاً عن كون التسامح قديم قدم الفلسفة نفسها، ولكن الاختلاف من ناحية الحقوق الإنسانية أبعد من التسامح ولابد للعقل أن يدرك أنّ الاختلاف على شاكلاته من لون وعرق، هو الحالة الطبيعية التي يجب أن يكون عليها الانسان والذي مرّ منذ العصور القديمة بمشاكل وضروب متعدّدة مثل العنف والتعصّب بكل ضروبه الدينية والعرقية، ومنذ فجر الإنسانية عرف المجتمع جملة من التصوّرات الأخلاقية تمثلت في مجملها حول فرضيات ومواقف منها التسامح ووجود الاختلاف كطبيعة بشرية.

وعرف التسامح بزوغًا وميلادًا مع الحداثة إلاّ أنّه بعيد عن أفكارها التي تقوم على الثبوتية والرتابة، أمّا في عصرنا الحالي طرحت مسألة التسامح بصفة ضمنية إلاّ أنّ بعض المفكرين أمثال "**رورتي**" قد نظروا لها ووقفوا عند أهم النقاط وحاول طرح وجهة نظر نقدية ومن أهم المشكلات التي أشارت إلى قضية التسامح هي التعدّدية الدينية بين معارضين ومؤيدين لها، وعلى سبيل هذه الدعوة نحو الإنسانية نجد "**رورتي**" باعتباره مؤسس للبراجماتية الجديدة

إذ حاول في منحه تصورًا أكثر فاعلية يمتثل إلى إضفاء بعض القيّم الإنسانية للبراجماتية الكلاسيكية وسعى إلى تجديد أفكارها، وتجلّت في مشاريعه المبنية والمبعوثة على الحوار.

ويرى "**رورتي**" مع نهاية القرن العشرين أنّ البراجماتية تحوّلت وانبعثت من جديد، وإحياء الفلسفة وممارستها في الواقع عن طريق إعادة بناءها كما يعود هذا الفضل في محاولات "**جون ديوي**" وأمل "**رورتي**" هو إنتاج ثقافة جديدة وتفعيل الفلسفة وممارستها في الواقع وربطها بمشكلاته واتخاذ أبعاد إنسانية أكثر عمقًا واتخاذ التعدّدية سمة من السمات المشتركة بين كل من الليبرالية و البراجماتية الجديدتين وكذلك التسامح مع المختلف، وفي هذا الإطار يمكن التمييز الدقيق الذي تميزت به الفلسفة البراجماتية الجديدة بوصفها تيارًا عرف تواجدًا فكريًا رسم معالمه الأولية فلاسفتها أمثال "**بيرس تشارلز**" و"**ليم جيمس**" و"**جون ديوي**" وهاته الحركة الفكرية أعاد بلورتها "**ريتشارد رورتي**" بمشروعه الفلسفي بارزًا في أفق الفكر مابعدحداثي وعرفت البراجماتية إحياء معرفي وفلسفي كبير مع القرن العشرين وعرف التسامح حركة تطوّر وانتشارًا في الفضاء الثقافي والسياسي الغربي بعدما عرف التسامح الديني جملة من التناقضات والصراعات الدينية وأنّ الاختلافات تقتضي التسامح وقد قادت الاختلافات في فترة من الفترات إلى التعصّب، والاختلاف من الأمور الطبيعية في حياة الانسان وحقيقة إنسانية لها أثر وصدى عميق ولابد من احترامها وإدارتها بعقلية منفتحة وحضارية، ومن خلال هذا الحقل الفلسفي الذي يتمحور حول النظرة المعاصرة للتسامح والاختلاف، استوقفنا عند ركيزة أساسية في بحثنا محاولين إلقاء الضوء على فلسفة "**ريتشارد رورتي**" حيث استقرّ المطاف عنده باعتباره منتميًا إلى عالم ما بعد الحداثة وبنسبيته البراجماتية وما تظهره من رغبة في التكيف مع الواقع واهتمامها البالغ بالمفيد المعطى والاهتمام بالمختلف واتخاذ سبيل التفكيكية لتحقيق قدرًا من الحرية والتقدم ومسعى "**رورتي**" هو تفعيل الحوار وتأسيسه في الفكر المعاصر وهو المشروع الذي عرف صدى كبير في أهم مؤلفات ونقاشات "**رورتي**" مع الفلاسفة المعاصرين وكذلك سعيه نحو إعادة بناء الفلسفة وتعزّز مشروع "**رورتي**" في العديد من كتاباته ولا سيما مؤلفه "**الفلسفة ومرآة الطبيعة**" عام 1979، ثم إنّ غرض "**رورتي**" من الفكر الفلسفي يتمحوّر حول جعل الفلسفة فعلاً منشئًا وتحويلها من ميدان الإبستمولوجيا واستند في ذلك إلى مفكرين وفلاسفة كان لهم صدى وأثر بالغ ولعلّ أهمهمّ "**مارتن هيدغر**" و"**فريدرك نيتشه**" و"**جاك دريدا**" وسار على خطى "**ديوي**" وممارسة الفكر الفلسفي وتفعيله في الواقع ومعضلاته اليومية وهنا يحظى "**رورتي**" بالتجديد نحو فلسفة مرآوية أي أنّ العقل ليس

مرآة للطبيعة وأنّ الفلسفة تواجه صعوبات في تجاوزها للأزمات التي يعيشها المجتمع وفي الوقت نفسه مهاجمته للتفكير الميتافيزيقي، ويرى "**رورتي**" أنّ الفلسفة والمجتمع الإنساني بحاجة إلى التفاؤل وبعث الأمل بدلاً من المعرفة وذلك من أجل تجاوز العقبات وكما يرى "**رورتي**" في وصفه للتسامح وربطه بالاختلاف وفي اطار البراجماتية الجديدة على أنّ أثر الاختلاف له علاقة بالتفكيكية التي آل إليها "**دريدا**" ولها صدى فعّال بين أوساط الفئات المثقفة من المفكرين الأمريكيين حيث تجلّت في كتاباتهم وثقافاتهم التي عرفت رواجًا واسعًا في عصر ما بعد الحداثة التي تميزت بمواقف شديدة التنوّع من التيارات الفكرية والثقافية ولعلّ أهمها تندرج تحت إطار البراجماتية الجديدة والتفكيكية في الكتابات والقراءات وكذا تعزيز قيم المبادئ الليبرالية والعمل على توسيعها واكتشاف مكامن اللغة وابتكار كل الابداعات الرامية للتقدم وذلك عن طريق التجارب، وشتى المجالات والحرص على الأهداف وفي ضوء نتائج مرضية وهادفة للذوات.

ونجم عن الليبرالية الجديدة التي عرفت تأثيرًا بالغًا في الفلسفة الأمريكية وأفكار المابعدحداثية على حد سواء وفي ذلك نظرًا لتأكيدها على مبدأ التعدّدية الثقافية وإلحاحها على تحسين الذات فضلاً عن ايمانها بالحقوق الفردية، كما نجد في هذا المضمار أن بحوث وانتقادات فلسفة "**رورتي**" وكتاباته معتقدة بفلسفة النظام السياسي الأمريكي المعروف باسم الليبرالية الجديدة، ويعدّ "**رورتي**" ناشط سياسي في بداياته المنتمية للجناح اليساري ومؤيدًا لنظرية النسبية، وتمثلت كتابات "**رورتي**" وحديثه عن الميل لإنشاء ثقافات وطرق حياة مختلفة تنحو نحو التقدم وقائلة بوجود حضارة كونية بشرية تقوم على التعامل مع الاختلاف الثقافي مع مساندة الحياة الثقافية الإنسانية وهذا ما عبّر عنه "**رورتي**" على أنّ الثقافة نفسها تتمحوّر حول الاختلاف، ولعلّ هاته الرؤية النقدية لدى "**رورتي**" هي أحد المحاور التي ترتب عليها موضوع دراستنا وبحثنا والمتمثل في "**مفهوم الاختلاف والتسامح عند رورتي**".

وفي الاطار الثقافي والسياسي الذي انصبّت عليه جهود "**رورتي**" هو تعزيزه للدور الذي تلعبه الديمقراطية وهو دور فعّال في التعبير عن سياسة التسامح بوصفها حلاً إيجابيًا لتحقيق الخير وثقافة الاحترام تجاه الآخر وآراءه وتقوم الديمقراطية بتجسيد التسامح على الصعيد السياسي وتقوم بدورها بتقدير كل التناقضات والمعارضات وتأكيد القبول بين المجتمعات المختلفة واستبعاد العنف والتفرّد إذ لابد من النزوح نحو الاهتمام باختلافات البشر وهو أمر

ضروري في بناء التسامح الديمقراطي، وفي ظل الصعيد السياسي اكتسحت فضيلة التسامح أهمية ذات تأثير بالغ ومنذ ظهور الصراعات إلى يومنا هذا.

إنّ الأمر الذي لا يمكن الاغفال عنه هو أنّ الفكر المابعدحداثي أفرز عدّة خطابات وحوارات لعلّ أهمّها خطاب التسامح وتشكّل أفكار جديدة وأخلاقيات متنوّعة تركّز جل اهتمامها على التعدّدية والاختلاف وتحفيز الابداع وتقوية القضايا والمجالات المتنوّعة في المجتمعات ولا سيما المجتمع الأمريكي، إذ مثّلت الفلسفة البراجماتية واقع العصر في الفكر المابعدحداثي وتصوّر لحياة المجتمع الأمريكي في مختلف الجوانب وخاصة العملية منها ولتحسين الظروف وتحقيق الأثر ونتائج الأعمال كما أنّ البراجماتية في صيغتها الجديدة التي عبّر عنها "**رورتي**" وأضفى إليها ملامح فعّالة في الفكر الأمريكي بقراءاته التي حافظت على البراجماتية الكلاسيكية، ودفاعه عن الخطاب الإصلاحي وإقامة التسوية بواسطة إحداث عناصر أخلاقية وإنسانية مثل التسامح وذلك لتقليص المعاناة والفرص التي تميل إلى كل ما يستدعي العنف والتعصّب ويعيق حركة الفكر والواقع وكذا حركة التقدم والاستمرارية والتعايش على نحو أفضل، وفي هذا الصدد حاولنا من خلال دراستنا المتمثلة في استبيان بحثنا هذا بعنوان "**مفهوم الاختلاف والتسامح في فلسفة ريتشارد رورتي**" والذي انصبت جهوده الفكرية في محاولة تجديد البراجماتية الكلاسيكية وإضفاء الطابع الإنساني والأخلاقي عليها ودعوته للتقدم وترسيخ الأفكار الليبرالية الجديدة في العالم.

وعلى هذا الأساس أخذ "**رورتي**" بأفكاره النقدية نصيب من الدراسة والبحث والترجمة والتأثير على الفكر الأمريكي وعلى الفكر المابعدحداثي، وانطلاقًا من هذا الموضوع حاولنا من خلال دراستنا أن نلم بأهم المعلومات والتصوّرات التي أملتها خصائص وسمات البراجماتية الجديدة وأسس الليبرالية الجديدة والتي لخّصها "**رورتي**" بجملة من الأفكار السياسية والثقافية التي تدور ضمن سياق الموضوع، ودائمًا في إطار الحقل المعرفي لأثر التجديد الفكري للفلسفة البراجماتية وإعادة بناء الفلسفة الرامية نحو الانفتاح، وتتبّعًا لأهم الجوانب والمواقف المتميّزة والمختلفة التي تحملها أفكار "**رورتي**" بنزعته التقدمية وخطاباته الساخرية التهكمية التي ميّزت كتاباته المشرقة وللرؤية التي اتخذها "**رورتي**" في فلسفته عن مفهوم الاختلاف والتسامح.

أسباب اختيار البحث:

إنّ الدوافع والأسباب التي مهّدت السبيل لاختيار موضوع "**الاختلاف والتسامح في فلسفة ريتشار رورتي**" كثيرة، وقبل المعرفة والاطّلاع على فلسفته نجد أنّ السبب الهادف يكمن في محاولتنا التطلّع على فضيلة التسامح بوصفها حلاً تلجأ إليه معظم الشعوب سواء الغربية أو العربية منها واستبيان أثرها وقيمتها الإنسانية في عصرنا كما أنّ فكرة التسامح هاته تعدّ علاجًا نفسيًا وخلقيًا.

والسبب الثاني الذي لفت انتباهنا هو أنّ التسامح الذي ينادي به الغرب قد غُيّبت فيه بعض الحقائق واتخذ في ذلك شكلاً نسبيًا، إذ استخدم التسامح لأغراض وتحقيق أهداف ولا سيما ما ترتب عنه الفكر المابعدحداثي من فن وتقدم للأفكار الليبرالية الجديدة، واستدعى في ذلك مفكّروها الغربيين الجانب الثقافي من ثقافة الاختلاف والاختلاف الثقافي واستدراج البارورديا والتهكم وكذلك استغلال التسامح في مختلف الجوانب السياسية وهذا ما إرتأيناه في فلسفة "**ريتشارد رورتي**" ووجهة نظره بوصفه فيلسوفًا مجدّدًا للبراجماتية والذي ركّز جلّ اهتمامه حول موقع الانسان، وأنّ كل إنسان قادر على إحداث ابتكارات جديدة سواء في اللغة أو في التعامل مع الآخر وأنّ أخلاقه نسبية ولابد من أن يسري الاختلاف في كل شيء، إذ لابد من أن يضع الانسان آمالاً مستقبلية بارادته وابتكاراته الذاتية وأن تغيّر مهام الفلسفة وذلك عن طريق تفعيلها في الواقع وحلّها لمشكلات الإنسانية وما جذبنا خاصة هو تلك النقاشات والخطابات السياسية والمشاركات الفكرية لدى "**رورتي**" وجدت أثرًا فعّالاً ومكانة في الخطابات والحوارات المابعدحداثية والتي ترمي إلى نزعة تقدمية كما وجدنا أنّ موضوع التسامح وما يرتبط به من قيّم وفضائل كمثل العدالة والتضامن الإنساني قد حظيّ بمشاركة فعّالة وأثر بالغ في فلسفة "**رورتي**" في تمجيده للديمقراطية الليبرالية وتعزيزها وسيطرة هذا الجانب الأخلاقي والثقافي والسياسي على الأفكار السابقة التي لقيت هجومًا في مواقفه حيث رأى أن الأفكار التأسيسية والحداثية لم تعرف سوى شذرات قليلة للتسامح والأمل كما تميّزت بالرتابة والانغلاق والبحث الذي لا جدوى منه ولعلّ هاته التصوّرات والاهتمامات المنصبّة حول الأفعال الإنسانية المنشودة في الفكر الغربي من تسامح ومحاربة لكل أشكال التسلط والعنف هي أحد الأسباب التي دفعتنا إلى معرفة الصورة البراجماتية الجديدة لإنسانية الانسان وذلك من خلال إمعان النظر والتدقيق في كتابات "**رورتي**" الساخرية وقراءاته المتنوّعة والنقدية.

ويكمن السبب الثالث في دعوة "**رورتي**" الملحة للتقدم الحضاري والذي يلعب دورًا بارزًا على واقع فلسفة التسامح وممارستها سواء من الناحية الإنسانية والدينية والثقافية كمثل التمييز بين الثقافة الغربية وتباينها عن الثقافة العربية الإسلامية ويتجلّى ذلك الدور الفعّال للثقافة الغربية في تعزيز مسألة التسامح واضفاءها لحقوق الانسان وتكريس الفن والنقد الثقافي لمفاهيم الاختلاف وتدعيم سياستها.

أمّا السبب الرابع فيتمثّل في كون دراسة التسامح تخص التشبث بحقوق الفرد بدوره يطرح كذلك مشكلة الاستقرار باسم الحرية والمساس بالحرية ينجم عنه التعصّب وهو أحد القضايا الشائكة في جميع المجتمعات والأنظمة كالليبرالية التي تدعي التسامح والإنسانية.

وما لفت انتباهنا من خلال دراستنا لموضوع الاختلاف والتسامح في فلسفة "**ريتشارد رورتي**" ، لاحظنا أنّ جلّ كتابات "**رورتي**" نقدية وتأملية وتبعث للأمل والتقدم والتفاؤل أمام غيره من وجهات النظر الأخرى كما تتمتّع قراءاته ببراعة لغوية وبراعة في الأسلوب الذي غلب عليه طابع السخرية، وأكّد "**رورتي**" في معظم كتاباته أنّ التأسيسيات الفلسفية الغربية لم تعد تحقّق ما يحتاجه الواقع ويصبوا إليه من آمال وتقدم.

أمّا السبب الأخير هو محاولتنا استبيان ومعرفة الآراء السلبية والايجابية التي خلّفها الفكر البراجماتي الجديد، خصوصًا وأنّ هذا الفكر قد بزغت مواقفه مع الفكر المابعدحداثي وأنّ هذا الفكر قد عرف رواجًا واسعًا في العالم، وخير دليل على ذلك هو إضفاء الطابع النفعي وسيطرته على العقول وحصر الموقف البراجماتي الجديد للتسامح في نطاق ضيق ألا وهو ربطه بالأهداف الإنسانية، عكس ما ينادي به ديننا الحنيف الذي تتم دعوته نحو تحقيق السبيل للتسامح المطلق والذي يقترن بأثر النتائج، لذا كان لزامًا علينا أن نبحث في هذا النوع من القضايا لأنّها تتناسب وتواكب دراسات العصر.

طرح الاشكالية:

إنّ ما يثير تساؤلاتنا في موضوع الاختلاف والتسامح في فلسفة "**ريتشارد رورتي**" هو ذلك التميّز والتأّمل الذي أملته تصوّرات "**رورتي**" وخطاباته السياسية في الفكر الما بعد حداثي وكذلك نزعته التقدمية التي تنحو نحو إنسانية الإنسان وما يترتب عليه من ملامح أخلاقية، وصفات تختلف من حضارة إلى أخرى وكذلك دعوته الملحة إلى ممارسة جل النشاطات الثقافية والاجتماعية من تعاون وتسامح الذي يعدّ مبحثًا من المباحث الأخلاقية، وكمشكلة من المشاكل الفلسفية، والتي سعى مفكروها إلى الدفاع عنها بوصفة فكرة إيجابية وحل يقتضي الإجابة عن كل تساؤل ولكل الإشكالات التي يشو بها الواقع وحاجاته، ومن لب هذه الدراسات ركّزنا على موقف "**ريتشارد رورتي**" واستوقفنا عند أهم الرؤى النقدية في فلسفته ولا سيما وأنّها تواكب متطلبات العصر وبزوغها في العصر مابعدحداثي الذي تجلّت فيه الفوضوية والعدمية والتغيير والنسبية.

إذ لابد وأن نقف ونركّز عند أهم النقاط الأساسية التي تعدّ أساس بحثنا، إذ كيف فسّر "**ريتشارد رورتي**" كل من قضيتي التسامح والاختلاف، وإذا كان الاختلاف من الأمور الطبيعية فأين صنّف "**رورتي**" الاختلاف وماهي أهم الرؤى النقدية والمستوحاة من خطاباته السياسية في ظل البراجماتية الجديدة ومتطلّبات العصر الما بعد حداثي؟ هل استخدم الاختلاف في جميع الأزمنة والحالات التي يقتضيها التسامح؟ وهل يعد فرضية له؟ هل استطاع "**رورتي**" التعديل والجمع بين الأفكار القارية والأخلاق البراجماتية؟ أو بالأحرى ماهي طبيعة وجوهر فلسفة الاختلاف عند **رورتي**؟

وهل حقّق هدفه المنشود في جعل الفلسفة حوار منفتح وممارسة في الواقع بدلاً من النظرية واستخدامها في المشكلات الإنسانية كمثل التسامح؟ وإلى أي مدى تجلّى اسهام "**رورتي**" ومدى إنجازاته الرامية إلى الأهداف للسياسة الليبرالية الجديدة؟

وإن كان قد حقّق جزء من أهدافه نحو تجديد الفلسفة البراجماتية وفي خطاباته الما بعد حداثية إذ كيف تمثّلت جهوده التي أرساها تجاه فلسفة البراجماتية وأثرها في العالم ككل وتحقيق جوانبها في الحقل الفلسفي ورسم معالم التفكير ومتطلبات العصر بفعالية؟

وهل أفلح مساره النقدي التهكمي في إنجازاته نحو تحقيق الإنسانية من تسامح وتضامن وتقدم؟ لماذا أكّد "**رورتي**" على ضرورة الاختلاف والاعتراف والتعامل مع الآخر؟

هل يمكننا اختزال مسألة التسامح مجرّد مسألة فعالية دونما مساس بهذا التوجّه الانسانوي حتى وإن كان ينبغي أن تأخذ الفعالية التي تذرع بها "**رورتي**" في معناها الواسع؟

لماذا ربط "**رورتي**" قضية الاختلاف بمسألة التسامح؟ لماذا ركّز "**رورتي**" على روح التعامل الإنساني والاعتراف بالمختلف والتسامح معه؟ وماهي الأسس والأبعاد في الاختلاف والتسامح في فلسفة **رورتي**.

ما العلاقة بين التسامح والاختلاف؟ ما العوامل التي تساعد على حدوث عملية التسامح خارج العالم؟ ما المتغيّرات التي تحدث في عملية التسامح وتعمل على تعزيزها ثقافيًا وسياسيًا واجتماعيًا؟ ما دور المختلف تجاه مسألة التسامح؟ وما مصير الاختلاف وتنوّعاته؟ إلى أي مدى يمكن اعتبار التسامح ضرورة أخلاقية وسياسية أو محورية ودينية؟ هل هناك شروط أخرى أتى بها "**رورتي**" في تحقيق التسامح وحدوثه؟ وهل تجاوز "**رورتي**" حدود هاته الشروط؟

وهل الاعتقاد بالاختلاف يعد في نظر "**رورتي**" نقطة البداية وفاصلة لإحراز التقدم؟ إلى أي مدى يمكن اعتبار كل من الاختلاف والتسامح من القضايا المعتادة، وإلى أي مدى تقبل المجتمعات المختلفة دينيًا وعرقيًا وثقافيًا مسألة التسامح بسبل متنوّعة؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار التسامح حل وسط وعلاج نفسي وتحسين اجتماعي؟ وما المتغيّرات التي تعوق عملية التسامح أو بمعنى ماهي الإمكانيات والظروف التي توفر جو التسامح؟ وهل التسامح الذي تدعو إليه ليبرالية "**رورتي**" له سلبيات نظرًا لتجاوزه حدود التسامح؟ هل استخدام لفظتي "التسامح" و"الاختلاف" تثير الجدل واللاتفاهم؟ إلى أي حد يمكن أن تأخذ هاتان الكلمتان معنى واسع؟

ولكن في ظل غياب الاختلاف النسقية والتعدّدية، هل يوجد في الخطاب الما بعد حداثي تفسير دقيق للتسامح؟ ألا يصبح القول أنّ الكثير من التصوّرات والمساعي إلى يومنا هذا تهدف في مجتمعنا إلى تجاوز الفلسفة من خلال كونها تسعى إلى تفسير العالم وكما صرّح "**رورتي**" نحو إعادة النظر إلى إمكانية تصوّر الفلسفة باعتبارها شكلاً من الكلام المعتزل؟ وإذا كان الدين أو التسامح الديني يمثل مشكلة وأزمة في الحياة السياسية، فهل يجب علينا

كما يرى "**رورتي**" فصله عن مبادئ المجتمع وتوجّهاته في الحياة؟ وهل يمكن التخلي عن الدين واستبعاده عن الأنشطة الثقافية والأعمال السياسية؟ وما مصير التسامح النسبي والمتغيّر بتغيّر المصالح في نظر "**رورتي**" ؟ وهل يتسبب "**رورتي**" في وضعه حدود للتسامح في ظهور جملة من المشكلات في الواقع وتشكيله لثغرات تزيد من حدّة العنف وأشكال التسلّط والاكراه؟

تبيّن لنا من خلال سعينا لدارسة وتحليل إشكالية "الاختلاف والتسامح في فلسفة ريتشارد رورتي" والأسئلة المرتبطة بها، هي أن نقف عند أهم النقاط والأفكار التي يركز عليها الفيلسوف الأمريكي **ريتشارد رورتي** بشكل مفصل، لذا كان لابد من وضع أو بناء خطة محكمة تساعد على توضيح أوامر بحثنا، وكي تتضح لنا الأفكار الأساسية، وببساطة حتى نتمكن من تحديد منظور **رورتي** لمسألتي التسامح والاختلاف، وبذلك تتكون الخطة من أربعة فصول، تناولنا في الفصل الأول مداخل بين الأفكار الحداثية ومابعدحداثية، وباعتبار **رورتي** فيلسوف مابعدحداثي، اهتم بمواضيع شتى تخص عصرنا هذا ومنح رؤية نقدية لمسألة الحداثة، واستهل في ذلك نقاش بينه وبين **رورتي**، انتهى إلى دعوة **رورتي** إلى تجاوز الحداثة وزوالها والانعطاف نحو الفكر مابعدحداثي، وبظهور البراجماتية الجديدة، وذلك من خلال تفصيلنا لهذه المسألة موضحين في ذلك تحديد الفلسفة البراجماتية الكلاسيكية، واعتماد **رورتي** على فلاسفة سابقين وانطلاقته من التحليلية إلى نقدها، كما خصصنا مطالب تخص تناول **رورتي** وانتهاجه لفن السخرية بوصفه سمة لثقافة الفكر الليبرالي الجديد، ومن ثم اتضح لنا المسار في تناول الفصل الثاني فكان عنوانه ماهية الاختلاف والتسامح، وفيما يخص استبيان شبكة المفاهيم وتحديد مسارهما، من أثر الاختلاف ربطه بمسألة التفكيكية وواقعهما في ظل البراجماتية الجديدة إلى جانب علاقة الاختلاف بالتسامح، واستبيان نشأة هذا الأخير وتعدد معاينة بين فلاسفة العرب والغرب والتأكيد على فكرة التسامح وذيوعها وتعزيزها.

أما الفصل الثالث فقد خصّصناه لواقع الاعتراف والتعددية في ظل المتغيرات النسبية للتسامح الليبرالي عند رورتي، وفي ذلك الصدد حاولنا تحديد **رورتي** لماهية الليبرالية وأهم أسسها ودفاع البراجماتية الجديدة عن الليبرالية السياسية، وتبيّن أثر الاعتراف على واقع المختلف وثقافة التسامح، فسرنا في ذلك الاطار المنظور البراجماتي الجديد الذي مثّله **رورتي** في رؤيته للتسامح مع المختلف، وتفعيل التسامح في الخطاب البراجماتي الجديد، ومن ثم استهلينا

فكرة تجلي الحقيقة والدين وتشابكهما الفلسفي مع قضيتي التسامح والاختلاف وذلك بالعودة إلى أثر التصور البراجماتي الكلاسيكي للحقيقة ومفادها أن تشكل دعوة ملحة لتحقيق الخير والتسامح بين المختلفين.

أمّا الفصل الرابع والخير فقد تناولنا بالبحث والتتبع والدراسة أن نلم بأهم أفكار التي تلت عصارة موضوع بحثنا بصفته موضوع بحثنا، بصفته موضوع يتعلق بعدّة جوانب كالأخلاقية والاجتماعية والثقافية منها وقد خصصناه للإنسانية ودعوة **رورتي** للاختلاف والتسامح، وقد أشرنا تحديدًا نحو السبيل إلى الحوار مع المختلف بدل اخضاعه، وكذلك التهذيب اللغوي لدى **رورتي** وضرورة الاختلاف الثقافي، وقد نجم عنه ضرورة تحقيق المساواة والدفاع عن حقوق الانسان حتى يتسنى للفرد ممارسة التسامح الإنساني والأعمال الإنسانية من تضامن وأثر التماسك الاجتماعي في تبديد أوامر النزاع وتحقيق التقدم، وإبراز تبرير مطلب الحاجة إلى الحق في الاختلاف أبعد من التسامح وتجاوز لحدود التسامح وتبرير مطلبه بين النسبية والشكية آل موضوع التسامح والاختلاف لدى **رورتي** إلى كونهما سبيلان لتقدم الإنسانية.

عند انجاز هذا البحث اعتمدنا على المنهج الذي يلائم موضوعنا ألا وهو المنهج التحليلي، فهو يتناسب في رأينا مع طبيعة الموضوع الذي تطلّب دراسة دقيقة ومحكمة، وذلك من حيث تحليل الأفكار وتوضيحها وإلقاء الضوء على الجوانب المشرقة فيها، والتي تخص فكر الفيلسوف رورتي ونظرته للتسامح والاختلاف في التركيز على آراءه، وقبل التعرف على فلسفته بدانا بتحليل مرحلتي الحداثة ومابعدالحداثة، موضحين في ذلك الأبعاد الفلسفية والإنسانية والانتماءات لبراجماتية **رورتي**، ومن ثم استبيان ماهية الاختلاف والتسامح. وإلتمسنا أثر الجانب الأخلاقي والثقافي والسياسي عند **رورتي** وتأكيده على دور التقدم والمنفعة، ثم تتبعنا بالتحليل النقاط الأساسية التي تخص موضوع بحثنا ألا وهو الدور الفعّال الذي تميّزت به فلسفة **رورتي**، وهو تقديم واضح وصريح في كامل صوره، ولا يكاد يخلو مثل هذا الجانب من التسامح والاعتقاد بالاختلاف وإظهار الجوانب الإنسانية للمجتمع والإهتمام بالحقيقة البراجماتية والأعمال الإنسانية التي تميّزت بها يشكل استمرارية تناولها **رورتي** وسابقيه، وتعزيز لفكرة التقدم الإنساني وأهمية الخطاب والاعتقاد بالاختلاف في فكر مابعدحداثي، إلاّ كان موضوع بحث ونقد شديد وتعقيب عن فكر **رورتي** ضمن فلسفة الحياة.

الدراسات السابقة:

لقيّ موضوع الاختلاف والتسامح عدّة دراسات متنوّعة تمّ تناولها من قبل باحثين اهتموا بمسائل وإشكاليات تخص الجانب الأخلاقي والإنساني وانشغلوا في دراستهم لبعض القيم كمثل قيمة التسامح وطرحوا عدّة مشكلات فلسفية أثارت انتباههم وأقاموا لها وزنًا كقضية الاختلاف، كما حظيت فلسفة "**ريتشارد رورتي**" بدراسات كثيرة ومتنوّعة وتناولوا فلسفته بصفة دقيقة كونه فيلسوفًا منتميًا إلى التيار الما بعد حداثي ولقيّ رواجًا واسعًا في دائرة الأبحاث وبوصفه منظرًا اهتم بالمسائل الاجتماعية كمثل موضوع الحقيقة والتضامن والتسامح الاجتماعيين.

ومن خلال بحثنا المتواصل عن الدراسات التي خلت موضوعنا وجدنا بعض الأبحاث والدراسات التي اهتمت بموضوع الاختلاف والتسامح، فمنها ما اهتمت بموضوع الاختلاف، وهناك أبحاث أخرى انفردت بموضوع التسامح، ومنها ما تناولت فلسفة "**ريتشارد رورتي**" بصفة عامة، ولعلّ ما ذكر من البحوث والدراسة حسب معلوماتنا:

أولاً: ورد موضوع يتحدث عن "**الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشار رورتي**" من طرف الطالب جديدي محمد، إشراف الأستاذ الدكتور فتحي التريكي بجامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، مارس 2006.

ثانيًا: ورد موضوع آخر سبق التقرب إليه يتقارب مع حقل بحثنا بعنوان "**إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر يورغن هابرماس نموذجًا**" من طرف الطالب خن جمال، رسالة دكتوراه إشراف الأستاذ الدكتور عبد اللاوي عبد الله، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، 2016-2017.

ثالثًا: ورد موضوع آخر يتماشى وموضوع بحثنا وفي إطار الفلسفة البراجماتية وكان الموضوع بعنوان "**الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراجماتية شارل بيرس نموذجًا**" من طرف الطالبة حيرش سمية، رسالة دكتوراه إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلوي كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، 2011-2012.

رابعًا: ورد موضوع آخر يتحدث عن "**التسامح وقيم الحوار في الفلسفة الغربية المعاصر (بول ريكور ويورغن هابرماس نموذجين)**" دراسة تحليلية ونقدية، الطالب لوكيلي حسين، رسالة دكتوراه إشراف الأستاذ الدكتور بوكرلدة زواوي، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2012-2013.

خامسًا: وورد موضوع آخر بعنوان "**جدلية السلطة والعدل في الفكر السياسي المعاصر "ريتشارد رورتي" نموذجًا**" من طرف الطالبة كاوري ملحة، رسالة ماجستير إشراف الأستاذ الدكتور برياح مختار، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، محمد بن أحمد، وهران، 2012-2013.

سادسًا: وورد موضوع آخر بعنوان "**خطاب التسامح في فكر الأنوار**" من طرف الطالبة مسدوة وهيبة، رسالة ماجستير إشراف الأستاذ الدكتور حمادي أنور، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2010-2011.

صعوبات البحث:

من أهم العراقيل والصعوبات التي واجهناها في إعداد هذا البحث هي كالتالي:

1) لم نعثر إلاّ على عدد قليل من الدراسات السابقة التي تناولت موضوع بحثنا أو تقارب معه، وهو الموضوع الذي يتحدث عن "**مفهوم الاختلاف والتسامح في فلسفة ريتشارد رورتي**".
2) لم تتوفّر لنا جميع المصادر بخصوص الفيلسوف "**ريتشارد رورتي**" في مكتباتنا العربية ونظرًا لكونه فيلسوفًا منتميًا للتيار الما بعد حداثي.
3) وواجهنا بعض الإشكالات بشأن ترجمة المراجع الأجنبية باللغتين الإنجليزية والفرنسية، لا سيما استخدام "**رورتي**" مصطلحات متقاربة مع الخطابات السياسية والأيديولوجية وكذلك الجانب الفني والثقافي لما بعد الحداثة.
4) كما لم نعثر على المصادر المترجمة باللغة العربية التي تتحدّث عن "**ريتشارد رورتي**" إلاّ نادرًا.

الآفاق المستقبلية:

أثّرت مسألتي التسامح والاختلاف على العديد من المجتمعات وأثارت اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين الدارسين لهما، وجاءت فكرة التسامح كنتيجة وحل اهتدت إليه العصور ولا سيما الأحداث التي شهدتها العصور منذ القدم وخاصة المشكلات التي تناولتها المجتمعات كمثل قيود العصر الوسيط وكذلك الصراعات الدينية والتي آلت إلى التسامح الديني لفك النزاع ثم إن تاريخ الفلسفة شاهد على تلك الحلول الإيجابية وإحياء العديد من الإنغلاقات الفكرية والدعوة إلى الانفتاح والتقدم الحضاري، وعرفت طريقًا إلى البروز ولا سيما في الفكر المابعدحداثي وفي الفسفات الغربية خاصة وأصبحت فلسفة "**ريتشارد رورتي**" تحمل أفكار وردود فعل تجاه الفكر البراجماتي الجديد وتصوراته النقدية والتأملية الفريدة والمتميّزة وموقفه الرامي إلى المنفعة وكذا دعوته للتقدم الإنساني.

إلاّ أنّ بعض الفلسفات المعاصرة تعتبر أن السمات المشتركة بين البراجماتية الجديدة والليبرالية الجديدة هي خصائص تحمل سلبًا في حركاتها الفكرية وادعاءات حول القيّم الإنسانية كمثل التسامح مع المختلف والاعتراف الآخر وكذلك التعامل معه ولا سيما في تأكيدها لمبدأ المنفعة، إلاّ أنّ الجانب الذي لا يمكن الاغفال عنه في فلسفة **ريتشارد رورتي** هو تأكيده وإلحاحه على القيام بمختلف الأنشطة الإنسانية كمثل التضامن والعدل والتسامح.

وقد تجلّى سعي الفكر المابعدحداثي إلى تحقيق وبلورة ثقافة التسامح وتعزيز العدالة الإنسانية والاهتمام بها أكثر وذلك بتوفير بيئة ينمو فيها الاعتراف بالآخر واستغلاله لكافة الحقوق وتحقيق حق المساواة عن طريق بلورة أنظمة وقوانين يعتمد عليها مجتمع ما بعد الحداثة وفي إطار التنوّع والتعدّدية، ومحاولة حل مشكلات الإنسانية والأخلاقية كمثل التوصّل إلى توضيح المعاني المشتركة وعدم تناقضها مع قوانين العدالة.

وتطوير جميع المستويات كالتعليم وهو أحد أهم الوسائل والسبل لنشر أساليب وكيفيات القضاء على العنف وتوعية المتعلّم على كسب ثقة التسامح والقضاء على كل أنواع التعصّب والعنف إذ يزيد في الأوضاع إلاّ تفاقمًا وانغلاقًا والقيام بحملات التوعية والتحسين ضد الاجرام وكل أشكال التسلّط بين مختلف الفئات ويقوم "**رورتي**" في حواراته على تهذيب اللغة والنفس والابداع الذاتي كي يتسنّى للفرد ممارسة القيم الانسانية، وترى البراجماتية في أشد اتجاهاتها وفي حل المشكلات الأخلاقية والإنسانية كمثل التسامح والاختلاف وحقيقة الأشياء دون الابتعاد عن يقينيتها، وفي إطار البحث عن حلول معرفية وإنسانية متعلّقة بالاختلافات كإختلاف المجتمعات ثم بلورة معنى

التسامح بوصفه إجابة وعلى هذا المضمار نجد أنّ الاختلافات تقتضي ظاهرة التسامح كحق الانسان ومسؤولية حضارية، وفي إطار التجربة الغربية وكنتيجة لمحاربة التعصّب وكيفية التعامل مع دوافع الكراهية والتخلص منها كحل بديل وعلى ضوء ذلك يكون أثر التسامح تعبير عن قيمة وفي الوقت نفسه كمعالجة لمشاكل الاختلافات الإنسانية لذي يُصنّف التسامح على أنّه من الفرص المتاحة والحلول الإيجابية الممكنة باعتبارها منظومة ثقافية جديدة قوامها صيانة حقوق الانسان والاعتراف بالآخر والانبثاق نحو الانفتاح على الحوار والتواصل والدعوة إلى الخطاب واضفاء النسبية على المواقف الإنسانية، ومن شأن التعدّدية أن تثبت دور العقل الإنساني ومقدرته على التقدم في الواقع وتجسيد "**رورتي**" لبعض المفاهيم كمثل التسامح، الاختلاف، العدالة والمساواة والتضامن تجسد بالنسبة إلينا المبادئ التي ينبغي على كل مجتمع أن يتخذها من أجل تحقيق المنافع المادية والمعنوية المشكّلة للتراث المشترك بين أفراده.

ومن خلال الدراسات المبدئية استنتجنا أنّ المستقبل المتواصل لدراسة قضية التسامح يتطلّب الحوار والنقاش الفعّال مع الجوانب الفعّالة للبحث الفلسفي، ولذلك تسنى لنا فهم البدايات التي سخّرت للتسامح من أولئك الفلاسفة والمفكرين ممّن اهتموا بمسألة التسامح ومن ثمّ عرفت هاته القضية أثر في الفكر الما بعد حداثي.

ولعلّ الدراسات المستقبلية التي تدعو إلى التسامح ما زالت تعرف استمرار في البحوث والمناظرات والحوارات إذ يفتح الدعوة إلى التحلي بالتسامح بدورها آفاقًا أكثر تطلّعًا لكشف ما هو ملتبس وتأييد للفعل التواصلي نحو الإنفتاح والتقدم أكثر وفي تقديرنا إن ما يمكن أن يحقق ثقافة أكثر انفتاحًا وتوعية بحيث لها نصيبًا وقسمًا من النجاح ولا يتم ذلك إلاّ بتفعيل مبدأ التسامح بوصفه قيمة أخلاقية عالمية ركيزتها الأساسية تقدير حقوق الانسان.

الفصل الأول

مداخل بين الأفكار الحداثية ومابعدالحداثية

المبحث الأول: تحديد المصطلحات الثلاثة (حديث، تحديث، حداثة)

المطلب الأول: معنى مصطلح "حديث"

المطلب الثاني: التحديث معناه ومنطلقاته الرئيسية

المطلب الثالث: دراسة مصطلح "الحداثة" (النشأة والتطور)

المطلب الرابع: العقلانية وأثرها في الفكر الحداثي

المبحث الثاني: عقبات الحداثة

المطلب الأول: منطلقات الحداثة بوصفها عتبة للتسامح

المطلب الثاني: هابرماس والتواصلية بين التنقيب والتنقيح

المطلب الثالث: تجاوز الحداثة ودعوة رورتي ريتشارد للانفتاح

المطلب الرابع: واقع التحديث بين الرفض والقبول

المبحث الثالث: مابعد حداثة: الصراع بين التصوّروالتطبيق

المطلب الأول: مصير الحداثة والطريق إلى الزوال

المطلب الثاني: بزوغ الحركات الطليعية وإحداث القطيعة مع الفكر الحداثي

المطلب الثالث: في دراسة مصطلح "مابعد حداثة"

المطلب الرابع: تحديد مصطلحي "ما بعد التحديثية" و"مابعد حداثة" عند ريتشارد رورتي

المبحث الرابع: الحضورالبراجماتي الجديد في الفكر الما بعد حداثي

المطلب الأول: نشأة رورتي ريتشارد-السيرة الذاتية

المطلب الثاني: البراجماتية الكلاسيكية والدعوة إلى التجديد

المطلب الثالث: إعادة تهذيب الفكر الفلسفي وتفعيله مع سيكولوجية الواقع

المطلب الرابع: التحليلية والبدايات من القيم الإنسانية في فلسفة رورتي

المبحث الخامس: أثر الواقع البراجماتي في الفكر مابعد حداثي

المطلب الأول: المرجعية الفلسفية لفكر رورتي

المطلب الثاني: فن السخرية عند رورتي وتجلّياته في فن الخطاب البراجماتي الجديد

المطلب الثالث: التهكم بوصفه سمة لثقافة الفكر الليبرالي الجديد

المطلب الرابع: إحياء القيّم الإنسانية بوصفها دعامة تقدمية ليبرالية جديدة

المبحث الأول: تحديد المصطلحات الثلاثة (حديث، تحديث، حداثة)

المطلب الأول: معنى مصطلح "حديث"

تعدّدت الأوصاف والاستخدامات المتكررة حول ثلاثة مصطلحات ألا وهي: "**حديث**"، "**حداثة**" و "**تحديث**" و من خلال محاولتنا التفرقة بين هاته المصطلحات اتضّح أنّ هناك خلط جليّ عند الاستعمال الخاطئ لكل من الألفاظ الثلاثة و بذلك استلزم أن نقف عند أهم النقاط الأساسية التي ينفرد بها كل معنى و كتوضيح لمصطلح "الحداثة" الذي يعدّ من الخطوات التي نبني بها موضوعنا، و قبل أن نتناول مفهوم الحداثة محاولين في ذلك إيجاد تفسير موّحد لها، ارتأينا أن نخصص مفهوم آخر يتشابه مع مصطلح الحداثة سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية نظرًا لاستخداماته المتنوّعة في العديد من الكتب ألا وهو مصطلح "حديث".

فلو تتبّعنا بعض الكتابات التي تتحدث عن الأحداث التاريخية الماضية، لوجدنا أنّ مصطلح "حديث" كان يستخدم ومتداولاً في الجمل التي تخص وقائع تاريخية وخاصة الوقائع الأوربية منها. واتخذت في معانيها معايير تحدد سياقها.

إذ يشير "**أندري لالاند**" في قاموسه في تفسيره لمصطلح "حديث" أنه متداول بكثرة منذ القرن العاشر. و اتخذ في معناه مجالات متعدّدة تخص الجوانب التاريخية خاصة، و ذلك من أجل الاطلاع على الأحداث في الواقع، و ما يختص بمشاكل الإنفتاح الفكري و صياغة الأفكار[1].

ويتّخذ معنى كلمة "حديث" من ناحية استخدامها كل ما يدل على الجديد، وفي الوقت نفسه يتنافى هذا المصطلح "الحديث" ويتعارض مع مصطلح "القديم".

ويشتمل "الحديث" في اللغة على صفات وقيّم سواء أكانت سلبية أو إيجابية تخص الانسان أو ما تحمله حقائق أخرى، كحقيقة العلم و ما يسفر عنه من نتائج توافق الواقع العصري و تغيراته في ظل الأزمنة، و بذلك يصبح "الحديث" قديمًا كلّما تبيّن أمر جديد[2]، كما تستدعي هذه اللفظة كل ما يتعلق بما هو عصري يقوم على التغيير بدلاً من الرتابة، و استبعاد كل ما هو ماضٍ، و قد يهتم بمختلف الانشغالات الراهنة، هذا من الناحية الزمنية، أما من الناحية التقنية فنضفي على كلمة "حديث" تنافرًا و تضادًا مع لفظة "الوسيط" و تختلف معها في السياق

1)– لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص: 822.

2)– صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية و اللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص: 454.

و معاييره المحددة[1]، و أما من الناحية التاريخية فلا يمكن الجزم حول تحديد تاريخية هذا المصطلح كما أنه يتقيد بفترات مؤرّخ لها تاريخيًا. و قد تفطّن لهذا التحديد التاريخي **يورغن هابرماس** عند دراساته لمشروعه حول مسألة الحداثة، و بذلك أرجع مصطلح "حديث" تاريخيًا إلى القرن الخامس عشر، و هو العهد الذي سبق مرحلة الحداثة، أو بمعنى لم يكن مصطلح "الحداثة" قد ظهر بعد[2].

من هذا المنطلق حول تفسير معنى "حديث" و ما نتج عنه من استعمال شاسع، و ما يُعنى به ما كان قديمًا في زمن مضى، و من هذا يمكن القول أنّ المصطلح له تاريخ أقدم و أنه يحمل طابعًا و خاصية إنسانية و لا يمكن أن تستغني عن مستجدات العصر، و بهذا يمكن القول أن مصطلح "حديث" يندرج تحت اسم "الحداثة" في فكرتها الكلية و الشاملة التي تختص بالسّير نحو كل ما هو جديد يُعبّر عنها، و الانتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة، حديثة، أو من عنصر قديم كلاسيكي إلى الوصول إلى عنصر مستورد منه و يسمى بـ "الحديث"[3].

1)– لالاند أندريه، مرجع سابق، ص: 822.

2)– أبو النور، حسن أبو النور حمدي، يورغن هابرماس، الأخلاق و التواصل، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2012، ص: 71.

3)– تورين ألان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2010، ص: 134.

المطلب الثاني: "التحديث" معناها ومنطلقاته الرئيسية

اتخذ مصطلح التحديث منحى تاريخيًا باعتباره حركة تمثل انتقال الانسان نحو عصر جديد، والتحديث يعبر عن نمط فاعل سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا في الواقع يحمل في طياته سمات الحركة والاندفاع نحو عظمة و قدرة الانسان في استخدامه العقلي و العلمي[1]. ولهذا فمسألة التحديث تندرج ضمن إطار سوسيولوجي اختلف في كونه عملية تستوجب مجموعة من العمليات الارادية تستهدف جانبًا سياسيًا يرمي إلى تكوين سلطة سياسية وجانبًا اجتماعيًا يحمل طابعًا وظيفيًا يرى في التحديث عملية تنمية متكاملة في جميع المستويات، و تسمية التحديث. ظهرت في الأدبيات السوسيولوجية الأنجلوساكسونية حوالي سنة 1950[2]، و للتوضيح أكثر فلقد نشأ التحديث في أوربا الغربية و انطلاقًا من القرن السادس عشر حيث كان العقل الغربي مزدهرًا نحو العلم و تجلى ذلك على مستوى الآداب و الفنون و العلوم، و الأنشطة الاقتصادية التي كانت تسير في بدايتها في طريق النمو، هذا من الناحية التاريخية[3]. أمّا من الناحية السياسية فيختص مصطلح التحديث على قدرة المجتمع على التجديد و التعديل لمختلف المجالات و المعارف بحيث يصبح العقل هو النواة الأولى والدافع الأول لتحول المجتمعات التقليدية إلى مجتمعات حديثة، و تنميتها فيما يختص بالتطور التكنولوجي و العلمي[4]. ومن هذا المنطلق نرى أنّ علماء الاجتماع يعبّر على سلسلة من التحولات المتشابكة والمترابطة فيما بينها، وينتج عن هذه التغييرات والانتقالات المختلفة التي تضم المجتمع وتطوراته العلمية، ولعملية التحديث هذه أثرًا بارزًا في مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وحتى الاقتصادية، وهو بذلك عملية تمايز وتعديل وتعبئة للحياة الاجتماعية وما تنتجه[5].

ويتلخّص مفهوم التحديث في اتخاذه مسارًا اجتماعيًا في كونه مرتبطًا بتقدم المجتمع ويرتبط بالنمو الاقتصادي، والتقدم الديمقراطي على نحو علماني باعتباره نشأ في الغرب و من خلال تزايد حركة النشاط الفردي و تأقلمه مع تكاليف الحياة الاجتماعية[6].

---

1)– عمّاد عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والاشكاليات من الحداثة إلى العولمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص:213.

2)– سبيلا محمد، زمن العولمة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص:94.

3)– بوريكوف و بورون.ر، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 1986، ص:150.

4)– عبد الكافي اسماعي، الموسوعة المسيّرة للمصطلحات السياسية (عربية ، انجليزي)، مركز دراسات الوحدة العربية، د(ط)، 2005، ص:51.

5)– بوريكوف و بورون.ر، مرجع سابق، ص:148.

6)– الصالح مصلح، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، انجليزي، عربي، دار عالم للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1999، ص:346.

تجدر الإشارة هنا في كون التحديث غير ثابت، فهو لا يستقر عند مدلول واحد أو نظام واحد، وإنما يتابع التغيرات التي يطرحها العقل على الصعيد التاريخي، وبالتالي ليس بالضرورة أن يسير التحديث نحو الحداثة، وإنما يدعو إلى التجديد في عناصر الحداثة بدلاً من بلوغ الحداثة، و كما يمكن للتحديث تجاوزها[1]. لأنّ الحداثة تكتسح طابع و نظام مستقر يتوقف عن معرفة الأفكار الكلية ذات المنظور البنيوي و بمختلف مستويات حداثة من تقنية و اقتصاد و سياسة في ظل الواقع الانساني[2]. و يمكن فهم الحداثة بالنسبة إلى التحديث على أنها ترتبط و تتشابك مع التحديث بوصفه عملية، و هذا ما يؤكد عليه "**جون فرو j.Fraow**" في تحليله المتمثل في أنّ الحداثة درجة فلسفية أدّت إلى تخطي عالم ما بعد التقاليد، أما التحديث فعملية اقتصادية في الأساس و لها تطبيقات في المجالات علم الاجتماع و الثقافة التي يكاد يغيب أثرها في ظل الحداثة[3]، وما تنطوي عليه من سمات فكرية، شكّلت ارهاصاتها الأولى فلاسفة أمثال **هيغل** والذي يعدّ من اول الفلاسفة الذين صنعوا، وطرحوا قطيعة الحداثة وانفصالها عن الفكر الذي سبقها وذلك تمييزًا لزمن الحداثة وبروزها الجلي في القرن الثامن عشر[4].

1)– تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، مرجع سابق، ص:137.

2)– سبيلا محمد، الحداثة ومابعد حداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص:07.

3)– مجدي حجازي إبراهيم، علم الاجتماع الأزمة، تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة ومابعد حداثة، دار الوفاء للنشر، القاهرة، 1998، ص:197.

4)– سبيلا محمد، الحداثة ومابعد حداثة، مرجع سابق، ص:12.

المطلب الثالث: دراسة مصطلح "الحداثة" (النشأة والتطور)

يعّد موضوع الحداثة منّ أهم المواضيع التي شغلت أذهان الكثير من الفلاسفة المفكرين والباحثين في مختلف نواحي الفكر الحداثي وتطلعّاته وأبعاده المتنوعة، كما شكّلت الحداثة تطورًا عقلانيًا بارزًا على المستوى الفكري، هذا التطور الذي سمح للحداثة أن ترسم معالم خاصة بها من قوانين وأركان ارتكزت عليها ويعود الفضل في ذلك إلى فلاسفة ومفكرين أمثال الفيلسوف "**هابرماس**" وأعماله التي تجلت خاصة في الدفاع عن مشروع الحداثة و الذي شهد بدوره خصائص وسمات فكرية كبرى عرفت تحولاً في مستوياتها، وشكّلت مواقف متباينة، و منطلقات أساسية بوصفها الارهاصات الأولى التي بُني عليها المفهوم الحداثي ومدى أثر تجذّراته العامة[1].

إذا تتبّعنا المراحل الأولية للتفكير الحداثي، لوجدنا أن الفرق شاسعًا سواء من ناحية تطور الأصعدة كالدينية والسياسية، وحتى الاختلاف في تكوين المجتمع، فقد مرّت المجتمعات بعقبات فكرية ظلّت حبيسة العقل في المجتمع الأوربي الغربي بوصفه تصورًا تاريخيًا عالميًا في إطار الفكر الفلسفي. حيث شكّلت فكرة الإصلاح الديني عتبة قوية وراسخة في إحداث قفزات نحو اكتشاف عالم مغاير يناقض الحياة العصيبة التي مرّ عليها البروتستانت والكاثوليك، من صراعات دينية و هي تمثل بالنسبة إلى الحداثة سببًا إيجابيًا يدعو إلى الاستطلاع و إلى اكتشاف عالم يقوم على ترجيح الكفة للعقل، ومنح الانسان منزلته العليا حول انسانية الانسان[2].

لتحديد مصطلح الحداثة وتبيين معناها الحقيقي، اتجهنا صوب المعاجم وخاصة المعاجم الغربية منها و ذلك لاعتبار الحداثة غربية أوربية المنشأ، والذي لفت انتباهنا هو وجود اختلاف دقيق في تفحص معنى الحداثة الحقيقي كما تحققت تاريخيًا، والحداثة بوصفها منظومة غربية ترجع في أصلها إلى مفهوم التقدم[3].

اكتسحت الحداثة عدة طوابع ومناحي في مدلولها، فمصطلح الحداثة من الناحية السياسية عبارة عن حركة تعمل على مواجهة بعض أفكار المذاهب كالسياسية والاجتماعية، تقصد المجتمعات الغربية[4].

1)– تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، مرجع سابق، ص:137.

2)– سبيلا محمد، زمن العولمة، مرجع سابق، ص: 93.

3)– المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2008، ص:34.

4)– عبد الكافي إسماعيل، الموسوعة المسيّرة للمصطلحات السياسية (عربي–انجليزي)، مرجع سابق، ص:87.

و من الناحضية التاريخية فتمتد الحداثة منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر، أما جذورها التاريخية فتمتد إلى القرن الخامس عشر، واستمرت في ذلك على نحو يختلف عن أفكار و تصورات العصر الوسيط والتقليدي[1]، ولقد استخدم الشاعر الفرنسي "**شارل بودلير**" مصطلح الحداثة في دراسة لعلم الجمال.

من الناحية الاجتماعية: فينفرد مصطلح الحداثة بوصفه ظاهرة اجتماعية لها سمات ومميزات تشمل مختلف جوانب المعرفة التي قوامها العقل الذي يتعايش مع كل ما هو عصري جديد لتوفير مهارات ومعارف أفل بدلاً من استخدام معارف قديمة سواء على المستوى الفكري أو العملي و تسعى من أجل التغيير و الابداع لصالح الانسان[2].

ويبدو هذا التعريف للحداثة في تفسيره من الناحية الاجتماعية قيد يرمي إلى خصائص لا يُقر بها مفكري ما بعد حداثة فهي ترى فيها انغلاقًا ذاتيًا ومن ناحية الابداع والتغير وكذلك نقص في جوانبها.

وبذلك التصور لما بعد حداثي الذي ينتقد الحداثة في مجملها يمكن أن تتلخّص في كون الحداثة نظام عقلاني، مبني على مركزية ذات الانسان وتنطوي على جملة من الخصائص والمميزات ويتمثل ذلك في تطويرها للخبرات الانسان العقلانية، وتناولها لمذهب الفردانية إذ تعد من المنطلقات الرئيسية التي بنت عليها الحداثة ركائزها وتطوراتها الخاصة بها[3].

وشهدت الحداثة تحوّلات سياسية وأكدت حينها على إبراز دور العقل وفي الوقت نفسه عارضت كل دين وكل قداسة منافية للعقلانية، وفتحت هذه العقلانية بدورها مجالاً واسعًا لإحداث جملة من المعارضات، والتي انصبت معظمها ضدها. فهناك من الفلاسفة من رفضوا فكرة أنّ العقل يتأسس على مبدأ الذاتية، ونظّروا للخطاب الفلسفي الحداثي وعبّروا عنه بمواقف متباينة أحيانًا ومتشابهة أحيانًا أخرى، ومن الفلاسفة الذين شكّلوا التنظيرات الأولى على المستوى الفلسفي، وذلك بطرحهم البارز في إنشاء بدايات تكترث لمصير الحداثة ألا وهم: "**هيغل**" و "**مارتن هيدغر**" و "**ميشال فوكو**" و"**فريدر نيتشه**" و عديد من الفلاسفة العقلانيين الذين فتحوا مجال النقاش حول مسألة الحداثة[4]، ونرى في كثير من الأعمال الفكرية و الفلسفية ذلك الأثر البالغ في تكوين بناءات فكرى كبرى. ولعلّ أبرز هذه الفلسفات، فلسفة البراجماتية التي تستند، وتتبعت أسس الفلاسفة العقلانية أمثال "**إيمانويل كانط**"، وفي الوقت نفسه أنكرت بعض الاعتبارات العظيمة والتي يعود الفضل اليها في تحقيق الكثير من الطموحات على المستوى

1)– سبيلا محمد، الحداثة ومابعد حداثة، مرجع سابق، ص:45.

2)– الصالح مصلح، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، انجليزي، عربي مرجع سابق ، ص:346.

5)– Ferréol Giller, Dictionnaire de sociologie, les presses impresser joue, France, Paris, 4ème ed, 2012, p :176.

4)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص:71.

الفكري والثقافي، وتقاس مستجدات الفكر البراجماتي الأمريكي من الناحية التاريخية فيما يخص العلم والتجربة إلاّ في مدى تتبع المعيار الذي قام على أساسه فلاسفة العقلانية، ومالها من أثر في زعزعة الكيان على الصعيد العملي وهذا ما لا يجب الاغفال عنه. إلاّ أنّ هنالك فلاسفة براجماتيون جدد اسسوا تجديدًا فعالاً في إعادة البناء للبراجماتية، وذلك في إضفاء تعديلات وملأ فجوات وفرغات كانت تشوب البراجماتية الكلاسيكية، إذ يعد الفيلسوف البراجماتي الأمريكي "**ريتشارد رورتي**" المؤسس الحقيقي للفكر النيو براجماتي. وما استطاع **رورتي** استبيانه هو سعيه ومحاولاته الدقيقة[1].

و من خلال قراءات **رورتي** للعديد من المفكرين و الفلاسفة أمثال: "**مارتن هيدغر**"، و"**إيمانويل كانط**"، و"**ميشيل فوكو**"، و"**جاك دريدا**" .. وسار على خطى "**جون ديوي**" على اعتباره فيلسوفًا براجماتيًا كلاسيكيًا في العديد من مواقفه، خاصة في استلهام "**رورتي**" من خلال قراءاته لنصوص "**ديوي**" أهم التطورات الإيجابية التي تؤول في نظر **رورتي** إلى نمط يتعايش مع واقع الفرد و تكاليف الحياة المادية، ولعلّ أبرز ما شغل "**رورتي**" هو محاولته وسعيه في تحسن أداء العقل تجاه الواقع، ولذلك اتخذ "**رورتي**" بدوره موقفًا تجاه فكر العقلانية باعتبارها حداثية المنبت، و شارك "**رورتي**" بنقاشه الفعال الذي دار بينه وبين آراء "**يورغن هابرماس**" ودفاعه القوي تجاه تطوير الحداثة الذي يرمي إليه "**رورتي**" في كون الحداثة بالنسبة اليه قد تشو بها بعض العيوب وخاصة فيما يخص مسألة العقلانية، والتي يرى فيها "**رورتي**" انحطاطًا كليًا في الفضائل وتلاشيها من إنسانية وتضامن[2].

وبهذا الصدد دعّم "**رورتي**" أفكاره واستند في ذلك إلى مجموعة من الاقتراحات التي طرحها "**جون ديوي**" حول مسألة العقلانية حينما أقرّ "**ديوي**" أنّ العقلانية التي ترى في العقل مصدرًا مستقلاً ولا يعتمد على الخبرات لا يمكن تأسيسها وممارستها كأساس لمقاييس تخص شروط مقيدة بأحكام ولكن العقلانية التي يمكن الإقرار بها وبوصفها توافقًا (**Consensus**)، نقصده ونطمح لتحقيق والوصول إليه، ويختلف هذا التوافق على حسب قوة إقناع الآخرين وإرضاء ذواتنا. وقد يملك هذا التوافق نسبًا متفاوتة بين البشر، فينشأ بذلك تحدي وانسجام فكري تكمن قدرته في مدى العطاء للمجتمع[3]. يشير **رورتي ريتشارد** إلى فكرة مفادها أنّ العقل ليس وحده قادر وكفيل لتحقيق تكاليف الحياة وإنما الاندفاع نحو القوة والإرادة دور وأهمية في تحقيق المقصد الذي يطمح إليه كل فرد، وبذلك يزيل ستار الانغلاق الذي يعتري الحداثة.

---

1)– هارفي ديفيد،دروب مابعد حداثة، بحث في أصول التحول الثقافي، تر: أحمد حسان، مطابع بلاكويل، د(ب)، ط1، 2002، ص:56.

2)– البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص:220.

3)– فرانسو ليوتارجون، في معنى مابعد حداثة، نصوص في الفلسفة و الفن، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص:127.

المطلب الرابع: العقلانية وأثرها في الفكر الحداثي

أسهم الفيلسوف "**يورغن هابرماس**" في دفاعه عن الحداثة، وتجلى ذلك في أعماله الفكرية الفلسفية إذ يعد "**هابرماس**" (**1929**) أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكورت، نظر إلى الحداثة على أنها مشروع لم يكتمل بعد، ودافع عن العقل وضرورة ارتباطه بالفلسفة[1].

فالتصور الذي يمنحه "**هابرماس**" في تأكيده على العقل هو إبراز الدور الفعال في تحقيق الحداثة وهو دور تواصلي وليس أداتي، كما أنّ للغة مدلولها الخاص في تبرير عملية التواصل داخل النظام الحداثي والإقرار بالمركزية كقيمة تخص الانسان الحداثي، فضلاً عن اتسام الحداثة بالصلابة والثبوتية[2]. وبهذا الصدد يقرها "**هابرماس**" بالعمل الفعال الذي أرساه "**هيغل**" في توضيح درب الحداثة. كما عمل "**هابرماس**" بدوره في فهمه و تأسيسه للحداثة مبرزًا فكرة العقل واستناده وبناءه على مبدأ الذاتية[3] و ما تنطوي عليه من عناصر نفسية وعمليات ذهنية لضمان الحرية الأخلاقية السياسية، وأسمى خير للإنسان يكمن في تحقيق قدراته وامكاناته الشخصية على كافة المستويات فيشكل بذلك بنية فكرية كلية، ويرجع "**هابرماس**" مجموعة الخصائص والسمات التي شهدتها الحداثة تفرّدت بها في كافة مستوياتها إلى مجهودات العقل الكانطي الذي طبع الفكر الحداثي[4] يؤكد "**هابرماس**" بقوله: "أنّ كانط لم يفهم الحداثة كما هي، وإن كان معماره الفكري قد عبّر عن العالم الحديث، فالسمات الأساسية لهذا العصر تنعكس على الفلسفة الكانطية كما لو كانت مرآة"[5].

وتماشيًا مع القول يرى "**هابرماس**" ذلك الاسهام القوي في تشييد الأطر الفلسفية العميقة للفكر العقلاني الحداثي، وفي الوقت نفسه يستطلع "**هابرماس**" على مختلف الاسهامات التي خلّفها فلاسفة عقلانيون آخرون أمثال: "**روني ديكارت**" و"**نيتشه**" و"**هيدغر**" في تشخيصهم ونقدهم للمعايير والأسس التي بنيت عليها فكرة الحداثة[6].

---

1)– أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي القرن العشرين، من البنيوية إلى مابعد حداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص:32.

2)– سبيلا محمد، زمن العولمة، مرجع سابق، ص:97.

3)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، مرجع سابق، ص: 110.

4)– سبيلا محمد، الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:25.

5)– المرجع نفسه، ص:26.

6)– سبيلا محمد، مرجع سابق، ص:26.

إنّ موقف "**هابرماس**" هذا حول مسألة، العقلانية هو استكشاف لمرآة الحداثة، واستنادًا إلى أساس الدعوة التي فحواها ومصدرها تلك الملكة العقلية التي استلهمها "**كانط**" في فكرة الأنواري، من تأمل فلسفي وجعل الذات مركزًا جوهريًا كونها شيئًا واضحًا للذهن، وباعتبار الحداثة مرحلة عرفت تحولاً شاسعًا في أركانها وذلك باستخدامها لسلاح العقل من علم وتكنولوجيا ولكنّها تحافظ على ثبوتيتها و بالتالي فهي تدرك عملية التحديث بطريقة عبثية تستبعد كل ما هو قداسي و يتضح هذا المدلول في تعبير "**هابرماس**" عن ماهية التحديث في تركيزه على قيمة العقل وقدرته المطلقة بقوله: "التحديث هو توليد شرعية من داخل عقل الإنسان، بحيث لا ينتظر الإنسان وحيًا إلهيًا أو مساعدة تأتيه من خارج حدود النظام المادي"[1].

يتلخص موقف "**هابرماس**" في تكوين الفكر الحداثي على أنّه نظام عقلاني، مبني على مركزية ذات الإنسان ويبني "**هابرماس**" هذا النظام الحداثي على شروط يراها غير متناهية، والحداثة التي يراها "**هابرماس**"" هي الحداثة التي تحكم أي زمان ومكان ويرجع الفضل في ذلك إلى إعلائها حرية الإنسان ووعيه، واستبعاده للنظام المتيافيزيقي. فالحداثة تدعو بطابعها العقلاني التواصلي إلى التقدم وبالتالي هي حركة فكرية متنوعة، وتقدّمها في كل لحظة هو بمثابة الخطوة الأولى التي تناقض الانغلاق و الرتابة[2].

ومن هنا يمكن القول عن تصوّر "**هابرماس**" أنّ الحداثة عبارة عن منظومة تتقيد بقوانين وأنظمة من عقلانية وفردانية ويرتكز الوعي الذي تنادي به حسب تكيف الذات الإنسانية وقدرات الإنسان.

---

1)– ياسين السيد، ندوة الحداثة و مابعد حداثة، جمعية الدعوة العالمية الإسلامية، طرابلس، 1998، ص:71.

2)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة و مابعد حداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان،د(ط)، 2010، ص:99.

المبحث الثاني: عقبات الحداثة

المطلب الأول: منطلقات الحداثة بوصفها عتبة للتسامح

أخذت سيادة العقل دورًا بارزًا في الفكر الحداثي، وانتشرت معالمه في شتى الميادين و الجوانب مثل: الجانب العلمي والفلسفي والأدبي وغيره من الميادين الفكرية، وتعد سمة العقلانية الخاصية الكبرى للحداثة والركيزة الأساسية وسلاح العقل بمثابة ثورة على القديم وخاصة في مواجهته للدين والأخلاق، وبذلك غيّبت الحداثة بعض الإنسانيات واهملتها ورجّحت حينها الكفة لدور العقل مما أدى إلى الاشتباك في إنسانية الإنسان وتجلى الانحلال فبزغ بذلك العنف وأخذت السلطة مجراها[1].

ومن خلال هذه الثورة التي احدثتها الحداثة ورسمت على عاتقها ظلالاً متفاوتة، واضطرابات على مستوى الأخلاق، وبذلك بدى الشعور الإنساني في الافتقار للحقوق التي تمس واقعه من تصدي للعنف والرتابة والفساد والظلم، ولعلّ هذه الأسباب والاختلالات انتهت بالحداثة إلى أمرين ونتيجتين مفادهما:

إما الاستطلاع للثغرات التي تنتقض من المسار الحداثي في تطوره وإعادة ملأ الجوانب وبعث الفلسفة وخاصة الأخلاقية منها من جديد.

وإما أن تنتهي الحداثة إلى الزوال وهذا ما أكده المناصرين للفكر مابعد حداثي من جهة وانتهى هذا الاختلال الذي أحدثته الحداثة في التشبث بأفكار أخلاقية كان العالم بحاجة إليها على الرغم من تلك المجهودات الفكرية من علم وانفجار معرفي ودون أن تراعي الحداثة الأفكار التي سبقتها من نزعة إنسانية وأخلاق وفضيلة.

وبهذا الصدد يوضح "**هابرماس**" ويؤكد على أنه لا ينبغي أن تكون الفلسفة سياسة ولا أخلاق، إنها عمل تحليلي نقدي يجب أن يكون واضحًا بقدر ما يكون موضوعيًا[2].

من خلال هذه التعقيدات التي شوهت صورة التطور الحداثي وجذبت روح هذا الفكر ضد من يتعاملون بحذر مع الأنظمة ويريدون اكتشاف آفاق جديدة لم تكتشف بدلاً من بناء عالم جديد، ويريدون العيش في عالم

1)– إيجلتون تيري، أوهام مابعد حداثة، تر: منى سلام، مركز اللغات والترجمة والنشر، د(ط)، 1996، ص:31.

2)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، مرجع سابق، ص:72.

يتّسم بالبحث أكثر ما يتّسم بالتيقن أي يتّسم بالحرية والتسامح أكثر من اتسامه بالأنظمة و القوانين و تخطي جميع المسارات التي تجنح نحو العنف والاستبداد[1].

ولعلّ هذه الدعوة للانحلال الخلقي والانغلاق الذي ساد أوروبا الغربية هو ما دفع فلاسفة الفكر مابعد حداثة بنظرياتهم النقدية بعدما شاهدوه من إنحطاط القيم الفردية داخل المجتمع وأنظمته من سياسية، واقتصادية ومن انسحاب لحق الفرد في الإختلاف، حاولوا إعمال العقل لإعادة الإعتبار للفرد ولتنشيط الفكر النقدي والاقرار بالنسبية والمغالاة فيها والتي تعد الركيزة التي نبني عليها الفكر البراجماتي الجديد والذي صمّمه الفيلسوف الأمريكي "**رورتي**". لهذا السبب دخل "**هابرماس**" في سجال قوي مع فلاسفة الاختلاف ومع التيارات اللاعقلانية فهو يراعي بالحداثة أن تعقلن حداثتها بإدخال المعايير الأخلاقية ومراعاة اعتبارات التواصل[2].

ويرجع موقف "**هابرماس**" هذا في كونه اعتبر مابعد حداثة أن تكون منظور نهائي متطرّف والذي اتخذ موقفًا نحو العلم في دور التخريب وإحداث الفتن والمنازعات كما أنّها طاقم متمرّد وثائر نحو الأنظمة بنزعاته الفوضوية[3].

ومن خلال هذه التصريحات التي أبداها "**هابرماس**"، دفع فلاسفة مابعد حداثة وخاصة "**رورتي**" بالقول: "أنه ليس هدفنا نحن نقد اللاعقلانية، إلاّ لأنّ العقلاني يعني الإقناع و اللاعقلاني يدل على العنف"[4].

يشير "**رورتي**" بهذا الاعتراف إلى تحطيم وكسر الصمت الذي يسود الفكر الحدائي ويواصل "**رورتي**" بهجماته الجريئة في الكشف عن الاختلافات والتشابهات بين خصائص كل من الحداثة و مابعد حداثة و التي انتهت دلالاتها بمهاجمة و تحريض ضد الحداثة وبذلك يمكن القول أن مابعد حداثة تشمل على حركة النقد و التي بدورها تبعث وتدفع إلى التنازع ضد التميزات التي يدعوها "**هابرماس**"[5]، و هي بمثابة تصوراته الثابتة وليدلي بها وجهة نظره حول العلم والمعرفة، فهو يواجه نفاذ وتدفق أكثر وسيولة للمعرفة لأوروبا والتي أحدثها فلاسفة مابعد حداثة وخاصة ما اتخذ على عائق البراجماتية الموضّح و المصرّح من طرف "**رورتي**" ونزعته الشكية لما بعد حداثية التي يعارضها "**هابرماس**" ليدلي وجهة نظره حول العلم

---

1)– تورين آلان، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د(ط)، 1998، ص:430.

2)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، مرجع سابق، ص:277.

3)–**Wilson Edward o, consilience the unity of knowldge, printed in the united states of America, new York, 1er ed ,1996, p :44.**

4)– فرانسوا ليوتارجان، في معنى مابعد حداثة، نصوص في الفلسفة و الفن، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص:127.

5)–**Pelabay Janie, la pensée et les hommes et la tolérance à la reconnaissance, France, 2009,p :06.**

ويعتبره بداية ونهاية استشهد بها "**هابرماس**" و التي رأى أنها سبب عقلاني للتقدم الاجتماعي[1]، ومن خلال هذه النقاشات يوضّح أنه لم يقنع بالحجج والأدلة التي قدّمتها الحداثة، فهو يراعي مصلحة الفرد وإنسانية في هذا الوجود، وبالرغم من أن "**رورتي**" كان يواصل معارضته للميتاروايات ولكل ما هو مركزي وباعتقاده وإيمانه الراسخ بوصفه فيلسوف ما بعد حداثيًا وهذا ما أقرّه "**لهابرماس**"، إلاّ أنّه ارتأى بعض التردي في وصفه لحالة مابعد حداثة كونها عبارة عن تضليل.

يبدو أنّ "**رورتي**" من خلال هذا السبب والحجة النهائية يتخذ أسلوب المراوغة والارتداد وعلى أية حال فلقد أخذ على عاتقه وبشكل صريح أنّه ملتزم بالأخلاق ومهتم بالتراث السياسي للتنوير والحرية من غير تبرئة منه[2]، وبالرغم من نقد "**رورتي**" "**لهبرماس**" إلاّ أنّه يدلي في تصريح له عن أنه يقّر بشأن تعلقه لبعض النتوء الباقية على ما هي عليه أفكار مابعد حداثة في الأساس، كما أنّ "**رورتي**" نفسه يؤمن بمركزية الادراك للتراث التنويري[3]، بهذا الصدد يصرّح رورتي عن نوع بارز ومتباين للتقسيم على "أنّ هناك من المثقفين من اعتقد ذلك الشيء الجديد والمهم بما يدعى "مابعد حداثة" وهو عبارة عن حدث، وأولئك من مثل "**هابرماس**" اعتقد أنّه لم يزل سد الطريق فيما هو مألوف"[4].

1)–**Rylander, Anna, pragmatismand designresearch, an over view, April, 2012, P :30**

2)– **Michael alain, james bacon, "that" the way we happen to do things, around here's: Rorty Richard and political liberalism, p:56.**

3)– **ebid, p:57.**

4)–**Rorty Richard, philosophie and social hope, the university of Virginia, New York, U.S.A, 1er ed, 1999, p:168.**

المطلب الثاني: هابرماس والتواصلية بين التنقيب والتنقيح

يقرّ "**هابرماس**" على أنّ الذرائعية عملت على إحداث تواصل يخص واقع المجتمع تمثل في التكوين اللساني بوصفه عنصرًا يندمج بوظائفه مع أشكال التعبير والأخلاق[1]. و بالضبط فإنّ ما يميز أخلاقيات التواصل هو السماح للأفراد بتبادل حججهم والابتعاد عن العنف وفق تعرض اجراءات صورية للحوار تراعي حق الكل في التعبير[2]. ويسري هذا الاعتقاد السائد من منظور "**رورتي**" إذ يرى "أنه لابد أن تكون هناك سبل نظرية ضخمة لاكتشاف كيفية التخلص من الظلم في مقابل السبل التجريبية الصغيرة".

يوضح "**رورتي**" الطريق الصحيح والذي يتواصل مع الواقع ومشاكله وذلك بإضفاء طابع الخبرة كحل يراه "**رورتي**" ويستبعد في ذلك أن يكون العقل وحده صورة للإنسان ومعارفه المعرفية والفلسفية ويرفض أن يكون مرآة نعكسها على الطبيعة، وهنا تتوقف محاولة وسعي "**رورتي**" في الجمع ما بين العقل والتجربة لتحقيق نظرية المعرفة وتحقيق الأخلاق وسبل النجاح التي يمكن أن يحصل عليها أي فرد من أفراد المجتمع وليس فقط طبقة معينة من الطبقات التي تعلو المجتمع، ثم إنّ "**رورتي**" نفسه مبتهج بفقدان المثقفين لتلك الثقة بالنفس ويرحب بالتواضع الجديد الذي يتلو ذلك الفقدان، حتمًا يريد من المثقفين أن يعترفوا للآخرين ولأنفسهم أنّه "ليس هناك شيء محدد نعرفه ولا يعرفه الآخرون"، يريدهم ان يخلّصوا أنفسهم من فكرة أنهم يعرفون، أو يجب أن يعرفوا شيئًا عن قوى عميقة وكامنة قوى تقرّر مصائر المجتمعات البشرية"[3].

يؤكد "**رورتي**" على سمة التواضع وذلك من خلال الاعتبارات التي يدليها للآخرون والاعتراف بإمكانياته العميقة في مختلف الجوانب الفكرية والإنسانية[4]، ولعلّ التساؤل الذي يرتمي إليه "**رورتي**" ليس هو السؤال الخالص بإدارة التنمية ولكن السؤال ضد الاستبداد و العنف و الابقاء على التسامح والاعتراف بالآخر و الذي لم يجد مكانًا في حقبة الحداثة، وغياب التسامح في ساحتها[5].

---

1)– هابرماس يورجن، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1995، ص:518.

2)– فيري جان مارك، فلسفة التواصل، تر: د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص:46.

3)– Rorty, "the intellectual at the end of socialism", ale review 80, nos, 1 and 2, April, 1992, P:14.

4)– Ezer lior, reconsidering Richard Rorty, private public, London, 2013, p:204.

5)– تورين آلان، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص:133.

وفي الوقت نفسه اهتمت الحداثة الأوربية بحقوق الانسان المادية باعتباره فردًا مواطنًا يتمتع بعقل وروح، فقد منحت الأولوية للعقل، و عيّنت في ذلك الجانب الشخصي كون الفرد له إنسانية خاصة به، وهذا الذي أهملته الحداثة حين رجّحت الكفة في ظل الجانب المادي، وما دفع ببعض المدافعين عن الإنسانية بالبحث عن سبل تحقيقها وتجاوزت الآثار السلبية الناتجة عن الأفكار الكلية للحداثة، والخلاص من الإنغلاق الذي يتخبطه المجتمع، وبهذا فتحت الحداثة طريقها نحو العديد من الفضائل الأخلاقية بما في ذلك التسامح[1].

الذي يعد من أهم السبل في تكوين مجتمع إنساني ناجح كما يقضي على الإنغلاق وهذا ما أكّد عليه "**رورتي**" حين سعى إلى اكتشاف آفاق جديدة والتعاون مع الأنظمة والمبادئ بطريقة البحث والمعاملة بدلاً من التيقن والتفكير حول الأشياء الماورائية ومحاولة دمج قيمة التسامح وإرساءها ضمن إطار فلسفي قابل للتغيير والانفتاح.

فالقوة الأساسية السياسية للتسامح هي قوة فتح عالم كان مغلقًا[2]، و قد وجد "**رورتي**" في مفهوم التسامح سمة مميزة لمابعد حداثة الثقافية، كما أثّرت على مختلف الأنشطة الثقافية وتنوع حركاتها واختلافاتها كحق يندرج تحت اطار التسامح وكذلك الاعتراف الآخر وهذه الاسهامات تعد في نظر "**رورتي**" من أهم الحلول البديلة التي تقضي على الانغلاق الذي تميز به الفكر الحداثي[3]، كما أنّ الاختلاف بشتى أنواعه و تشكلاته والذي يعد كحق للتسامح يحمل في طياته حلولاً إيجابية إذ يقضي في النهاية إلى إلغاء كل حتمية وتعصب سواء كان التعصب دينيًا أو عرقيًا ودون النظر إلى اعتبارات الهوية و إلغاء حدود التسامح كحل بديل يقضي إليه "**رورتي**" بعد تخطيه لعقبة الحداثة، وهو بذلك تعبير عن خاصية إنسانية كان الإنسان الحداثي بحاجة إليها، وتعود بالنفع والانجاز العملي الفعال ولذلك فلابد في نظر "**رورتي**" من تخطى مرحلة الحداثة والتي تعد نتائجها كمنطلقًا للتسامح[4].

يوسع "**رورتي**" من خلال تتبّعه وقراءاته لأفكار "**هابرماس**" الحداثية من دائرة الجدل والنقاش حول مسألة العقلانية ويرى فيها استياءًا شديدًا، و أنها تأخذ شكلاً متعاليًا في باطنها، ولهذا فلا تعد صالحة للاستطلاع عليها وقراءاتها[5].

---

1)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، ص:254.

2)– تورين آلان، مرجع سابق، ص:69.

3)– توري بروكربيتر، الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:133.

4)– المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص:125.

5)– Best stiven, Douglas kellner, Richard Rorty and Post modern theory, 2001, p:05.

هذه التصريحات التي أدلاها "**رورتي**" تحمل ازدراءًا كليًا حول ما يسمى بالحداثة، ومن هنا يتضح أن "**رورتي**" يستبعد فكرة خلق وتكوين شروط تصلح بها الحداثة بعض العقبات، وفي الوقت نفسه يحاول وضع وإعادة بناء وتأسيس للحداثة عن طريق وضع حدود ونهاية لها إمّا بتجاوز خصائصها أو عدم الاعتراف بتطوراتها، وهذا ما دعا "**هابرماس**" إلى القول في تعبير "**رورتي**" على "أنّ محاولة نقد الحداثة و شروطها أصبحت خسارة لجميع أنواع التماسك الاجتماعي، كما وجد في مجتمعات حداثية قبل البروز الكامل للحداثة، تبديد لأول فترة مع شيء من التحفظ المعتق كون تراث "**نيتشه**" وتراث "**هيدغر**" و"**دريدا**" و"**فوكو**" تراث فادح أيًّا "كان" على الرغم من أن أي فيلسوف من أولئك جعلوا للحداثة انعكاس فلسفي أفضل"[1].

يضع "**رورتي**" مسألة العقلانية في مجتمع تعددي، يتعايش مع مختلف الصراعات التي يصعب حلها ونظرًا للشروط المبينة على أطر عقلانية، لا تسمح بالتغيير وإيجاد حلول تمكن أفراد المجتمع بتحدي الواقع وتكاليفه وذلك بخلق إبداع وثقافة تقوم على التنوع والانفتاح نحو التواصل اللغوي والذي يشكل بدوره مجتمع جديدًا يغيب فيه الانغلاق[2] الذي يشكل في نظر "**رورتي**" عائقًا استمولوجيًا فيما يخص الالتزام الأخلاقي والتبادل العلمي والثقافي، وهذا ما وصفه "**غراي**" بأنّ الحداثة حالة من التوتر مع مساندتها للثقافة بصورة عرضية وكطريقة من طرق التعبير الشائكة، و التي يستصعب للعديد حلها، وقد شهدت تحولاً زمنيًا من ناحية فهم ارتباطاتها الحالية[3].

1)– **Rorty Richard, contingency, irony and solidarity, Cambridge, U.Press, New York, 1er ed, 1989, p:62.**

2)– **فهمي جدعان، الباب، الأسس الدينية والفلسفية للقيّم الأخلاقية، مجلة فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد رقم "1"، 2014، ص:14.**

3)– **البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص:78.**

المطلب الثالث: تجاوز الحداثة ودعوة رورتي للانفتاح

إنّ مدلول الحداثة عند "**رورتي**" يقتضي جانبًا أهملته في كونها لا تدعو تقديمات مفيدة فيما يخص مسألة الديمقراطية، وباعتبار "**رورتي**" مدافعًا عن الديمقراطية التي يرى فيها فعالية أكثر ومصداقية للمجتمع وبهذا لا يمتثل "**رورتي** لعقلانية "**هابرماس**" ولا يقتدي بها. وبناءًا على ما تقوم نجد أنّ "**رورتي**" اتبعد فكرة أنّ العقل يكون مرآة، كما تجاوز "**رورتي**" للسند القوي والقويم لتعقل الذات والفلسفة نفسها. وإنما يطرح "**رورتي**" فكرة مفادها الدعوة إلى فلسفة منفتحة على الواقع في تلك الصورة الحقيقية التي تتمحور وتتعايش مع الآخر عن طريق فهمه بالحوار والتواصل هو الجدير بالذكر لأن يضع فلسفة متوازنة، وأن تدعو هذه الفلسفة بوصفها إنسانية إلى ضرورة الإقرار بكل ما هو جديد، وباستطاعته تجاوز حدود العقل من أجل تحقيق أسمى معاني التجديد والانفتاح على الآفاق ومستجدات العصر[1].

كما ينظر "**رورتي**" إلى التصورات الماهوتيه التي تنطلق عليها الأسس الفلسفية للمشروع الحداثي وحتى الفلسفات القديمة وهي بمثابة فكرة ترى الطبيعة الضرورية للأشياء على نحو مستقل عن وجوده للأفعال والأعمال، وهذا ما لا يقبله "**رورتي**" في تصوراته للحقيقة و يستبعده في الفلسفة النيوبراجماتية، وفي مقابل ذلك نادى **رورتي** بوجود ثقافة متنامية تقوم على فهم الاخر، وتجسد الطموح والأمل كشرط انساني تقوم بانتقائه أفكار البراجماتية المابعد حداثة، ومن خلال قراءة "**رورتي**" لأعمال "**سيلرز**" و"**كواين**" حاول أن يوّسع من دائرة المعارف والتصورات فيما يخص "التصور اللاتمثيلي"[2].

وعلى هذا الساس ينتقد **رورتي** فكرة سلطة العقل ويرفضها رفضًا قاطعًا، فهو يرى أنها تحمل جملة من الازدراءات التي لا يمكن أن نخرج من قوقعتها ولا تبنى على أساسها التطورات الفكرية للعقل من ثقافة واختلاف واعتراف بالآخر والقدوم على تطلّعات أخرى موازية لكل ما هو إنساني وأخلاقي، وسلطة العقل هذه تحمل في مجملها نوعًا من الرتابة والجمود والانبثاق الفكري الكلاسيكي بحيث يكون راسخًا في الأذهان دون الارتياح نحو فلسفة مرآوية تقدم الخير والأمل للآخر.

---

1)– البازعي سعد، مرجع سابق، ص:79.

2)– كامل مجدي، البراجماتية (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة، الأخلاق والدين)، الوليد للدراسات والنشر والترجمة، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2016، ص:132.

وعلى هذا النحو يدعو "**رورتي**" إلى تخطي كل ما هو عقلاني يحمل معاني وسمات التراتبية والمركزية، كما أنه لا يعتمد على التجربة في شيء، في حين يعبر عن مازق اسبتمولوجي لا يراعي مصلحة الفرد.

واقتبس "**رورتي**" من منظوره حول السلطة الأيديولوجية للعقل أنّ هذا الأخير لا يمتلك السلطة الكاملة للمعرفة وولده ليس كفيل بتحقيق فلسفة هادفة ولا مصدرًا مقنعًا نكتفي به، وإنما للتجربة بصماتها في فهم الواقع[1].

ولإزالة وإسقاط هذا القناع المبهم والتشوه الحاصل حول تصوره للعقل، ينصب "**رورتي**" اهتمامه في فكرة حول سعيه المتواصل لفك اللغز الفلسفي حول ما إذا كان العقل وحده كفيل، وبذلك يحاول الجمع بين العقل والتجربة كحل بديل يراه "**رورتي**" نموذج اصيل يحيل الإنسان على اختيار نمط للحياة، وإرساء ثقافة متوازنة تصبو إلى المعرفة والتقدم والتطّلع[2] وبلوغ أسمى سمات المعرفة انطلاقًا من الواقع بدلاً من التفكر حول المسائل الميتافيزيقية والميتاروايات. ولكن بالرغم من استمرارية "**رورتي**" التي تبعث على معارضة الميتاروايات التي لا جدوى منها وما انتهى إليه في مواجهة لسلاح العقل عند "**هابرماس**". يعترف "**لرورتي**" بموقعه الذي ينتمي إليه وهو انتمائه الصريح للفكر الما بعد حداثي وهذا ما صرّحه "**لهابرماس**" واقتناعه التام والكامل لما انتهى إليه واتخاذه منزلة في عالم الفكر الما بعد الحداثي، وعلى أية حال أخذ على عاتقه وبشكل صريح أنه التزم بالأخلاق والتراث السياسي للتنوير، والحرية من غير تبرير لمصادر السلطة، وبالرغم من أنّ "**رورتي**" شارك مع النقاد لمابعد حداثة، ونقدهم "**لهابرماس**" في التفكير التنوير، تعّق بشأن تلك النتوء والثغرات الباقية بشكل بارز على ما نحن عليه اليوم، ومفهوم مابعد حداثة في معناه يتخلله ارتباطًا وانزعاجًا من الميتاروايات فه لا يؤمن بها، وانما يؤمن بما هو واقع، وأنّه يصدق بالإدراك المركزي وتجلى ذلك من التشكلات السلبية التي تدعو إلى القلق التي أصدرها الفكر الأنواري[3].

وبناءًا على ازدراء "**رورتي**" للعقلانية وخلافًا لما يراه "**هابرماس**"، يؤكّد على أنّ وظائف المعرفة لا تتحقق بصفة كلية من خلال ارتباطهما وعلاقتهما مع الإنسان الفكرية والسياسية والمعرفية ومن خلال ممارسته للأعمال ونتائجها في الواقع[4]،

---

1)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:145.

2)– كامل مجدي، المرجع نفسه، ص:146.

3)– Michael alain, james bacon, "that" the way we happen to do things, arround herés: Rorty Richard and political liberalism, university of London, 2014, p:52.

4)– فاتيمو جياني، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد حداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1998، ص: 221.

يتبيّن عد الإقرار بأداء العقلانية، وتمظهرها في الفلسفة وما نتجه "**رورتي**" من خلال تصّديه لمركزية العقل و أولويته أمرًا بالغ الأهمية في الاطار الفلسفي الما بعد حداثي، وكون أولوية العقل التي تتمثل في كون الذات العاقلة هي مصدر الكلي للمعرفة والمنبع الأساسي لها، حيث أن "**رورتي**" لا يؤمن بوجود ملكة واحدة وهي العقل بمفرده والكفيل لإرضاء الطرف الآخر وإنما للخبرة الإنسانية دور فعّال تظهر فعاليته في منح القدرات البشريات حقّها في إمكانية الابداع، ومحاولة تخطي العقبات والأفكار الراكدة بممارسة تجارب أو خبرات تتمحور حول إمكانية تنمية جميع الأفكار سواءًا كانت إيجابية أو سلبية وتكمن في تغير المبادئ التأسيسية وبذلك تتنوع وتتعدد الملكات مما يسمح للعقل أن يتشارك معه متطلبات العصر[1].

اتّضح مما سبق ومما أشرنا إليه أنّ "**رورتي**" يؤمن بالتعددية فهو يتنازع ويتعارض مع أشكال الوحدة والمركزية العقلية وبالتالي فهو يناهض الفكر الحداثي، ولكن الهدف الذي يصبو إليه "**رورتي**" لا يكمن في كونه يهاجم ملكة العقل التي تميّز بها الفكر الحداثي، وإنّما يحاول من خلال نفده هذا توضيح الملكات الأخرى والإنسانية والموقف الأخلاقية من تضامن وتسامح يتخطى حدود ومستوى العقلانية التي يجب أن تتوافر بداخل كل إنسان ولكي يبدع ويخلق بآماله الخاصة تواصلاً وانسجامًا فكريًا مثمرًا، والشيء الذي يتفرّد به "**رورتي**" مع بقية نقاد مابعد حداثة لمسألة الحداثة هو محاولة بناء بعض التراكمات الفكرية الحداثية وإعادة تأسي الحداثة وبناءها عن طريق التأويل والتفكيك للمعضلات التي عجزت الحداثة عن حل بعض مشاكلها الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي يعيشها العصر الما بعد حداثي[2].

يعترف "**رورتي**" في تصديه للفكر الحداثي عن البناءات التي ترصّدتها الفلسفة الحداثية من منهاج كالمنهج التحليلي الذي انطلق به "**رورتي**" في مشواره الفلسفي، وهو بذلاك لا يعيد انتماءه للفلسفة التحليلية. وإنما يحاول ملأ بعض الثغرات والفجوات التي لم تستطع الحداثة ملأ فراغها[3].

ما يرمي إليه "**رورتي**" هو إنشاء رابطة قوية بين مذهب الحداثة والسياسة والأخلاق، ويرفض فكرة السعي إلى إيجاد مرجعية لها غاية للأفكار إذ تتميز في نظر "**رورتي**" بالإنغلاق، كما في الأفكار الحداثية ويدّعي "**رورتي**" أن ذلك الإنسداد سيؤدي إلى زيادة الابتعاد عن الأمل وعن الرغبة والمشاركة في الأنشطة، وإخلال التوازن السطحي الخاص بالمعارف[4].

---

1)– **Michael alain, james bacon, "That" the way we happen to do things, p:56.**

2)– **أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص:36.**

3)– **أبو السعود عطيات، المرجع نفسه، ص:132.**

4)– **هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص:12.**

المطلب الرابع: واقع التحديث بين الرفض والقبول

سعى "**رورتي**" إلى أداء دور بارز حدّد خطواته محاولا في ذلك تحديد مساره وطريقه الذي يريد توضيحه، وبذلك وجّه رؤية نقدية من خلال قراءاته لموقف "**هابرماس**" من مشروع الحداثة. وباعتبار "**رورتي**" فيلسوف ينتمي إلى زمن مابعد حداثة أعلن انخراطه وانتمائه ضمن الفكر ما بعد حداثي معتمدًا في ذلك على تشييده المستمر والمتغاير في الوقت نفسه على منح لغة تهكمية يبني بها خطوته التي تجنح نحو تحقيق إبداع ثقافي يجمع بين بعض الأفكار الحداثية ومابعد حداثية، واختص "**رورتي**" مساره الما بعد حداثي في تجاوزه للانغلاق والتراتبية بعرضه الساخر يحاول "**رورتي**" الجمع ولم الشتات الفكري من لغة وأخلاق وكحق الفرد في الاختلاف بوصفه ضرورة من ضرورات التسامح، ويبتدع "**رورتي**" أخلاقًا كلها رامية إلى الخير وتستهدف الشعور بالاعتراف بالآخر[1].

وقع "**رورتي**" من خلال سياقه المتمثل في نقده الصريح ضمن ما يسمى بالحداثة والتحديث، نجد أنه قد وقع في تناقض حينما رأى في تصريحه لوجود ارتباط وثيق مع مسألة التحديث من ناحية استخدام العقل لعنصر التفكيكية والتي لم تظهر مباشرة في عالم مابعد حداثة بوصفها حركة ومنهجًا وإنما ترتبط بطريقة غير مباشرة بالتحديث، وكانت التفكيكية حينها مرتبطة بصورة جامدة وثابتة، وبالتالي فالتحديث ينطوي على التفكيكي في جوهره، وباعتبار التحديث تجديد فهو يؤكد فقط مركزية الإنسان في الكون وإنّما يدعو كذلك إلى تفكيك الإنسان من زوايا معيّنة تكشف الجانب العقلاني المادي للإنسان وقدرته الفائقة دون اللجوء أو مساعدة تقدّمها القداسة[2]، وكما يقول "**ريتشارد رورتي** " فإن التحديث هو نزع الألوهية عن العالم، وهو يعني أن لا يعبد الإنسان شيئاً ولا حتى ذاته، ولا أن يحي في الكون أي شيء مقدس أو رباني، ومن ثم لا يوجد مقدّسات أو محرّمات من أي نوع فلا حاجة إلى تجاوز المعطى المادي (الزماني والمكاني)، فالإنسان يوجد في عالمه المادي لا يتجاوزه، وهذا العالم هو مستقر كل القوانين التي يحتاج لمعرفتها[3].

1)– عماد عبد الغني، مرجع سابق، ص:167.

2)– ياسين السيد، الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:85.

3)– ياسين السيد، المرجع نفسه، ص:87.

يبيّن "**لرورتي**" جحود التحديث من ناحية الدين والقداسة، وغياب الجاني الإنساني، فالتحديث بوصفه مشروعًا غربيًا أوروبيًا علمانيًا يدعو إلى تقديس العقل وبطريقة مادية متطرّفة، فهو يحمل في طياته طابعًا سلبيًا تتناوله الأجيال مابعد حداثية.

ويوّجه "**رورتي**" نقدًا ايجابيًا للتحديث يكمن في كونه وجود عقلاني، كما يحمل في طياته لغة تقوم على الحوار والتواصل وذلك لتميّز الدائم عن الحداثة في كونه يقبل التجديد، فالفكر الما بعد حداثي يقوم على إدراك راسخ ومتيقن على كيفية التعامل والتكيف معم عملية التحديث، والفكر البراجماتي الجديد بدوره يحاول إعادة رسم عملية التحديث بطريقته الخاصة وذلك عن طريق إبراز المعايير السلبية في التحديث وتجاوزها أو هدمها، والحفاظ على النقاط اللامعيارية في التحديث دون جعل العقل مرآة وسلطة ومركزية، وإنما يكون في حالة تعقلن للذات بطريقة نسبية ومتغيرة وفي حركة دائمة ومستمرة تبتعد عن المركزية الإنسانية في الطبيعة[1].

ويرجع الأصل في ذلك كون مسألة التحديث عند "**رورتي ريتشارد**" سلسلة من الأفكار التي تدور حول نزع العبودية، وتحّرر العقل من القداسة ويقيم للعقل وزنًا، وهذه هي حركة الإصلاح فهي تنفي وجود أي نوع من القدسية، وهذا ما تحدث عنه "**رورتي**" عن هذه العلمانية الحديثة، ومهاجمتها للبحث عن معرفة الحق.

وتجريده لكل ما هو إنساني ذاتوي وتاريخي وأنطولوجي، ويرجع هذا الانتقاد كله في إطار عقلاني مادي في محاولات أدركها التحديث من خلال تأسيس منظومات معرفية مستقرة في الذات[2] العاقلة وذلك لترسيخ نظام يسوده العقل يميّز بين الحق الكلي ومتتبعًا لما يمكن التوصل إليه كهدف يسعى إليه التحديث، ومن خلاله تستهدف تواصلاً يجنح نحو الحق الكلي الذي تراه ملائمًا. وتعبر هذه المواقف التي أدلاها "**رورتي**" حول مسألة الحداثة والتحديث كنتيجة منطقية توّصل إليها.

1)– ياسين السيد، مرجع سابق، ص:90.

2)– المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2008، ص:47.

تمثّلت محاولات "**رورتي**" ليس فقط في تصدّيه للأفكار الحداثية، وإنما امتد نقده حول مسألة التحديث، وكذلك التفكير الخاص بالفلسفات التقليدية التي تهتم بالميتافيزيقا، واتخذ في ذلك "**رورتي**" موقفًا خاصًا به، وبوصفه فيلسوفًا ما بعد حداثيًا، نجده قد اندفع إلى مناهضة الأفكار الحداثية، وقيامه الخاص على اكتشاف نتائج المعضلات والتعقيدات الخاصة بالمجتمع والتقدم دون النظر في ما هو ماض و يستدرج "**رورتي**" فكرته في إطار كل ما هو واقعي، جاهز و معطى[1].

استند **رورتي** في رؤيته النقدية تجاه مسألة العقل والفلسفة وذلك فيما يراه "**رورتي**" عن وجود ثغرات في الفكر الفلسفي، ولا يمكن للعقل أن يملأه، وهو بذلك لا يعد مرآة لا للفلسفة يكتفي بها الإنسان وإنما الفلسفة الحقيقية في نظره هي في تحقيق وبلوغ قويم على مستوى الاقناع وذلك بربطها بالواقع الذي نعيشه عن طريق الممارسة والعمل الفعال من أهم الدواعي في الانعطاف نحو التقدم، وتجاوز الماضي، فينتج انفتاحًا فكريًا على الصعيد الفلسفي والعقلي والاجتماعي[2].

يواصل "**رورتي**" نقاشاته وحواراته مع "**هابرماس**" لأنّه يرى أنّ هناك انحرافات جديّة وواضحة ضمن اطار ما يسمى بالحداثة كما أنّ البراجماتيين الجدد أمثال "**رورتي**" يقومون على انهيار الترندستندتالية وهي الفكرة المتعالية التي نادى بها "**هابرماس**" وهي تمثل أهم النقاط من وجهة نظره، وإمكانية تأثير هذا الانهيار هي أحد الأسباب والمرجعيات الأساسية في اندفاع "**هابرماس**" للفكر الما بعد حداثي بشكل حماسي كلي، ومواجهته لكل نقد سلبي يتناقض موقف "**رورتي**" في فكرته عن المعرفة مع الفلسفة المتعالية التي نادى بها فكر "**هابرماس**"، وتمثل هذه الفلسفة بالنسبة إلى "**رورتي**" مجرّد ادّعاء يشكّل المعرفة[3].

كما لم يهتم "**هابرماس**" في تفسيره حول العقلانية في إطار الفلسفة المتعالية بخصوص موضوع التجربة أو الخبرة الإنسانية التي أكّد عليها "**رورتي**" في العديد من كتاباته ومواقفه، ويصرح "**رورتي**" في نقد يوجّهه "**لهابرماس**" في اطار المعرفة وتصوره لوظائف وشروط تحقيق المعرفة في الواقع وموقفه من الفكر الترندستندتالي، وذلك في تقديمه

---

1)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشغير المزدوج، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص:1323.

2)– مجموعة من الأكاديميين العرب، المرجع نفسه، ص:1324.

3)– Eagleton Terry, literary theory, the university of Minnesota press, Britain, 2eme ed, 2003, p:203.

بحوث حاسمة في فلسفة التفسير غير أنّ موقفه هذا حول ما يحمل اسم "**الأنطولوجيا التفسيرية**". و يركز "**رورتي**" "توجّهه الفلسفي والمترابط بشكل عميق من تأويلية "**هاتر جورج غادمير**"، غير أنّ لذة الفلسفة متباينة إلى حد بعيد مع بعض الأفكار والنقاط الأصلية والمتميزة بشكل قوي لمفكر مثل "**رورتي**" [1].

و فيما يخص مشكلة المعرفة يصف "**رورتي**" وظائف المعرفة بقوله: "إنّ الوظائف التي تضطلع بها المعرفة في داخل العلاقات الكلية للممارسات المعيشية، لا يمكن في رأيي شرحها إلا في إطار فلسفة متعالية تم تحويلها بلا مساءلة ادعاء لا شرطية الحقيقة بشكل اختباري ما دامت اهتمامات المعرفة ومحلّلة من جانب تفكر في منطق البحث في العلوم الطبيعية، والعلوم الأخلاقية يمكنها التطلع إلى وضع "متعالي" ولكن منذ يتم تصوّرها بشكل أنثروبولوجي بوصفها نتيجة تاريخ الطبيعة، فإنها تتصف بوضع "اختباري"، ويؤكد تعليق "**رورتي**" خلافًا لما يراه "**هابرماس**" بتصريح آخر "إنّ الجهد المبذول للعثور على نموذج متزامن عام من أجل تحليل الوظائف التي تضطلع بها المعرفة في داخل العلاقات الكلية للممارسة المعيشية هي جهد بلا معنى"[2].

نستدل من موقف "**رورتي**" حول واقع العقل والمعرفة أنه قدم لنا نقطة متميزة تكمن في معارضته لأشكال التعالي، والأخذ بالشمولية، شمولية المعرفة في استنادها للعقل، والعقل بدوره لا يمثل وحده المعرفة والفلسفة، وبالتالي لا وجود لأفكار كلية تنادي بمركزية العقل، ولهذا السبب نودي "**رورتي**" في موقفه الصارم هذا على أنه متأثرًا كل التأثر بأفكار العدمية أمثال: "**نيتشه**"، كما أنه يوصف بفيلسوف العدمية.

1)– فاتيمو جياني، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد حداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1998، ص:163.

2)– فاتيمو جياني، المرجع نفسه، ص:164.

المبحث الثالث: مابعد حداثة: الصراع بين التصور والتطبيق

المطلب الأول: مصير الحداثة والطريق إلى الزوال

تعد مسألة الاختلاف التي ندى بها فلاسفة مابعد حداثة أمثال: "**ريتشارد رورتي**" و"**جاك دريدا**" أحد الأسباب والعناصر القوية التي دفعت "**هابرماس**" إلى التصدي ومعارضة الهجوم الذي طرأ من الفلاسفة لما بعد حداثيين، فهو يراعي بالحداثة أن تكثف قدرتها على حسن استخدام العقل وبأن ينفتح حول لغة التواصل الذي يراه "**هابرماس**" ضرورة أخلاقية تتمتع بمعايير عقلانية تعقلن الذوات. ويشير "**هابرماس**" إلى أنّ الحداثة معاصرة ولا تنتهي، وهذا التصريح الذي يطرأ عنه جاء كرد فعل وكذلك اعتباره على ان التفكيكية تيار ناقص والحوار هو القاعدة الأساسية للتواصل[1]. كما أسهم "**هابرماس**" في دفاعه عن الحداثة الغربية دفاعًا يرمي إلى الرد على تلك النزعات الما بعد حداثية، وبهذا الصدد حاول "**هابرماس**" إعادة الاعتبار والتأكيد على عظمة الفكر العقلاني ويوصف حينها الحداثة على أنها مشروع لم يكتمل[2]. فالأعمال التي قام بها "**هابرماس**" باعتباره من أواخر مفكري مدرسة فرانكفورت، وأعمال "**لفوكو**" و"**ألان تورين**" هي أعمال راديكالية على العقل الذي ساد القرن التاسع عشر[3].

يعرّف "**ميشال فوكو**" الحداثة بقوله: "ليست الحداثة مفهومًا سوسيولوجيًا، ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالتمام مفهومًا تاريخيًا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، وبما أنّها ليست مفهومًا يصلح كأداة تحليلية، فإنّه ليست هناك قوانين للحداثة بل هناك فقط معالم للحداثة، ليست هناك أيضًا نظرية في الحداثة، بل هناك منطلق للحداثة وإيديولوجيا للحداثة"[4].

ما أراده فلاسفة الحداثة هو إظهار الدرب الحداثي، وعرض المعالم الحداثية الغربية الأوروبية في صورة متعالية من الأفكار وإثبات الصلابة واتباع النظام العقلاني كأحد السبل المتميزة عن الفكر التقليدي، وما لا يمكن الاغفال عنه هو وجود توافقات واختلافات بين الفلاسفة المؤيدين والمعارضين للحداثة، ف فمثلاً نجد "**هابرماس**" يتوافق ويختلف مع "**ليوتار**"، إذ أنّ "**هابرماس**" يؤكد على أفكار الوحدة، ويعزّز مشروعه الحداثي التنويري على أنّه راسخ لا مجال

---

1)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص:277.

2)– سبيلا محمد، زمن العولمة، مرجع سابق، ص:98.

3)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:261.

4)– سبيلا محمد، الحداثة الفلسفية، مرجع سابق، ص:232.

لتحديده أو بالأحرى لا يمكن أن يوضع له جدار يحدد نهايته ويقضي على أفكاره النظامية وهذا ما لم يوافق عليه "**ليوتار**" على أنّ للجانب التاريخي دور مؤكد في انقضاء أجل الحداثة، إلاّ أنّ "**ليوتار**" لم ينفي الأفكار الحداثية التي تقوم عليها الفلسفات من أجل بناءها و التي تشتمل على العقل وتشتمل على الكلية والحتمية والضرورة العالمية[1].

حدّد "**هابرماس**" فكرة مفادها التخلي عن الاختلاف ويحل محلّها "الاجماع"، ولهذه العملية التي طرحها تكمن في موافقة على مسألة "الاجماع" بوصفها فكرة متمّمة، وأساس لكل ما هو حداثي وتواصلي، ويرى "**هابرماس**" في فلسفتة عن التواصل أنها لاتقتضي مفهوم الاختلاف معتمدًا في ذلك على مشاركة الذات مع المبادئ البرهانية لتقدّم في ذلك أسمى معاني التعبير داخل اللغة من أجل التواصل ومن ثم تحقيق ما يسمى بالاجماع من أجل التفاهم بدلاً من الصراع كهدف أسمى تطمح إليه كل الذوات المعبّرة عن لغتها، والتي تحاول أن تقدم في ذلك نتائج أفضل مفعمة بالحجج والبراهين، فالتواصل يعمل على تجاوز كل ما هو سلبي ومناقض للحداثة[2].

تنطوي فكرة التواصل هذه التي يجد فيها "**هابرماس**" طابعًا ايجابيًا وأخلاقيًا في التوسيع من دائرة المعارف الحداثية على انتقادات ايجابية. إذ نجد أن "**رورتي**" في حواراته مع "**ليوتار**" بعض الاختلاف تجاه الموقف السلبي الموجه "**لهابرماس**"، فإن "**رورتي**" يعترف بالتواصلية "**لهابرماس**" أما "**ليوتار**" فيوضع أنّ منظور تراجيدي[3].

1)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:21.

2)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:79.

3)– فرانسو ليوتار جان، في معنى مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:127.

المطلب الثاني: بزوغ الحركات الطليعية وإحداث القطيعة مع الفكر الحداثي

إنّ "**رورتي**" لم يقرّ بالتتابع المعياري الذي أحدثه فلاسفة العقلانية، وإنكاره للمعالم الفكرية كأثر لما هو عليه التصور البراجماتي العقلية، ويعد هذا السبب دافعًا أوليًا في سعي "**هابرماس**" إلى إبرام توافق فكري للحداثة يطّلع على إنقاذ الفكر التنويري ومحاولة "**هابرماس**" حماية الفكر الحداثي، وأنّه فكر لم ينتهي[1].

ومن جهة نجد رفضًا آخر من قبل مفكر وفلاسفة مابعد حداثة مثل "**درايدا**" في كونه رسم صورة ماضية للحداثة، وعلى أنّها في طريق الزوال، وعمل "**دريدا**" على إنشاء أدوات جديدة وهي فكرته عن التفكيكية والاختلاف كخاصية وميزة أساسية يتسم بها الفكر الما بعد حداثي والتي تعد العقبة والمنعطف أمام سبيل الحداثة. كما أنّ الاختلاف يعد حلقة تطوير للحداثة وحين الأخذ بهذا الدرب تتضح مكامن الخطاب الفلسفي الحداثي وما بعد الحداثي، والاختلاف بدوره أسهم في تطوير الفكر الما بعد حداثي كعهد جديد بمدراسه واكتشافاته المتميّزة عن الحداثة[2].

ولهذا بادر مفكري مابعد حداثة بإحداث نهاية مرحلة الحداثة والتأكيد على زوالها، وفي الوقت نفسه تطرّقوا إلى مفاهيم وأسس فكرية جديدة لا تتقيّد بصور ثابتة، وإنّما تركز جلّ اهتمامها إلى كل ما له أثر وذا فاعلية في المجتمع، وما أكدّ عليه "**رورتي**" ومناصرين لمابعد حداثة أنّ هاته المرحلة الما بعد حداثية كما أسموها عبارة عن تجاوزات للحداثة، والتي أثارت تساؤلات مؤداها: هل يمكن الاستغناء عن مرحلة الحداثة كلية؟[3].

ومن خلال هاته المتناقضات والتي تدور في معظمها بين المناقشات التي تمحورت معظمها بين "**هابرماس**" "**ورورتي**"، اتضح أنّ هناك غموضًا والتباسًا من ناحية علد الاعتراف الذي وقع فيه "**رورتي**" إزاء موقفه للعقلانية، كما أنّ هناك تلاعبًا وتمردًا أحدثته أفكار ما بعد الحداثيين حول الفكر الحداثي بصفة مطلقة، وتجلّى ذلك في تركيزهم على النتيجة الحاسمة التي أحدثتها المعارف الحداثية وعلاقتها بالمجتمع دون النظر في المجهودات الجبّارة التي قام بها فلاسفة العقلانية، وأنكروها جملةً وتفصيلا، كما يتمحور هذا الموقف عن الحداثة على الإقرار بزوالها الذي تجلّى في شكل الهجمات العنيفة ضدها.

1)– هارفي ديفيد، دروب مابعد حداثة، بحث في أصول التحول الثقافي، تر: أحمد حسان، مطابع بلاكويل، د(ب)، ط1، 2002، ص:50.

2)– نجم سهيل، في الحداثة و مابعد حداثة، دراسات وتعريفات، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2009، ص:11.

3)– حجازي مجدي ابراهيم، علم الاجتماع الأزمة، تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:195.

فإن ظهور مابعد حداثة بأنماطها الفكرية، المنوّعة والمتغيرة قد أحدث قطيعة مع الأفكار الحداثية، وأما عن النشاط الفكري المعاصر فلقد مثل كثافة عالية في التجريد اللساني من خلال دراسته وتركيزه على المفاهيم والأنشطة الثقافية الفكرية الفلسفية مشكّلاً في ذلك دوائر معرفية حداثية وما بعد حداثية، وما تحمله هاتين الحركتين من مناهج متناقضة وحلقات فكرية تجمع بين العقلاني واللاعقلاني، التأسيس واللاتأسيسي[1].

تبيّن من خلال الأسس الفكرية لكل من الحداثة ومابعد حداثة أنّ بينها فجوات تستأنف دلالاتها ما بين الرفض والقبول لبعض المقولات الوجودية الأساسية[2].

كما يعد وضع الفواصل بين الحداثة ومابعد حداثة من المواضيع الغير متّسعة، فالعامل التاريخي الزمني، والتغير الفكري والثقافي يلعبان أدوارًا رئيسية في ضرورة تحديد ورسم معالم كل من الحداثة ومابعد حداثة، وكذلك لتبيين الفوارق والعيوب التي تتسم بها كل من الظاهرتين سواء على المستوى الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي[3].

ويترتب حدوث القطيعة مع الفكر الحداثي في إسقاط مطالع الثبوتية وبعث حرية التغيير والتصدي على الأفكار القديمة التي تميّزت بالانغلاق وبالخصوص نحو حقلي الثقافة والفن التي عمل على تنشيط حركتها وتطلّعاته بفضل الطليعيون أمثال: "**فرانسوا ليوتار**" و"**ريتشارد رورتي**" و"**ميشال فوكو**" وغيرهم ممن نشبت الفوضوية[*] في نزعاتهم التقدمية[4].

---

1)– نجم سهيل، في الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:10.

2)– البازعي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص:79.

3)– بروكر بيتر، الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:38.

*)– الفوضوية: هي حركة ميّزها جملة من المفكرين والفلاسفة في القرن التاسع عشر، واتت في مقابل أنواع السلطة والاستبداد ومواجهة القضايا السياسية التي شملت حركة الاصلاحين المنتمين إلى جناحي اليمين واليسار.

4)– بروكر بيتر، المرجع نفسه، ص:141.

المطلب الثالث: دراسة مصطلح مابعد حداثة

برزت النظريات الما بعد حداثية، وأساليبها المتنوعة والمتعددة بوصفها نظريات متغيرة لا تعرف العمق في أفكارها وكميزة جديدة تختص بها هذه المرحلة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية، وهذا ما سمح ببزوغ حقبة ثانية وحدوث انتقال كبير ومؤثر أدى إلى تجاوز مرحلة الحداثة[1]. وبناءًا على ما ترتب من جراء العقبات الحاصلة والتي تلت وتزامنت مع بداية الصعوبات المتأصلة حول إمكانية عدم اكتمال الفكر الحداثي، معبّرة في ذلك الوضع عن وجود جدل حاصل بين مفكري الحداثة ومناصري مابعد حداثة بتوقعاتهم السلبية تجاه الفكر العقلاني، وكنتيجة مستوحاة من الآراء والمواقف النقدية انتهت بوجوب حدوث قطيعة سواء مع الفكر الحداثي أو الفكر الكلاسيكي[2].

ومن خلال الإسهام المنجز من قبل مفكر وفلاسفة الفكر الما بعد حداثوي ولعلّ أبرزهم "**ريتشار رورتي**" و"**جاك دريدا**" و"**رولان بارت**" و"**هنري بنتام**" و"**جون فرانسو ليوتار**" وغيرهم من الفلاسفة الذين أكّدوا حضور الفكر الما بعد حداثي، فإن **رورتي** بوصفه مرتبطًا بالتيار الما بعد حداثي، يصل بنا إلى جملة من التساؤلات حول إن كانت حركة مابعد حداثة مستقلة استقلالاً ذاتيًا[3].

تعدّدت الأسماء والمواصفات التي تنحدر مع اسم "مابعد حداثة" بوصفها ظاهرة تخلّلتها العديد من الآراء كمثل عصر ما بعد الايديولوجيا، أو ما بعد البنيوية و ما بعد الإنسانية وغيرها من الصفات المتنوعة، ولعلّ من استخدم كلمة "مابعد حداثة" الفيلسوف الألماني "رودولف بالفيتش"، و التدقيق أكثر في ترجمة مصطلح "مابعد حداثة" أنها تترجم إلى (Post modernity)، أمّا "ما بعد الحداثية" ترجمة لـ (Post modernism)[4].

وتفسر مابعد حداثة من الناحية التاريخية على أنّها حركة ونزعة فنية، ثقافية، تجلّت أفولها مع أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرون[5].

---

1)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص: 102.

2)– **Rylander Anna**, **Pragmatismand and design research**, **p**: 35.

3)–هارفي ديفيد، دروب نا بع الحداثة، مرجع سابق، ص:47.

4)–هتشيون ليندا، مرجع سابق، ص:07.

5)–كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية، النقدية، ثقافة الاختلاف وتاريخه وتحدّيه، تر: مروان سعد الدين، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص:188.

وبتعبير أكثر شمولية سواء من الناحية الفلسفية أو التاريخية يوضع بالمعنى الضيق للكلمة بأنّ مابعد حداثة توصف لكل ما هو استيطيقي وتعبير أكثر ثقافة وتفضيل الواقع على الرواية والتأكيد على تفضيل الصدق وإعلان عن نهاية الحداثة وانتهائها[1].

كما نجد لهذا التفسير حول وصف ظاهرة مابعد حداثة جملة من النماذج من بعض الفلاسفة والمفكرين الذين اعتبروا من الدعاة الما بعد حداثيين والذين طرحوا هذه المسألة، لعلّ أبرزهم نجد تعريف ليوتار ومن خلال كتاباته نجد أنّه خصّص قسمًا وعدد من فلاسفة مابعد حداثة، قد أسهموا بقوة وبإحكام في مشاركتهم المتمثلة في تقديم تميزات وفروقًا لهذا الفكر[2].

بداية يعرض ليوتار تصورًا خاصًا به لمصطلح مابعد حداثة، ويعترف في تصريحه الذي أقرّه ان مابعد حداثة هي جزء من الحديث، وينتقد في الوقت نفسه هذا المصطلح مونه عبارة عن سلسلة أو جملة من اللغات المتعارضة فيما بينها، و التي لا تؤمن بالقصص والروايات والتي يرى أنها لا طائل تحتها ولا يمكن أن تفيد المجتمع أو الواقع الذي نعيش، وكان تدخل ليوتار هذا كتوضيح لتصوّره المؤثر في مابعد حداثة[3]، وخاصة في كتابه "حالة مابعد حداثة (the post modernism condition)" يوضح "**ليوتار**" إذ يقول: "أنّ معرفة مابعد حداثة ليست مجرد أداة في يد السلطات، بل هي تهذّب حساسيتنا تجاه الفوارق (الاختلافات) Differencer، وتقوّي قدرتنا على التسامح ومبدأ ليس تناسب الخبير بل أغلاط المبدع"[4].

يشير هذا القول إلى الكيفية التي تستطيع مابعد حداثة أن تحققها من خصائص ومميزات كخاصية التسامح واحترام الاختلاف كحق يندرج تحت إطار التسامح.

وفي هذا السياق يذكر "**ليوتار**" تعريف آخر لمابعد حداثة حينما يربط المسألة ألعاب اللغة وكخاصية تتعلق بهذا الاطار على أنها مجموعة من الخصائص والشروط لفهم منطوقة معيّنة[5]، ويواصل "**ليوتار**" تساؤله بقوله: ومن ثم ما هي مابعد حداثة؟ ويجيب: هي ان يضع صورة تفكيكية تميّزها، ولكن الأسئلة حول ماهية مابعد حداثة تستوجب افتراضات أخرى: إلى أي مدى نعتقد ونؤمن ببقاء مابعد حداثة؟

يوضح **ليوتار** أن ذلك الايمان والاعتقاد حول الوضع الما بعد حداثي يمكن في تقديم العمل الرائع والأفضل بصورة سريعة مع تسارع الأجيال أنفسهم، والعمل يمكن أن يصبح حديث فقط، وهكذا مفهوم مابعد حداثة يبقى

---

1)– **Eagleton Terry, literary theory, the university of Minnesota press, Britain, 2eme ed, 2003, p:200.**

2)– **Olay Csaba, Rorty and shusterman on popular art, p:04.**

3)– هتشيون ليندا، مرجع سابق، ص:21.

4)– هتشيون ليندا، المرجع نفسه، ص:22.

5)– فرانسوا ليوتار جان، في معنى مابعد حداثة: مرجع سابق، ص:07.

في النهاية غير حديث، لكن في حالته الناشئة أو في البداية يكون تشكله في حالة ثابتة. ويرى "**ليوتار**" طبيعة السند الاجتماعي من منظور مابعد حداثة أنّه وضع اقتراح كبديل وكمحاولات لها تصميم خاص يتميز كون مابعد حداثة لها علاقة أطول مع المجتمعات وهذه تعد خطوة ونمط مميز ضمن نوعية موضع التفكير مع أنماط أكثر حيوية لمعرفة مابعد حداثة، ولهذا يرى "**ليوتار**" أنه مهما ظهرت الحداثة في الزمن لا تستطيع أن تتواجد بدون ازدراءها للإيمان وبدون اكتشافها وافتقارها لمسألة الصدق وقلته، سواءًا مع الاختراع او مع حقائق أخرى[1].

حاول "**ليوتار**" هنا أن يميز مصطلح مابعد حداثة عن مصطلح "ما بعد التحديثية" إذ يميز هذه الأخيرة على أنها حالة من الحالات التاريخية وفترة تلت زمن الحداثة وكأنها منتج متواصل من الأفكار الحداثية ولكن الجانب التاريخي يفصلها عن الحداثة وبالتالي فهي مشروع منفصل عنه[2].

1)– **Lyotard jean francois, the postmodern condition, areport on know ledge, Manchester, university Press, America, 1984, p : 79.**

2)– كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص:197.

المطلب الرابع: تحديد مصطلحي "مابعد تحديثية" و "مابعد حداثة" عند رورتي

يستثني "**ليوتار**" في وصفه لظاهرة مابعد حداثة، واعترافًا منه على أنّ مفهوم مابعد حداثة مستنبطة من الفكر الحداثي وقد شكّلت منه ثم أحدثت قطيعة مع الفكر الحداثي، وأقامت حينها أفكارًا وخصائص منافية للمرحلة التي سبقتها[1].

وأمّا عن مابعد حداثة التي ينادي بها "**رورتي**" فنجده يخصص لها سمات تتمثل في أنها تضفي طابع التهكم لينخرط هذا الأسلوب في تاريخ الثقافة واللغة والخطاب في عملية إعادة تقييم الحوار والتواصل وتقييم المضامين وعبر إعادة النظر في وصف الأمور الأخلاقية من تسامح وتضامن تختص به مابعد حداثة في تمثيلها السياسي[2].

تجدر الاشارة هنا إلى أنّ "**رورتي**" يميز تعريفًا آخرًا لمصطلح "ما بعد التحديثية "تاريخيًا لم يتحدث عنه إلاّ فئة قليلة من المفكرين والفلاسفة ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى اعتبار المختصّين في دراستها يؤكدون بصفة مطلقة تلك النسبية التي تدعو للتطرف و باعتبارها مصطلحًا يتشابه إلى حد كبير مع مصطلح "مابعد حداثة" من ناحية التعريف، إلاّ أنّ هناك سبب آخر في كون ما بعد التحديثية فترة و مرحلة قصيرة جدًا تسبق الحقبة التي تلتها وهي مابعد حداثة، ومن ثم فإن التحديثية نزعة فنية معروفة وثقافية لها سمة وخاصية متممة لخصائص مابعد حداثة، ومن خلال الاختلاف الثقافي نجمت ما بعد التحديثية كمشروع فني ثقافي أنتجه وخلّفه الاختلاف.

و من خلال هذا التحديد في تعريف ما بعد التحديثية، نجد "**رورتي**" يضع لهذا التاريخ بصمات ويدوّن ملاحظات من خلال تقديمه لبعض الاقتراحات والتي يعتبرها "**رورتي**" ملاحظات سطحية تتجلى في الخطاب الفلسفي ما بعد التحديثي، ومن أجل التوصل إلى حقيقة تستوجب الوقوف عندها ولاحظتها لمشاكل تدور حول الحقيقة، وهنا تكمن الأهمية كما على الانسان القدرة على الحكم ولكن بصفة نسبية، وبذلك فالحقيقة نسبية ومتغيرة ولها اتصال وطيد بالثقافة المتنوعة و المتعددة والمختلفة، وهاته النسبية المتطرفة التي يدعو إليها "**رورتي**" تعدّ خاصية من خصائص مختصي مابعد تحديثية[3].

---

1)– فرانسوا ليوتار جان، في معنى مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:71.

2)– هتشيون ليندا، مرجع سابق، ص:20.

3)– كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص:297.

وأمّا عن مصطلح "مابعد حداثة" عند رورتي فيتضح ذلك الإسهام الذي وجهته لهذا المفهوم بقوله: "كلمة مابعد حداثة مكررة تقريبًا بلا معنى من طرف كائن مستعمل بصفة متوسطة، لذا فلفظة مابعد حداثة تعبّر عن عدة أشياء مختلفة حتى أنّ العالم الما بعد حداثي يعد أيضًا غامضًا ومريبًا، ولكن الاستعمال المفيد يكمن في استخدامه الصحيح من طرف شعبية مثقفون تعمل على تفسيرها"[1].

في مقابل هذا التفسير حول حركة مابعد حداثة، والتنظير الذي يدليه رورتي حول هذه المسألة، يعبّر عن تصديه وهجومه على النظريات التي تتعاكس مع الخصائص مابعد حداثية، ومن خلال اللقاءات والحوارات التي دارت بينه وبين "**ليوتار**" توضيح الوضع مابعد حداثي وهي الرغبة في التغيير والابداع، والعفوية هي إحدى سماته، واستبعادًا للتكلف والانغلاق، كما يصرّح "**رورتي**" مسألة التقييم الما بعد حداثي والخاص بالمجتمع، لأنّه يتضاد ويقابل الرفض حول تسلسل بين مرحلتي الحداثة ومابعد حداثة. ويصف بذلك رورتي أنّ تسلسل هذا التاريخ بين الحقبتين ما هو إلّا ميل عشوائي يكمن في أنّه تاريخ منقطع وله سبل وتوقفات، ويصف رورتي الرجل الما بعد حداثي والذي يعد عالمً جديدًا ويواجه الصعاب، يتحلى بالشجاعة حين يقدم أفضل العمال التي تتعلق بالثقافة والمجتمع في الواقع، واستغلاله للفرص التي تقدم انجازًا للمستقبل كان كافي للاهتمام و الطرافة[2].

يمكن القول بأنّ فترة مابعد حداثة بوصفها ظاهرة تخلّلتها العديد من الآراء إذ تعد من ظواهر القرن العشرون. شغلت أذهان العدد من المفكرين والفلاسفة على حدّ سواء وهي تجاوزت لفترة الحداثة كمرحلة انتقلت فيها الأفكار سلبياتها وايجابياتها تمّ تداركها وتفحصّها من طرف مفكرين عملوا على تحديد بعض الجوانب المختلفة من أخلاقية واجتماعية وخاصة السياسية منها، وهذا ما ركزّت عليه آثار مابعد حداثة، والتي تركت بصمة على كل من قرأ الأفكار مابعد حداثية أو اخذها. وبالتالي فمابعد حداثة هي عبارة عن تواصل حقيقي للحداثة، وتجاوزها تاريخيًا وأخلاقيًا وسياسيًا يفتح آفاق جديدة[3].

ويثبت "**رورتي**" ومناصري مابعد حداثة، على أنّ الممارسات الفكرية التي يقوم على أساسها مشروع الحداثة قد سقطت وزالت عن طريق أسس فكرية جديدة تختلف عن سابقتها من الناحية النظرية والعملية تهدم البناء الفكري

1)– **Rorty Richard, philosophie and social hope, the university of virginia, new York, U.S.A, 1ed, 1999, p:262.**

2)– **Best stiven, Douglas kellner, Richard Rorty and Post modern theory, 2001, p:06.**

3)– **أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:263.**

لما هو تنويري حداثوي، وذلك عن طريق الممارسة أو العمل الذي يتجلى في عدة أشكال ونظريات وصياغة لمبادئ وقيم جديدة تقوم على أساس الإنفتاح الفكري[1].

تجدر الإشارة هنا إلى نتيجة تتميز بها حركة مابعد حداثة تنطوي على دعوتها إلى الانفتاح الفكري وتبسط للأفراد سهولة التطلع نحو آفاق جديدة، كما أنها تصبو نحو درب ولكن يرجع إلى اختلاف من مجتمع لآخر وقدراته المتغيرة والمتجدّدة، وهي بهذا التحدي تحاول نقل المجتمع الذي يتسم بالانغلاق إلى مجتمع متقدّم ومتكيّف مع تكاليف الحياة، وهي بذلك تعيد الثقة والتواضع الذي أقر به "**رورتي**" في العديد من ملاحظاته، وتعزز من إرادة وقدرة الإنسان، كما أنها تأخذ الأمور بصورة مرنة وسطحية وتستبعد التعقيد.

1)– ياسين السيد، ندوة، الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:17.

المبحث الرابع: الحضور البراجماتي الجديد في الفكر مابعد حداثي

المطلب الأول: ريتشارد رورتي–السيرة الذاتية

ولد "**ريتشارد ماك كاير رورتي Richard Mckey Rorty**" في الرابع من أكتوبر عام 1931 في نيويورك[1]. وانحدر "**رورتي**" من أسرة اهتمت بأمور المجتمع وحقوقه السياسية والأخلاقية والإجتماعية كقضية العدل، كما انصب اهتمام والده في الدفاع عن الأفكار الإشتراكية[2]. ويعد "**رورتي**" أحد أهم مطوري البراغماتية الذين استمروا على خطى "**وليم جيمس**" وقد نمى في أسرة منحدرة من سياسة اليسار، والتي أثرت بشكل خاص على شخصية هذا الفيلسوف الأمريكي المعاصر وهو الفيلسوف النيو أمريكي البراجماتي، حيث كان له تجلي في إنارة تضارب التيارات في الفلسفة مؤخرًا في النصف الثاني من القرن العشرين[3]، أي في أواخر سبعينات القرن العشرين، حيث اتسمت الفلسفة البراجماتية باسم البراجماتية الجديدة باعتبارها تيارًا فلسفيًا تحدّدت منطلقاته مع الستينيات بالولايات المتحدة الأمريكية، واتخذها **رورتي** كمشروع فلسفي إلاّ أنّه حافظ على أهم خصائص العقل الأمريكي من استبعاده للخيال والميتافيزيقا والأخذ بدلاً من ذلك بالواقعية والعمل[4].

واعترف "**رورتي**" أنّه ملحد، وأتت براجماتيته ضد التمثيلية، كما أنه أُعتبر كمتطرف راديكالي ذاتي، وأنّ نتائجه السياسية في الغالب براجماتية راسخة وجذرية[5].

كما يعد من الفلاسفة الذين فسحوا مجالاً واسعًا للآراء السياسية، كما اختصر بدراسته المعمّقة، كما اختص في دراساته المعمقة فيما يخص نظرية المعرفة[6].

وكانت "**لرورتي**" دراسات نقدية تجلّت في المناقشات والحوارات المتنوعة في الأفكار من اللغة، المعرفة، الصدق، العلم، الخلاق والسياسيات ومراعاته للثقافات واهتمام بالجوانب الإنسانية، وضرورة التعامل مع الآخر،

---

1)– طرابيش جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوّفون)، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط3، 2006، ص:326.

2)– كامل مجدي، البراجماتية (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة والأخلاق والدين)، الوليد للدراسات والنشر والترجمة، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2016، ص:127.

3)–**Ghignon Charles, Hiley, David Richard Rorty, Cambridge university press, New York, 1er first published, 2003, p:03.**

4)– الزاوي عبد الستار، معجم العقل السياسي الأمريكي المعاصر، مصطلحات حرب العراق، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، السعودية، د(ط)، د(ت)، ص:31.

5)–**Philip J Knight, philosophical pragmatism and religious belief: inter preting Christian non realism through john dewey and rorty Richard university of durham, 1996, p:156.**

6)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات، المغرب، الفلسفة، تر: فتحي المسكيني، العدد رقم: 05، 2015، ص:75.

وأمضى "**رورتي**" مشواره الفلسفي وبطريقته الخاصة في النقاش والنقد والجدل والتهكم حيث عمل بحركية فكرية وكما تأثر بنظريات الأدبية، وفي القانون، كتابة التاريخ، التعليم والتربية الاجتماعية، وفي الوقت نفسه أعلن انتقاده للفلاسفة التقليديين وعلى الرغم من ذلك تأثر ببعض الفلسفيات الغربية، وأمضى مسيرته في التجديد للفلسفة البراجماتية واهتمامه البالغ بالمجتمع ومتطلّباته[1].

توفي سنة 2007، تميّزت مواقف "**رورتي**" في الأخلاق والسياسة بواقعية أكثر شدة وتهكماً بحيث اطلع على الأفكار بعلم ودراية، كما كانت له القدرة الواسعة على المطلعة وبصورة هائلة وهذا الانعطاف الشديد نحو القراءة والأبستمولوجيا كان له تأثير بالغ على مزاجه وعقلانيته[2].

انصب اهتمام "**رورتي**" في مشواره الفكري على تجديد البراجماتية الكلاسيكية التي عبّر عنها كل من "**تشارلز بيرس**" و"**وليم جيمس**" و"**جون ديوي**". كما اهتم "**رورتي**" بدراسة أدبية من علوم اللغة واللسانية وانتقل بين مدارسها، ففي سنة 1983 اشتغل في قسم الانسانيات بجامعة فرجينيا وجامعة برنستون[3]، وحينها حظيّ بعدة زملاء مفكرين في جامعة الأدب والتي لقي فيها استحسانًا بارزًا وعُرف بمناشدته لمابعد حداثة أكثر راديكالية وأكثر حضورًا في العالم الأمريكي المعاصر بصفة مثمرة تجلّت في كتاباته وأعماله التي اعتبرها الكثير من المثقفين والمفكرين كقيادة لفلسفة أمريكا، وفيما يختص بالقراءات[4] الفلسفية المتنوعة وقام في بداية حياته بدراسته لأفكار الفلسفة اليونانية وخاصة فيما يتعلّق بنصوص "**سقراط**" و"**أفلاطون**" و"**أرسطو**" في النواحي الأخلاقية والدينية ونظرية المعرفة، وتحصل **رورتي** عام 1949 على بكالوريوس في الفنون، وفي عام 1952 تقدّم بأطروحة لنيل الماجستير، في عام 1956 تقدّم بأطروحته لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بعنوان "**مفهوم الامكانية والقوة**".

وحظيّ بعدّة اعمال ونال شهرة واسعة في الفكر البراجماتي الأمريكي بصفة خاصة وفي العالم الغربي بصفة عامة، توفي "**رورتي**" تاركًا ورائه أعمال كثيرة في سنة 2007[5].

---

1)-**Ghignon Charler, Hiley, David Richard Rorty, p:03.**

2)-**Hopkins john, Rorty and the priority of democracy to philosophy, university press, New liberary history, 1ed, 2008, p:41.**

3)- طرابيش جورج، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص:327.

4)-**Bragues George, Richard Rorty's post modern, case for liberal democracy, Acritique humanitcs, university of Guelph, Canada, 2006, p:159.**

5)- كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:123.

أهم مؤلفات ريتشارد رورتي:

اشتملت أعمال وآثار "**رورتي**" على سلسلة من الكتب التي أصدرها وخلّفها وراءه، والتي شهدت تنوّعًا بارزًا في الموروث الفكري والثقافي الأمريكي من ثلاثة عشر كتابًا وتميز مشروع "**رورتي**" الفلسفي بمحاولة تمثلت في مزيج بين الفلسفة الغربية القديمة والمعاصرة في شكل حوار ومحادثة ولعلّ أبرز مؤلف استظهر به "**رورتي**" هو كتابه الرئيسي الذي أصدره سنة 1979 وهو مؤلفه: "**الفلسفة ومرآة الطبيعة**"[1].

وتوالت جهود "**رورتي**" في السنوات المتعاقبة من الثمانينات والتسعينات وتأثر خلالها بمجهودات فلاسفة آخرون أمثال: "**سيلرز-كواين**"، و"**فتجنشتين**" و"**هيدغر**" و"**فوكو**" و"**جاك دريدا**" و"**جون ديوي**" وغيرهم، وفي ذا الصدد أصدر مؤلفات ومقالات أهمها:

- العرضية السخرية والتضامن سنة 1989.
- الموضوعية النسبية والحقيقة سنة 1991، ومقالات حول هايدغر وآخرين سنة 1991.
- الحقيقة والتقدم سنة 1998[2].
- عواقب البراجماتية.
- الفلسفة والأمل الاجتماعي.
- المنعطف اللغوي.
- الفلسفة كسياسة ثقافية: بحوث فلسفية، المجلد الرابع عام 2007 قبل وفاته

وترجمت كتب ومقالات أخرى إلى لغات عديدة إذ نجد كذلك:

غزارة في مقالاته بشكل متنوّع، كما حظيّ "**رورتي**" بأفق واسع تجلّى في حواراته وردوده على كثير من المواضيع ولعلّ أهم مقالاته نجد:

- التحول اللغوي: مقالات في المنهج الفلسفي (تحرير) 1967، وهناك طبعة ثانية موسّعة أضاف إليها "**رورتي**" مقالتين من تأليفه عام 1992.
- التفسير والحجة: مقالات في الفلسفة اليونانية (تحرير بالاشتراك) عام 1973.

---

1)- الزاوي عبد الستّار، معجم العقل السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص:34.

2)- كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:126.

- الفلسفة في التاريخ عام 1988.
- إنجاز وطننا: الفكر اليساري في أمريكا القرن العشرين عام 1998.
- الصدق والتقدم: مقالات فلسفية، المجلد الثالث، عام 2005.
- المعرفة دقّة التمثيل في المرآة.
- الصدق رغبة إنسانية عامة.
- الصدق تناظر مع الواقع[1].

1)– صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رورتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص:12.

المطلب الثاني: البراجماتية الكلاسيكية والدعوة إلى التجديد

وضع "**ريتشارد رورتي**" تفصيلاً فلسفيًا فيما يخص التيارات البراجماتية بين القديم والجديد، والذي عبّر عن التيار البراجماتي الكلاسيكي كل من "**بيرس**" و"**وليم جيمس**" و"**جون ديوي**" والتيار الجديد وأبرز شخصياته ("**كواين**"، "**جودمان**" و"**ديفيدسون**" و"**هيلاري بوتنام**") و"**رورتي**" نفسه، وأطلق على البراجماتية الجديدة بوصفها تيارًا فلسفيًا مستقلاً تسميات عديدة كالفلسفة النيو براجماتية أو المحدثة والتي عرفت انتشارًا واسعًا في الأوساط الثقافية الغربية في الستينات من القرن العشرين، وذاعت شهرة "**رورتي**" في كونه قام بتحديد البراجماتية على نحو اكثر اعتدالاً وإعادة انبثاق الفلسفة وتموقعها مع مشكلات الحياة، وتكمن أهميتها عند "**رورتي**" في التجديد والبناء ما بين الفلسفات القديمة والأفكار المعاصرة ويتم ذلك في نظره في شكل النقاش والمحادثة والحوار[1]، والذي تجلى بشكل فعال في أعماله ومجهوداته في تطوير وتجديد البراجماتية، ومن هذا المنطلق أُعتبر "**رورتي**" رائدًا من رواد الليبرالية الأمريكية، ومجددًا للفلسفة البراجماتية الكلاسيكية، وعمل على احياءها من جديد عن طريق بلورة جملة من الأفكار والقراءات المتنوعة والمختلفة، كما جاء موقفه وتصوره للبراجماتية الجديدة كرد فعل ومناهضة ضد الفلسفات التأسيسية والتمثيلية والفلسفة المطابقاتية، وبوصفه فيلسوفًا ما بعد حداثي أي تعد إنجازاته من الأفكار المعاصرة والتي تماشت مع الأفكار ما بعد الحداثية والتي اعتمدت التغيير والاختلاف والتهكم[2]. وفقًا لذلك الأسلوب والنمط الذي اعتمده "**رورتي**" والذي ميّزه كما كان له شأن واعتبار في احداث تشابهات حافظ عليها واختلافات رئيسية في الفروقات بين البراجماتيين الكلاسيكيين والنيو براجماتيين، فإن فكر "**رورتي**" يمثل ابداعًا واتباعًا لأفكار "**جيمس و ديوي**" ومن ناحية تطوير إيجابي للفلسفة وعلاقتها بالأفكار الاجتماعية والأعمال الإنسانية وممارساتها في الواقع وبهذا يطلب "**رورتي**" من الفلسفة للتحرك أو الحركية على أساس جديد ومن منظور لغوي مثمر وفعّال[3].

حاول "**رورتي**" أن يقيم دورًا جديدًا للفلسفة بوصفها ممارسة اجتماعية وهذه المحاولة سبقها فيها "**جون ديوي**" إلاّ أنّ "**رورتي**" تابعه في ذلك وتعمّق فيها[4].

وبناءًا على الدور الذي أرساه "**رورتي**" في مهامه المتمثل في تجديد الفلسفة من خلال ربطها بالواقع والتشديد على إبراز الجانب الفني من ثقافة، واستند في ذلك على التفكيكية وقبول الإختلاف في جميع إشكالاته وتمظهراته،

---

1)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:129.

2)– مجموعة من الأكادميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، "الفلسفة الغربية المعاصرة"، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشغير المزدوج، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2013، ص:1323.

3)– **Rylander Anna, pragmatism and design research an overview, April, 2012, p:27.**

4)– كامل مجدي، البراجماتية، المرجع نفسه، ص:127.

إذ ظهر هذا الاختلاف لدى كتابات البراجماتيين وبصفة متنوعة ومتوافقًا باعتباره نظرية حساسة وطريقة جدية على الرغم من تاريخية مصطلح "الاختلاف" كما تستعين بها دروب مابعد حداثة في تحصيل تكويناتها الاجتماعية والتي تعد أصنافًا تاريخية أدبية وسياسية وأخلاقية وثقافية والتي بها رسمت مابعد حداثة تشكيلاً فنيًا لتغيّراتها وهو وضع وممارسة جديدة لذاته والأفكار المعاصرة عبّر عنها العدميّون البراجماتيون "**رورتي**" و"**دريدا**" أو غيرهم من المفكرين ممن عايشوا عصر مابعد حداثة ونظرتهم للحياة وتحسين مستواها الثقافي والذي يعد نمطًا يغلب على الاتجاهات الرئيسية لمابعد حداثة ومن خلال هذا المنظور الثقافي عرف الفكر تحسنًا ساهم فيه "**رورتي**" مساهمة فعّالة ولقي نجاحًا في نهاية السبعينات، ويعدّ كتعبير عن انتقال من النقد اليساري إلى النقد ما بعد الحداثي لليسارية[1].

وبهذا الصدد عمل "**رورتي**" على إحياء فلسفة ترتبط بالحياة الاجتماعية عن طريق إبداع تكوينات لسانية بوظائف توجه تواصل لغوي وأنتج "**رورتي**" حينها سلسلة من القيم المرتبطة بقيم وقنون وآداب تقوم على الكشف لما هو كامن ومنغلق[2].

وفي هذا المضمار يذكر "**جان فرانسوا ليوتار**" عن التأكيد الذي آل إليه "**رورتي**" في كتاباته في خلاصات البراجماتية حيث قال: "نحن لا نريد هذه الأعمال الأدبية التي تخضع للنقد في مصطلحات معروفة مسبقًا، نريد أعمالاً ونقدًا لهذه الأعمال التي تمنحها مصلحات جديدة"[3].

1)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:102.

2)– هابرماس يورجن، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1995، ص:519.

3)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:147.

المطلب الثالث: إعادة تهذيب الفكر الفلسفي وتفعيله مع سيكولوجية الواقع

شهد عصر مابعد حداثة والواقع البراجماتي تحوّلات فلسفية وفنية وإنتاج ثقافي كبير وتجاوز العقبات والصراعات داخل الواقع الاجتماعي ويعد هذا بمثابة تحدي صادر عن الحياة البراجماتي الجديدة الأمريكية يقوم على عرض أثر ما هو متباين واستحضارً للغربة في التغيير في جميع أنماط ومسارات الحياة كالفن واللغة وتغير أفكار للنظام عن طريق تطبيق نقدي تشترك فيه طرق مابعد حداثة من تفكيك واختلاف وثقافة[1]، والتي عمل "**رورتي**" على تعزيز مكانتها وفي الوقت نفسه اهتم باكتشاف البراجماتية وتصحيحها وبلورة بعض الأفكار الأخلاقية والسياسية من جديد وإضفاء المزيد من التحسين على كافة المستويات وخصوصًا ما يتعلق بالواقع الاجتماعي وهو محاولته في تفعيل الفلسفة وممارستها في الواقع[2].

ويرجع استثمار **رورتي** الفكري والثقافي نتيجة دراسته النقدية والتي أثرت وتأثرت بفلاسفة أمثال "**جون ديوي**" و"**هايدغر**" و"**هيغل**" و"**دريدا**" و"**فتجنشنيت**" و"**غادمير**" وغيرهم، ومن خلال نزعاتهم الفلسفية الأوربية حاول "**رورتي**" أن يستجلب المفاهيم والأدوات الكلاسيكية بأسلوب النقد والتهكم، وفي الوقت نفسه حاول إعادة إحياء التقليد البراجماتي وذلك من أجل إنشاء تواصل ذا فعالية على البراجماتية الجديدة وتجاوزه للميتافيزيقا والتعالي[3].

وبناءًا على ما تقدم يقيم **رورتي** للبراجماتية الجديدة جملة من المسارات التي يرى أنها تهذيبية، كما حاول "**رورتي**" تكوين محادثات وتجديد فلسفي لغوي يقوم على الابداع والمنفتح على ثقافات التسامح ومن أجل تحقيق التضامن والتعايش على نحو الأمل الليبرالي واتخاذ نظام ديمقراطي يدعو للتحرر والتسامي[4].

وعلى هذا السبيل اتخذت البراجماتية الجديدة التي شكّلها "**رورتي**" بصمة وصورة من صور مابعد حداثة تعتمد على التجربة الجمالية وإنشاء ثقافات راقية متميزة عن ثقافات الآخر والتي انتهت باستكشاف سياسة عالمية غزت جميع أطراف وايديولوجيات مهيمنة، وتقوم على افتراضات سيكولوجية وبناءات اجتماعية وسياسية انبثقت من خلال إشكاليات المجتمع الما بعد الحداثي[5].

وتجدر الإشارة هنا أنّ "**رورتي**" لا يؤكد على الجانب السيكولوجي كمثل سابقيه من الفلاسفة البراجماتيين أمثال "**وليم جيمس**"، بقدر ما يؤكد على تفعيل الفلسفة في الواقع والدفاع عن المزايا الأخلاقية والتشجيع على

---

1)– بروكر، بيتر، الحداثة و مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:26.

2)– هارفي، ديفيد، دروب مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:08.

3)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، "الفلسفة الغربية المعاصرة"، مرجع سابق، ص:1348.

4)– ليوتار، جان فرانسوا، في معنى مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:147.

5)– هارفي، ديفيد، دروب مابعد حداثة، المرجع نفسه، ص:50.

الأخذ بمصداقية الفكر البراجماتي الأمريكي والديمقراطي المعاصر ومؤيدًا للفلسفة السياسية وهذا ما دعى للقول أنّه ملقب "**الليبرالية البرجوازية ما بعد حداثية**"، وتحديدًا لمثل هذه التصريحات المختلفة التي وجّهها **رورتي** وفي دعوته عن كل ما هو ديمقراطي، تقدمي تعددي في المجتمع، كما عبّر عن عدم اكتراثه للفلسفات التأسيسية وذلك تبريرًا بأن الفلسفة التي يرتكز عليها اليوم لم تأت بصور مفاجئة[1].

وممّا لا شك فيه أنّ البراجماتية الجديدة مثّلت العقل السياسي الأمريكي وقيمه الإنسانية، فالبراجماتية تؤمن بأنّ لكل فرد عقل يميز ويختلف من فرد لآخر ويكون بدوره تشكيلاً فكريًا يعبر عن صورة مجتمع ينعطف نحو المستقبل ويستبعد كل ما يدعو إلى الانغلاق وبواسطة العقل بوصفه أداة يمكن فهم الآخر والتحاور مع جميع الأشكال والسياسة التي تقوم عليها البراجماتية تركز على نتائج الأعمال وهاته الإيديولوجيا التي تعبّر عنها البراجماتية الجديدة يمكن أن تتنافى مع إيديولوجيات تتقيد بسلسلة من الأفكار.

ويتبيّن مما سبق أنّ هدف **رورتي** هو جعل للفلسفة دور في الحياة الثقافية الأمريكية فهو يريد تنمية الفلسفة البراجماتية وتفعيلها وجعلها أكثر ممارسة وإنسانية وأكثر مصداقية مع واقع المجتمع[2].

1)– **Shusterman Richard, pragmatism and liberalism between Dewey and Rorty, temple university, sage publication, March, 2011, p:391, p:394.**

2)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:**141**.

المطلب الرابع: التحليلية والبدايات من القيّم الإنسانية في فلسفة رورتي

اعتمد "**ريتشارد رورتي**" في بداية مشواره الفكري والفلسفي على منطلقات رئيسية وأهمها إرهاصاته المتوجهة صوب الفلسفة التحليلية والتي تمثل البداية الحقيقة لتصوره المنعطف نحو التحليل واهتمامه بالمسار اللغوي والذي رآه "**رورتي**" إنجاز يقوم بتذليل المشاكل الفلسفية ومثّل الاستناد بالتحليلية في نظر "**رورتي**" أنه تقويم ومرجعية فلسفية ولغوية تثبت كيفية الاقتراب من البراجماتية أي عن طريق تحليلي فلسفي[1]، وعلى هذا النحو قام "**رورتي**" بقراءات متنوعة اختصت بعضها بدراسته أعمال "**هايدغر**" و"**فوكو**" و"**فتجنشتين**" فيما يخص العمل اللغوي[2]. وهذا التوجه الذي استنجد به "**رورتي**" والذي اطّلع عليه بطريقته المستوحاة من صلب البراجماتية ومن ثم محاولته اكتشاف المكامن الإيجابية والسلبية التي تنتج من العمل التحليلي اللغوي، ولعلّ هذا الغرض عن كشف مدى فعالية والدور البارز الذي يقدمه التحليل للفلسفة وباعتبار كون "**رورتي**" من فلاسفة التحليل كما كان أكثر بروزًا لهذا الجانب إلاّ أنّه لم يكتف بما قدمته الفلسفة التحليلية كما أنه لم يستمر على هذا المنهج بثبات وإنما تجادل في هذا المضمار[3]، وفتح نقائص لهذه الفلسفة وما لبث "**رورتي**" أن نبذ التحليل وانتقده، واتخذ "**رورتي**" لعمله الموجّه أسبابًا شكّلت موقفه المتمثل في نبذه للفلسفة التحليلية ورأى أنها لا تخدم الواقع بشدة كما جاء تصوّره هذا كرد فعل بين بعض فلاسفة التحليل "**فرورتي**" نفسه يعترف بإنكاره للعمل التحليلي لأنه كان مطلعًا وعلى علم ودراية لما يسلكه[4]، وبهذا الصدد يؤكد "**رورتي**" في قوله: "وأنا لا أعتقد بوجود أي شيء بعد الآن يمكن وصفه بـ"فلسفة تحليلية" ماعدا بطريقة أسلوبية أو اجتماعية، غير أنّ الملاحظة ليست حطًّا من قدر الشيء، كما لو أنّ توقعًا مشروعًا قد خاب، فالفلسفة التحليلية مثل أي حركة في أي نظام استنفدت النتائج الديالكتيكية لمجموعة من الافتراضات ولم يبق لها الآن ما تفعله"[5].

ومن خلال هذا التصور الذي يُدلي به "**رورتي**" وهو استطلاعه على بعض العيوب للتحليلية وعن طريق نقده المستمر لهذا المنهج، واستنجد في ذلك بمسارات أكثر عملية وتفكيكية تجلّت في كثير من أعماله المتنوعة لأنّ يرى أثر الفلسفة التحليلية تتميّز بجمود المفاهيم وثباتها وسكونيتها كما أنها لا تقبل التغيير والتجديد.

---

1)– **G.L.Simon, Dictionnaire francais arabe, Dar El Kotob Al-ilmiyah, Beyrouth, Liban, 2eme edition, p :256.**

2)– كامل، مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:124.

3)– **Brandon Robert, rorty and his critics, british library, Blackwell publishars, USA, oxfod, 1er ed, 2000, p:32.**

4)– **Hopkins john, Rorty and priority of democracy to philosophy, p:36.**

5)– رورتي، ريتشار، تر: حيدر حاج اسمخاعيل، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص: 253.

وتتضح محاولة "**رورتي**" في قوله: "سأحاول أن أبرهن بأنّ هؤلاء التحليليين يستطيعون مساعدتنا بإرجاع الفلسفة إلى الطريق الرومنطيقي"، .. ومن جهة أخرى نستطيع الانصراف عن الفكرة القديمة بأن هنالك شيئًا خارج الكائنات البشرية ليه سلطان على المعتقدات والأفعال الإنسانية"[1].

بناءًا على ما سبق أنّ "**رورتي**" يهدف إلى التجديد والتغيير في الفلسفة بدلاً من الجمود والثبوتية بوصف الفلسفة إنسانية تتماشى ومتطلبات العصر أي لتكون ذات صلة بممارستها في الواقع، وهذا الغرض الذي يشير إليه "**رورتي**" أكثر من أن يكون غرضه وهدفه هو نقض الفلسفة التحليلية نقضًا مطلقًا وإنما اندفاعه نحو محاولة التفكيك بدلاً من التحليل يعد غاية لتحقيق الحوار والتبادل الثقافي وفتح مجال الحوار وتجاوز الثبوت والنظام وجعل الثقافة الأمريكية أكثر تميزًا ويضفي "**رورتي**" قوله: "أنا شخصيًا مقتنع بالقدسي، بالتاريخي، بالذرائعي والقرائني، ولا أعتقد بأنّ هنالك أية شدرات قليلة قابلة للتحليل تسمى "المفاهيم" و "المعاني" من النوع الذي يتطلّبه وصف وظيفة الفلاسفة التحليليين إنّ اندفاعي الأول وبناءًا على إبلاغي بلغز فلسفي كان محاولة تفكيكية بدلاً من حله"[2].

يتضح أنّ "**رورتي**" يكشف عن انتمائه الصريح وبعد بحثه المستمر والذي لم يخرج عن نطاق التيار البراجماتي الجديد كما يمكن تصنيفه ضمن اطار فلاسفة ما بعد التحليلية وأعماله الخاضعة للتجربة وتعبيرًا عن الهامه في البراجماتية والذي يبدو وبالتحديد منظرًا له[3]. وهكذا تخطى "**رورتي**" مساره التحليلي لينطلق نحو الخطاب والتجديد الفلسفي والانفتاح الثقافي الذي رآه من متطلبات العصر وقدمه، وانفتح مشواره الفكري نحو التأويلية[*] مستندًا في ذلك بأفكار "**غادامير**"، وهذا المنهج في نظر "**رورتي**" يحفز على الاستمرارية وأن يبعث للأمل ويحفز العقل على تجاوز العقبات إذ يقول "**رورتي**" مبينًا الدور الذي يمكن للتأويلية أن تمنحه للإنسان في تصريح له: "وحيث الأمل في الاتفاق لا يفقد ما فتئت المحادثة جارية، وهذا الأمل ليس أملاً في اكتشاف أرضية مشتركة قائمة وسابقة، وإنما هو أمل ببساطة نقول: في الاتفاق، وهذا الأقل أو في عدم اتفاق مثير ومثمر، غير أنّ الابستمولوجيا ترى الأمل في الاتفاق علامة على وجود أرضية مشتركة قد لا يعرفها المتكلمون، وهي توحّدهم في عقلانية مشتركة أما الهيرمينوطيقا فترى أن يكون الانسان عقليًا معناه أن يريد الامتناع عن الاسبتمولوجيا، أي الامتناع عن التفكير بوجود مجموعة خاصة من المفردات يجب صياغة كل الاسهامات في المحادثة بها، وأن يريد الإمساك بلغة المحاور الغربية وليس ترجمتها إلى لغته"[4].

يهدف **رورتي** في انتهاجه مسلك التأويل هو تشبثه بالإيضاح الذي يدّعيه والتثبت بالحوار بدلاً من الثبوتية والغموض وغرضه هذا يتجه إلى وجهة أكثر إنسانية وأكثر معقولية فهو يجعل من الفلسفة قولاً وفعلاً وممارسة.

---

1)– مجموعة من الأكادميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، "الفلسفة الغربية المعاصرة"، مرجع سابق، ص:1325.

2)– مجموعة من الأكادميين العرب، المرجع نفسه، ص:1327.

3)– G.L.Simon, Dictionnaire Francais, Arabe, p: 256.

*)– التأويلية: لفظة مشتقة من التأويل وهو الانطلاق من المعاني المجازية بحثا عن المعاني الحقيقية او استخلاص المعنى الكامن انطلاقًا من المعنى الظاهر.

4)– رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:422.

المبحث الخامس: حضور الواقع البراجماتي الجديد وأثره في الفكر مابعد حداثي

المطلب الأول: المرجعية الفلسفية لفكر رورتي

استند "**ريتشارد رورتي**" في بداية فلسفته التي كانت تقوم على التحليلية باهتمام شديد لأفكار وتصورات فلاسفة، حيث استمد "**رورتي**" في مواقفه على بعض الطروحات الفلسفية التي كان يحلى بها مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين كان لهم صدى بارز في فلسفة البراجماتية الجديدة، ومن بينهم أهم الفلاسفة نجد فلاسفة اللغة التحليليين أمثال: "**سيلزر**"، "**كواين**" و"**فتجنشتين**".

كما تجلى في كتابات "**رورتي**" أثر واضح مستمد من الفلسفة القارية والتي مثلها الألمان والفرنسيين حيث نجد في اعمال ودراسات "**رورتي**" ولإغناء براجماتيته الجديدة وثقافتها باعتبارها من فلسفات مابعد حداثة[1]، وتماشى "**رورتي**" مع أفكار "**سيلز**" **وكواين**" ثم وسّع من فكرتهما حول مسألة الصدق والحقيقة، كما أنّ اللغة هي شرط أساسي للخبرة.

وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**": "أنّ زملاءنا الفرنسيين مستعدّون لإيجاد أو خلق جزيرة لسانية ودعوة للناس لكي يقطنوها، وليسوا مهتمين بخلق جسور بين هذه الجزر واليابسة الكبيرة"[2].

ولهذا نجد أنّ جلّ اهتمام "**رورتي**" انصب على الفكر المستوحى من الفكر الأوروبي الفرنسي والألماني وتمثلت قراءاته النقدية لفلسفة "**نيتشيه**" و"**فوكو**" [3].

وتمثل تأثر "**رورتي**" في بدايةّ أعماله ودراساته المتنوعة بكتابات الفلاسفة التحليلين وما إن تجاوز "**رورتي**" بدايات فلسفة التحليلية حيث انصبت جهوده في إعادة بناء الفلسفة البراجماتية الكلاسيكية والعمل على تجديدها مستلهما في ذلك على فكر "**هايدجر**" و"**دريدا**" حيث ظهر في أعمال ومؤلفات ومقالات "**ريتشارد رورتي**" كما كان لهم صدى بالغ في تقريراته الفلسفية والفكرية كما أنّهما يعبران علن الدعم والسند في تقوية آراءه وتدعيمها ولم يكتف "**رورتي**" بآرائهم بل قام بإعادة تفسير المفاهيم وتنقيلها وتنقيحها، وسعى في ذلك إلى إعادة وبلورة أفكار تمتثل بها الفلسفة البراجماتية الجديدة انطلاقًا من ممارستها في الواقع[4].

---

1)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، "الفلسفة الغربية المعاصرة"، صناعة العقل الغبي من مركزية الحداثة إلى التشغير المزدوج، منشورات ضفاف، بيروت، ج2، ط1، 2003، ص:1330.

2)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعج الحداثة، مرجع سابق، ص: 128.

3)– الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاء، ط1، 2002، ص:155.

4)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:126.

ويؤكد "**رورتي**" بقوله: "إنّ فلاسفة من جنس "**هيدجر**" قد منحونا وسائل النظر إلى الكائنات الإنسانية على أنها تاريخية من أدناها إلى أقصاها، في حين انّ فلاسفة آخرين مثل "**كواين**" و"**ديفيد سون**" قد شوّشوا التميز بين حقائق العقل ووقائع الحقيقة المؤقتة"[1].

اعتمد "**رورتي**" في قراءاته على أعمال "**هيدجر**" و"**نيتشه**" وفي الوقت نفسه انتقد بعض الأفكار والأعمال التي كانت سائدة آنذاك واتخذ موقفًا ساخريًا على تلك الاعتبارات التي تشيّدها الفلاسفة السابقون، كما تقصى **رورتي** عدة دلالات أضفاها في فلسفته وكمرجعية اعتمد عليها "**رورتي**" في إعادة بناء وبلورة الأفكار البراجماتية الكلاسيكية وتجديدها[2].

وبناءًا على ما تقدّم يعيّن "**رورتي**" أعمال فلاسفة القرن العشرين ألا وهم "**فيتجنشتاين**" و"**هايدجر**" و"**جون ديوي**" على انّهم من الذين كانوا قد بدأوا مشروعهم الفلسفي بالصورة المستقبحة التي قدمها عن الوضعية التأسيسية للمقول الفلسفية، فحاول "**فيتجنشتاين**" الأول أن يُنشئ نظرية تأسيسية للتفكر كما سعى "**هايدجر**" إلى صناعة مجموعة مقولات ومفاهيم بالضد من نسقية "**ديكارت**" في المسعى إلى اليقين الذاتي[3]، كما فعل "**ديوي**" في سعيه لمحاكاة الفكر الهيجلي في تفسيره للتاريخ، ولهذا نجد "**رورتي**" يمضي إلى ما مضى إليه "**فتجنشتين**" وأكد تعليق "**رورتي**" لفلاسفة اللغة التحليلين والذريين أنّ أهم اتفاق للفلاسفة هو خاصية ما يميّز البشر هو العقل واللغة.

كما يرى "**رورتي**" أنّ أفكار "**جون ديوي**" قد أسهمت إسهامًا فعالاً في الجانب التربوي من خلال محاولته إعادة بناء الأفكار والقيم الأخلاقية إلاّ أنّه استبعد الجانب الروحي، وما يترتب عليه من إيجاب حيث أقرّ "**ديوي**" على احترام حقوق الانسان وقيمه التي ترتبط بالواقع في إطار ديمقراطي[4].

ومن خلال موقف "**ديوي**" حول إعادة بناء الفلسفة واتخاذ الديمقراطية يعلق "**ريتشارد رورتي**" في هذا الصدد بقوله: "أعتقد بأنّ أقصى ما يمكن أن نفعله بربط البراجماتية بأمريكا هي القول بأنّ هذا البلد وفلاسفته الأكثر تميّزًا يقترحون علينا بأننّا قادرون في السياسة أن نضع الأمل بدل المعرفة وهو الأمر الذي سعى الفلاسفة إلى بلوغه".

---

1)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، تر: فتحي المسكيني، مجلة الباب، العدد "5"، ص:76.

2)– سكيربك غنار، غلجي نلز، تر: تاريخ الفكر الغربي، من اليونانالقديمة إلى القرن العشرين، تر: حيد حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت،لبنان، ط1، 2012، ص:933.

3)– رورتي ريتشارد، الفلسفة و مرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:54.

4)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:139.

يحاول "**رورتي**" تقريب الفكر الفلسفي البراجماتي بواقع الديمقراطية وذلك من أجل تطوير البراجماتية وجعلها اكثر تميزًا لذا نجده يستنجد بتصور "**جون ديوي**"، فهو يسعى إلى استبدال صورة الفلسفة وذلك من أجل ممارستها في المجتمع الديمقراطي وتعد هاته المساهمة تتابعًا لما جسّده "**جون ديوي**" في موقفه عن الديمقراطية[1].

ولهذا اشتملت البراجماتية الجديدة على سلسلة من الأفكار التي صاغها "**رورتي**" وبعد إضفاءه طابعًا مستنيرًا للبراجماتية الكلاسيكية والتي دعّم بها أفكار **جون ديوي** ومن خلال اهتمام كل من الطرفين "**رورتي**" و"**جون ديوي**" على إعادة بناء الأفكار المتعلقة بالممارسة الفكرية وتجلّيها في الخطابات التي تدعو إلى الإصلاح والتسامح أكثر من كونها تقيم للحرية وزنًا وشيء من الانعتاق والرحمة[2].

ومما لا شك فه لأنّ "**رورتي**" قد حدّد نوع البراجماتية التي ينتمي إليها وهي براجماتية "**جون ديوي**" والتي هي في نظره "نوع من الدفاع الفلسفي عن الليبرالية السياسية كنمط من جعل السياسة الاجتماعية الديمقراطية مقبولة"[3].

وتأكيدًا على ما سبق نجد أنّ "**رورتي**" قد انصب اهتمامه حول فكرة "**ديوي**" التي تقرّ بأنّ فلسفة البراجماتية هي ديمقراطية فيما يخص العقل والتجربة التي تجنح نحو تحقيق التقدم والأمل، ورأى "**رورتي**" أنّ أعمال "**جون ديوي**" لابد وأن يترك لها المجال الفسيح وأن يتعمق فيها وبذلك تعد محاولة "**ديوي**" في نظر "**روتي**" بمثابة الإنطلاقة المثمرة في بناء الفلسفة على أساس ديمقراطي[4].

ويحاول "**رورتي**" من خلال استخدامه المميز لعدّة مرجعيات الفلاسفة أمثال: "**هيدجر**" و"**فوكو**" و"**نيتشه**" و"**دريدا**" بحيث نجد أنّ "**دريدا**" و"**هايدجر**" يعملان على تحطيم الميتافيزيقا والتناقض معها وهاته الفكرة التي اتّبعها "**رورتي**" وأكّد عليها، واستند "**رورتي**" على تفكيكية "**دريدا**" وقد ظهرت كذلك أثرها العديد من كتابات المفكرين الأمريكين حيث كان لها صدى بارز في بلورة الثقافة الأمريكية، وقد استلهم "**رورتي**" فكرة العدمية التي أقرّ بها "**فوكو**".

---

1)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:124.

2)– جديدي محمد، الحداثة ومابعد حداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، إشراف: أ.د فتحي التريكي، جامعة منتوري، قسنطينة، مارس،2006، ص:356.

3)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى مابعد حداثة، مرجع سابق، ص:129.

4)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:126.

إلاّ أنّ "**رورتي**" ينفي التراث التقليدي الذي تركه "**إيمانويل كانط**" و"**رونيه ديكارت**" للبراجماتية الكلاسيكية إذ انتقد أفكارهم التي تقوم على العقلانية، واستمد فكرة القوة من "**نيتشه**" واستثمره في مشروعه الفلسفي كما اتبع أفكار "**جون ديوي**" و"**وليم جيمس**" فيما يخص مسألة الحقيقة والصدق وإعادة بناء الفلسفة[1].

ودعّم "**رورتي**" أفكاره بالتصورات التي قدّمها "**غادمير**" للتأويل والأخذ بهذا المنهج بدلاً من الفلسفة التحليلية وأن تأويلية "**غادمير**" هي من الفلسفات التي تأخذ بالحوار ودمجها في إطار البراجماتية يشكل ابداعًا وغاية في حد ذاتها واما في الجانب الديني والسياسي فنجد أنّ "**رورتي**" قد استطلع على أفكار "**توماس جيفرسون**" ورؤيته للقوانين التي ترّكز عليها الديمقراطية والاقرار بأفكاره التي تقوم على أساسها الليبرالية ومبادئها[2].

وما يريده "**رورتي**" هو جعل الفلسفة البراجماتية الجديدة فلسفة مثمرة وممارسة عرضية[*] في الواقع وتلم في ذلك مزجًا بين التفكيكة "**لدريدا**" والهيرمنيوطيقا "**لغادمير**" وهي كمثابة انعكاسات تحمل على عاتقها نوعًا من الإبداع والتفاؤل والتأمل وفي نظر "**رورتي**" يمكن عن طريقهما استيعاب الحضر ولانعطاف نحو التقدم بطريقة أكثر حواراً ومناقشة تهذيبية، حتى يتسنّى على الجميع معرفة الاستطلاع وترك المجال الفسيح للتكوين والإبداع الذاتي.

---

1)– المرجع نفسه، ص:127.

2)– مجموعة من الأكاديميين العرب، الموسوعة الفلسفية الغربية، مرجع سابق، ص:1325.

*)– العرضية: تعد سمة اهتم بها رورتي إذ رأى انه لابد من ان يتميز بها أفراد العصر الما بعد حداثي واستبعاد الضروري لتحقيق الأغراض التي تخص المجتمع في تبادلاته الثقافية وعلاقته بالآخر والقضاء على الثبوتية والرتابة.

المطلب الثاني: فن السخرية عند رورتي وتجليّاته في فن الخطاب البراجماتي الجديد

سعى "**رورتي**" إلى اتخاذ موقف اتجاه فلسفة مابعد حداثة، وباعتباره منتميًا إلى هذه المرحلة واستعان من خلال جدله حول مشروع مابعد حداثة ودروبه المتنوعة بطريقة يرى أنّها ميزة جديدة للفكر ما بعد الحداثي وللبراجماتية الجديدة ألا وهي أسلوب التهكم أو بما يدعى للسخرية وهذه الطريقة التي يمتلكها "**رورتي**" من خلال نقده لمواضيع شتى واتضحت في كتاباته ونقاشاته بغية التدقيق فقد استبعدها "**رورتي**" وأقام لها حدًّا[1]، وفي مقابل ذلك صنع "**رورتي**" خطابًا غير عاديًا يشتمل على دراسة الموضوعات المتنوعة والمتعددة ويهتم بمشاكلها وتفسير ما لا يُفسر وهذا بعد أن استنفد "**رورتي**" فكره من الفلسفة التحليلية ورأى انها مسألة لها حيّز في الفلسفة ولكن لابد من عدم الأخذ بها لأنّها لم تصوّب مهام الفلسفة في الاتجاه الإنساني[2].

واستنادًا لما رآه "**رورتي**" مناسبًا لمتطلبات العصر وفي كونه مكمن الحوار والتواصل غلب على طابعه أسلوب السخرية وحيث انعطف "**رورتي**" نحو هذا المسار النقدي التهكمي والذي اشتمل في نظر "**رورتي**" على خصائص لها صدى وتأثير بالغ الأهمية يكمن في التغيير والاختلاف، والمواقف المؤقتة والعرضية بدلاً من الثبوت والتشابه والعمق والأفكار التي يشوبها الغموض، كما ركّز "**رورتي**" جل اهتمامه بالتواصل والتعدد والتعايش بدلاً من المركزية المرآوية والمطابقة التي يرى فيها "**رورتي**" نفعًا للتجديد الفلسفي[3].

وأشار "**رورتي**" في اقتراحه هذا ونظرته لليبرالية الساخرة بوصفها اتمامًا واكتمالاً لا يتناقض ولا يتنافى مع القيم الليبرالية بصفة عامة، فهو يرى أن السخرية لا تقلل من فاعلية الأعمال الليبرالية وأهدافها وإنما تزيدها قابلية على تحقيق أكبر عدد ممكن من التحرر كحق للإنسان في الجانب الأخلاقي والسياسي والليبرالية "**رورتي**" السياسية باعتبارها صورة لأنموذج ولما هو مقتض ودعوة ضرورية تستدعي التضاد مع التأسيسية ويجنح هذا التضاد في ممارسة التهكم الذي يفترض إيجابيات عديدة أخلاقية وإنسانية كمثل ربطه بالتضامن وهو مطلب أكثر أولوي، وحينما يقوم الساخري بممارسة مختلف الأنشطة داخل مجتمعه[4].

يبني "**رورتي**" تصوّره حول ثقافة التهكم ببلورة جملة من الأفكار التي يرى أنها أفكار اتفاقية من طرف المجتمع فهو يؤكد على الجانب الإنساني عن طريق استبعاد العمق و الانغلاق الذي يجلب الرتابة وبالتالي فهو ينصب تصوّراته

---

1)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:102.

2)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص:1359.

3)– المرجع نفسه، ص:1324.

4)– Michael alain, james bacon, "that" the way we happen to things, around here's: Rorty Richard and political liberalism, university of London, published by pro-quest, 2014, p:13.

أن تكون سطحية مؤقتة وغير دائمة بتوحيد الاهتمام على مختلف الثقافات والعمل على تطويرها والتي تبعث على الأمل بدلاً من الازدراء والتعصب للآخر، والخضوع للتعددية يكشف محاولات إيجابية في مجتمع متماسك الوحدة ومتضامن متخذًا شكل المحادثة والحوار مع المختلف والتسامح معه بدلاً من العنف والاخضاع والتراتبية[1].

وبناءًا على ما سبق فإنّ اتخاذ "**رورتي**" تعبيرات وأوصاف باعتبارها اقناع ورد له فعالية على المشكلات الفلسفية وإلى جانب الادعاء للفلسفات المرآوية، نصّب "**رورتي**" التصورات التي اقتدى بها في الطوارئ ومن سخرية وتضامن وتسامح ليبراليين وتجلّت تلك الادعاءات في شكل التجادلات والتوسيعات الفكرية والتهذيبية ورغبة "**رورتي**" هو إحياء والبعث من جديد القيم الليبرالية والاندفاع نحو الشعور بالحاجة نحو التأكيد على المستوى الفلسفي فيما هو لازم وضروري بوصفه أسلوبًا وطريقة للمثقف العقلاني والساخري والنظير للمدني، وترك المجالات والفضائل كفضيلة التسامح، السخرية، الرغبة لإزدهار الثقافة بدون تنازع وراية الفضائل كحق يمتلكه الانسان[2].

يدّعي "**رورتي**" أنّ التخلي عن المعدات الساخرية وعدم الاستعانة بأدواتها باعتبار حاجة ملحة والرامية التي مطالب تبعث إلى الارتياح في مقابل المسؤوليات التناظرية والجدلية فبدون التهكم تتلاش مقدرة الذات الإنسانية وذلك في التهرب من المعضلات ويضعف الخطاب والتبريرات المقتنعة وهذا مالم يدعوه "**رورتي**" في تعديلاته لفن الخطاب ومطلبه المعقول هو في إنماء الليبرالية بوصفها جيدة ومقنعة في عرض الفضائل من تسامح ليبرالي والتعامل مع الآخر على نحو أفضل وحل النزاع بين الأزمات والعوائق الإنسانية بطريقة تهذيبية من جهة وتهكمية من جهة ثانية[3].

وعلى هذا الأساس يقرّر "**رورتي**" على أنّ البراجماتية الجديدة في جانبها الإنساني والأخلاقي لا تستغل أفكارها للخصائص التقليدية التي تختص بالإنسان ولا تكترث للتجادلات والمناقشات التي تبعث إلى النتائج الدقيقة والمعمّقة وبذلك فالبراجماتية تدّعي السطحية والعرضية وتماشيًا لقول "**رورتي**" : "فالبراجماتية في الخلاق لا يعرف كيف يناقش الزّعم بأنّ تقاليد مجتمع "مؤسسة في الطبيعة البشرية"، فهو براجماتي لأنّه لا يستطيع أن يفكر، بمعنى أن يكون تقيلدًا مؤسسًا على ذلك النحو"[4].

وتوضيحًا لما استند اليه "**رورتي**" في تدعيمه الأخلاقي والسياسي بواسطة التهكم الذي يضفيه للفلسفة النيوبراجماتية وانتقالاً من الفلسفة التي تختص بالعقل واللغة إلى الجوانب النظرية في الأخلاق والسياسة وتتمحور قراءات "**رورتي**" النقدية الساخرية المتعلقة بالفروق الاجتماعية والخصوصيات والاختلاف على جميع الأصعدة وعلى

1)– مجموعة الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص:129.

3)– **Best steven, Douglas kellner, Richard Rorty and post modern theory, p:03.**

4)– **Ibid, p:04.**

4)– رروتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:257.

مستوى المحادثة والنقاش بصفة يشترطها المفكر "**رورتي**" أن تفضي إلى الجدل وبطريقته الاستفزازية حتى في النواحي السياسية[1].

إلاّ أنّ التهكم الذي يناشده "**رورتي**" لقد لا يصل بالمجتمع إلى الهدف المنشود، ففي إطار السخرية كأسلوب ونمط وطريقة يتخذ شكلاً بارزًا في الحوار بهذه المرتبة ولا اهتمام الذي ستنجد به "**رورتي**" قد لا يتماشى مع الفرضية القائلة بالسخرية وهي طابع يراه "**رورتي**" أخلاقيًا وانسانيًا من أجل بلوغ مصلحةما يقتدي بها "**رورتي**" كحل وتسوية للمشكلات وتحقيق النتائج الفعالة التي يعتقدها "**رورتي**" مناسبة للذوات الإنسانية قد لا يتقبلها المختلف، وفي هذا المنظور لايمكن أن تتحقق المصالح الوطنية كما يقصد ويرغب في توسيع اجتماعي متقدم ومتجدد حسب ما يدّعيه "**رورتي**" [2].

ومما لا شك فيه أنّ فكرته هاته حول التهكم قد أثارت جدلاً واسعًا في أوساط الفئات المثقفة من المجتمع الأمريكي فهو يتلو السخرية حتى في الفن الجمالي ودون أن يضع حدودًا لذلك المجال الخاص وتعرّضت هاته المسألة إلى النقاش لأنه لا يمكن تصور عدد كبير من أفراد المجتمع يكون ساخريين فقط تحط من قيّم المجتمع واستنادًا لما قدّمه "**رورتي**" من اقتراحات سعى إلى منح صورة إيجابية عن الخطاب الذي يتضمن السخرية وخاصة عندما ربطه بمسألة التضامن والتسامح وفضائل أخرى، فقد يعمل التهكم في نظر "**رورتي**" على إعادة تقويم وتكوين الذوات وتهذيبها ويساهم التهكم في عملية ونشأة الذات الإنسانية وعن طريق ذلك التكوين الايجابي والذي يحمل على عاتقه الاعتراف بالغير أو بالآخر الذي يعد شريكًا اجتماعيًا[3].

واستنتج "**رورتي**" أنّ أفضل سبيل لتفادي المهاجمة والنزاع يكمن في تدخل قضية التهكم واتباعًا لهذا الاعتبار بوصفه من الاحتمالات التي تغدو أن تخص القيمة العملية في الواقع الذي يعيشه النيوبراجماتية والذي يتضاد مع كل ما هو غير واقعي[4]، وبين ما يرمي إليه غرض "**رورتي**" بموقفه الأكثر تطرّفًا وبنظرته التفائلية في ممارسة التهكم وأثرها على الصعيد السياسي والاجتماعي والعلمي والأخلاقي وجاءت السخرية في الخطابات السياسية والثقافية والمحادثات وهي تحتل منعطف لغوي وتسويقًا فكريًا وإزاحة ما رُسخ من جذور للفلسفة التي لا تعطي للفلسفة فعاليتها، فالتهكم بوصفه ثقافة لابد من التعامل بها وإدراكها في حقل الممارسة الفلسفية مع مراعاة بناء الذات الإنسانية وتشكيل التنشئة الإجتماعية من جديد والمساهمة فيها[5].

---

1)– **Erez lior, humaniter, reconsidering Richard Rorty's private public distinction, university college, London, published:13, May 2013, p:194.**

2)– **مجموعة الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الغربية، مرجع سابق، ص:1362.**

3)– **Erez lior, Reconsidering Richard Rorty, Humanitier, p:196,p:204.**

4)– **Rylander anna, pragmatism and design research an over view, p:27.**

5)– **مجموعة الأكاديميين العرب، مرجع سابق، ص:1337.**

المطلب الثالث: التهكم بوصفه سمة لثقافة الفكر الليبرالي الجديد

قدّم "**ريتشارد رورتي**" سمات وخصائص يتسم بها الإنسان الساخري، واستعان في ذلك بجملة من الأفكار والتصورات، إذ يرى "**رورتي**" انّ فكر التهكمي يحمل على عاتقه صورة عرضية، سطحية غير معمّقة يستدل بها للوصول إلى النتائج المرضية، وفي الوقت نفسه يؤكد على البحث لإيجاد ألفاظ بديلة ولغة مبتكرة تستهدف كل ما هو جديد وهي المرجعية التي يقر بها طابع "**رورتي**" في التهكم والذي يغلب عليه المناهضة على الميتافيزيقا والميتا روايات والشمولية.

وأنّ ما يجدي نفعًا هو التهكم باعتباره يساهم في التكوين الذاتي ويبعث على الأمل والإبداع الذي يحمل أفقًا واسعة نحو التطلع وإعادة التنقيب والتنقيح لتسوية وحل معضلات الحياة وهاته تعبر عن محاولات تسعى إلى تجاوز النظام الشمولي وإنعاش البيئة الاجتماعية بثقافة التهكم التي تجعل الانسان أكثر تواضعًا واكثر تميزًا وانسجامًا مع مجتمعه ويرى "**رورتي**" أن الإنسان النيوبراجماتي مركزًا للتجديد والتهذيب[1].

ونظرًا إلى كون "**رورتي**" لا يميز بين صفات الرجل الساخري والبراجماتي فهو يوّحد بين الاهتمامات التي يسعى اليها الساخري فقد يهتم باستخدامه للغة التي تدعو إلى تخليص الأفكار وتحدّد اللغة والألفاظ يتوافق مع ابتكار الأفكار، فالساخري يرى أنّ لغته تخدم الواقع وتستبعد التكلّف والرّطانة والعمق، والتهكم عند "**رورتي**" يحل محلّ الميتافيزيق التي لا تخدم الحاجات والأغراض الشخصية، ويصبو التهكم سبيل نحو الانفتاح والأمل في التجديد اللغوي بصفة مقنعة وقابل للتغيير شرط أن يواكب العصر[2].

ولاحظ أنّ هناك اختلاف بين صفة البراجماتي والتهكمي فالأول يسعى إلى إعادة ترتيب الجانب السيكولوجي والإنساني وتشخيصه، أما التهكمي فله بعض البعد والميل إلى الانعزال والتقوقع، إلاّ أنّ كلاهما يحاولان تحقيق جانب من الرضا.

اتخذ **رورتي** موقفًا في منظوره للباحث البراجماتي الجديد وتماشيًا لما يقتضي دور الساخري الذي ينتج عنه رد فعل إيجابي خاص في إمتلاكه للطموح والأمل الليبرالي وباعتبار الانسان الساخري مختلف ومتنوع في الأهداف والمصالح واستناده لحل الكثير من المسائل والصعوبات التي تمر في الواقع بتفسيره لأشكال المعرفة والتي لا جدوى من التعمق والبحث فيها أي أنّ الباحث البراجماتي الساخري يربط المعرفة بالأهداف والأغراض الإنسانية من أجل تحقيق ما يرغب في حلّه وتسوية لأوضاعه، ويعد عنصر التسوية في نظر "**رورتي**" من أهم العناصر التي ستتوافق وأخلاقيات

1)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الغربية، مرجع سابق، ص:1360.

2)– المرجع نفسه، ص:1361.

عنصر التهكم الذي ينجم عنه شكلا التنبؤ في استقبال الأحداث والعمل على تنقيبها[1]، ولا يقتصر جانب التسوية الذي يتحدث عنه "**رورتي**" في كونه عمل إنساني يستهدفه الليبرالي الساخري بل يفتح له مجالاً للاعتقاد والشك الذي يدّعيه دائمًا، وفي كون الشك من لغة الشعب الليبرالي، نجد أنّ الساخري قد عمل على تجنب التزّمت وعدم الالتزام به، وأنّما ينبغي التحلي به هو الإعتقاد في حقيقة الأشياء وتماشيًا مع هذا الإقتراح فإنّ "**رورتي**" لا يدّعي بالضرورة توجيه التسويغيات للساخري باعتباره شديد التنقيح للمشكلات التي يواجهها المجتمع الليبرالي[2]، ولكن المحاولات التي استدرجها "**رورتي**" حول مدى مصداقية وأثر الساخري في المجتمع الليبرالي قد أثارت تجادلاً بينه وبين "**هابرماس**" وحدوث تناقض بينهما، حيث حاول "**هابرماس**" في تقديم اقتراح يكمن في محاولته تدبّر وإيجاد تفرقة بين الليبرالي والساخري الذي انتقده "**هابرماس**" ورفضه أي أنّ "**هابرماس**" يوافق ويأمل في تكوين إنشقاق وحد فاصل بين الليبراليين والساخريين نظرًا للاختلاف الموجود بينهما لأن التأكيد الذي سعى إليه "**رورتي**" من خلال مجادلاته هو تحقيق الاحسان والفضل للمجتمع الليبرالي، وانّ ساخريته التي يتحدث عنها قد لا يقبلها الآخر أو المختلف[3].

1)– **Rylander anna, pragmatism and design research an over view, p:39.**

2)– **Erez lior, Reconsidering Richard Rorty, Humanities, p:198.**

3)– **Philip j, Knight, philosophiycal pragmatism and religiour belief: interpreti,g Christiannon, realism through john dewey and Rorty Richard, university of Durham, 1996, p:169, p:200.**

المطلب الرابع: إحياء القيّم الإنسانية بوصفها دعامة تقدميّة ليبرالية جديدة

على غرار الانتقادات الموّجهة "**لرورتي**" فيما يخص الساخري والتي وجّهها "**رورتي**" كذلك بصفة خاصة للساخريين من خلال إجراءه لخطابات تستهدف بشكل خاص حول رفضهم ونقدهم المتضارب والمختلف للأفكار الإنسانية والأخلاقية كرفض تضامن الأفراد، وهناك من وجد من الساخريين من رغب في التجادل وباعتراف لأهمية التضامن والتسامح بوصفها من المواقف الإيجابية وضرورات لابد من الاعتراف بها والأخذ بها في حالات الطوارئ وعلى هذا السبيل سمح "**رورتي**" بإصدار رابط بين كل ما هو تقرير انساني من تسامح وصدق وتضامن مع عناصر أخرى كمثل التهكم والتسوية والشك[1].

واستنادًا لما صرّحه "**رورتي**" واعترف به في مناشدته لرأي "**هابرماس**" في الرجل الساخري وعلى حد تعبير "**رورتي**" إذ يقول: "أتّفق مع "**هابرماس**" إلى حد بعيد على الرغم من أنّ الفلاسفة عمومًا كانوا على أحسن حال بدون جدوى والأسوء خطرًا، لكن رغبت في الالحاح على الدور الذي يختص بهم الآخرون، مثل هذا يمكن التلاعب في استيعاب الساخري شعورًا خاص فيما يتعلّق بالهوية بقياسها إلى الآمال الليبرالية"[2].

وبناءًا ما سبق اتضح أنّ "**رورتي**" في بداية اقتراحه للساخري قد كذّب وأنكر بثبات النتائج السياسية التي تختص بتقديمه لهذا العمل، وتوافقًا للفرق بين "الساخري الخاص" و "الشعب الليبرالي"، أي اقتراحه للطوارئ، السخرية والتضامن، ومن خلال الإنتقاد الذي وجهه "**هابرماس**" "**لرورتي**" مما أدى إلى تقديمه لحلول تستهدف لعمل الليبرالية وتشخيص للمواقع التي تخص وصفه "الليبرالي الساخري" و"البراجماتية" ومن الحلول التي اقترحها "**رورتي**" لتشجيع المجتمع الليبرالي وتنميته قيمه للانفتاح أكثر كقيمة التسامح وهي طريق وسبيل للتقليل من المعاناة، ونظرًا لادّعاء "**رورتي**" المركزي في الطوارئ، السخرية والتضامن[3] بوصفه رمزًا لليبرالي الساخري، تبيّن أنّ "**رورتي**" يلح على طريقة المصالحة إذ يعدها نظرية ومن الأشكال التاريخية ويرى "**رورتي**" إلى أنّه "ليس هناك سبيل لمواكبة وإحداث الابداع الذاتي في الوقت نفسه مع العدل على الصعيد النظري".

وتكمن مثالية "**رورتي**" في كونها الرؤية التي تخص المجتمع من الساخريين الليبراليين وارتقاء الكلام إلى درجة المثالية سوف يكون محقّق ومنجز في اتجاه العالمية للمجتمع الليبرالي.

---

1)– **Morgan marcus, revisiting truth and freedom in orwell:and Rorty, philosophiy and social criticism published, cambredge university, December 2013, p: 09.**

2)– **Rorty Richard, continge,cy irony, and solidarity, Cambridge university press, New York, 1first published, 1989, p:68.**

3)– **Derrida jacquer, Gritchley, simon, ernesto laclau, Richard rorty, Deconetruction and pragmatism, Rout ledge, London, New York, First published, 1996, p:32.**

وبالرغم من ظهور بعض السلبية للساخرية الرورتيه، وذلك في استهتاره للتصور الليبرالي من تزييف صارخ، إلاّ أنّ عمل "**رورتي**" يتجلى كتملك وله غيرة خاصة في الدّعامة الليبرالية[1].

لا يمكن أن تقوم الدّعامة التي يقدّمها "**رورتي**" على الخيال والاسبتمولوجيا وأنّه لا يمكن إندثار وتهشم المرايا إلاّ باتخاذ البراجماتي لسبيل الهيرمينوطيقيا والتي أتت في تصريح له: "فالفيلسوف الهيرمينوطيقي هو براجماتي بمعنى أنه يرى أنواعًا مختلفة من الخطاب اللغوي، مثل الخطاب العلمي، الأدبي، الأخلاقي "فالفيلسوف البراجماتي كما يرسمه "**رورتي**" يرى المزيد من الألعاب اللغوية يجعل حياتنا أكثر مرحًا"[2].

ممّا لا شك فيه أنّ الاستخدام الصحيح للألعاب اللغوية في نظر "**رورتي**" لا يتمتع بهاإلاّ الساخري وصنع "**رورتي**" نظرية ليبرالية وهي تأكيد الأهمية للسخرية كفضيلة مدنية ذلك بوصفها حاسمة لمواطنة Citizenship جيدة وصالحة.

1)– **Derrida jaques**, **Gritchley**, **simon**, **ernesto laclau**, **Richard rorty**, **Deconetruction and pragmatism**, **p**:**30**.

2)– رورتي ريتشارد، الفلسفة مرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:38.

الفصل الثاني

ماهية الاختلاف والتسامح

المبحث الأول: تحديد شبكة المفاهيم

المطلب الأول: معنى الاختلاف لغة واصطلاحًا

المطلب الثاني: توظيف مصطلح الاختلاف لدى فلاسفة العرب المسلمين

المطلب الثالث: الاختلاف وتجلّياته لدى فلاسفة الغرب

المطلب الرابع: تحديد مسارات الاختلاف

المبحث الثاني: أثر التفكيكية والاختلاف وبزوغهما الثقافي والسياسي

المطلب الأول: تحديد مصطلح الاختلاف عند دريدا

المطلب الثاني: تصوّر دريدا للتفكيكة

المطلب الثالث: الاختلاف بوصفه شرط للحداثة ومنعطف لزوالها في منظور رورتي

المطلب الرابع: رورتي والتواصل النقدي في مقابل الخلاف لدى فرانسوا ليوتار

المبحث الثالث: واقع الاختلاف في ظل البراجماتية الجديدة

المطلب الأول: تجاوزات رورتي للفلسفات التأسيسية من التنقيح إلى الانزياح

المطلب الثاني: فاعلية الخبرة في إعادة بناء الفلسفة نحو الاختلاف

المطلب الثالث: موقف رورتي من التفكيك والاختلاف

المطلب الرابع: أهمية الاختلاف وتنوّعاته داخل القراءة والكتابة

المبحث الرابع: نشأة فكرة التسامح

المطلب الأول: تعريف التسامح لغة واصطلاحًا

المطلب الثاني: توظيف مصطلح التسامح في علم النفس

المطلب الثالث: التسامح والمفاهيم المتضادة معه

المطلب الرابع: مفهوم التسامح عند فلاسفة الإسلام وبعض مواقفهم

المبحث الخامس: التسامح من ذيوع الفكرة إلى تعزيز مستوياتها

المطلب الأول: حضور دلالة التسامح لدى فلاسفة الشرق القدامى والفكر اليوناني

المطلب الثاني: نماذج من فلاسفة الغرب المنادين بالتسامح

المطلب الثالث: أهم تعريفات التسامح في الفكر الغربي

المطلب الرابع: التسامح أنواعه وأهم مستوياته

المبحث الأول: تحديد شبكة المفاهيم

تعد مسألة الاختلاف من الحقوق الطبيعية الموجودة منذ القدم والتي تسري بين الأفراد، كما أنّ الاختلاف يعدّ من المنطلقات الأساسية التي يبني بها البشر معتقداتهم وفضائلهم الأخلاقية كفضيلة التسامح، والتي تقّر بوجود خاصية الاختلاف بين البشر في آراءهم، وسلوكاتهم مظاهرهم وقيمهم، وصنّف الاختلاف بين المظاهر الطبيعية التي يحيا بها البشر والقبول بها وفي ذلك تقتضي تواصلاً متكاملاً يستدعي النقاش والجدل وعلى غرار هذا السبيل تنوّعت الدوائر المعرفية والتي آلت كلها حول الدعوة[1].

"الاختلاف" ودلالاتها المتعددة والمتنوعة المسارات، والتي تنتهي بدورها إلى معنى معمّم وغير محدّد المقياس كما يرتبط هذا الاختلاف بالتطلعات والامكانات التي يخوضها الأفراد في أنشطتهم وطبائعهم وسلوكهم وما يستدعي الضرورة أنّهم أفرزوا خطابات متنوّعة ومتمايزة وبذلك استطاعت العديد من النظرية كنظرية التفكيك تكوين فكر جديد وانبثاق معرفي وأخلاقي اعتمد الاختلاف والتعددية[2].

وممّا لا شك فيه فتحت الفلسفة فضاءًا فسيحًا من النقد والوصول إلى الحقوق الانسانية وكنماذج مصنّفة أخلاقيًا وسياسيًا ومنها ميدان إبراز الحق في الاختلاف وتجليه في الواقع والفلسفة ذاتها لها صلة ورابطة وثيقة بالاختلاف، فممارسة التفلسف هي ممارسة الحق في الاختلاف[3].

1)– راولز جون، العدالة كانصاف، تر: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1، 2009، ص:136.

2)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2010، ص:75.

3)– الخطابي عزالدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ناشر دون، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص:115.

المطلب الأول: معنى الاختلاف لغة واصطلاحًا

استخدمت لفظة "الاختلاف" بصفة متعددة في النصوص الأدبية والروايات، واستبدلت هاته اللفظة، لفظة الاختلاف مع الفاظ اخرى متقارب في المعنى كلفظة وجود "فارق" وعلى هذا الاعتبار اتخذ مصطلح الاختلاف مظاهر وتنوّعات في الخطابات وخاصة داخل الخطاب الليبرالي وخارجه وتميّز هذا الخطاب عن الخاطبات الأخرى من اشتراكية وغيرها[1].

وما تحمله هاته الخطابات المختلفة في القيّم والفضائل من تسامح وحرية وعدالة بوصفها خطابات تجمع ما بين الثقافة والدين والفلسفة والسياسة وغيرها من الميادين والمعارف وكلها تلتقي عند نقطة أساسية ألا وهي الاختلاف[2].

وللتدقيق أكثر في مصطلح الاختلاف نجد أنّ في اللغتين الانجليزية والفرنسية Difference, différence ويحمل معاني عديدة ومتقاربة فلقد ترجمت هاته اللفظة إلى ألفاظ أخرى كمثل مصطلح: المباينة، تمايز، تفاوت، خلاف أو نزاع وفارق[3].

ويستبعد الاختلاف لفظة "الاتفاق" بل ويتنافر مع استخدام اللفظة والفرق بين الاختلاف والخلاف هو أنّ الاختلاف يستعمل في القول المؤسس على حجة موجّهة، وأما الخلاف لا يستخدم إلاّ فيما لا دليل عليه[4]، ومن هذا المنطلق يقصد بالاختلاف هو حدوث التغاير بين شيئين أو أمرين ولا يمكن أن يحدث الاختلاف في الشيء الواحد ويناقض "الاختلاف" مصطلح "التشابه"[5].

ولعلّ الدور الذي يمكن أن يؤديه العقل هو تأديته دور المختلف وهو المتغير والاختلاف هو التغيير[6]، وهذا المدلول للتغيير يحيلنا إلى التمييز أكثر في مصطلح يشتق منه ألا وهو مصطلح "الغيرية" وهي اعتبار كل من شيئين غير الاخر في حين تتناقض مع ما يسمى بالعينية.

---

1)– بروكر بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:162.

2)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص:25.

3)– وهبه مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1998، ص:601.

4)– صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والانجليزية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص:47.

5)– دُغيم سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ج1، ط1، 1998، ص:51.

6)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1990، ص:195.

وتجدر الاشارة إلى أنّ حدوث التغير أو بما يسمى الاختلاف بين الذوات هو تميّز كل واحد من الذوات بخاصية لا تشبه أو قد لا توجد للآخر ويمكن التصديق بذلك الاختلاف عن طريق الادراك إذ يمكن التمييز والتفريق بين الذوات المختلفة[1].

ومن ناحية الاشتقاق: يعبّر "الاختلاف" أنّ كمصدر ويشتق منه اسم المصدر "المختلف" وهو كسمة وصفة وخاصية، والاختلاف له جذور ودلالات قديمة من معاني وجينالوجية خاصة وبالمعنى اللاتيني لكلمة الاختلاف، كما حظيّ هذا المعنى في الاستخدامات الفكرية الفرنسية المعاصرة واما عن المختلف فلا يمكن تحديده في إطار كلمة أو مفهوم ولا يمكن تقيده[2].

ولو تتبّعنا قاموس "**أندري لالاند**" لا نجد أنّ لفظة الاختلاف تتخذ المعنى نفسه مع لفظة تباين (F.Différence)، (E.Difference)، (D.Differenz)، Differentia ويشير "**لالاند**" أن لفظة "اختلاف" بمعناها الدقيق للكلمة تحمل دلالتين ومعنيين يختص كلاهما بالمواضيع الفكرية والسمات التي تخص احد المعنيين، وللتميز اكثر تختص الدلالة الأولى بما يسمى بـ: كلمة تباين بين الذوات أو الأشياء والدلالة الثانية تخص كلمة الاختلاف الخاص بالأشياء كذلك أو الذوات وهنا يتخذ صفة التمييز Distinction، ويمنح "**لالاند**" مثال كوجود الاختلاف بين ذوات الفراد والتي تنتمي إلى جنس واحد ولكن دون كشف نوع الاختلاف وخاصة أي من حيث العدد وبالتالي يوجد اختلاف ذاتي أي بين الذوات والأنواع وتمييز بين الاختلاف العددي[3].

وعلى غرارهما تقدّم اتضّح أنّ التباين له دلالات واسعة ودائمًا في إطار الاستخدام نفسه للدلالات (التمايز[*]، التفاضل بالمعنى differential ،diagnosis، فمثلاً نجد ما يسمى بالتباين أو التمايز الاجتماعي، ويقصد بالتباين في المجتمع سواء من ناحية الجماعات بين أفراد المجتمع ووظائفهم ومراتبهم وقيمهم المتباينة داخل

1)– دُعيم سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الاسلامي، مرجع سابق، ص:52.

2)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص:195.

3)– لالاند أندري، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص:282.

*)– التمايز: لفظة مشتقة من الاختلاف **déferenciation** ويطلق خاصة على التمايز الاجتماعي أو التباين في مختلف الأمور سواء المجتمع وخصائصه المرتبطة بالعمل والسلطة وغيرها وحدوث التفاضل بين صور الوظائف وما يترتب عليها من نتائج.

إطار المجتمع وبواسطة هاته التفاضلات المنفصلة وتعدد التخصص داخل الوظيفة العملية والتي ينتج عنها أهداف ونتائج، ولعلّ أبرز استخدام للمباينة نجده عند "**أرسطو**"[1].

حول بعض استخدامات المصطلح "الاختلاف":

عبّرت مسألة الاختلاف عن صورة بارزة في جوانب عديدة من دين وفلسفة وأخلاق وسياسة وغيرها من الجوانب التي تربط المجتمع بحركية الاختلاف، وما يتعلّق بدور العقل تجاه المختلف وذلك من أجل الاستيعاب والانفتاح الفكري، ولعلّ تجلي الاختلاف لو يكن مقصورًا على الفلسفة الغربية ولا سيما الفلسفة القارية.

حيث استخدم الاختلاف المفكرين والفلاسفة الفرنسيين أمثال "**دريدا**" في نظريته التفكيكية(*)، وغيره من فلاسفة ما بعد الحداثة، ولكن هذا المصطلح قد اتخذ مناحي أخرى سبقت مفكري ما بعد الحداثة سواءًا في الفكر الغربي أو في الفكر العربي الاسلامي وما يسعنا الحديث عنه هو تجلي الاختلاف في العقل العربي والغربي[2].

1)– الصالح مصلح، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، انجليزي، عربي، دار عالم للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1999، ص:162.

*)– التفكيكية: حركة تجلّت في عصر ما بعد الحداثة في فلسفات دريدا وميشال فوكو وغيرهم ممن اهتموا بها كما قامت في مجالي المعرفة، وتمثلت في تفكيك تدميري واستبيان نوع من الاستبداد على الأنظمة.

2)– صفدي مطلع، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص:195.

المطلب الثاني: توظيف مصطلح الاختلاف لدى فلاسفة العرب المسلمين

اتخذت إشكالية الاختلاف في العالم الاسلامي تنوعات في استخدام دواعيها، وفي ظل التراث العربي خلّفت مسألة الإختلاف مشاكلاً وحلولاً في الوقت نفسه إذ فسحت دائرة الاختلاف جملة من الآراء المتضاربة أخلاقيًا ومعرفيًا، كما كان للمفكرين والفلاسفة العرب رؤية فلسفية تجاه مسألة الاختلاف وتجاه تحسين النظرة تجاه المختلف والقبول والاعتراف بحقوق الانسان، ولاستبعاد كل تعصب واللاتسامح الذي يؤدي إلى الكثير من المشاكل بين المسلمين[1].

يعد الاختلاف من الطبائع الفطرية التي خُلق عليها العقل البشري، ووجود التباينات بين البشر مطبوعة منذ فجر الانسانية وتاريخها شاهد على ذلك ولذلك يعد التنوع والاختلاف أمر ضروري، كما أنّ التنوع في الوحدة من الأمور المبنية على الفطرة سواء في الأفكار ومعتقداتهم والأشخاص في ذاتهم يؤمنون بهذا الناموس الطبيعي، فلا يمكن لأحد من بني البشر أن ينقب عن طبيعة خُلق البشر وأذهانهم، ولهذا يعد التشابه والوحدة بين الناس من الأمور الغير طبيعية والغير مألوفة[2]. ونجد في الدين الاسلامي هاته الفكرة وتتضح دلالتها حيث ورد تفصيلهم في القرآن الكريم، قال تعالى: "**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً**"[3].

من الفلاسفة المسلمين الذين أقرّوا بالاختلاف وطبيعته، نجد الفيلسوف ابن رشد وموقفه اتجاه مسألة قابلية الاعتراف بالآخر أو بالمختلف من أهم الشروط التي تساهم في القضاء على كل أنواع السلطة والاستبداد، ويؤكد **ابن رشد** من خلال بيانه على التشديد والاقرار على الاعتراف بالآخر وتقديره أكثر والاختلاف حق ضروري لابد من احترامه وإعلاءه ومن ثم فالأفكار الدوغماتية تستبعد كل ما ينطوي على الاختلاف وخامة في الآراء والمساواة ولذلك يرى "**ابن رشد**" أنه لابد من منح الأولوية للآخر، ويسعى "**ابن رشد**" من موقفه تجاه الاختلاف هو تحسين الصورة للدين الاسلامي كي لا يُنظر إليه نظرة تعصب وإزدراء، وعلى هذا الأساس لا يعد مفهوم الاختلاف في الفقه مفهومًا سلبيًا ولا يقصد به التطرف في الدين وبما يمسى "بالأصولية" التي تحارب أخلاق التسامح[4].

---

1)– حب الله حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص:55.

2)– أنطون فرح، ابن رشد وفلسفة، دار الفارابي للنشر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط2، 2001، ص:270.

3)– القرآن الكريم، سورة: هود، الآية: 118.

4)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، ص:29.

وبناءًا على ما تقد فالاختلاف في الموروث الثقافي العربي الاسلامي له حدود لأنّ تشتت الاختلاف بصفة غير محدودة قد يستدعي روح التعصب والتشتت بدلاً من التواصل والتسامي ولهذا ظلت مشروعية الاختلاف غير متجاوزة للحدود أي في إطار ينتج أثرًا إيجابيًا بين أفراد المجتمع وتتبلور أهمية التباين في البحث عن الحق واستدراجه كشرط للتسامح، ولعلّ المجتمع الاسلامي هو أول من يجيد دراسة الاختلاف والوحدة والاتفاق وحدودهم، أي في تماسك المجتمع بدلاً من الفرقة ولابد ممن احترام رأي الغير الذي يسترشد بالصواب[1].

ويعالج الفيلسوف الاسلامي "**أبو الحسن العامري**" (ت:**381**هـ) مسألة موقع الاختلاف في الاسلام، إذ يؤكد بقوله: "إنّ الحق لا ينقلب باطلاً لاختلاف الناس فيه، ولا الباطل يصير حقًا لاتفاق الناس عليه".

وهنا يشير "**العامري**" إلى أنّ مسألة الاختلاف تستدعي وجود الأخطاء وبذلك يعم الجدل والتعصب والاختلاف الذي نادى به العامري هو اعتبار التنوع والتباين بين الفرق الاسلامية من الظواهر العامة[2].

توقّف ابن القيم في مؤلفه "أعلام الموقعي" حول ظاهرة الاختلاف باعتبارها مفردة متداولة حيث اتخذها ابن القيم بصورة عامة[3]. إذ يرى أنّ "وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لابد منه لتفاوت أغراضهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه"[4]، وفي سياق هذا الكلام يدلي "**ابن القيم**" باعتباره من علماء الاسلام على شرعية الاختلاف وتمظهره بين الديانات داخلها وخارجها، وأمّا "**ابن سينا**" فقد ساير استخدام الاختلاف في دارسته للمنطق الأرسطي وما يوجد من منطق مختلف ومغاير لمنطقه[5] لأنّ مسألة الاختلاف في تأصيل مفهومها عند لدى بعض الباحثين في مفهوم المصطلح وعلى لسان بعض المتكلمين أنّ الاختلاف هو اعتبار الأمرين الأول والثاني غير متماثلين وأنهما غير متضادين وما لفت **ابن سينا** انتباهه في كون المباينة هي بين الجنس والفصل أي الجنس يحوي الفصل بالقوة[6].

---

1)– السالمي عبد الرحمن، حديث التسامح: "يهدي للتي هي أقوم"، العدد: 07، جانفي 2009، ص: 151.

2)– عواد أحمد، الفلسفة المتوازنة، المجلد الأول، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص:242.

3)– البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص:15.

4)– البازغي سعد، المرجع نفسه، ص:21.

5)– وهبه مراد، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص:601.

6)– صليبا جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص:47.

المطلب الثالث: الاختلاف وتجلياته لدى فلاسفة الغرب

اختص العديد من الفلاسفة في منح مسألة الاختلاف بعدًا مفهوميًا اتخذ في مجمله رؤية خاصة تجلّت في الكثير من كتابات وجهود المفكرين وفي خطاباتهم وثقافاتهم ونظرياتهم واكتسح مفهوم الاختلاف دلالات وطرق مباشرة وغير مباشرة كتوطيق الاختلاف في الجوانب النظرية والمعرفية فضلاً عن ربط الاختلاف بالفضائل الأخلاقية[1].

واكتسح مصطلح الاختلاف تجذرات لدى التصور اليوناني إذ نجد أن استخدام "المباينة" قد عبّر عنها "**أرسطو**" في اعتبار "المباينة خاصية تميز نوعًا من الأنواع الأخرى التي تندرج تحت جنس واحد"، كما تجلى استخدام مصطلح "المباينة" عند الفلاسفة المحدثين إذ يقال: "مباينة على الخاصية التي تميز تصورًا عن آخر، أو شيئًا عن آخر"[2].

ولم يتحدد مصطلح الاختلاف في مجال واحد وإنما استخدمه "**جون ستوارت مل**" كطريقة[*] ومنهج من أجل اكتشاف القوانين المتعلقة بربط الظواهر فيما بينها، وتعمل طريقة الاختلاف على إحداث الإعادة في بلورة حدوث ظاهرة مع وجود تشابه للظروف التي تحيط بالظاهرة[3].

ولعلّ أهم ما يميّز طريقة الاختلاف في المنطق هو في منظور "**ستوارت مل**" هو إذا وقعت الظاهرة في إحدى الحالات وأن الحالتين متفقتين في جميع الظروف وهذا الظرف المتفق عليه يشكل نتيجة لتلك الظاهرة، وبالتالي يمكن أن نستلزم طريقة الاختلاف من الناحية المنطقية تتقابل مع طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع من أجل الحصول على البرهان في إبراز صحة الفرضية وصدقها[4].

---

1)– البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص:13.

2)– وهبه مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق ذكره، ص:601.

*)– ملاحظة: طريقة الاختلاف صاغها جون ستوارت مل لاستعمالها في اكتشاف القوانين التي تخص الظواهر ومن أجل استبيان علة الظاهرة وما يلاحظ هنا هو تنوع دور الاختلاف ومدى تباينة من ناحية خاصية التي استمدها الفلاسفة في معارفهم.

3)– الصالح مصلح، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، انجليزي، عربي ، مرجع سابق، ص:162.

4)– صليبا جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص:47.

اتخذت إشكالية الاختلاف مسارًا متميزًا وخاصة لدى الفلاسفة الفرنسيين والألمان أمثال **دريدا وجيل دولوز** بحث اتخذوا مفهوم الاختلاف كفكرة ذات أهمية تتعلق بالكتابة والتفكيكية[1].

ولعلّ مصطلح الاختلاف قد منحه "**دريدا**" أولوية في ميدان النقد التفكيكي فيما يخص دلالة الكلمات الغير محددة المعاني، وأنّ ما يدركه الانسان هو تواجد الاختلاف بين الألفاظ ومعانيها التي لا نهاية لها[2].

كما وجّه "**دريدا**" تصريحًا في استخدامه للفظة "المختلف" في اعتبار أنها لا تتوافق مع الشيء أو هي لا تعني "الشيء نفسه ويرادف المختلف لفظة "المتغير"[3].

ويثبت المختلف وقوعه حيث يربط بوجود الفعل الآخر وللمختلف دور في تنمية الثقافة[4]، وبناءًا على ما اتخذه **دريدا** من اهمية الاختلاف داخل عملية التفكيك نراه قد اتبع المسار نفسه الذي حدّده "**هيدغر**" تجاه الاختلاف الأنطولوجي الذي اثرت عليه الميتافيزيقيا بشكل جعله منغلقًا على هذا التفكير المنحبس والذي لا يدعو إلى الانفتاح وفي هذا الصدد يشير "**دريدا**" في قوله: "فإن كلمة اختلاف تظل ميتافيزيقية على الدوام خصوصًا عندما نريد أن نحدد الاختلاف كاختلاف بين الحاضر والحضور أو بين الوجود والموجود... لأن الاختلاف أقدم من الوجود نفسه، واختلاف مثل هذا ليس أي اسم في لغتنا، لأن هذه الأخيرة لم تجد بهذا الاسم أو لأنه يجب البحث عنه في لغة أخرى خارج نسقنا المنتهي".

يلاحظ أنّ "**دريدا**" قد اتخذ الاختلاف كطريقة للتخلص من الأفكار الميتافيزيقية وحين قام بتفكيكها وعلى هذا الأساس فالاختلاف عند "**ديوي**" ليس مجرد استخدام لكلمة أو مفهوم وإنما الاختلاف يعد وسيلة فعالة في حد ذاته[5].

---

1)– البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، المرجع نفسه، ص:22.

2)– حجازي سمير سعيد، معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة، عربي، فرنسين دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص:141.

3)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص:205.

4)– صفدي مطاع، المرجع نفسه، ص:495.

5)– الخطابي عزالدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها، في المجتمع والسياسة والتربية، مرجع سابق، ص:118.

المطلب الرابع: تحديد مسارات الاختلاف

إنّ سياق هذا الكلام عن الاختلاف نجد الأهمية نفسها التي وجّهها جيل "**دولوز**" تجاة المختلف إذ يؤدي دورًا ايجابيًا في تكوين الذات وتغييرها إلى الأحسن وكسبيل لمنح التواصل والتخلص من الميتافيزيقية الغربية التي لا تدعو إلى الانفتاح[1].

وانطلاقًا مما سبق اتخذ مصطلح الاختلاف مظاهر وتنوعات في الخطابات الأخرى من اشتراكية وغيرها، وما تحمله هاته الخطابات المختلفة في القيم والفضائل من تسامح وحرية وعدالة بوصفها خطابات تجمع ما بين الثقافة والدين والفلسفة والسياسة وغيرها من الميادين والمعارف ولكنّها تلتقي عن نقطة أساسية ألا وهي "الاختلاف"، ولكن تجاوز الحدود المشروعة للاختلاف قد تفقد مصداقيته ويخلّف بذلك "خلافًا"[2]، ولعلّ هذا المصطلح قد اضطلع عليه جان فرانسوا ليوتار في تعريفه إذ قال في مؤلفه (le different) "الخلاف" بأنّه: "يعد الحالة المتحركة واللحظة اللغرية حيث يوجد شيء ما يلزم أن نضعه في جمل، لكن ذلك يستعصي علينا، تتضمن هذه الحالة صمتًا الذي هو في الحقيقة تعبير سالب. لكنها حالة تستدعي أيضًا جملاً أخرى ممكنة من حيث المبدأ. وهو ما نعبر عنه حينما نقول أننا لا نجد الكلمات للتعبير عنه.. علينا إذن أن نبحث عن قواعد جديدة قادرة على التعبير عن هذا الخلاف الذي يخونه الاحساس، إذا ما أردنا ألا يختنق في خصومة.. أن هذا هو رهان فلسفة، أدب وسياسة أيضًا وذلك عبر البحث عن إيديومات خاصة (idiomes) قادرة على التعبير عن هذه الخلافات"[3].

ومن خلال هاته التصريحات حول الاختلاف أو التباين ووجود الخلاف، اتضح أنّ هذا المصطلح قد خلّف الحديث عن موضوعات وإشكاليات أخرى، أي أن مشكلة الاختلاف من الناحية الفلسفية تحيلنا إلى توجيه النظرة إلى "الوحدة" و"الهوية" وما يقابها من فروقات[4].

1)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص:199.

2)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:25.

3)– ليوتار جان فرانسوا، المرجع نفسه، ص:28.

4)– الحمّداوي علي عبود، موسوعة الأبحاث الفلسفية العربية المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ص:746.

استخدم "**نيتشه**" مسألة الاختلاف للمقارب والمقارنة بين فلسفتين وأساليب الفلاسفة لكل من "**هيرقليطس**" وأرسطو وأفكارهم المتميزة هذا من ناحية المقارنة وأما عن المقاربة إذ نجد أن "**نيتشه**" يقارب معنى الاختلاف وما يسميه بالمستوى المنهجي فيما يخص علاقة القوى فيما بينها[1].

وأما بالنسبة لاستعمال الاختلاف عن "**هايدغر**" فان الاختلاف هنا يرتبط بمسألة الوجود أو بما يسمى بالأنطولوجيا أي تواجد الاختلاف بين الوجود والموجود ولهذا فالاختلاف الأنطولوجي الذي حدّده "**هايدغر**" يعد انعطاف وتنبه اليه "**دريدا**" واتهمه في استراتيجيته التفكيكية ولكن ما يتفقا عليه كل من "**هايدغر**" "**ودريدا**" هو مناهضة واستبعاد والميتافيزيقا[2].

1)– الخطّابي عزالدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها، مرجع سابق، ص:118.

2)– الخطّابي عزالدين، المرجع نفسه، ص:119.

المبحث الثاني: أثر التفكيكية والاختلاف وبزوغها الثقافي والسياسي

المطلب الأول: تحديد مصطلح الاختلاف عند دريدا

شرعت فلسفات ما بعد الحداثة ونظرياتها في بلورة أفكار وتصورات خاصة بها، وفي الوقت نفسه حاولت توسيع كيانها عن طريق خلق مسائل تقوم بدورها على إسقاط الأفكار السابقة من حداثة وتقليد، كما اختلفت الأطروحات المعرفية والفلسفية والأخلاقية وغيرها متخذة في ذلك مناهج ومسارات متعددة، ولكنها تشابهت في نقطة واحدة ألا وهي مسألة الدعوة إلى "الاختلاف". هذا الاختلاف الذي تعددت أنواعه واستعمالاته سواء كان الاختلاف في الخطاب الثقافي أو السياسي، أو كان الاختلاف بين الأجناس والآراء والمجتمعات كلّها تنتهي وتفضي إلى حل بديل يراه مفكري ما بعد الحداثة أمثال "**رورتي**" "**ودريدا**" وممن هم على دراية بأهمية هذا الاختلاف من مفكرين ومثقفين إذ يعد انفتاحًا على العصر وهو ما يميز هذه المرحلة عن سابقتها[1]، وبما أنّ هذا الاختلاف لا يملك تحديدًا خاصًا به ولا نظامًا وقوانينًا فإنّه ينجم عنه خلق نوعًا من الارتداد والضبابية والذي أراده الفكر الغربي المعاصر ولاسيما الفكر الأمريكي النيوبراجماتي تمييزًا عن الدول المختلفة، والذي اختص بحضوره المميز في إبراز معالم ما بعد الحداثة وسلك في ذلك مناهج متعددة من تأويل وتفكيك والذي يعد من اللبنات الأولى والمنطلقات الرئيسية التي ميّزت الفكر ما بعد حداثي عن الفكر الحداثي والفكر الكلاسيكي[2].

ويعود الفضل في صياغة التفكيك إلى الفيلسوف "**دريدا**" وأتى تقديمه لمسألة التفكيك و الاختلاف للتخلص من الأفكار الميتافيزيقية الغربية وتجاوزها، والاختلاف الذي ينادي به "**دريدا**" يعد هدفًا يرتمي اليه في الكتابة و بمثابة حل مناقض للأفكار الحداثوية والتقليدية، كما أنّ الاختلاف يرسم ويشكل قطيعة ما بين حقبتي الحداثة وما بعد الحداثة، ويتجلى دوره البارز في الخطاب والقراءات وجميع الدلالات التي تندرج تحت العلم اللغوي، حتى أنّه من منظور العالم الأدبي ينظر إلى اعتبارا ما بعد الحداثة مظهر أكثر وضوحًا في التفكيك والذي يعد تقنية أدبية من النقد الأدبي[3]، ويرجع الفضل في فكرة الاختلاف إلى فلسفات "**نيتشه**" و"**هيدغر**" واهتمام بالنقد "**الكانطي**" الذي ظهر في كتابات القائلين بالاختلاف ألا وهم "**دريدا**" وفي كتاب "**ليوتار**" "المختلف"[4].

---

1)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، مرجع سابق، ص:87.

2)– أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص:36.

3)– Wislon Edwardo, consilience the unity of knowledge, p:44.

4)– أبو النور حسن، أبو النور حماد، يروجن هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص:89.

أثرت أفكار "**دريدا**" باعتباره صاغ وأسس فكرة الاختلاف والتي أثرت بشكل بالغ في الفكر الأمريكي وتجلى ذلك في العديد من خطاباتهم وكتاباتهم ومسألة الاختلاف وهي كأحد السمات المميزة من نظريات ما بعد الحداثة[1].

إلاّ أنّ مصطلح "الاختلاف" مستخدم لكثرة ومتداوله بصورة بارزة في جميع الميادين والأنشطة والمعارف فهو يحمل فطرة تتعلق بالواقع وبالإنسان، ومن خلال تعدّد الاستعمالات حول هذه المفردة نجم عنها دلالات وأقوال متنوعة، كمثل الاختلاف في الأجناس والأنواع والصفات، والاختلاف بين المجتمعات وفي الآراء وفي الثقافة السياسية وغيرها، اما الاختلاف الذي يحدده "**دريدا**" هنا وينادي به هو علاقته بالتفكيكية وما يخص الخطاب الفلسفي والنص وما يستند بالعلم اللغوي من دلالات واشارات ومعاني[2]. ومن خلال هذه الاعتبارات لكل من الاختلاف والتفكيك، تحدد مدلول وأصل كل من المصطلحين.

أولاً حدّدت لفظة "الاختلاف" من طرف "**دريدا**" حيث قام بصياغتها عام **1968** ولفظة الاختلاف كمصدر والمختلف كاسم للمصدر ونتج عن معنى الاختلاف أنّه اختص في دراسته من قسم أو حصة في اللسانيات أو بما يسمى علم اللغة البنيوية، وقسم آخر اختص في نقد الميتافيزيقا عند هيدغر لتعيين حركة تنتج بدورها أسلوبًا أو نمطًا وطريقة الاختلافات التي تصدر عن أوجه الشبه في المعاني واستخراج المختلف عنها[3].

ويطلق "**دريدا**" لفظة "المختلف" على كل متغير فهو مرادف له، ويؤكد "**دريدا**" على أن الدور الذي يؤديه المختلف في العالم لا ينقطع عن العالم، فهو يرتبط به وليس هناك مكان ولا زمان يحدّ تاريخية وتقاس قيمته في مدى استمرارية مع الأعمال والأفعال الأخرى[4].

ويتعلّق الاختلاف الذي نادى به "**دريدا**" والذي يقصد به هو التخالف المتعلق بالسياق اللغوي واكتشاف واستخلاص معان جديدة تتلخص في الكتابة، والنموذج الأصلي في الواقع وما يستبعد التفكير الميتافيزيقي، ولا

---

1)– **Shustermain Richard, pragmatim and liberalism between dewey and Rorty, sage publications, 2011, p:407.**

2)– البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، مرجع سابق، ص:78.

3)– **Baraqin Noïlla, baudart anne, Dughé, françois, wilfert jöel,Dictionnaire de philosophie, France, 4eme ed, p:154.**

4)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص:196.

يقصد به "**دريدا**" الاختلاف الذي يستخدم في عدة أشكال متعلّقة بالتصورات والتباينات التي تخص أفراد المجتمع والتمييز بين الهويات والأجناس[1]، ويشير دريدا عن خاصية الاختلاف إذ يوضّح معالمه بقوله: "سوف نرسم عن طريق مصطلح الاختلاف والتي بمقتضاها تصبح اللغة نسق مرجئ بوجه عام تشكيلاً تاريخيًا أي بناءًا من الاختلافات"[2].

يجعل "**دريدا**" للاختلاف معنى ايجابي فيما يخص تحديد المعنى في النصوص، وبذلك تتنوع وتتعدد المعاني كلما تعددت المدلولات والاختلافات ومن خلال استخراج الاختلاف تتشكل سلسلة من المعاني السلبية والايجابية[3]، وعلى هذا النحو تكمن محاولات "**دريدا**" وأهميته في تغيير النظام الذي كانت تقوم عليه الفلسفة الغربية من ميتافيزيقا وأقرّ بالانفتاح نحو فكر مغاير يتجاوز النظام والتراتبية وهو فكرته حول الاختلاف والتفكيك[4].

وأمّا الاختلاف الذي ينادي به "**ليوتار**" وخاصة كتابه "الاختلاف" العبارات حين تتنازع وهو استحالة اختزال فكرة عامة وشاملة في فكرة واقعية محددة، وهنا يقوم "**ليوتار**" بتضييق مسار الاختلاف وهذه الكيفية الجديدة تتمثل في علاقة وربط العبارات واختلافاتها بما يسميه ألعاب اللغة وادماجها كعنصر تستخدمه في الرد على الأسئلة ومواجهة الخطاب[5].

1)– ليتشه جون، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص:423.

2)– ريان ميشال، كلر جوناثان، رورتي ريتشارد، كريستو فرنوريس، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2008، ص:38.

3)– حمداوي جميل، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف العربي، المغرب، د(ط)، 2010، ص:48.

4)– دريدا جاك، عن الحق في الفلسفة، تر: عزالدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص:12.

5)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:21.

المطلب الثاني: تصور دريدا للتفكيكية

تجلّت مواقف "**دريدا**" "**وورورتي**" في معارضتهما الشديدة وانفردت هذه المنافاة بشكل صريح من عدة معارضين ومن خلال أعمالهم الراديكالية وتفكيكية كل من "**دريدا**" "**وورورتي**"**دريدا**" ببراجماتيته الجديدة واللذين أسهما مرارًا وتكرارًا في مناقضتهما للفلسفة التقليدية[1]. ومن خلال هذا الانجاز حول التفكيك والذي قام "**دريدا**" بصياغته ويحمل هذا المصطلح من ناحية التعريف تفسيرات متناقضة، فالتغيير الذي يمنحه القاموس الفرنسي لكلمة تفكيك، لاحظنا أنها تتسم بسمات الهدم والتخريب والتحطيم وهو عكس لفظة البناء، التشييد Contsruction وهنا يقوم التفكيك بعملية التهديم للثوابت البنيوية[2]، وأما "**دريدا**" فيجعله من تكوينه وتأسيسه لهذا المصطلح مقصودًا آخر وإنما يعني به التهديم من أجل البناء أي إعادة تأسيس وتركيب المفاهيم وتجاوز الأخطاء في الكتابة وتفويض الأفكار والتصورات المركزية واستخراج الاختلاف من النصوص[3]. كما أنّ التفكيك طريقة ونمط وضعه "**دريدا**" واستخدمه في نقد الجانب الميتافيزيقي الذي كان سائدًا في العصر القديم وذلك عن طريق تهديم وتفكيكه للنصوص وما يخص القراءة والكتابة، والنصوص الميتافيزيقية الغربية كانت تعتمد في نظر "**دريدا**" على مبدأ الهوية، ولا تتفق التفكيكية مع خاصية كون الأصل يكون مطلقا، وإنّما هناك وجود "لا أصل" ووجود الأصل البسيط في معاني النصوص يقابله اللاأصل المعقد بمعنى استخلاص الاختلافات والتعقيدات ومحاولة "**دريدا**" هذه تكمن في كيفية التعامل مع القراءة الهدامة أو التفكيكية تظهر عدم نفي النصوص التقليدية بصفة مطلقة وإنما يمكن استخدامها في بعض القراءات[4].

كما أنّ التفكيك يقوم بمحاربة السلبيات المتواجدة في النصوص التقليدية، وبما يسمى بالتقليد التفكيكي، وبالتالي يمكن القول أن التفكيك عبارة عن نشاط يقوم على النقد والولوج في معرفة النصوص والتدقيق في محتواها

1)– **Derrida jacques, gritchley simon, Ernesto laclau, Richard Rorty, deconstruction and pragmatism, Routledge, London, New York, 1ed, 1996, p:09.**

2)– **G.F. Simon, Dictionnaire de francais, p: 49.**

3)– محمّداوي جميل، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:34.

4)– ليتشه جون، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، مرجع سابق، ص: 426.

المختلف، وما له أثر في تقديم اشكال جديدة ومتنوعة داخل السياق اللغوي[1]، والتي تؤول في النهاية إلى الكتابة والتي يرى فيها "**دريدا**" أثر عظيمًا وباعتبارها نشاطًا يتم عن طريقه معرفة الفروقات والتمييز بين الاختلافات، كما أوّل "**دريدا**" كل من اللغة والمعاني والاشارة وكل الدلالات اللغوية أنّ كلّها يفضي إلى الكتابة[2].

كما أصدر أهمية وقيمة للتفكيك وتجلى ذلك في قوله: "لا يجب أن ينحصر التفكيك عند حدود المضمون المفاهيمي للبيداغوجيا الفلسفية بل عليه أن يشمل كل المشهد الفلسفي، وكل معاييره".

يسعى "**دريدا**" في تصريحه هذا عن أثر التفكيك والذي يكمن في مدى استخداماته المتنوعة سواء في الخطاب السياسي أو الثقافي أو الفلسفي والتفكيك بهذه الصفة عبارة عن ممارسة تخص الكتابة وليس نقدًا أو هدمًا وعمل الاختلاف هو التفكيك والبناء والتأسيس في الوقت نفسه[3].

وبهذا المنطلق يمكن القول أن التفكيك الذي تنادي به فلسفات ما بعد الحداثة ليس تفكيكًا فقط للنصوص وإنما نفذها واستخراج الاختلاف المتواجد في النصوص وهذا من أجل الفهم والاطلاع على السلبيات في المعاني والدلالات، ومعرفة التناقض بداخلها ويرى "**دريدا**" في هذه التفكيكية عملاً فعالاً يعبّر عن العقلانية التأويلية والتي تعد كممارسة مختلفة وجديدة في الوقت نفسه[4].

1)– سكيربك غُنار، غيلجي، نيلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص:948.

2)– سكيربك غُنار، مرجع سابق، ص: 949.

3)– دريدا جاك، عن الحق في الفلسفة، مرجع سابق، ص:14.

4)– أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص:37.

المطلب الثالث: الاختلاف بوصفه شرط للحداثة ومنعطف لزوالها في منظور رورتي

تمحورت مجهودات "**رورتي**" الفلسفية تجاه العديد من الأنشطة الفكرية، والأعمال الفعّالة لتحقيق الأثر النفعي ومن خلال المحاولات الراديكالية التي جرت بينه وبين "**هابرماس**" فيما يخص مسألة العقلانية، نجد أنّ "**رورتي**" يسعى إلى التخلص من التصورات الذاتوية والتأسيسية القديمة، والتي تعد في نظر "**رورتي**" لا مجال للبحث فهي زائلة وأفكار منغلقة. وإذن فلابد أن يسعى الإنسان الما بعد حداثي في نظر "**رورتي**" إلى التطلّعات نحو تحقيق أكبر قدر ممكن من التواصل الفكري والاجتماعي كحل بديل، واستند "**رورتي**" في ذلك إلى تشبّثه بفكر "**دريدا**"[1] الذي تجلى صيته في طرحه موضوع الاختلاف حين أجرى تقابلاً مع مسألة النظام العقلاني، وحينها اقترح فكرة التفكيك كوجه آخر للخطاب الفلسفي، ويعتبر "**دريدا**" أنّ الحداثة تكتفي بأفكار كلية تقوم على التشبيه الصريح الذي ينجم عنه الانغلاق وعدم القدرة على التقدم والابتعاد عن الرغبة في ممارسة القراءة والكتابة، وبذلك حاول "**دريدا**" بمنأى عنه أن يفكك الأفكار الكلية، ويعتبر إنجازه خير دليل عرفته فلسفة ما بعد الحداثة، وأحد أهم المرتكزات الرئيسية والمرجعيات الأساسية التي تعتمد عليها أفكار ما بع الحداثة[2]. وأحد المقتبسات الفكرية التي استند اليها مفكرين براجماتيين أمثال: "**رورتي ريتشارد**"، وتركت بصمات كثيرة على اذهانهم، وكما أثرت على بداية الانطلاق والولوج في انجاز مشاريع فكرية من أجل الوصول إلى نتائج الحقائق وتنوعاتها ذات الفائدة، وتجلى عمل "**دريدا**" في كونه قام بتهديمه للقراءة وخاصة الميتافيزيقية الغربية، والتي رأى أنّها لا تبعث إلى أفكار بناءة تقوم على الاختلاف ومن أجل الانفتاح القراءات والثقافات والكتابة[3].

ويعتبر "**دريدا**" أنّ الاختلاف الذي يقصد به يتمحور حول التفكير العقلاني الذي يستكشف مستجدات العصر ويتدبّرها والاختلاف في نظر "**دريدا**" لا يختص بزمن محدد، وإنما تعد فكرة الاختلاف هاته النمط الرئيسي الذي لا يتقيد بتاريخ معيّن، وهي بذلك موجودة في العصر التنويري ولكن بصورة جامدة، ومن ثم فإنّ الاختلاف

1)– الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص:163.
2)– هتيشون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، تر: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص:22.
3)– هتيشون ليندا، المرجع نفسه، ص:102.

متغير تغيرًا يتوقف عند مدى إدراكنا لحركية الفكر وتنوعه حسب القدرات والمجهودات الفكرية، ويرى **دريدا** في الاختلاف مصدرًا للتغيير وفي المختلف صفة واسم للمصدر[1].

ومن هذا المنطلق نجد أنّ "**دريدا**" يقيم للحداثة عتبة كبرى وأساسية تتمثل في فكرة "الاختلاف" أو "المختلف" بوصفه قطيعة للحداثة، وفاصل زمني وفكري جديد وبذلك الاختلاف تنبثق مجالات واسعة من التغيير والتجديد والهدم للتأسيس والبناء، ولهذا يرى "**دريدا**" أنّه لابد للحداثة أن تكون منتهية، ولا تقاس إلاّ عند ما تكون منفصلة ومنقطعة عن عوالم أخرى سواء العالم القديم أو المعاصر[2].

وتتبّعا لفكرة الاختلاف ينحو جيل "**دولوز**" نحو اطروحة الاختلاف هذه التي تتضمن في ذلك أسسًا مباشرة في العلم الواقعي وتكمن فعاليتها حين تستخدم بطريقة صحيحة بدلاً من الانغلاق الذي يسود عالم القيم، ودون البحث في قيم أخلاقية ودينية لا تتوافق مع متطلبات العصر، والمختلف هنا أو المتغير بوصفه تجديدًا لمنهج النقد عند "**دولوز**" و"**دريدا**" يرتكز على عرض قائم حول فلسفة متباينة لا من حيث العرض، وإنّما في طريقة العرض وفي تقديم المصطلح[3]. ومن خلال هذا التقديم المتميز الذي عرضه "**دريدا**" وما أضافه "**دولوز**" وفلاسفة آخرون ندّدوا للحداثة ووصفوا لها عقبات تحدد نهايتها وذلك بمحاولتهم تقديم فكرة الاختلاف باعتبارها من الأفكار الرئيسية التي ارتكز عليها **رورتي** وأنصار ما بعد الحداثة، وبهذا المنطلق استلهم **رورتي** فكرته من الاختلاف مخن تصوّرات "**دريدا**" وبوصفه معبّرًا عن التفكيكية ومدافعًا عنها في مختلف الكتابات والقراءات.

1)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1990، ص:194.

2)– صفدي مطاع، المرجع نفسه، ص:199.

3)– لمسيري عبد الوهاب، مرجع سابق، ص:48.

المطلب الرابع: رورتي والتواصلية النقدية في مقابل الخلاف لدى فرانسوا ليوتار

إنّ قراءة "**رورتي**" لأعمال "**دريدا**" و"**دولوز**" ورؤيتهم الاختلاف بوصفه صفة ضرورية لها أهمية بالغة في تكوين المصطلح المتجلي في الخطاب الفلسفي[1].

يعلّق "**ليوتار فرانسوا**" عن هذا النقاش وعن الاختلافات التي تدور حول مشكلة الحداثة وهي عبارة عن خلافات في بعض النقاط والمسائل الضرورية من لغة وأدب وفنون تتجلى معظمها في خطابات فلسفية متنوعة[2]. ويرى "**ليوتار**" أنّ مصطلح الحداثة يخصص نظام يعرّف أفكار متمركزة حول العقل وتقدّمه والحريات بصفة منغلقة وهذا العقل الذي ينادي به "**هابرماس**" ما هو إلاّ تصوّر ميتافيزيقي.

وعلى هذا الأساس في التصور النقدي للحداثة الذي حدّده كل من "**دريدا**" و"**ليوتار**" و"**رورتي**" نفسه من خلال قراءاتهم الفلسفية وفيما يخص العقل والعقلانية واستوحوا تفكيرهم حول تبيين وجود الاختلاف في ضبط معالم الكتابة والقراءة واستبعاد التشابه الكلي الذي أثبته الدراسات المعرفية الحداثية، كما يعود الفضل الذي أقرّه "**رورتي**" من خلال تأسيسه للأفكار والمبادئ التي بني عليها الفكر المغاير وكحل بديل لتلك الأفكار الكلية الحداثية.

نجد تطلّعات "**رورتي**" واستلهامه المتكررة والتي معظمها إلى اعمال وأفكار "**نيتشه**"**دريدا**" و"**هيدغر**" و"**كانط**" وهم الفلاسفة الذين اثروا على النقد الحداثي وإضفاء تعديلات خاصة به[3]، وبهذا سار **رورتي** على الوتيرة نفسها، وعلى خطى "**دريدا**" فيما يخص درب الحداثة والطريق نحو التفكيكية والاختلاف، ووضع بدوره فروقًا تنتهجها ما بعد البنيوية عن طريق توثيق فكرة الثقافة وتوسيعها في الفكر الأدبي، وما يختص بالكتابة والقراءة باختلافاتها التي تحمل في نظر "**رورتي**" طابعًا بلاغيًا ومجازيًا[4].

ولكن الاختلاف الذي أكّد عليه "**دريدا**" و"**رورتي**" وفلاسفة ما بعد الحد، يوّضحه فيما بعد "**رورتي**" بأنّ لهذا الاختلاف رابطة مع الحداثة من حيث الزمن، في كون الحداثة مصطلح يحمل سمات الشمولية، ويثبت إمكانية قيام حدود للحداثة في المستقبل، وتواصلها يزيح تلك العقبة التي أصدرها الاختلاف وبذلك توكن ذات الحداثة

1)– صفدي مطاع، المرجع نفسه، ص:200.

2)– فرانسوا ليوتار جان، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:31.

3)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورغن هابرماس (الأخلاق والتواصل)، مرجع سابق، ص:89.

4)– بروكر بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الامارات العربية، ط1، 1995، ص:35.

تواصلاً زمنيًا مستقبليًا مع المختلف الذي لا يتقيّد بأي زمن وبالتالي فهو متغير ولا يمكن تحديده. يقترح "**رورتي**" فكرة مفادها أنّه لكي تتحقق شروط الحداثة وتطوّراتها والاقرار بها لابد من التغيير، تغيير أسس مشروع الحداثة وتشييد البنية الحداثوية، ويتم ذلك عن طريق الاستناد لفكرة الاختلاف فتكون بذلك الأفكار الحداثية مشاركة في الخطاب الفلسفي، وهي خطوة فعّالة للتواصل الاجتماعي بدلاً من الانحباس الفكري العقيم الذي لا يصل بالمجتمع إلى أسمى سمات المعرفة والأخلاق، ويظل الفكر حبيس وله قيود تجمع العقل نحو الانحطاط والتراجع[1].

وما يمكن الإقرار به في رأي "**رورتي**" وفي ظل البراجماتية الجديدة هو أنّ مسألة الاختلاف من أهم المسائل المطروحة ولها صدى الفكر الما بعد حداثي وهي بمثابة الحد الفاصل والشرط الفلسفي الذي يشكل تيارًا جديدًا بكل تنوّعاته ومعضلاته ينتهي إلى إرساء قويم لمعنى الاختلاف الذي أفرزته الحصيلة الفكرية من مجتمع لآخر[2]، أو كما تصوّر "**رورتي**" في خلق مجتمع جديد يقوم على الابداع والتغير كجملة من التراكمات الفكرية التي انتهجتها المداخلات المعرفية والتناقضات حول مسألة الحداثة[3].

1)– صفدي مطاع، المرجع نفسه، ص:202.

2)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، مرجع سابق، ص:87.

3)– best steven, Richard Rorty and post modern theory, p: 06.

المبحث الثالث: واقع الاختلاف في ظل البراجماتية الجديدة

المطلب الأول: تجاوز الفلسفات التأسيسية من التنقيح إلى الانزياح

انتقلت الفلسفة البراجماتية بمجهوداتها إلى تركيز اهتماماتها حول الواقع الإنساني وتعاسيته مع الصراعات والقضايا وحل مشاكلها كالعنف والتسامح كما حملت ارهاصات اتسمت بها من اختلافات في جميع الأصعدة والتي تواجه مشاكل متغيرة ومستمرة ولهاته الأسباب الداخلية عمل "**رورتي**" على دمج البراجماتية الجديدة وفلسفتها في إطار الواقع وجعلها كممارسة للتغلب على الأزمات والتخلص من كل أشكال العنف ويُنظر إلى فلسفة البراجماتية الجديدة من نطاق إنساني واسع يتخذ منحنى سيكولوجي إيجابي ومن خلال الدور الذي تقدّمه الفلسفة للعالم البراجماتي والفكر الما بعد حداثي هو ذلك العمل على إزالة العقبات التي تشوب الفكر في ذاته وتعطل ديناميكيته سواء في التفكير أو في كيفية استخدام والتحكم في ميكانيزمات العقل الخاضع للتجربة في الواقع [1]. أي أنّ "**رورتي**" يجنح نحو عقل يستبعد الخيال والتفكر الميتافيزيقي فهو يرى أنه تصور لا يخدم متطلبات العصر وإرضاء جميع الذوات وإقناع الآخر وهذا ما يتضح في قول "**رورتي**" : "ليس ثمة وسيلة للتثبت من صلاحية اعتقاداتنا سوى امتحان العلاقة القائمة بين الأفكار والأشياء التي تمثلها وهذا التثبت ليس عملاً فرديًا بل صيرورة اجتماعية، وهو مجهود تتعاون عليه عدّة عقول من جميع الاختصاصات تؤسس محادثة شاملة تحاول فيه أن تقنع الآخرين فيما تعتقده"[2].

ومن هذا المنطلق ينتهي "**رورتي**" إلى نتيجة منطقية متمثلة في كون الطبيعة البشرية بأنّ المعرفة تحمل على عاتقها نوعًا من الاعتقاد والشك بدلاً من تطابقها مع الواقع، فلا العقل ولا التجربة يمكن اعتبارها مرآة للفلسفة، كما أنهما لا يعتبران أفكارًا تأسيسية ومرآوية وأن لا تتطابق المعرفة مع الواقع وهاته المناهضة التي يواجهها "**رورتي**" بنزعته النقدية، وفي الوقت نفسه وجّه الأفكار التي تشمل المعرفة والفلسفة نحو خدمة المجتمع، وذلك عن طريق تهذيب الذوات بالتضامن والقبول بالآخر شرط أن تكون لها نتائج فعالة وإيجابية، كما تعد معيارًا اتفاقيًا قابل للتغير يرض بها كافة المتحاورين، وبين سلبية الأفكار التقليدية والاقرار بمناهضة "**رورتي**" للفلاسفة التقليدين واستمرارية للجدل القائم حول مرآوية العقل للفلسفة ورفضه لهذه الفكرة ويرى أنها لا تدعو إلى الديناميكية في العمل فالتأثير

1)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:35.

2)– الخويلدي زهير، معان فلسفية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2009، ص:219.

الذي تجلى في عمل "**رورتي**" انصب على النظريات الأدبية والقانون والتعليم وكتابة التاريخ والنظريات الاجتماعية ولهذا لا يمكن القول أنّ تأثر "**لرورتي**" كان خارجًا من الفلسفة وليس فقط الغربية[1].

وبهذا الأساس يواجه "**رورتي**" مطلبًا ضروريًا للفلسفة وهو التحرك الفعال على أساس جديد وباتباعه للاتجاه أو المسار نفسه الذي انتهجه "**جون ديوي**" في محاولته تطوير الفلسفة وإنماءها ويعد هذا التواصل الفكري أحد التوافقات والسمات الفكرية الجوهرية التي تجمع معالم البراجماتية بصفة وعلى الرغم من الاختلافات الرئيسية بين البراجماتيين الكلاسيكيين والنيوبراجماتيين[2]. تبيّن أن "**رورتي**" واصل الدرب الذي سار عليه "**جون ديوي**" باعتباره فيلسوفًا براجماتيًا كلاسيكيًا وعلى هذا النحو المتواصل في حركة ما بعد الحداثة والذي اثبت "**رورتي**" موقفه من افكارها ولم يكترث لأهمية الفلاسفة الذين سبقوه كمثل "**نيتشه**" و"**ديكارت**" في بناء المذهب العقلي وأثره في الفكر البراجماتي[3]. إلاّ أنّ الدور الذي أقرّ به "**رورتي**" هو مساهمة "**ديوي**" الفعالة وإرساء جهوداته في سبيل مجتمع ديمقراطي يمارس إبداعاته بحرية وعلى هذا السبيل حاول "**رورتي**" أن يقيم دورًا جديدًا للفلسفة بوصفها ممارسة اجتماعية، وهذه المحاولة سبقه فيها "**جون ديوي**"، وتعمّق فيها "**رورتي**" [4].

وبناءًا على ما تقدم يلاحظ أنّ "**رورتي**" لم يقدم فكرًا جديدًا للفلسفة، وإنما تفطن لبعض النقاط الأساسية في محاولته لتحسين من مستوى التفكير الفلسفي وإدراجه ضمن اطار الواقع والممارسات الفكرية الاجتماعية، كما أنّه قام بالتعقيب والنقد للفلسفة المرآوية[5].

---

1)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الغربية، مرجع سابق، ص:1361.

2)– **Ghignon Charles, Hiley, David R, Richard Rorty, P:03.**

3)– **Rylander, Anna, pragmatismand design research, P:27.**

4)– هارفي ديفيد، دروب ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:50.

5)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:127.

المطلب الثاني: فاعلية الخبرة في إعادة بناء الفلسفة نحو الاختلاف

إنّ الحلول التي يقدّمها "**رورتي**" هو الرجوع إلى الواقع المادي للأفراد بدلاً من إحضار ما يسمى بالاسبتمولوجيا كما يمكن طرح العقل جانبًا ولا يمكن وصفه مرآة للفلسفة يهتدي به واتضح هذا الاقتراح الذي طرحه "**رورتي**" في تصريح له إذ يقول: "فإن التخلي عن صورة المرآة سيقودنا إلى التخلي عن فكرة أن الفلسفة نسق يفصل في مزاعم العلم والدين، والرياضيات، والشعر والعقل والشعور ..."[1].

أي يبين "**رورتي**" في نزوحه عن المرآوية وذلك من خلال استدراجه لثنائية العقل والطبيعة ومن خلال هذا المنظور لا يؤكد "**رورتي**" عن الرفض القاطع للفلسفات السابقة بقدر ما يسعى إلى تجديد في كيفية استخدام الفلسفة نحو الطبيعة.

وفي هذا نجد أنّ "**رورتي**" قد استند إلى كثير من أفكار وآراء "**ديوي**" والتي اشتمّت نصوصه بادراج الخبرة في كثير من الأطر والنواحي التربوية والثقافية[2].

لم يتقيد "**جون ديوي**" بالأنظمة والتصورات السابقة واهتم بمشاكل المجتمع لإحداث التواصل إلى الأمور الحقيقية والصائبة فالقيم الأخلاقية متغيرة وغير ثابتة ودور العقل عند "**ديوي**" يكمن في كونه يعمل على ترسيخ القيم الإنسانية في المجتمع ومساهمته الفعالة في رسم معالم الفلسفة وليس مرآة ننظر بها للفلسفة وعلى الخبرة فيما يقرّه "**ديوي**" بقوله أنّ: "الخبرة هي تفاعل الفرد مع بيئته هو الذي يسمح له بالتعبير عن ذاته بمختلف الوسائل"[3].

وبناءًا على ما سبق يتبيّن الدور الذي تميله الخبرة عند كل من "**ديوي**" و"**رورتي**" الذي واصل في هذا الصدد اسهامه المتمثل في بناء وتطوير المجتمعات الديمقراطية مع التركيز على النتائج الفعّالة والأداتية، فإن "**رورتي**" و"**ديوي**" يؤكد أن على العقلية التجريبية المفعمة بالحيوية وانبعاث التجديد والانفتاح من أمل ورغبة في قبول الاختلافات بكل أشكالها[4].

---

1)– رورتي ريتشارد، الفلسفة والمرآة الطبيعية، مرجع سابق، ص:296.

2)– جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، إشراف: أ.د فتحي التريكي، جامعة منتوري، قسنطينة، مارس، 2006، ص:352.

3)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:105.

4)– كامل مجدي، المرجع. نفسه، ص:124.

يتحدى "**رورتي**" في تصميمه المتواصل لموقفه حول العمل المستنير لكلمة العقل والخبرة والجمع بينها يشكلان عصب التطور وتجاوز الصعاب وحفظ استمرارية الحياة وتغيّراتها وايمانًا بالاختلاف والتعددية في جميع تنوّعات الحياة[1]، ويعترف "**رورتي**" في أهمية بناء الفلسفة وانفتاحها على الثقافة والأخلاق والمجتمع بالدور الذي أرساه "**ديوي**" لتاريخ الفكر الإنساني ومحاولته التحرر من الثقافة السابقة وبعض القيّم التي لم يرى فيها "**ديوي**" حلاً يفضي إلى فائدة الفكر التربوي بصفة ايجابية[2].

وعن هذا الحرص في كيفية تعامل العقل الإنساني مع الفلسفة وكيفية امتلاك حقيقة تحمل على شاكلتها اقناعًا متفق عليه المختلفين في بيئة واحدة. وما للخبرة من دو ومساهمة في بناء الواقع وحل مشكلاته، وانصب اهتمام "**رورتي**" للبراجماتية الجديدة في تشكيله لصورة ملموسة عن صور ما بعد الحداثة وفي اعتماده على التجربة الجمالية وانشاء ثقافات تتميز عن الاخر والتي انتهت بتكوين سياسة عالمية وايديولوجيات مهيمنة وانبثقت خلاله إشكاليات قامت عليها فلسفة ما بعد الحداثة[3].

ويصف "**رورتي**" الفلسفة وعن دورها قائلاً: "فالفلسفة وبوصفها نظامًا قادرًا على اعطائنا "طريقة صائبة في البحث عن الحقيقة" تعتمد على إيجاد إطار ثابت ومحايد لكل بحث ممكن".

وما يمكن قوله في منظور "**رورتي**" أنه ليس عقل الانسان كفيل بتحقيقه اللاسبتمولوجيا فهو لا يتطابق معها وإنما على التجربة جور في تحقيق المعرفة، هاته التجربة التي تحقق من خلال مساهمتها في الأنتربولوجيا، فمحاولة "**رورتي**" تكمن في سعيه الجمع بين العقل والتجربة لتحقيق تصور صحيح ومقنع لنظرية المعرفة، فلا يمكن للعقل وحده ان يكون مرآة تعكس على الانسان ولا الفلسفة ولا الطبيعة[4].

---

1)– كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:14.

2)– هارفي ديفيد، دروب ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:50.

3)– رورتي ريتشارد، الفلسفة والمرآة الطبيعية، مصدر سابق، ص:296.

4)– فاتيمو جياني، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1998، ص:165.

المطلب الثالث: موقف رورتي من التفكيك والاختلاف

شكّلت فلسفة "**رورتي**" اندماجًا واسعًا وبارزًا في الواقع الإنساني، وتصدت أفكاره للتصور الميتافيزيقي كما تجاوزت الأفكار الحداثية والتي كانت تتميز في نظر "**رورتي**" بالانغلاق والتراجع الأخلاقي، وتجلّت مواقف "**رورتي**" بوصفه فيلسوف ما بعد حداثي في مختلف الأنشطة والأعمال كالسياسية والثقافية، وفي مختلف الآداب والفنون، منتهجًا في ذلك سبل التفكيك والاختلاف بتنوع حركاته وقبول جميع الاختلافات وتسخيرها في الخطاب والثقافة والسياسة والنصوص التي تحمل الفكر والفلسفة بمجملها[1]، وبهذا الاعتبار يعد "**رورتي**" رائد من رواد التفكيكية[*]، وأحد الشراح المهتمين بالنصوص والخطابات الفلسفية وغيرها، كما يعد من نقاد الأدب[2].

يقوم "**رورتي**" بنقد وشرح مسألة التفكيك ويوسع من دائرة الاختلاف بالاستناد إلى أقوال ورواد التفكيكية وبموافقتهم المتشابهة عن معارضة الأفكار الميتافيزيقية وتجاوزها وتقويضها: إلاّ أنّ هدف التفكيكين الأمريكيين أمثال: "**رورتي**" هو جعل اللغة متميّزة عند استخدامها وتثبيت مكانة وموقع ذاتي للتفكيك في إطار النزاعات بدلاً من النزعة المثالية[3]، ويشير "**رورتي**" من خلال إثباته المعرفي للتفكيك هو موقعه من الفلسفة حين تساءل عن إمكانية افتراض الفلسفة نوع من الكتابة، ويوضح "**رورتي**" هذه في علاقة التفكيك بالفلسفة بقوله: "تصبح الكتابة اضطرارًا تعيسًا لأنّ ما تبغيه الفلسفة فعليًا البرهنة والاشارة والاظهار والوصول بالمحاور إلى النظرة المحدقة في نظرة العالم"[4]، وهنا يلغي "**رورتي**" مهام التفكيك في إطار الفلسفة، وهي بدورها لا تحتاج إلى هذا الافتراض الذي يقاوم التأمل الميتافيزيقي، وعلى هذا النحو يتبيّن أن "**رورتي**" لا ينفي الميتافيزيقا بصورة مطلقة كمثل ما نفاه "**دريدا**" وإنما يدعو إلى تجاوزها، ويكاد "**رورتي**" بنسبيته هذه هو أن تسري في كل المور البسيطة أو المعقدة، وتصبح الكتابة عند "**رورتي**" ضرورة غير محددة كما تكون مستمرة، إلاّ أنّه لا ينبغي الأخذ بها في جميع الحالات، ويصف "**رورتي**" التفكيك على

---

1)– كامل مجدي، البراجماتية، (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة، الأخلاق والدين، الوليد للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، القاهرة، ط1، 2016، ص:129.

*)– يلاحظ أنّ التفكيكية التي نادى بها رورتي راديكالية أيديولوجية وتصوّراته نقدية أدبية تستبعد المجال العلمي والأبستمولوجيا وفي الوقت نفسه تحمل مزيجًا من الأفكار التي توسع المعرفة وهذا ما يدعو إلى الفوضى والخلاف في استبيان وجهات نظره.

2)– حمداوي جميل، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:55.

3)– رايان ميشال، كلر جوناتان، رورتي ريتشارد، كريستوفو نوريس، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:56.

4)– رايان ميشال، كلر جوناتان، رورتي ريتشارد، كريستوفو نوريس، المرجع نفسه، ص:111.

أنّه يحفّز العقل على كيفية استخلاص علامات واشارات جديدة من إشارات أخرى أصبحت ماضية وبالتالي قديمة، في حين تعبّر هذه الدعوة على الاختلاف والتغيير كطابع يميّز هذه العمليات على نحو براجماتي، وهنا يشابه "**رورتي**" مهام البراجماتية بمهام التفكيك، إلاّ أنّه يضع حاجزين للتفكيك، يعبر الحاجز الأول عن استصعاب الوصول إلى الحقيقة والتي بها نصل إلى الأفكار المفيدة والنافعة وهذا ما يتوافق مع مسألة "الاجماع الاجتماعي وهي النتيجة التي يصل بها المجتمع في مقاومة بعض الانحرافات فللإجماع دور أخلاقي يتناسب مع الواقع وحقائقه، وبالتالي فالإجماع يتنافى ويناقض الاختلاف، ويستنتج أنّها محاولة فاشلة يقوم بها التفكيك، وبذلك فهو أقرب إلى الالتباس والارتداد ويعد في نظر "**رورتي**" غير كاف[1]، ولكن "**رورتي**" بطريقته النقدية هذه لا يتجاوز المهام والخصائص التي تقوم عليها تفكيكية "**دريدا**" و"**فوكو**" وممن دعوا إلى تأسيس التفكيك وتقويض اللغة بهدف القضاء على أشكال النزاعات التي تعيق حركة العقل واللغة والاختلاف وعلى غرار هذه المجهودات استغل "**رورتي**" والأمريكيين البراجماتيين الجدد هذا الأثر الفعال والاستناد به، وانفرد "**رورتي**" بمحاولة وهي أن يعيد قراءة وأقوال فلاسفة التفكيكية والاختلاف وذلك للوقوف على أهم المعضلات والنواقص التي تعيب على هذا الفكر وما تفتقر إليه في علاقتها مع المجتمع بطريقة تهكمية[2]، ويشير "**رورتي**" في متابعته التعريف "**دريدا**" حول الاختلاف المرجىء، ويضيف لهذا المفهوم ارتباطًا مع الهوية، ليس من حيث الاشتقاق وإنما من حيث التكوين وبلورة الأفكار[3]، ويؤكد "**رورتي**" على أهمية الاختلاف والهوية داخل الخطاب السياسي بتصريح له "أولاً سوف أوضّح باختصار لماذا لا اعتقد بأن "الهوية" و"الاختلاف" كانا عبارة عن مفاهيم فقط، إذ يمكن جعله ذو علاقة بالمشاورات السياسية، كما أنّ شروط "الهوية" و"الاختلاف" أصبحت بجون أهمية لاتمام الفلسفة إذ توجد اثنان من الفروقات غير مرتبطة بدواعي الاختلاف، ويمثل التميز الأول نقد كل من "**نيتشه**" و"**هايدغر**" و"**دريدا**" للميتافيزيقا التقليدية اليونانية التي تلّح على التشابه، أمّا الاختلاف كان قريب ومرتبط بالاختيار من الوصف ذلك أنهم يتصوّرون مثل هذا الشيء كطبيعة "جوهرية" أو "ضرورية" صفات لأي شيء"[4].

---

1)– رايان ميشال، كلر جوناتان، رورتي ريتشارد، مرجع سابق، ص:215.

2)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:94.

3)– رايان ميشال، كلر جوناتان، رورتي ريتشارد، مرجع سابق، ص:97.

4)– **Rorty Richard, Philosophy and social lope, p:234.**

يريد "**رورتي**" من خلال دراسته الدقيقة وقراءاته لكل من "**هيدغر**" و"**دريدا**" و"**نيتشه**" و"**فوكو**" وذلك بتفكيك أفكارهم ونصوصهم هو توضيح الخلل الناتج عن كون الاختلاف في التفكيك أنهما غير كفيلان بتحقيق بعض الجوانب كالأخلاقية والسياسية والوصول إلى نتائج الحقائق المرضية، إذ شاهد أن أفكار أولئك الفلاسفة ونصوصهم لم تختلف كثيرًا عن النصوص الأدبية، والتي وجد فيها "**رورتي**" تزييفًا وابتعادًا عن كل ما هو ثابت وحقيقي أي أنّ هذا الاختلاف يدعو إلى التغيير في أي لحظة على الرغم من كون النصوص تحمل طابعًا وشيئًا من التهذيب عند قراءتها، ولكن لا تحمل في مجملها نفعًا تقدمه للمجتمع من ناحية تنظيمه مما يدعو إلى خلق فوضى ودخول في تناقضات وارتدادات[1]. ولهذا السبب اقترح "**رورتي**" طرقًا بديلة من الحديث، وحاول من خلال التفكيك تكوين ألفاظ ولغات جديدة ومغايرة تقوم على الابداع والانفتاح أكثر، وهذا ما أضافاه على طريقة التفكيكية التي سار نحوها واستبيان الفروقات والتمييزات الخاصة والعامة للأفكار عن طريق محاولاته المتمثلة في نقد النسخ الفكرية وتجاوزها وهنا يضفي "**رورتي**" طابع من السخرية في عملية التفكيك للآراء الحادة والصعبة في كثير من الدراسات النصية[2].

تجدر الإشارة إلى أنّ "**رورتي**" ينادي بإمكانية وجود الاحتمال في جميع السياقات والجوانب الفلسفية وبذلك فلا شيء مطلق وكلّي كما تنعدم المقاييس التي يراها الانسان ضرورية، وإنما ما يجب الأخذ بمعقولية هو تلك النسبية التي يزعمها "**رورتي**" في كل أفكارنا ومعتقداتنا وثقافتنا، ومن هذا الادلاء الصريح، فالتفكيكية بمثابة نشاط متميز لا يقبل التنظيم، وهو سعي لمعرفة الاختلاف كما لم يراعي للمسائل كالسياسية منها والتي تعد في نظر "**رورتي**" مهمة في الواقع الليبرالي ولأنه يرى في الاختلاف تحقيق حرية الانسان ودعوة للانفتاح والتحرر من الاملاء الفلسفي[3]، ويرجع ذلك التصريح "عن كون "**رورتي**" كمفكر سياسي، اعتبر الفلاسفة ممن هم في طليعة "**نيتشه**" و"**هيدغر**" "غير مقبولين كليًا وغامضين، فقال بمجتمع ليبرالي منفتح وانواري ومتحرّر من الاملاء الفلسفي"[4].

---

1)– سكيربك غُنار، غليجي نيلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، ص:959.

2)– **Rorty Richard**, **Achieving our country**, **Harvard university press**, **Cambridge**, **London**, **1998**, **p**:**18**.

3)– سكيربك غُنار، غليجي نيلز، مرجع سابق، ص:960.

4)– **Rorty Richard**, **Contingency**, **irony and solidarity**, **Cambridge university press**, **New York**, **1er ed**, **1989**, **p**:**62**.

المطلب الرابع: أهمية الاختلاف وتنوّعاته داخل القراءة والكتابة

إنّ ما يسعى إليه الناقد والواقعي "**رورتي**" موضح وجعل حقائق كانت غير مكتشفة، ويريد من خلال بحثه أن يطلع عليها، ومن خلال عملية المحادثة استخلص تزييف ولا أصل كان يعتقد في الأساس أصلاً وخاصة فيما يتعلق بالمحادثات في المجتمع، إذ يمكن القول أنّ "**رورتي**" قد حاول التوسع أكثر لكن في تطوير قراءته كمنظر، وعلى هذا النحو يقدم إعادة بناء جديد إلى مفهوم الليبرالي وهو الهدف الذي طمح إليه[1].

ولكن الشيء الذي يبعث إلى التناقض ويثير الالتباس والتناقض هو في ربطه لمسألة الاختلاف ونتائج الأعمال وما لها من أثر، فهو يرى نوعًا من الاستغلال والوقوع في تناقض بطريقة تهكمية وبتشابه هذا التناقض إلى حد غير بعيد مع النقد الذي وجّهه "**هابرماس**" للتفكيكية حين رأى أن التأسيس للتفكيكة الذي نادى به "**دريدا**" أنها فلسفة ناقصة وتفتقر لعدة جوانب من اجتماعية وسياسية واقتصادية[2]. وعلى هذا النقد المتواصل نجد أنّ "**رورتي**" قد شارك مع "**هابرماس**" من وجهة نظر سياسية، حين اقترح علاوة على ذلك في أنه يجب التأكيد على الاجماع Consensus عند تفكيك الصعوبات وهنا نحتاج إلى فكرة الاجماع وليس فقط الاختلاف[3].

وهذا ليس رفضًا لعملية الاختلاف في تذليل الصعوبات التي تنشأ في النص، وإنما هناك عملية أخرى ألا وهي الاجماع تلعب دور المناقض لما هو المختلف، باستطاعتها أن توصل إلى الحقائق وخاصة الأخلاقية مناه كالحقيقة والابتعاد عن العنف وكل ما يتفق ويجمع عليه المجتمع، ولذلك يظهر "**رورتي**" طلبًا جديدًا وهو "الاحتمالات" من أجل تعدد المهام في حشو المفردات والدلالات والقواعد اللغوية، والاختلاف هو بمثابة فطرة ليس لها تاريخ ولا زمن محدد كما أنّ الذات الإنسانية عند "**رورتي**" مركبة بعشوائية وليس بصورة معقدة كما أنها غير متوافقة ومتجانسة ظاهريًا مع الذوات الأخرى ومتشابهة بشكل ثابت، فكل ما يدعوه "**رورتي**" يؤول إلى التغيّر والتعدّد والاختلاف لتحقيق الأفضل للإنسانية[4].

---

1)– **Brondon Robert, Rorty and his out is, British library, blackwell publishers, U.S.A, Oxford, first published, 2000, p:287.**

2)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص: 118.

3)– **Derrida jacques, Richard Rorty, deconstruction and pragmatism, p:19.**

4)– **Shusterman Richard, pragmatism and liberalism between Dewey and Rorty, p:399.**

وما نلتمسه في هذا الأثر للتفكيكية أنها تستبعد الحقيقة، كونها تستخدم المعنى المجازي، وعلى الرغم من هذا الجانب السلبي في تناول المعاني إلاّ أنّ هذا الاستعمال الذي يكتنفه الغموض هو أحد المميزات التي تراها البراجماتية الجديدة أكثر تنسيقًا لفكر ما بعد الحداثة[1].

وبهذا الصدد يؤكد "**رورتي**" على أهمية التشبث بالقراءة والكتابة بتصريحه: "فالقول أنّنا صرنا أناسًا مختلفين، وإنّنا نعيد تكوين أنفسنا كلّما ازدادت قراءتنا وازداد حديثنا وازدادت كتابتنا هو طريقة دراماتيكية للقول إنّ الجمل التي صارت تصدق علينا بفضل هذه النشاطات هي معظم الأحيان أكثر أهمية بالنسبة الينا من الجمل التي تصدق علينا عندما تزيد من كسبنا ... وهكذا ..." [2].

ويشير "**رورتي**" من خلال ابرازه لأهمية الاختلاف والقراءات المتنوعة، ويريد بالتفكيكية أن تتغلب في نظره على جميع المسائل الكاملة والتي تتقيد بقوانين وأنظمة، وأن ترتبط أهمية وأثر الاختلاف والتفكيكية بالواقع السياسي والاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي، كما يشير "**رورتي**" من خلال تصوره وهدفه نحو التفكيكية إلى تجنّبه وتجاوزه للحدود التي تفترض الأنظمة والقوانين على نحو عقلاني، ومحاولة "**رورتي**" هذه تكمن في سعيه وجرئته في تخطي الممارسات الخاضعة لمعايير أخلاقية وإنسانية، ولكن هذا المضمار يؤول بطريقة تجلب نوعًا من الفوضى والاختلاف والارتباط في ادراكنا للخطط المبنية على مختلف الأنظمة المشرّعة من إنسانية وأخلاق وحدود تتقيد بها[3].

وتجلت ادعاءات "**رورتي**" وتناقضاته عندما أعلن وصرّح على الاختلاف بين المفردات كوظيفة تتناولها فيما يسميه ألعاب اللغة وفي مقابلة النصوص الغامضة والتعامل معها بتهكم وهذه المسلمة التي قدّمها كطلب يقابل ويتضاد مع التأسيسية وتلك المطالب للإدراك الذاتي قد لا تفي بالغرض المطلوب والذي يناشده القارئ[4].

والرؤية النقدية والتهكمية التي يضفيها "**رورتي**" لعملية التفكيك أنّ الاستخدام الذي تعتمد عليه يحمل في طياته نوعًا من العبث واللهو من ناحية توظيف الكلمات ومن حيث استراتيجية الأفكار وتموقعها داخل النصوص والخطابات ويصل "**رورتي**" إلى نتيجة منطقية حول عملية التفكيك والاختلاف الذي يرى أنه يصل بنا إلى حل

---

1)– باتلر كريستوف، ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدًا، تر: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص:22.

2)– رورتي ريتشارد، الفلسفة والمرآة الطبيعية، مصدر سابق، ص:471.

3)– هارفي ديفيد، دروب ما بعد الحداثة، بحث في أصول التحول الثقافي، مرجع سابق، ص:47.

4)– Derrida jacques, Richard Rorty, deconstruction and pragmatism, p:09.

ميتافيزيقي عن طريق تفكيكه لمنطق البرهان في الفكر الفلسفي وخاصة للفكر الكلاسيكي والحداثي، ويعيّن "**رورتي**" ملاحظة أخرى في كون الاختلاف الذي ينادي به "**دريدا**" لا يتخلص في نتيجة محددة ونهايته وإنما هناك وجود احتمال لهذه النتيجة والبرهنة عليها[1].

ويقيم "**رورتي**" مقارنة بين الدور البارز للبراجماتية ودور التفكيك إذ يرى أنّ هناك اختلاف في المواقف والتصورات كما أنّ هناك تشابهات، فالبراجماتية تتجاوز الحدود والبحث النظري للوصول إلى الحقائق ونتائج الأعمال، غير محددة من الفرضيات، في حين أنّ التفكيك له موقف يكمن في مدى اعتبار البحوث تقوم فيها الفرضيات بدعم فرضيات أخرى[2].

وترجع أهمية الاختلاف في نظر "**رورتي**" إلى بعث القوة والقدرة للإنسان والاندفاع نحو الابداع ويجعله أكثر انفتاحًا وينمي في الفرد والمجتمع قابلية التجديد وتحقيق حريةأكثر وتسامحًا اكثر كما تحفز ثقة الآخر من خلال المعاملات والاعتراف بالآخر وليس فقط تقويض الأفكار الميتافيزيقية الغربية وتحطيم المركزية التي كانت سائدة في المجتمع الحداثي[3].

1)– رايان ميشيل، كلر جوناثان، رورتي ريتشارد، كريستوفر نوريس، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:96.

2)– رايان ميشيل، كلر جوناثان، رورتي ريتشارد، كريستوفر نوريس، المرجع نفسه، ص:215.

3)– بوجنال محمد، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص:94

المبحث الرابع: نشأة فكرة التسامح

حملت كلمة "التسامح" بداخلها العديد من المصطلحات واختلفت المعاني حول هذا المفهوم، واتخذت لفظة التسامح تفسيراتها مناحي واسعة وضيقة. اتخذت كسبيل للتعبير عن موقف تجاه الآخر، إذ نجد سمات الشفقة والرحمة، وأحيانًا التحمل والصبر، وأحيانًا أخرى اللامبالاة والارتداد عن الحقوق الشخصية حيث يصعب تطبيقها ولهذا حفلت هذه الكلمة بتاريخ مديد على مختلف العصور القديمة والحديثة والمعاصرة.

المطلب الأول: تعريف التسامح لغةً واصطلاحًا

لم يذكر مصطلح "التسامح" في المعاجم الفلسفية إلاّ نادرًا وبشكل سطحي وعرضي، ولكن إذا اتجهنا صوب المعاجم اللغوية العربية نجد أنّ التسامح في اللغة مشتق من تسمح، السماح، والسماحة generosity في قول "**ابن منظور**" تعني: الجود والكرم ويعني بالجود منح العطاء والنفع للطرف الآخر ودون مقابل، والتسامح لغة يعني بالتساهل المقدم دون تردد واعتراض[1]. إلاّ أنّ هناك معنى للفظة التسامح ألا وهي الغفران[*] فقد ذكرت هذه اللفظة في القرآن الكريم وبالتالي يمكن القول أنّ كلمة غفران أقدم من كلمة تسامح من الناحية الزمنية ومن ناحية الاستخدام ومن الغفران استخلص معنى آخر ألا وهو التسامح الذي عني به الفكر الأوربي[2]، وللتوضيح أكثر اشتقت لفظة التسامح من اللاتينية Tolerantia ومعناها اللغوي التساهل، وعند علماء اللاهوت تعني "الصفح" عن ما يخالفه وينافيه الانسان للتعاليم الدينية[3]، ويعدّ الصفح أرقى لأنه يستبعد الملامة والعدول عن الاعتراف بالفعل المقترف من الخطأ كما أنّ الصفح يختلف عن العفو لأنه يعد أرقى منه[4]، ويفسر الصفح في القاموس الإنجليزي forgive، remission، excuse ويحمل معاني الغفران، التسامح، الرقة والعفو إلاّ أنّ الصفح له معنى أسمى من المعاني كلها فهو عدم اكتراث أو تكتم للتأنيب والتعنيف والعتاب[5].

---

1)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص:58.

*)– نلاحظ أنّ هناك خلط ومزج في استخدام مصطلح الغفران والتسامح، فالغفران هو تلك العناية التي يمنحها الله تعالى للإنسان العاصي والمخطئ.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص:25.

3)– عواد أحمد، الفلسفة المتوازنة، مرجع سابق، ص:217.

4)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص:243.

5)– نور الدين عباس، معجم المصطلحات الأخلاقية، مركز باء للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص:47.

يفسر لفظة التسامح في اللغات: Toleration (E)، tolerane، tolérance (F)، toleranza (I)، toleranz (D)، إذ نجد أنّ المعنى الأصلي للتسامح يكمن في كونه عبارة عن موقف Stand، وتصرّف عملي، وهذا المفهوم الضيق لكلمة التسامح والذي يتعلق بأفكار العصر الحديث حول فكرة التسامح[1]. ولهذا ممّا لا شك فيه أن التسامح قد نشأ في الغرب، ففي القواميس الإنجليزية والفرنسية وجدنا أنّ التسامح يزخر بعدة معان: أنّ التسامح هو إرغام النفس السماح لأمر ما أن يُفعل بالرغم من الاستنكار لهذا الفعل الخاطئ الذي أصدره الاخر، والقواميس الغربية من معنى التسامح وتستخدم هذا المصطلح في عدة معاني وأوصاف وفي اللغة الإنجليزية رادف: forgiveness=tolerence[*]، linience، indulgence والفعل: تحمّل، تساهل، تسامح: tolerate واحتمالي: tolerative و tomerant متسامح.

ونلاحظ أنّ مدلول كلمة التسامح في اللغتين الإنجليزية والفرنسية لا يتقيد بمقياس واحد من ناحية استخدام اللفظ وإنّما هناك تنوع كبير في تسمية المصطلح [2]. كما أنّ التسامح باللغة اللاتينية: toterantia، ويعني المثابرة والدأب على التحمل وهو التسليم والرضا بدافع السيطرة وهو كمعاملة وإرشاد في الوقت نفسه ولكنه قد يكون غير موافق لبعض التقاليد والشرائع ولدى البعض قد يقود إلى التشاؤم على الرغم من كون التسامح يحمل الاحترام والتقاليد وردع كل ما هو حرج ولهذا فهو سلوك أخلاقي بمثابة عبرة ويمكن ادراجه في علم القيم نظرًا لكونه يحترم الآراء، والتقاليد والديانات للأفراد الآخرين ولهذا فلفظة التسامح في كثير من الأحيان تتخذ معنى يطلق على ما هو مدحي وليس ما يدعو إلى الذم والإطراء[3]. وبتبيّن أنّ مسألة التسامح تتعلق بتصرف أرسلوك الانسان الذي يتخذ موقفًا يحمل سمة الصبر عنما لا يُطاق، والتنازل عن حقوقه الشخصية عن طريق تساهله كرد فعل يصدره تجاه الآخرين وفي الوقت نفسه لا يصرّح ولا يحتج بما يعانيه من انتهاك وظلم[4].

---

1)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:58.

*)– يلاحظ أنّ مصطلح **tolerance** في الانجليزية يفسر بمعنى الاحتمال أي يأخذ معنى مغاير للتفسيرات الأدبية التي تحمل لمعنى التسامح معاني إيجابية كمثل التساهل والاحترام والعفو أي أنّ الأصل الاشتقاقي في اللغات الأوروبية تحمل الدلالات من التجرع والقبول.

2)– صغي الدين بلال، مفهوم التسامح في الإسلام، وصلته بمفهوم الواجب (دراسة تطبيقية)، مؤتمر التسامح الديني، كلية الشريعة، دمشق، د(ط)، 2009، ص:03.

3)– **Baraquin, Noella, françois, wilfert jöel, dictionnaire de philosophie, direction de jacqueline ruses, france, 4ed, p:164.**

4)– سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د(ط)، 2004، ص:309.

اتخذ التسامح في مجمله صورة التحمل بصفة مثالية متوسعة وفي حالة نشوء متزايد فضلاً عن كونه تصرفًا ومعاملة تجاه الآخر والقبول به واحترامه كما وُجدت مصطلحات أقرب إلى المعنى المقصود به للفظة التسامح وهي: الرفق، التسيير والمداراة[1]. وقد اتخذ معنى التسامح إطارًا عامًا وشاملاً في كون هذا المفهوم عبارة عن حق في الاختلاف باعتبار هذا الأخير يندرج تحت شرط التسامح[2].

1)– محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص:10.

2)– وهبه مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص:164.

المطلب الثاني: توظيف التسامح في علم النفس

تمثّلت الدراسات التي قام بها علماء النفس حول مسائل عديدة ومواضيع شتى اختصت ببحوث حملت في مجملها طابع انساني وأخلاقي إلاّ أنّ مسألة التسامح لم يهتدى لها من ناحية كون التسامح بحث الاستطلاعات المعمّقة والدقيقة وبصفة منظمة من طرف مفكري علم النفس، إلاّ أنّ مدلول التسامح عرف فروقًا وتمييزات في دراسته كقضية وممارسة وبحث ونظرية ويُفسر التسامح على أنّه حالة تكمن كونه رغبة وقابلية واستعداد في الاستغناء عن الحق الذي يخص المسامح في الشعور بالاستياء والامتعاض والرد على الآخر بالغضب والاهانة، ولهذا تحدث عملية التسامح تغييرًا ايجابيًا للنفس الإنسانية وفي القوت نفسه يعد رد فعل يعالج الانفعالات الشديدة وانطلاقًا لما سبق يعمل التسامح على تحسين الجانب السيكولوجي للأفراد ويتم ذلك عن طريق مساعدة الانسان في تنمية قدراته وضمان استمرارية في الحياة ويعد من المتغيّرات التي تستبعد كل ما هو سلبي سواء من ناحية المعاملات وتبدد للتبادلات التي ترتكز على وجود الثقة والتعاون[1].

تعريف "شقير" للتسامح:

ويشير التسامح هنا إلى التصالح مع الآخر وفي القوت نفسه مع الذات لذا يمكن القول أنّ التسامح يصدر من مجموعة أفراد المجتمع وذلك للتدخل وطلب التصالح بين المختلفين أي بين المتسامح والمتسامح عنه على انّ التسامح دافعية وميل الفرد الواحد داخل الجماعة لأن يتغاض وأن يجتنب الإساءة واللوم والغيظ والغضب من طرف المسيء إليه[2].

يُلاحظ أن هناك تداخلاً بين المصطلحين التسامح والتصالح، فالتسامح يتجاوز عملية التصالح لأن هذا الأخير يعبّر عنه رد فعل يكمن في استعداد السلوك لأن يستعيد الثقة بين الأطراف المتنازعة[3]، كما أنّ التسامح عملية داخلية ومتبادلة بين الأشخاص تعمل على تخفيف الأفكار والمشاعر السلبية وما لا يمكن الاغفال عنه هو أنّ التسامح يرتبط بمسألة نفسية وباعتبارها استعدادًا وإقدام سلوك على فعل سيكولوجي أخلاقي وعرّف مختصي

1)– إ. ماكلو ميشيل كارل ثورسين، التسامح النظرية والبحث والممارسة، تر: عبير محمد أنور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015، ص:41.

2)– شقير صالح، تفعيل التسامح فلسفيًا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، سوريا، العدد: 05، 2014، ص:132.

3)– شقير صالح، المرجع نفسه، ص:133.

علم النفس معنى التسامح في التأكيد على أنه سلوك ناتج عن استعداد نفسي ويتم من خلاله الانفتاح وفهم الحوار[1] وتمديد نطاق التسامح وإسهابه بالانطلاق نحو سعة ووفرة قيمة التسامح عن طريق الفرد المتسامح بالمتفهم والذي يعفو ويصفح عن كثير من أمور التي تتعلق بالردود السلبية وأنّ المتسامح يصبر عن نتائج أفعال غيره[2].

وعلى هذا السبيل تطوّر مفهوم التسامح إلى أن أصبح ظاهرة من الظواهر النفسية ويعمل على تكوين الأشخاص في المجتمع وذلك عن طريق بلورة ودمج أفكار المتسامح بأسلوبه الأخلاقي ضمن إطار الممارسة النفسية العملية وتقييم هذا الجانب الإنساني على نحو منظم[3].

ويصعب التمييز بين التسامح والتصالح إذ يسلكان المسار نفسه، فهما عمليتان نفسيتان اجتماعيتان، فالتسامح يصاحبه في معجم الحالات تصالحًا بين الطرفين[4].

1)– إ. ماكلو ميشيل كارل ثورسين، التسامح النظرية والبحث والممارسة، مرجع سابق، ص:457.

2)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:58.

3)– بدوي عبد الرحمن، المرجع نفسه: ص: 59.

4)– السالمي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:280.

المطلب الثالث: التسامح والمفاهيم المتضادة معه (اللاتسامح، التعصب والعنف)

يقابل مصطلح التسامح إشكاليات مناقضة لهذا المفهوم إذ نجد أنّ لفة اللاتسامح intolerance لها مدلول خاص بها وتعني الإرغام والإكراه على اتخاذ أسلوب معيّن وحالة خاصة يستهدفها أفراد المجتمع في معاملاتهم ويتخذون في ردود أفعالهم أشكال التعصب والعنف.

وأمّا من الناحية الثقافية فيقصد باللاتسامح هو التقيد بمركزية المفاهيم الماضية كالأفكار التقليدية وعدم الرغبة في تكسير القيود التي تدعو جنوح العقل نحو الرّتابة، بدلاً من الاستطلاع على أفق الانفتاح والتطلع على معارف الآخر والتعامل معه ولهذا فغياب أوصاف التسامح كمفهوم وممارسة وحق مؤشر لوجود الخلافات والتعصبات[1].

تُستدرج لفظة التسامح معنى مشابه لها الا وهو "التعصب"، وللتدقيق أكثر في هذا المصطلح التعصب Fanatisme، intolerance ويشير في تعريفه اللغوي أنّه مشتق من عصب وهو ما يتعلّق بالجانب الفيسيولوجي للإنسان، وتعدد الاستخدام لهذه اللفظة حيث ارتبط بمعاني الفكر الشديد الذي يحمل معنى سلبي، ويتجلّى ذلك في التشدد والارتباط بصفة غير منطقية ومشرعة بمختلف الجوانب كالدينية أو الاجتماعية والتعصب يفسر في الجانب السياسي بمعنى امتداد وانفساح دائرة العنف وتنمية مركزيتها في ظل مشكلات الواقع[2]. وزخر مصطلح التعصب في ترجمته للغات أجنبية إذ حمل اسم prejudice، narrow، zeal والتي تحملت معاني الاجحاف والانحياز والتحجّر والحكم المسبق بدون وعي وكل هاته المعاني تجتمع عند نقطة واحدة ألا وهي التعصب ولعلّ هذا المفهوم قد برز خلال القرن الثامن عشر حين تعلّق بالوضع الديني وحين اختص المتمسكون بشدة بالعقيدة الدينية وعبّروا في ذلك عن انحيازهم في الرأي وفرضهم للأحكام المسبقة[3].

وتزمّتهم وهذا ما أطلق عليه "بالتعصبية الدينية" fanaticism والتي أطلقت على الأصولية، إلاّ أنّ التعصب في الوقت الراهن عرف انتشارًا في ظل الأزمات المتنوعة والتي شهدها العالم من لا استقرار كالأزمات الاجتماعية والسياسية ولم يقتصر وجوده فقط في الجانب الديني[4] وقد خلّف التعصب من الناحية الأخلاقية نتائج سلبية، فقد

---

1)– شعبان عبد الحسين، التسامح المؤشرات والمفهوم، في مفهوم التسامح واشكالاته، الشبكة العربية للتسامح، مركز رام الله لدراسة حقوق الانسان، بيروت، 2008، ص:07.

2)– نور الدين السيد عباس، معجم المصطلحات الأخلاقية، مركز للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص:24.

3)– شعبان عبد الحسين، التسامح المؤشرات والمفهوم، مرجع سابق، ص:05.

4)– هانيال، أندريه، مولنار ميكلوس، سيكولوجية التعصب، تر: خليل أحمد خليل، دار الساقي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص:47.

ينجم عنه زيادة الحقد وانغلاق على الذات وبذلك يتولّد روح الاجرام وتتولّد صراعات نفسية داخلية للإنسان المتعصب بصفته يحمل الغضب والحقد الذي يهدد القيم الانسانية ومسألة الغضب هذه مرتبطة من الناحية السيكولوجية بالتعصب والازدراء فهي تنجذب بالإنسان وتدفع به إلى العدوانية[1]. ومن الواضح أن تاريخ البشرية قد شهد فضائل أخلاقية ورذائل متنوعة ومتعددة وانعكست نتائجها على الأفراد انعكاسًا ايجابيًا وسلبيًا ومن أهم المواضيع السلبية التي انتشرت في المجتمع هو مشكل التعصب بشتى ألوانه وضرورية التي تركت أثرًا وضررًا بارزًا على النفوس البشرية وأحدثت انحلالاً بين روابط المجتمع ومن خلال نتائج التعصب يمكن اعتباره كظاهرة نفسية تخص أطراف المجتمع هو مشكلة تتضمن علاجًا نفسيًا وفلسفيًا وسياسيًا ويحمل مفهوم التعصب شيئًا من الاجحاف والتحامل تجاه الاخر وهذا المسلك الذي انتهجه المتعصب يعبّر عن انحياز لغرض شخصي وهاته الصفات السلبية لا تنطبق على جميع المتعصبين في الآراء وإنما هناك من نادوا بالتعصب بطريقة إيجابية أي ليس لغرض التحامل وإنما للتقيد والتشدّد بأنّ انتماء المتعصب الخاص هو التقيد والتشدّد بأن انتماءه الخاص لفكر أو دين يعبّر عن سمة رفيعة وأرقى ودون النظر باحتقار للفئات الأخرى[2].

وللتدقيق أكثر في نتائج التعصب وما يخلفه إذ نجد أنّه يأخذ شكلين في معانيه، شكل إيجابي وشكل سلبي[3].

أولاً: التعصب الممدوح Praising: يتوقف هذا التعصب على النتيجة المنطقية الإيجابية التي تعود بالنفع الممدوح على الانسان في إذعان وخضوع علاقته مع الأمور المنطقية العقلية والتي تحضر الواقع والتعصب الممدوح يقوم بصيانة وتأييد سلسلة من المعارف دون استهداف الحق والبحث عنه يكون مستعيد.

ثانيًا: التعصب المذموم disrupute: يحمل هذا النوع طابعًا سلبيًا ويعني به النتيجة الغير مقنعة والهادفة حيث ترتبط بالأمور الغير منطقية التي تصدر من سلوك الانسان ويلح عن الدفاع عنها بالحجج الغير الدامغة والحضية ويعود مثال هذه العصبية عن العصبية الجاهلية في الاسلام[4].

1)– هانيال، أندريه، مولنار ميكلوس، مرجع سابق، ص:17.
2)– إسحاق، حسين حنفي، أديب ناصيف نصار، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص:159.
3)– نور الدين السيد عباس، معجم المصطلحات الأخلاقية، مرجع سابق، ص:24.
4)– إسحاق، حسين حنفي، أديب الأفغاني، ناصيف نصار، أضواء على التعصب، مرجع سابق، ص:175.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ التعصب في الجانب الديني يخلّف الجمود واضطهاد العلماء والصراعات وينحر بالفكر إلى الدوغماطية والانغلاق، كما يقوم على مستوى الدولة بتكوين وبلورة جملة من الأفكار التراتبية ويحمل على عاتقه الأيديولوجيات التي تدعو إلى السيطرة وبما يسمى بالصراع الأيديولوجي.

وبهذا الصدد يعرّف "**حسن حنفي**" التعصب قائلاً: "التعصب هو الانحياز التخريبي إلى شيء من الأشياء، فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص، والتعصب ضد الشيء هو مقاومته، وقد يمتزج لأمران في فعل التعصب الذي يتجلى فيه التصور والتحمس والعنف معًا، ويرتبط مفهوم التعصب ذاته في أذهان الناس أكثر بالجانب السلبي"[1].

اتضح مما سبق أنّ التعصب اليوم يتجلّى على أساس تسويغ للنفس التي تمارس الاستغلال على الأوساط الأخرى التي تنتمي إلى هذا الواقع وتبيّن الفارق بين المراكز الأخرى المتدنية.

تعريف مصطلح العنف:

يشير مصطلح العنف باللاتينية إلى force القوة والسيطرة والتأثير كما يحمل مصطلح العنف violence الإكراه والإجبار وتحمل حركة من السيطرة والتأثير بشدة وهاته الحركة تطرأ على الفرد الشديد العنف وهو مصطلح لا يحمل الصواب فهو غر شرعي فيما يخص القوة والسيطرة وإيذاء سلامة الأشخاص، وبذلك فالعنف بوصفه مغاير للردود الفعلية الأخرى، وعلى حد تعبير "**ماركس**": العنف مولدّة للتاريخ[2].

وما يمكن تحديده هو أنّ العنف يصدر من توتر نفسي ويعبّر كنتيجة للغضب وهو مصدر للتهجم والفضاضة في التصرّف والخشونة والقسوة في الأفعال والأقوال[3].

وهو كرد فعل بطريقة تهجمية ويتعارض هذا المصطلح مع سمات الرفق واللباقة والليونة وقابلية التكيف وعلى هذا النحو يستخدم العنف سلاح القوة بصفة غير مشروعة وقانونية وسيلتزم أنّ العنف صفة ذميمة وغير معقولة أي ما ينتج عنه تجاوز لما يشير إلى المعاملة الحسنة وإذا قيست بالمعايير الأخلاقية فالعنف إذن يلحق الضرر بالآخر[4].

كما أنّه يخلّف مشاكل وضررًا على كافة المستويات وبوصفه ظاهرة عالمية تزيد من تفاقم المخالفات اللاأخلاقية وإتلاف سبل الاستقرار في كون استخدام العنف يشكل عائقًا وظلمًا على نحو خاطئ، فكان لابد من التصدي للأذى عن طريق توفير محيط التأزر وبعث روح الاحترام للآخر والاستنجاد بمرتكزات التسامح[5].

---

1)– إسحاق، حسين حنفي، أديب الأفغاني، ناصيف نصار، أضواء على التعصب، مرجع سابق، ص:176.

2)– **Baraquin, Noëlla, françois, dictionnaire de philosophie, p :165.**

3)– نور الدين السيد عباس، معجم المصطلحات الخلاقية، مرجع سابق، ص:52.

4)– سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د(ط)، 2004، ص:310.

5)– شعبان عبد الحسين، التسامح المؤشرات والمفهوم، مرجع سابق، ص:05.

المطلب الرابع: مفهوم التسامح عند فلاسفة الإسلام وبعض مواقفهم

لم يقتصر وجود مسألة التسامح في الفكر الغربي فقط، وإنّما عرف هذا المصطلح مكانة مرموقة في الفكر العربي الإسلامي إذ يعد التسامح سبيلاً يهتدى به نحو تحقيق حياة متوازنة تستبعد كل تعصب وعنف واضطراب وهي سمة مميّزة للدين الإسلامي، وقد عبّر عن مبادئ التسامح سواء على الصعيد الفلسفي أو الفكري فلاسفة عرب حيث شغلت أذهانهم على الرغم من أنّ هناك انتقادات وُجّهت للتراث العربي الإسلامي بأنّها تتنكر لمسألة التسامح أي أنّها غير حاضرة في أوساط الشعوب العربية[1]. إلاّ أنّ المسألة على خلاف ذلك فلقد ظهرت في الفكر العربي ثقافات تجلّت اسهاماتها حول الدعوة إلى التسامح ونادى به المثقف العربي باسم التساهل ولاسيما القرن التاسع عشر، ونظرًا إلى المشكلات السياسية والاجتماعية وغيرها، إلاّ أنّ التسامح الذي نادت به لم يتجاوز الحدود القانونية مثلما عبّرت عنه الأفكار الأوروبية الغربية حين تجاوزت المعطى والكيفية التي عزفت انتشارًا واسعًا في تخطي بعض العقبات ولعلّ الدافع الأول الذي طمحت إليه هو غرض سياسي ايديولوجي[2].

ولكن ما لا ينبغي الإغفال عنه هو أنّ مصطلح التسامح لم يذكر في القرآن الكريم ولكن تعدّدت المفاهيم والمدلولات حول تناول لفظة التسامح واستخدامها في النصوص والأدلة القرآنية إلاّ أنّها حملت مصطلحات مشابهة للفظة تسامح ومن المفاهيم نجد لفظة: الغفران، الصفح والعفو[3].

والصفح هو استغناء عن الفعل البغيض والخطأ وعدم الاكتراث له ومصطلح الصفح ورد ثماني مرات في سورة البقرة الآية: 109، سورة الحجر الآية: 85 وسورة الزخرف الآية:89[4].

ومصطلح العفو ورد خمسة وثلاثين مرة، حيث ورد في سورة الشورى، الآية:40، البقرة الآية: 187، سورة المائدة الآية: 195، ويعني بالعفو هو التماس العذر عن مرتكب الخطأ والمسيء بتصرفه[5].

---

1)– عواد أحمد، الفلسفة المتوازنة، مرجع سابق، ص: 213.

2)– بلقزيز عبد الاله، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، من الفتنة إلى دولة القانون، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، ص:110.

3)– أبو خليل شوقي، مفهوم التسامح في الإسلام، مرجع سابق، ص:04.

4)– السالمي عبد الرحمن، حديث التسامح، مرجع سابق، ص:152.

5)– السالمي عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص:65.

و"الغفران" ورد مائتان وأربعة وثلاثون مرة، وُردت في سورة البقرة الآية: 63، سورة الشورى الآية: 37، سورة النفال الآية: 69، سورة آل عمران الآية: 133-136، آل عمران الآية: 159، الأعراف الآية: 199-200 والشورى الآية: 43، وتعني لفظة الغفران المغفرة عن الذنب أ بمعنى مسامحة المسيء وستر خطأه[1].

ولعلّ أبرز ما اهتم به الدين الإسلامي هو التسامح مع الديانات، وهناك دليل قرآني يثبت أنّ الدين الإسلامي متسامح دينيًا ويؤمن بحرية اختيار العقيدة وهي دليل في مقابل كل متعصب متزمت وينظر إلى الإسلام بتزمت وكراهية ونظرة سلبية[2].

ومن أهم الأدلة القرآنية:

قال الله تعالى: "**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**" من سورة البقرة، الآية: 256.

وقال تعالى في سورة الكهف: "**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**"[3].

إنّ من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بمسألة التسامح نجد فيلسوف قرطبة "**ابن رشد**" (520 هـ) وير "**ابن رشد**" أنّه من اهم المميّزات والخصائص التي يمكن أن يتخلق بها الانسان هي فضيلة التسامح إلاّ أنّ هاته اللفظة لم يستخدمها "**ابن رشد**" في تعبيره وإنما برزت لفظة متقاربة لها في المعنى وهي لفظة "التساهل" ويرى "**ابن رشد**" أنّ معناها الخالص لا يتحقق إلاّ بفضل السلطتين الدينية والمدنية ولابد في نظره التسليم بطابع الاختلاف والتنوع في الأشياء والأفكار والأفراد، والتعريف الفلسفي لمصطلح "التساهل" وهو لا يمكن أن يكره الفرد غيره ويدنيه أي بترك الدين جانبًا وإنما هي مسألة شخصية كما أنّ مصطلح التساهل عند الفلاسفة يعني فضيلة الإنسانية ويؤكد "**ابن رشد**" أنّه لابد من الإقرار بالتسامح[4].

يقيم "**ابن رشد**" لتسامح درجة راقية في الأخلاق ومن خلال منظوره فهو يسعى إلى جعل التسامح في مرتبة العدل وكثيرًا ما استخدم "**ابن رشد**" مصطلح العدل مكان التسامح، ويؤكد "**ابن رشد**" من خلال بيانه على

1)– أبو خليل شوقي، التسامح في الإسلام بين المبدأ والتطبيق، مرجع سابق، ص:37.

2)– القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 256.

3)– سورة الكهف، الآية:29.

4)– أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص:257.

التشديد والإقرار على الاعتراف بالآخر وتقديره أكثر فإنّ "**ابن رشد**" يرقى بالتسامح وبالمختلف إلى درجة الإيثار، فالتسامح عنده يتضمن ويشتمل على العدل والاختلاف حق ضروري لابد من احترامه وإعلاءه[1].

وقد اهتم "**الكندي**" بمسألة التسامح وربطها بمسألة الحقيقية ويعدها من المبادئ الأساسية للتسامح ويرى أنه من الضروري تحقيق التسامح الذي يفضي إلى التقدم ولابد من الاعتقاد بأنّ جميع البشر خاطئون وينظر إلى التسامح نظرة فلسفية في كون هاته المسألة تدعو إلى الإنماء المعرفي كما تحدث عن التسامح في مجال الفلسفة "**ابن الهيثم**" ورأى أنّه يطور العالم عن طريق البحث عن الحقيقة وكذلك تنبّه "**الماوردي**" و"**مسكويه**" الذي يرى أنّ النفس لابد من أن تتحلى بكامل الفضائل كالعفة والسماحة التي تشتمل على فضيلتان وهما المسامحة والسماحة التي تأخذ شكل السخاء[2] ويتضح في قوله: "وأمّا السماحة فهي بذل بعض ما لا يجب وأمّا المسامحة فهي ترك بعض ما يجب والجميع يكون بالإرادة والاختيار".

وأمّا عن "**الماوردي**" يقول: "وأمّا الأدب اللازم للإنسان عند نشأته وكبره فأدبان: أدب مواضعة وأدب اصطلاح" ويقصد "**الماوردي**" في كون الأدب ينطوي على قضية التسامح أي أنّه يشتمل في نظر "**الماوردي**" على المياسرة التي تحل محل التسامح[3].

وأمّا فيما يخص التسامح الديني، إذ نجد أنّ "**أبو الحسن العامري**" يهتم لهاته المسألة ويربطها بإشكالية الاختلاف إذ يقول: "إنّ الحق لا ينقلب باطلاً لاختلاف الناس فيه، ولا الباطل يصير حقًا لاتفاق الناس عليه"، ولعلّ ما يريد "**العامري**" استبيانه هو ضرورة إدراك الخطأ وتواجده في جميع الأنفس البشرية وفيه يختلفون كما أنّ وجود الاختلافات دلالة على وجود الأخطاء والتي تدعو إلى الجدل والتعصب[4].

واستنادًا لما سبق عن المنظور الإسلامي لموضوع التسامح قد يختلف مدلوله عن الفكر الغربي فالدين الإسلامي له حدود يتوقف عندها فضلاً عن كون التسامح ضرورة أخلاقية لا تؤثر في حقوق الانسان، فالتسامح في نظر الدين الإسلامي قضية ثابتة ومُصانة[5].

---

1)– أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص:270.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص:22.

3)– عوّاد أحمد، الفلسفة المتوازنة، مرجع سابق، ص:221.

4)– عوّاد أحمد، المرجع نفسه، ص:237.

5)– محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:12.

المبحث الأول: التسامح من ذيوع الفكرة إلى تعزيز مستوياتها

المطلب الأول: حضور التسامح لدى فلاسفة الشرق القدامى والفكر اليوناني

زخرت العديد من الفضائل الأخلاقية كفضيلة التسامح على مرّ العصور بحيث حظيت بجذور فلسفية ومعرفية قديمة مثلها خبراء كبار وفلاسفة أكّدوا على حقوق الانسان وزرعوا أفكار إنسانية كمثل التضامن والتسامح وتجلّى ذلك في كتاباتهم أي في كتابات الفلسفات الشرقية وما تحمله حضاراتها المتنوعة كالحضارة المصرية والحضارة الهندية والصينية وغيرها ولعلّ أهم مفكّريها المفكّر "**كونفوشيوس**"، "**بوذا**" و"**زرادشت**"، "**سقراط**"، والكثيرين ممّن اهتموا بإنسانية الانسان[1] وعلى هذا النحو نجد أنّ الحضارات القديمة قد منحت للتسامح مكانة وذلك في مواجهة حكامها لكل أشكال العنف والتسلط وبذلك ساهموا في تطوير هذا المفهوم من مختلف الجوانب كالفلسفية والأخلاقية والدينية، ولعلّ أهم ما بنوا به التسامح هو اعترافهم بمشروعية الاختلاف داخل عملية التسامح والغرض من ذلك هو تقديم تصورات لتوفير الاستقرار ومنح العطاء بدلاً من الاضطهاد الذي شهدته دياناتهم[2]، ويعبّر هذا الأخير دورًا محورًا في تحريك ميكانيزمات الفكر الشرقي وعلى اختلاف حضاراته نجد أنّ للجانب الديني مهام في بنية الفكر الشرقي القديم ومنح دعمًا لتاريخ تلك الحضارات القديمة وبصفة متميّزة ويعد الدين هو أحد السبل التي فتحت مجال الحوار حول الاختلاف والتسامح[3].

ومن أهم ما ميّز الحضارة الهندية هو اشتغال مفكريها بدياناتهم التي تحمل خصائص متميّزة وتعاليم آلت إليها العديد من الشعوب حيث حملت في طياتها سلسلة من الحقائق والأخلاقيات نتيجة لبعض الاضطهادات التي تعرّضت اليها التعاليم آنذاك ومن أهم ما أنتجته هاته الحضارة بأنظمتها الدينية والأخلاقية هو التخفيف من العناء كما يرى "**بوذا**" وهو انقاذ العالم من الألم والشقاء ومحور مذهبه يقوم على فكرة الألم لأن الحياة عنده كلها إمّا ألم واقعي وإمّا سرور ينتهي[4].

1)– أنجلو مايكل ياكابوتشي، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2010، ص:11.
2)– مسدوة وهيبة، خطاب التسامح في فكر الأنوار، مذكرة ماجيستير، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، 2010، 2011، ص:50.
3)– محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين للنشر، ط1، 2008، ص:52.
4)– محمد غلاب، الفكر الشرقي، مطبعة البيت الأخضر للنشر، القاهرة، د(ط)، 2003، ص:135.

وقد صنع فكر "**بوذا**" تميّزًا للحضارة الهندية حيث تجلّت في الأدبيات الدينية الهندية وقام "**بوذا**" بتدوينها مع من اهتموا بالأحكام الأخلاقية بحيث عرفت بكتب (الفيدا) أي كتب الحكمة، ودوّنوها بعد القرن الثامن قبل الميلاد[1]. ومن أهم المشاكل التي شغلت "**بوذا**" هي مشكلة السلام فلقد سعى بتعاليمه اتجنب كل ما يؤذي البشر وإرساء العفو وإزالة البغضاء بينهم هو السبيل لاستبعاد المعاناة والعنف ولذلك يرى "**بوذا**" أنّه لابد من اتخاذ التسامح والصبر على تحمل الأذى[2].

حمل الفكر الصيني في منطلقاته الفكرية قوانين وتصورات ارتبطت بتقاليد حضارته واشتملت في مجملها على صبغة انسانوية اختصت للإنسان وذلك بإصدار تعاليم أخلاقية وتقديم سبل معرفية ولعلّ أهم ما قدّمه كبار مفكري الصين نجد "**كونفوشيوس**"(*) بحكمه وتعاليمه التي نشرها لدى شعوب الصين وكاستفادة منحها لهم كافة[3].

ومن أهم ما عرضه "**كونفوشيوس**" هو فكرة التسامح ومجملها تقوم على التأمل الروحي والتفكر في مشكلات الخلق وعلى الرغم من التعارضات التي كان يمليها الصينيون لفكر "**كونفوشيوس**"وما عرضه من مدوّنات إلاّ أنّه حظي بمساهمات فعّالة أرساها لشعبه آنذاك والغرض منها هو محاربة العنف وتقدير الاختلاف على أنّه وارد وزرع الرحمة هذا خير دليل على أنّ تراثهم له أثر من المواقف الإنسانية، ومن أهم الأسباب والدوافع التي مهّدت الطريق لانشغال الفكر الصيني بارساء التعامل والتسامح هو تواجد تصوّرات مقدسة حول الآلهة حيث كان لها تأثير على التفكير لدى الصينين، وأهم ما اشتهر به "**كونفوشيوس**" هو ذلك الهدوء ويحاول "**كونفوشيوس**"في دعوته[4] لتحقيق الانسجام الطبيعي كما عمل "**كونفوشيوس**"على توجيه تلاميذه ونصحهم وبحثهم عن الحقائق فضلاً عن اختلافهم وتنوع غاياتهم الشخصية[5].

---

1)– محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص:52.

2)– مسدوة وهيبة، خطاب التسامح في فكر الأنوار، مرجع سابق، ص:57.

*)– ملاحظة: الاستفادة التي قصد بها كونفوشيوس تعد لصالح الجماعة وليس الفرد أي عكس ما ينادي به الفكر البراجماتي وما يقصده بمصلحة الفرد وهنا التوجيه للمصالح يختلف.

3)– محمد سليمان حسن، مرجع سابق، ص:51.

4)– محمد سليمان حسن، المرجع نفسه، ص:54.

5)– غلاب محمد، الفكر الشرقي، مرجع سابق، ص:136.

حظيّ الفكر اليوناني بمكانة عظيمة بحيث تميّز فلاسفتها بعبقريّتهم في مختلف الجوانب من سياسية وأخلاقية وتجلّت تصوراتهم في العديد من المواضيع والمسائل وقد عرف أهم فلاسفتها "**أفلاطون**" و"**أرسطو**" و"**سقراط**" بفكر هو بثراء فعال في سلسلة الدوائر المعرفية، والتقوا عند نقطة واحدة ألا وهي العلم بقيم الخير والعدل والتسامح يسمو على الحياة، إذ نجد "**سقراط**" يربط بين القيم الإنسانية من تسامح وشجاعة بالفلسفة لأنّها تعلّمنا الخير في حد ذاته، وكان هدف محاورتهم هو إرساء الفضائل والتمسك بها[1]، إذ نجد أنّ محاورات "**أفلاطون**" التي تقدم وصفًا منسقً من الحياة المثالية الخالية من العنف واللامساواة وغرض كل من "**أفلاطون**" و"**أرسطو**" هو اتباع أسلوب الحوار بوصفه تعبير عن نزعة فلسفية إنسانية وعلى الرغم من الاضطهادات التي تعرّض لها العقل لدى اليونان إلاّ أنّ ذلك لم يمنع كبار فلاسفتها من التشبث بالفضائل الخلقية المثالية وغرس جذورها كأثر ومرجعية عالمية[2]، كما استمدت العديد من الفلسفات الأفكار الإنسانية التي كان يمليها الفكر الاغريقي بحيث نجد الفيلسوف "**أرسطو**" في فلسفة الأخلاق يؤثر بـ "الوسط" كمفهوم مركزي للفضائل الخلقية ويرى أنّ اختيار السلوك الأحسن على تحديد موضوع الخير ويرى "**أرسطو**" أنّ الانسان الفاضل يختار "الوسط" وتكون الفضيلة وسط بين رذيلتين كمثل التسامح أو العفو هو وسط بين التعصب والعنف، والهدف الأصيل الحق لحياة الانسان هو السعادة وعي فعل موافق لأشرف فضيلة[3]، وأثمرت محاوراتهم في نشرهم للمساعي الأخلاقية، ونفي التصوّرات الشائعة التي تجلب كل ما يستدعي إلى الشر وقدموا حينها حلولاً إنسانية للتصدي لها[4].

برزت الحضارة المصرية بمقوماتها وخصائصها المتميزة وقد مثلها حكام مصر الذين اهتموا بدورهم بالآلهة ولقد عرفوا بفراعنة مصر وربطوا دياناتهم بجوانب عديدة كالجانب الأخلاقي والإنساني، ولعلّ بداية التفكير في الأخذ بالروابط الإنسانية هو تعدّدهم للآلهة حيث ظهرت مشكلة توجيهها حينها لجأوا إلى إصدار قيّم وفضائل من تسامح وتجنب لكل تسلط وعنف لدى شعوب مصر وتجلت لدى الفراعنة والكهنة الحكمة المصرية[5].

---

1)– خطيب محمد، الفكر الاغريقي، دار علاء الدين، للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص:217.

2)– النشار مصطفى، فكرة الألوهية عند افلاطون واثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، ط1، 1997، ص:84.

3)– خطيب محمد، مرجع سابق، ص:226.

4)– النشار مصطفى، مرجع سابق، ص:82.

5)– مسدوة وهيبة، مرجع سابق، ص:50.

ورأوا أنّ القيّم الأخلاقية متجدّدة من خلال الرابطة بين أفراد الأسرة، وفي هذا الصدد ذكرت بعض النصوص التي تحمل صفات أخلاقية كقول النص الأسطوري: ".. إني لا أقول كذبًا لأني كنت انسانًا محبوبًا من والده، ممدوحًا من والدته، حسن السلوك مع أخيه، ودودًا مع أخته" ومن وصايا "**بتاح حوتب**": "لا تكونت سرها في القسمة، وانبذ الطمع حتى في حقك، ولا تطعمن في مال أقاربك، فإنّ التماس اللين يجدي أكثر من القوة، وإنّ القليل الذي يأخذ بالخداع يولد العداوة عند الحليم"[1]. وعلى هذا الأساس يرى حكماء مصر أنّه لابد من التمسك بالجانب الإنساني زيادة على التمسك بجانب من المعتقدات التي تتعلق بالديانات من مسيحية وأرتوذوكسية وغيرها من الديانات الوثنية وتعدّدها كمثل الآلهة **آمون، رع، آتون، لمنحوتب**، ... وغيرها من الآلهات التي مثلت الروح المصرية إلاّ أنّها تعرّضت لاضطهادها من قبل الفرس والرومان، وقد خلّفت تلك الحروب اختلافات حيث لجأوا إلى التسامح الديني لإيقاف تلك الحروب وذلك كله للبحث عن الاستقرار وفرض حقوق الفرد وهذا يعد من التجسيدات الأولى من حيث القوانين الأولية التي عرفت مؤشرًا إيجابيًا متمثلاً في إرساء المساواة والتسامح وحرية التعبير ومن هذا المنظور أقرّ حينها "**توملين**" "إنّ المصريين أول من يناقش المشاكل الأخلاقية" ويقول بهذا الصدد "**هنري توماس**": "إنّه على أرض مصر عاش أوائل الحكماء العظام في التاريخ وأنّه يمكن نعتبر هذا القطر القديم معلم الإنسانية الأول"[2].

1)– الشرقاوي محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص:42.

2)– الشرقاوي محمد عبد الله، المرجع نفسه، ص:20.

المطلب الثاني: نماذج من فلاسفة الغرب المنادين بالتسامح

شهدت أوروبا أحداثًا تاريخية، حيث تعاقبت الثروات وتزامنت مع العصر الوسيط والحديث وتقدمه العلمي والتكنولوجي والاجتماعي، وأخذت أهداف التسامح معنى حديث في أوروبا، أمّا في التراث الديني يمكن القول أنّ الحاجة إلى التقدم والتغيير في العم والسياسة في أوروبا ظهر المعنى الحديث للتسامح بصفة أكثر ثباتًا، إذ نرى أنّ التسامح أخذ في البداية معنى ضيق حيث ارتبط بالجانب الديني ومسائلها ومن ثم توسع في عدّة جوانب، وما يقصد بالتسامح في العصر الحديث والذي جاء كنتيجة وكردّ فعل للعصر الوسيط والحروب الدينية ومن أهم ما أقرّ به التسامح في أوروبا هو أنّه يجب على الفرد أن يعترف بالآخر[1]، ولقد زخر هذا الفكر الأوربي بكتابات وقام بدراسات ومشاركات عديدة أسهمت بشكل فعّال في إرساء مبادئ التسامح وعملت فلسفاتها الغربية على التوسيع من قيّم التسامح وقياسًا على ذلك قامت بإعادة بلورة وبناء ما كان معرّضًا إلى الانحطاط سواء في الجانب الاجتماعي المعاملاتي والثقافي[2]، ولتحديد جذور التسامح والتي اعتبرت بمثابة دعامة للمعنى الحديث للتسامح فقد ترجع تنشئتها وبزوغها حين احتدم الصراع الديني بين الكاثوليك مع البروتستانت ولكن هذا لا يعني أنّ التسامح لم يذكر قبل فلقد استخدمه "**ف. منتريه**" في القرن التاسع إلاّ أنّ مصطلح التسامح كفكرة حرة شاملة كغيرها من الأفكار التي تشتمل الفكر الحر وكما نجد "**رينوفييه**" يربط التسامح بلفظة العدالة فهو يرى أنها ليست من فضائل المحبّة وإنّما فضيلة من فضائل العدالة زيادة عن كونها احترامًا[3]، إلاّ أنّ أهم ما ميّز بزوغ التسامح في الفكر الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر هو ذلك التوسيع الأخلاقي والسياسي بعدما أقرّت أوروبا الغربية بالتسامح الديني، وجعلت من هذا التسامح ثقافة عالمية جديدة تؤمن الحق في الاختلاف والتنوّع والتعدّد[4].

فالفكر الأوروبي الحديث يقر بما أقرّ به البروستانت في العصر الوسيط دافع عن وجود التسامح و أقرّوا بإمكانية الخطأ في عديد من الأمور الإنسانية والأخلاقية والدينية ومن بين أهم المؤيدين لهذا الاعتبار حول موضوع التسامح "**روجر وليمز Roger williams**" الذي صرّح في أول كتاباته عن تصريح أهمية التسامح وتجلّى ذلك في

1)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:240.
2)– بلقزيز عبدالإله، الطائفية والتسامح، مرجع سابق، ص:117.
3)– لالاند اندري، موسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص:1461.
4)– بلقزيز عبدالإله، الطائفية والتسامح، مرجع سابق، ص:120.

مؤلفه "القواعد الدّموية في الاضطهاد من أجل قضية الضمير" سنة 1644، كما يرجع الفضل لفكرته إذ يعدّ من المعبرين الأوائل الذين شكّلوا أفكارًا أخلاقية أولية لفكرة التسامح وتكوين تصوّر إيجابي عنه في المجتمع[1]، إلاّ أنّ الايمان بالتسامح كعلاج فعّال واتخاذه كمبدأ لم يعرف انتشارًا في عصر التنوير واهتمامًا واسعًا بالبحث عن الحقيقة[2].

وعلى هذا السبيل تجلّى أنّ التسامح قد برز في أواخر القرن السادس عشر كنتيجة للصراعات وطوّر في القرن السابع عشر، كما أنّ إضفاء مسألة الاحترام إلى التسامح يرجع إلى عدّة دواعي وأسباب منها هو محاولة الكنيسة في بدايات القرن السابع عشر المطالبة على أنّ لا يُفهم التسامح بعبارة محدودة ألا وهي التساهل وإنّما يفوق المعنى الاحترام المتبادل[3]. وانطلاقًا ممّا سبق نجد أنّ عبارات التسامح قد عرفت في الغرب انتشارًا واسعًا في مدلولها إذ حملت طابع التحمل واتخذت في مجملها ومضمونها دربًا سياسيًا له أثر على تطوير مستوياتها المتنوعة والمختلفة[4].

1)– راندال جون هرمان، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، تر: جورج طعمه، دار الثقافة للنشر، بيروت، لبنان، ج1، د(ت)، ص:536.

2)– المرجع نفسه، ص:538.

3)– صفي الدين بلال، مفهوم التسامح في الإسلام، مرجع سابق، ص:03.

4)– السالمي عبد الرحمن، حديث التسامح، مرجع سابق، ص:129.

التسامح الديني عن جون لوك:

ساهم "**جون لوك**" (1632-1683) مساهمة فعّالة في الإقرار بقانون التسامح الإنجليزي عام 1679 وتجلّى عمل **جون لوك** في رسالة خصّصها حول التسامح سنة 1681[1]. وقد اختص في مؤلفه اتخاذه معنى مميّز في تأكيد ضرورة التسامح ودفاعه عن هذه الفكرة بعد فترة الإصلاح الديني كما عبّر عنها فلاسفة ومفكّرين أمثال "**سبينوزا**" و"**منتاني**" **Montagne** و"**جان بودان**" **Bodin** وأمّا ما أكّده "**جون لوك**" في رسالته حول التسامح هو ضرورة التسامح الديني وفي مقابل الطوائف الفكرية التي سبقت عصره وتأثير مناخ التعصب الكنسي والذي نجم عنه فكرة مفادها فصل السلطة عن الكنيسة وما أراد "**لوك**" تبيانه هو أولاً اهتمامه بالليبرالية في ظل السياسة والدين وكذلك بترك حرية العقل في إطار محدود كي لا يعرف الآخر عقيدته على أي عقل إنساني آخر وانصب جل اهتمام "**لوك**" في محاولة الدفاع عن التسامح الديني[2]، وتدور أفكار "**لوك**" حول جملة من الأفكار تتلخص فيما يلي:

ينبغي التمييز بين كلمن التسامح الديني والتسامح المدني أي الفصل بين السلطة الدينية وبين الحكومة المدنية والايمان بحرية الاعتقاد بصورة ثابتة ويقيم "**لوك**" حدودًا للتسامح في تصوّر موقف يتخذه الحاكم تجاه الآراء التي تتعارض مع الجوانب الأخلاقية والإنسانية والتي يرى "**لوك**" أنّها ضرورة من ضرورات المصلحة العامة وبهذا لا يمكن الحاكم أن يسامح مع الأمور اللاأخلاقية والتي تستدعي فساد المجتمع[3]. ومن أهم التصريحات التي أدلاها "**جون لوك**" في رسالته هي: "أنّه لا يمكن التسامح على الاطلاق مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري، ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد، فإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء، هذا بالإضافة إلى أنّ أولئك الملحدين الذين يدمّرون كل الديان ليس من حقهم أن يستندوا إلى الدين لكي يتحدوا". كما يشير "**جون لوك**" إلى ضرورة الاهتمام بالنفس الإنسانية وبالآخر وتجلّى ذلك في تصريحه: "العناية الأساسية والرئيسية لكل إنسان ينبغي أن تكون موجّهة لروحه أولاً وللسلام العام ثانيًا على الرغم قلة من الناس تعتقد أنّ السلام هو كل شيء"[4].

---

1)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:58.

2)– وهبة مراد، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص:194.

3)– بدوي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:59.

4)– **Lock john, lettre sur le la tolerane, Tr : Jean lerlerc, France, 1er ed, 2002, p:26.**

يشير "**جون لوك**" أنّه من بين الأشكال التي تتخذ جدلاً يقضي إلى النزاع والصراع الديني هو تصدي الدين وتعصّبه واستبعاده للتسامح وتعد هاته المهمة في نظر "**لوك**" حالة من الحالات التي يجوز فيها قمع هذا المذهب لأنّه يؤدي إلى عدم الاستقرار ويشكل خطرًا على مصير الإنسانية وعلى الدولة أن تجعل من التسامح ضرورة ومبدأ تستعين به، وبه ينتشر الجانب الديني ويطغى فالتسامح يعدّ من الحجج والدعم القوي في سيادة الدين والايمان بالاختلاف الديني الذي قبل به العديد من الذين تعايشوا مع الصراعات التي خلت زمن التنوير[1].

وحدوث هاته الصراعات والخلافات كما نبّه عليها "**لوك**" في قوله: "ثمة نوعان من الخلاف بين الناس، احدهما متعلّق بالقانون الآخر بالقوة، وهذا الخلاف يدور على أنّ نهاية أحدهما بداية الآخر، ويتساءل "**لوك**" : ماذا يحدث عندما تنشأ خلافات دون أن يحسمها أحد القضاة وعندئذ يمكنك القول بأنّ على الحاكم أن يفرض إرادته لأنّه الأقوى ثم ينقد ما يريد، والحاكم ينبغي عليه ألا يتسامح مع الآراء المضادة للمجتمع الإنساني أو مع القواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني"[2].

وعلى الرغم من رسالة "**لوك**" التي اشتملت على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة وهاته الفكرة التي أخذتها الديمقراطية المعاصرة وبخصوص ما أقرّه "**لوك**" لمهمة الحكومة المدنية: "فيما يختص بالهموم المدنية أو أولئك الذين يزعمون باسم الدين، أنهم يتحدّثون أيه سلطة ليس لها علاقة بتجمعهم الكنيسي .. أقول إنّ هؤلاء ليس لهم الحق في أن يتسامح معهم الحاكم وكذلك أولئك الذين لا يعملون لزوم التسامح مع كل البشر في المجال الديني"[3].

إنّ ما ميّز فكرة "**لوك**" حول مسألة التسامح هو انتباهه لفكر الكنسي والذي مثله الكاثوليك وتبيّن منافاة "**لوك**" للتسامح عند الكاثوليك واقتضى هدفه ليس لغرض ديني وإنّما لغرض سياسي، ويرى "**جون لوك**" أنّ التسامح يلعب دورًا بارزًا في القضاء على الفساد والتعصب، ولعلّ للتأثير البيئي دور في تصوّر "**لوك**" ورؤيته عن التسامح وغيره من الفلاسفة أمثال "**فولتير ومونتيسكيو**" وممّن نادوا بفضيلة التسامح وبتأثيراتهم الخاصة التي تركت بصماتها على التاريخ الإنساني الأوروبي الغربي كما كان لهم صدى وأثر بالغ في نشر معالم التسامح بأنواعه، ولهذا اشتملت ثقافة التسامح عدّة مجالات ومناظرات داخل الأوساط الثقافية للشعوب المختلفة دينيًا وسياسيًا وعرقيًا في القرن الثامن عشر[4].

---

1)– راندال جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ج1، مرجع سابق، ص:539.

2)– **Lock john**, **lettre sur le la tolerane**, **p**:27.

3)– **ebid**, **p**:28.

4)– عواد أحمد، الفلسفة المتوازنة، مرجع سابق، ص:217.

المطلب الثالث: أهم تعريفات التسامح في الفكر الغربي

اهتم العديد من الفلاسفة والمفكرين بقضية التسامح واشتملت رؤيتهم عند موقف مميّز وهو على الانسان لا يجب أن يدين أخاه الانسان، لأن الدين مسألة تخص الانسان في تعلّقه بخالقه وهو بذلك حرّ في ايمانه وتديّنه والتسامح بهذا المنطلق يعد فضيلة من الفضائل الأخلاقية وتعد مؤلفات الفلاسفة الأوربيين لها آثار قوية في نشر التسامح ومن أهم الفلاسفة الذين نادوا بالتسامح نجد "**فولتير**" إذ يذكر في رسالته: "بحث في التسامح traité sur la tolérance" (سنة 1763) حيث درس مسألة التسامح وحاول حينئذ من توسيعها وقدّم في ذلك حججًا واستند في ذلك الاخاء ونبذ التعصب والكراهية وتجلّى في قوله: "يا ليت كل الناس يتكرون أنهم إخوة ويستشعرون البغض لكل استبداد مفروض على النفوس فلا يبغض بعضنا بعض"[1].

وبناءًا على ما أقرّه الفيلسوف الفرنسي "**فولتير**" والذي اشتهر صيته في القرن السابع عشر يزخر مؤلفه على عدّة حجج تحمل سمات أخلاقية كفضيلة التحمل والصبر على المكاره ومن أهم تعاريفه قوله: "فإنّ التسامح يعني على مضض الصبر الذي نتعذب بسببه أو نحاول إخفاء شيء ما عن الآخرين خوفًا منهم"[2].

يتضح أنّ "**فولتير**" يؤكد على مسألة الصبر التي تنطوي على التسامح إذ يظهر أنه قد عاش في بيئة تحمل رذائل الظلم والاستبداد وعن تجارب عاشها الفيلسوف "**فولتير**"[3]. وهناك تعاريف أخرى واقتراحات طرحها أهم الفلاسفة الذين نادوا بالتسامح ومنها اقتراح "**إدمون جوبلو**" في مؤلفه vocabulaire philosophie عن التسامح: "ليس التسامح هو التخلي عن المعتقدات الخاصة والدفاع عنها بل هو الامتناع من كل الوسائل العنيفة وبالجملة التسامح هو اقتراح الآراء ودون السعي إلى فرضها على الآخرين"، كما يعود الفضل إلى مفكرين آخرين أمثال: "**جان بودان** Bodin" و"**مونتاني** Montaigne" و"**اسبينوزا**" في حديثه عن الرسالة اللاهوتية[4].

1)– إسحاق، حسين حنفي، أديب ناصيف نصّار، أضواء على التعصب، مرجع سابق، ص:67.
2)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:60.
3)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:246.
4)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:59.

تعريف "**إدمون جوبلو**" عن فكرة التسامح "إنها تقوم ليس على التخلي عن قناعات المرء أو الامتناع عن اظهارها، بل تقوم على امتناعه من استعمال جميع الوسائل العنيفة، بكلمة يقوم التسامح على تقديم أفكاره دون السعي لفرضها"[1].

ويعبّر "**برات**" عن لفظة التسامح في كونها: "لا تعبر أبدًا على الاحترام الذي يجب أن يشمل الآراء التي لا تتفق معه، ذلك لأننا نتسامح مع ما لا نقدر على منعه والذي يتسامح ما دام ضعيفًا يحتمل جدًا أن ينقلب إلى لا متسامح عندما يزداد قوة"[2].

ويوظّف "**جون هيرمان راندال**" على أنّ الارهاصات الأولى لعملية التسامح اتخذت مسارًا سياسيًا ايديولوجيًا وليس مسارًا أخلاقيًا واتضح ذلك في قوله: "كان عصر التنوير مستعدًا للتسامح في أمر الاختلاف الديني لا السياسي"[3].

ومن أهم ما جاء به "**روسو**" في مؤلفة عن "العقد الاجتماعي" إذ يتحدث عن قدسية العقد الاجتماعي والقوانين أمور يعبّر عنها بالعقائد الإيجابية، وأمّا العقائد السلبية يقول "**روسو**" "فإنني أقصرها على واحدة: أقصرها على عدم التسامح، وهي من فضيلة العبادات التي رفضناها... وعندي أنّ من يخرّقون بين عدم التسامح المدني وعدم التسامح اللاهوتي يكونون مخطئين، فلا يمكن فصل ما بين عدم التسامحين هذين"[4].

وهنا يحرص "**جان جاك روسو**" على فضيلة المساواة فيما يخص العقد الاجتماعي وأقرّ في ذلك عن ضرورة التسامح بين الأديان واتّضح في قوله: ".. فيجب أن يقع مع جميع الأديان التي تتسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع الأخرى ما دامت عقائدها غير مناقضة لواجبات الوطن".

وعلى ما تقدّم من تعريفات وتصريحات تنص قضية التسامح وبزوغه المميز في الفكر الأوربي الغربي وذلك في اتخاذ مدلول التسامح أوصافًا عديدة كمفاهيم وممارسة حقوق وغيابه مؤشر سلبي لوجود التعّصبات والخلافات"[5].

---

1)– لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص:1460.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص:27.

3)– روسو جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص:211.

4)– المرجع نفسه، ص:212.

5)– شعبان عبد الحسين، التسامح، المؤشرات والمفهوم، مرجع سابق، ص:06.

المطلب الرابع: التسامح أنواعه وأهم مستوياته

تعلّق التسامح بعدّة جوانب منها الدينية المتعلق بالأديان المتعددة والمتنوعة وهناك التسامح المدني المتعلّق بالمعاملات والمشاكل بين البشر.

أولاً: التسامح الديني له صلة بالجانب العقائدي والعمل السياسي وهذا يستبعد الحقائق التي تصدر من مختلف العقائد الدغماطية والجازمة بالمعتقدات الخاصة بها وبهذا يمكن الاختلاف في العقائد الدينية[1]. فلقد طرحت مسألة التسامح لعدة أسباب ودوافع اهمّها التعدد والاختلاف في الديانات والآراء كما أنّ اللاتسامح والتعصّب استدعي وراءه أسبابًا سيكولوجية ودينية[2].

ثانيًا: التسامح المدني وله رابطة بالديمقراطية والتي يتم عن طريقها تحقيق التسامح عن طريق توفير الحرية الفردية واحترام الحق الآخر وإعادة تنظيم فكره وذلك بالاعتقاد بالنظام الديمقراطي اولاً والاعتراف والأحزاب السياسية ويفضي النظام الديمقراطي حرية التعبير عن الرأي كحق يتمتع به الأفراد ويعد هذا كمنطلق أساسي في تدعيم وتقوية السند الذي ينصب عليه مبدأ التسامح[3].

كما يوجد التسامح في علاقته بالتقدم العلمي أو بالعلم على نحو عام وهو ما يدعى بالتسامح العلمي الذي نادى به **كارل بوبر** وأقام له القوانين إلاّ أنّ العالم العربي **ابن الهيثم** قد سبقه في هذه الفكرة أي أنّ العلم يقوم على مبادئ التسامح، إذ نجد **كارل بوبر** يقرّ على "أنّ تحقق تقدم حقيقي في العلوم يبدو مستحيلاً من دون تسامح من دون إحساسنا الأكيد بأنّ بإمكاننا أن نذيع افكارنا علنًا، مهما كان شكل النتائج التي تقودنا إليها تلك الأفكار، من هنا فإنّ التسامح في سبيل الحقيقة هما اثنان من المبادئ الأخلاقية التي تؤسس للعلوم من جهة"[4]، وعلى هذا النحو يتبيّن دور التسامح العلمي من ناحية تحسين مهارات المجتمع ويفتح آفاق جديدة لتعزيز الثقة مع الآخر زيادة التبادل الفكر والعلمي، فالتسامح الذي يخطو خطوة نحو العلم يفتح آفاقًا جديدة ويفسح المجال أمام المبادلات العلمية والثقافية والمواضيع عن طريق التحاور والتعامل مع الآخر لا سيما في مساهمته بشكل فعّال في منح العطاء والنجاح"[5].

---

1)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:58.

2)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل، مرجع سابق، ص:231.

3)– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص:58.

4)– عواد أحمد، الفلسفة المتوازنة، مرجع سابق، ص:224.

5)– إ. ماكلو، ميشيل ثورسين، التسامح النظرية، البحث والممارسة، مرجع سابق، ص:21.

أهم فرضيات التسامح:

اشتمل تطبيق التسامح على فرضيات متعلّقة بقضايا وأحداث لها صلة بحقوق الانسان وواقعة وما يطرأ عليه من تغييرات على الصعيد العملي والاجتماعي الذي يتعايش معه، كما تأثر هذه الوضاع المختلفة على النمط المعيش واستمراريته وفي تسامحه مع الآخر[1]. إلاّ أنّ شروط تحقيق التسامح بشكل فعّال يتطلب سلسلة من الفرضيات تتمحور على توفير الإمكانات لغرس ثقافة التسامح، ومن أجل إرساء هاته الثقافة بين المجتمعات استنبطت فرضيات وشروط لتحقيق التسامح واستندت في ذلك على جملة من الأفكار وَبحت بدورها الركيزة الأساسية في الفلسفات الغربية والعربية الإسلامية على حدّ سواء ومن هذه الفرضيات نجد:

أولاً: تقوم الفرضية الأولى على المعرفة التي تشتمل على فكرة الصواب والخطأ ووجود احتمال الخطأ يؤكد على نسبية المعرفة وتعد هاته الأخيرة من مبادئ التسامح فلابد من التأكيد على أهميتها لأنّها تفتح المجال أمام الحوار وانفتاح العقل وتعد هاته الفكرة المنحى الرئيسي للفكر البرجماتي والما بعد حداثي إلاّ أنّ هاته النسبة قد تتنافى مع مبادئ التسامح في الدين الإسلامي فإنّه لا وجود لحقيقة نسبية وإنّما تكون الحقيقة ثابتة ومطلقة[2].

ثانيًا: التأكيد على عدم التسليم والاعتقاد بعدم العصمة من ارتكاب الخطأ وهذا يعد دافعًا نفسيًا لإمكانية الاعتراف والتصريح بالزلل.

ثالثًا: فتح محور النقاش والحوار ومحاولة البحث عن الحقيقة والاعتراف يعد من الطرق التي تجنح نحو سبيل التسامح[3].

رابعًا: قبول التعددية أي ارتباط التسامح بالتنوع الثقافي لزيادة إمكانية المعرفة بالآخر عن طريق التعامل معه مما يزيد في استمرارية التعايش والانفتاح على ثقافة أكثر تسامحًا.

خامسًا: قبول الاختلاف يشكل الايمان بالاختلاف بين البشر في سلوكهم ومعاملاتهم منعطفًا نحو قبول حق الأفراد في توفير الأمان والتسامح في حياتهم[4].

سادسًا: وقبول حقوق الآخرين ويستلزم التسامح الاعتراف بحقوق الإنسانية والتي يجب أن يتمتع بها الفرد في الواقع والاعتراف يحمل طابعًا ايجابيًا وبه يفتح أفقًا أمام ممارسة التسامح ولابد من ضمان دولة توّفر الحق والأمان والمساواة للأفراد وهذا يعد شرط أوّلي وأساسي في كونه جانبًا سياسيًا يترك مجالاً فسيحًا في حق التعبير عن الرأي سواء في

1)– رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:135.

2)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:245.

3)– أبو خليل شوقي، التسامح في الإسلام (المبدأ والتطبيق)، مرجع سابق، ص:93.

4)– رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:136.

الدين أو في الجوانب الأخرى كالسياسة منها، وإرساء ثقافة تنحو نحو التقدم لإحياء جو اجتماعي مدني متماسك ومتظافر الجهود ومتضامن، وهذين الشرطين عملت أوربا على توفيرها وتحقيقها باعتبارهما مطالبين سعت الديمقراطية الأوربية في بلورة هاته الشروط والمستلزمات داخل النظام الديمقراطي الغربي وهذا سبب صريح من أسباب التقدم الأوربي(1).

ويلاحظ أنّ التسامح يرتبط بدرجة تطور المجتمع، فبتطور المجتمع يزيد مستوى التسامح، وأنّ التسامح بدوره يزيد في قابلية التقدم في التقدم في المجتمع وبالتالي فإنّ التسامح والتقدم يندرجان في إطار التكامل الحضاري والانفتاح(2).

وتوفير العدل يعد واحد من أبرز الفرضيات إذ يقتضي التسامح على مستوى الدولة الإقرار بالعدل وعدم التمييز في القانون وضمان العدل يكثف عملية التسامح بين المجتمع.

و**ثامنًا** إقرار مبادئ المساواة وتتجلّى في بناء حقوق الأفراد على المساواة كحق لابد من الاعتراف به، وذلك من اجل منح الثقة واستبعاد الظلم وإرساء ثقافة التسامح، كما أنّ للتعليم دور في احياء ضرورة التسامح وهو من السبل الإيجابية في القضاء على ظاهرة العنف من خلال التوعية التربوية ومحاربة شتى الطرق التي تؤدي إلى تزايد التعصب بين المتعلمين وكما تحمل مؤسساتها على إنشاء بيئة أخلاقية وإنسانية تدعو إلى الإلحاح بضرورة القبول بالتسامح وإدراك الاختلاف[3].

إلاّ أنّ هاته المناحي والمبادئ للتسامح قد تواجه عوائقًا في ارتباطها مع الواقع قد تشيل حركة الفكر في الأقدام النفسي والأخلاقي على طبيعة التعامل مع الآخر ومن بين هذه المشكلات مشكلة التعصب والذي يقود إلى العنف والانغلاق وتفاقم المعايير اللاأخلاقية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ التسامح دعوة لمعالجة قضايا صعبة ويصعب توفر شروطها لتأمين حياة المجتمعات المدنية واستحضار جو التسامح للمثقف والمبدع والسياسي ليس أمرًا سهلاً، وبالتالي هي عملية صعبة وتختلف درجاتها على حسب توفير الجو الملائم للأفراد كي يتسامحوا وتواجد التقاليد الاجتماعية[4]. والثقافية هي واحدة من المؤثرات على زيادة توسع التسامح ونقصانه.

---

1)– رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:126.

2)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:245.

3)– أركون محمد، المرجع نفسه، ص:246.

4)– رولز جون، المرجع نفسه، ص:136.

الفصل الثالث

واقع الاعتراف والتعدّدية في ظل المتغيّرات النسبية للتسامح الليبرالي عند رورتي

المبحث الأول: تحديد رورتي لماهية الليبرالية وأهم أسسها

المطلب الأول: البراجماتية الجديدة ودفاعها عن الليبرالية السياسية

المطلب الثاني: سمات الانسان الليبرالي في نظر رورتي

المطلب الثالث: أهم خصائص ومميّزات الديمقراطية الليبرالية

المطلب الرابع: دور الديمقراطية والدين في نظر جون ديوي

المبحث الثاني: أثر الاعتراف على و اقع المختلف وثقافة التسامح

المطلب الأول: مفهوم الاعتراف بوصفه عملية سيكولوجية وسياسية

المطلب الثاني: الاعتراف عند رولز وتجلّيه في فكرة العدالة

المطلب الثالث: مشكلة الهوية في مقابل الاعتراف بالاختلاف

المطلب الرابع: دور الاعتراف في إنماء السياسة الليبرالية

المبحث الثالث: المنظور البراجماتي الجديد للتسامح مع المختلف

المطلب الأول: الحق في الاختلاف بوصفه شرطًا للديمقراطية الليبرالية

المطلب الثاني: ربط مهام التسامح بعنصر التسوية كإقرار بالمختلف

المطلب الثالث: توظيفات الألعاب اللغوية وتجاوز حدود التسامح

المطلب الرابع: تطبيق عملية التسامح ما بين مسألتي الوحدة والاختلاف

المبحث الرابع: تجليات التسامح في الخطاب البراجماتي الجديد

المطلب الأول: التسامح مطلب سياسي وثقافي لدى رورتي

المطلب الثاني: التعدّدية بين أسس الليبرالية واقتران منطلقاتها بالتسامح

المطلب الثالث: مشكلة الألوهية عند رورتي بين الرفض والقبول

المطلب الرابع: تأثر رورتي بأفكار رولز وجيفرسون

المبحث الخامس: التشابك الفلسفي ما بين الصدق والدين في اطار التسامح لدى رورتي

المطلب الأول: أثر التصوّر البراجماتي الكلاسيكي للصدق والحقيقة

المطلب الثاني: الصدق وحقيقة المختلف كفرضية للتسامح عند رورتي

المطلب الثالث: الحقيقة بوصفها مبرّر وأقل أداتية وذرائعية

المطلب الرابع: تحقيق الحقيقة دعوة لتحقيق الخير والتسامح بين المختلفين

المبحث الأول: تحديد رورتي لماهية الليبرالية وأهم أسسها

المطلب الأول: البراجماتية الجديدة ودفاعها عن الليبرالية السياسية

اهتم المجتمع الليبرالي الأمريكي بمسائل عديدة تشمل في معظم جوانبها خصائص ومسائل تراها ضرورية إذ تبني بها الليبرالية أسسها ولعلّ أهمها التعدّدية والنسبية وتقدير الاختلاف وهي من أهم السمات التي تحمل طابع إيجابي كما تصوّرها "**رورتي**" وما يطرأ على الليبرالية الجديدة في ظل متغيرات العصر السياسية والثقافية حيث انصب اهتمامها حول حقوق الانسان وإرضاء الذوات الخرى من أطراف المجتمع ومراعاة المصالح الإنسانية المكتسبة كحق الاختلاف وعلاقته بالفضائل المدنية للتسامح والعدل[1].

كما أقرّ المجتمع الأمريكي الليبرالي بمراعاته في تقدير الطبقات والأقليات المتخذة من طرف الاشتراكية الديمقراطية والأفكار الليبرالية الجديدة عملت على تهديم الأفكار التقليدية السابقة من حداثة وعقلانية واستدرجت ببراجماتيتها فكرة التغيير في جميع مناحي الحياة وبلورت أفكارها بمنظور تعاقبي وغير تزامني، فالليبرالية لا تهمّها الأفكار السياسية التي لا جدوى منها وإنما تنحصر على جملة من التوجيهات المادية ذات الأثر النفعي، كما أنّ الأفكار الليبرالية تكرّس عملها في تنمية التحرّر ولعلّ يعد هذا السبيل أكبر دافع في تحلي اليساريين القدامى بهذا التطرف لليبرالية[2].

وقد أثّرت الأفكار الليبرالية على مواقف اليسار ولاسيما مسألة عدم المساواة التي خلقت أثارًا سلبية، وقد دافع اليسار عن فئات المستعبدين، وعلى الرغم من الصراعات والمواقف المتضاربة التي سايرها الفكر الما بعد حداثي، ظلّت الليبرالية بمحاولاتها زرع ثقافة أكثر انفتاحًا للمجتمع اما بعد حداثي، وهاته الثقافة شكّلت نجاحًا بارزًا خفّف عن الأزمات التي تعرّض لها اليسار كما عرفت الليبرالية[*] الجديدة ازدهارًا سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا، وهذا ما أدّى إلى تفكك وانقسام النزعة اليسارية والتي تعرّضت لصعوبات وهجومات نقدية، وبذلك حصل انتقال من النقد اليساري إلى النقد ما بعد الحداثي لليسارية والذي عرف تحوّلاً في تشكيلاته السياسية والأخلاقية والاجتماعية، والليبرالية في العصر املا بعد حداثي تسعى إلى استخدام العقل الذاتي وتوظيفه في السياسة والثقافة والفنون[3].

---

1)– عادل، ظاهر، الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، العدد: 01، مرجع سابق، ص:68.

2)– تورين آلان، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د(ط)، 1998، ص:237.

*)– الليبرالية: هي الايمان بالفرد وقدراته الكامنة وبحريته المباشرة والكاملة، والقادرة على اطلاق تيار مشاريع دينامية وسلسلة أفكار بناءة منتجة، والليبرالية هي نقض الحتمية المطلقة .Determinism

3)– تورين آلان، المرجع نفسه، ص:249.

فالتصور الذي اتخذه رورتي حول اضفاءه لليبرالية الجديدة أفكارًا راديكالية تتجلّى معظمها في الجوانب الثقافية والسياسية، إلاّ أنّ فكرته عن الليبرالية الجديدة والدفاع عنها قد تعرّض لمواجهة ادلى بها "**كورنيل ويست**" باعتباره مركّزًا على الجانب البنيوي حيث يرى أنهم يصدرون سياستهم الليبرالية أحكامًا تجاوزت حدود معقولة يراها كل من "**رورتي**" و"**رولز**" ومن يستدعون الأفكار البراجماتية الجديدة وذات الطابع الليبرالي من المفكرين الأمريكيين واهتمامهم بالإنجازات السياسية التي تخدم مصالح تخص الانسان وثقافته وسياسته كما يرون أنّها تعبّر عن انفتاح حضاري طوّر الرؤية الموجّهة للتقليدي البراجماتي الأمريكي، وحاولوا توسيع أفكارهم في شتى المجالات وتعميمها عن طريق الحوار والمجادلة والتوسيع من دائرة الخطاب والتهكم الذي يعد ميزة أضفاها "**رورتي**" لبراجماتيته الجديدة وللفكر الما بعد الحداثي[1].

وعلى هذا الأساس قام "**رورتي**" بإسقاط بعض التمثلات العقلية بدافع الاقناع كسبيل الإقرار لبعض الأوصاف المشاركة في المحادثة والحوار كمثل التعامل في حل الطوارئ واتخاذ السخرية والتضامن وإقرار بالتسامح والاختلاف التي يعدّها "**رورتي**" كأحد القيّم الليبرالية الجديدة ومن أهم الأوصاف الجديدة التي تستخدم لحل النزاع والنقاش[2].

ويمنح "**رورتي**" تصوّرًا لليبرالية في كونها ذات اتجاه يصبو إلى تقدير المقتضيات والاستدعاءات والاستنجادات التي تتعلّق بالتسامح وتهتم بأنظمة أخرى كمثل مفاهيم العدل والحرية والدفاع عن حقوق الانسان[3]. ولم يقتصر "**رورتي**" على هاته النقاط الأساسية فقط بل اعتمد على تصور لليبرالية بمفهوم أكثر وضوحًا، حين قام بإعادة صياغة أفكار البراجماتية الجديدة وذلك بمنح الأولوية لحقوق الأفراد واضفاء جانب المصالح الذي يراه "**رورتي**" و"**رولز**" وغيره من البراجماتيين أقرب إلى الخير فمنحى الفائدة وكل ما يصلح يعد من أهم شروط البراجماتية التي ترتكز عليها وهنا يصرّح "**رورتي**" قائلا: "إذا نحن اتخذنا العناية والاهتمام بالحرية السياسية "صحيح" و"جيد" سوف نتخذ كذلك العناية بالذوات الأخرى".

---

1)– هابرماس يورغن، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تيلر تشارنس، قوة الدين في المجال العام، تر: فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص:85.

2)– **Best Steven, Douglas Kellner, Rorty Richard and post modern theory, 2001, p:02.**

3)– **Gutwirth Serge, Paul dehert heiden, Rawls political conception of rights and liberties an unliberal, university Brussel, Hant publishing, p:21.**

وما يريد "**رورتي**" استبيانه في هذا التصريح هو توضيح مفهوم الليبرالية يتخذ بعد إيجابي وطابع خيري للفرد على الرغم من إسراء النسبية في كل شيء، وتفسر الليبرالية على أنّها عبارة محايدة neutrale ومتعادلة فلسفية[1].

وقد استخدم "**رورتي**" بنظرية هاته شكل النقاش حين جادل الديمقراطية الليبرالية حين أظهر وأشار إلى أنّ نظام الاختلاف راغب في أن يكون أكثر فعالية في التقليل من الوحشية والقسوة والمعاناة التي تعرّض اليها المجتمعات الغربية وانقسام الأمريكيين من يساريين، إلاّ أنّ "**رورتي**" يضع ملاحظة نقدية فيما تعلق بشأن اليسار الراديكالي حين اتخذ تصوّرًا يتلو مع الفكر التنويري، وما يمكن التسليم به هو ذلك التصوّر الذي اختص به "**رورتي**" عن النماذج الليبرالية من تسامح وتضامن وإنسانية وهي من الأخلاقيات المسلم بها في الميدان الاجتماعي والسياسي وتغيّراته من أهم السبل لتحدي الاعتراضات الطارئة[2].

ويعترف "**رورتي**" بانتمائه لأثر "**ديوي**" قال: "سوف أدلّل على أنّ "**رولز**" متبعًا "**ديوي**"، قد بيّن لنا كيف تستطيع الديمقراطية الليبرالية أن تتدبّر أمرها من دون مسبّقات فلسفية، هو قد بيّن لنا بذلك كيف يمكننا أن نتجاهل الدعوى الجماعوية الثالثة، لكنني سوف أدلّل أيضًا على أنّ الجماعوين مثل "**تايلور**" على حق حين يقولون إنّ تصوّرًا للذات يجعل الجماعة مقوّمة للذات إنّما يتلاءم مع الديمقراطية الليبرالية، وذلك يعني متى أردنا أن نكسو صورة ذاتنا لحما"[3].

ويعني "**رورتي**" في إطار السياسة الليبرالية الأمريكية عن المجهودات التدي قدّمها كل من "**رولز**" و"**ديوي**" في إرساء الأنظمة الديمقراطية واستبيان أولويتها في المجتمعات وتكسير قيود الأفكار الجماعوية التي تعد في نظر "**رورتي**" غير مجدية.

---

1)– **Trifiro Fabrizio, John's Rawl's as fairness: anti foundationalism deliberative democracy and cosmopolitism, discussion paper, institute for international integration studien, Ireland, N° 93, October 2005, p:14.**

2)– **Erez lior, reconsidering Richard Rorty's private public distincyion, journal humanitier, department of political science, university college London, London, published: 13, May 2013, p:200.**

3)– **رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، تر فتحي مسكيني، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد: 05، 2015، ص:80.**

المطلب الثاني: سمات الانسان الليبرالي في نظر رورتي

قدّم "**رورتي**" من خلال دراسته لجملة الخصائص التي تجمع بين الأفكار النيوليبرالية والمميّزات الليبرالية حيث أقرّ "نحن الديمقراطيين الليبراليين نوجد امام قياس أرقن فأن نرفض الحجاج حول ماذا يجب أن يكون الكائن الإنساني يبدو وكأنّه أمر يُظهر ازدراءًا لروح التكيّف والتسامح التي هي جوهريّة للديمقراطية، لكنّه ليس من الواضح كيف نقيم الحجة على الدعوى بأنّ الكائنات الإنسانية يجب أن تكون ليبرالية بدل أن تكون متطرّفة.. إنّ التكيف والتسامح ينبغي أن يكفّ عن إرادة العمل ضمن أي معجم قد يأمل محاور استخدامه والأخذ مأخذ الجدّ بأيّ موضوع يطرحه على النقاش"[1].

ويعني "**رورتي**" في قوله هذا هو اعترافه الشديد بانتمائه للديمقراطية الليبرالية ويضفي إليها طابع التسامح، وفي الوقت نفسه يرى أنّه يمكن التخلي عن الحجاج في صورة اكثر تطرفًا وراديكالية بمعنى أنّ "**رورتي**" يوظّف فكرة تحقيق الأغراض الإنسانية وتحقيقها بالإرادة، وتعتبر الحلول الوسط من تسامح والايمان بالتعدّدية والاختلاف من السمات الأساسية لبلورة الأفكار الليبرالية الجديدة، والتي بدورها تستبعد فكرة الاجماع والأفكار المطلقة كما تحمل الليبرالية أفكارًا وتصوّرات عقلية قوامها الشك والاعتقاد[2].

ويتمركز الهدف الذي يصبو إليه "**رورتي**" في براجماتيته الجديدة هو تحقيق التقدم مع اتباع أهم الأفكار السابقة للبراجماتية كمثل تصوّرات "**ديوي**" عن مسألة الديمقراطية وبراجماتيته كما حدّدها "**رورتي**"بقوله "هي نوع من الدفاع الفلسفي عن الليبرالية السياسية كنمط من جعل السياسة الاجتماعية الديمقراطية مقبولة"[3].

وفي هذا الإطار تكمن الاعترافات التي منحها "**رورتي**" للروح الإنسانية الليبرالية التي تركّز جلّ اهتمامها لأفكار تعدّدية والحقائق النسبوية المرتبطة بحاجات المجتمع.

"ولهذا يقبل البراجماتي الحكايات الكوسمبوليتية لكن ليس لأنها حكايات تحرّر، ويعتقد أنّه لا وجود هناك لما يحتاج إلى التحرر... فقد تمكّنت الإنسانية من "خلق خليط من القيّم المتعارضة بل يظهر أنّ بلغت اليوم نتيجة طيبة تتجلّى في مؤسسات الغرب الليبرالي""[4].

---

1)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، تر فتحي مسكيني، مصدر سابق، ص:91.

2)– أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2012، ص:206.

3)– ليوتار جان فرانسوا في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص:126.

4)– ليوتار جان فرانسوا في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، مرجع سابق، ص:127.

والليبرالي الإصلاحي كما يزعم "**رورتي**" في قوله "نحن أحسن لأنّنا وصلنا إلى إقناع الاخرين بالحجاج عوض القوة على أنّنا كذلك"(1).

وهنا يعزّز "**رورتي**" من قيمة الأفكار الليبرالية ويرى أنّها من أعظم الإنجازات التي تعمل على تقدم الإنسانية ويتم ذلك عن طريق تداول الحجاج والخطاب بشتى أنواعه.

ويوجّه "**رورتي**" ملاحظة عن موقفه تجاه مسألة العقلانية حيث صرّح قائلاً: "فليس هدفنا نحن في نقد اللاعقلانية إلاّ لأنّ العقلاني يعني الاقناع واللاّعقلاني يدل على العنف، لهذا نتخوّف من رفض الفرنسيين لليوتوبيا وعدم ثقتهم في الديمقراطية الليبرالية"(2).

وما يعني "**رورتي**" في تصريحه هذا هو تفاديه الوقوع في الهجومات العنيفة الموجّهة ضد العقلانية التي تتضاد معها بصفة مطلقة، ويتشبث حينها بفكرة الاقناع بدلاً من التشكك والتعصّب وتجاه الأفكار السلبية الموجّهة لليبراليين، إلاّ أنّ "**جان فرانسوا ليوتار**" أراد توضيح بعض الالتباس الذي وقع فيه "**رورتي**" عن مسألة الخلاف واستبداله بالنزاع كفكرة يصبو إليها الديمقراطي الليبرالي وقد حدّد **ليوتار** أنّه لا وجود إلاّ لنمطين من السلطة: الجمهورية والاستبدادية، ولهذا يطالب "**ليوتار**" أن يعيد النظر في تصوّره السياسي للديمقراطية الليبرالية(3).

وعلى هذا الأساس يعد "**رورتي**" من السياسيين المؤيدين والمدافعين لليبرالية من بداياتها التقليدية السياسية ولاسيما الأفكار والتصوّرات التي قدّمها "**جون لوك**" فالرؤية التي يقدمها "**رورتي**" لليبرالية من بداياتها إلى حين تجدّدها قد تعبّر عن مجتمع أكثر انفتاحًا وتحرّرًا من الاملاء الفلسفي، ويقدم **رورتي** بتوجهه على أن نكون ليبراليين قائلاً: "أنّ علينا في السياسة أن نكون ليبراليين"(4).

---

1)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص:126.

2)– ليوتار جان فرانسوا، مرجع سابق، ص:128.

3)– سكيربك غنار، غيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر خاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيوت، لبنان، ط1، 2012، ص:958.

4)– ليوتار جان فرانسوا في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، مرجع سابق، ص:127.

المطلب الثالث: أهم خصائص ومميّزات الديمقراطية الليبرالية

وجّه "**رورتي**" في سعيه المستمر لمنح الحوافز الإنسانية للاطار الديمقراطي وأولية عن الفلسفة من ناحية خدمته للمجتمع حيث يرى قائلاً: "علينا أن لا ندعم النقد المتطرّف المبني على مشاريع فلسفية، فكل شيء سياقي ومحتمل، فلا وجود لقضايا أو معايير كليّة أو ضروريّة"[1].

ويرى "**رورتي**" أنّ من اهم الخصائص والمميّزات والقوانين التي تنشرها الليبرالية للعالم هي حرية التعبير ودفاعها عن الفضائل كمثل الخير والتسامح، وفتح نقاشات للتواصل ودعم الحوار في العلم والسياسة والثقافة وغيرها من الميادين[2].

ويستدعي "**رورتي**" إشارة إلى الحضارة الغربية في صورتها الليبرالية التي تكسو عالمها مصرّحًا بأنّ "الحضارة الليبرالية الحقيقية (أي الحضارة الغربية الحديثة) هي حضارة مستنيرة علمانية تمامًا، لا يوجد فيها قوى غير إنسانية بعد الانسان مسؤولاً أمامها"[3].

ويعني "**رورتي**" بتصريحه عن الحضارة الليبرالية وما تتمتّع به من أسبقية حديثة في الانفتاح نحو التقدم واستنارة العلم وتشبث للقيّم للإنسانية والتي يعترف "**رورتي**" في أنّها أفكار علمانية تؤكد على الأهداف الشخصية وتستبعد الحقائق الدينية.

والليبرالية باعتبارها ديمقراطية وتؤيّد الفكرة القاتلة بفصل الكنيسة عن الدولة وليس بذلك تفتح آفاق واسعة للتسامح، وتجعل من المجتمعات الليبرالية أكثر تميّزًا وتسامحًا والتكيف مع هذا الجانب الإنساني والأخلاقي على نحو خالص، إلاّ أنّ سمات الليبرالية الأكثر فعالية في نظر "**رورتي**" تكمن في تجاوز لحدود التسامح وفرضياته لهذا يمكن اكتشاف أنّ الليبرالية في مجملها تقرّ بتحرّر الذات الإنسانية وتحاول فيذلك ادراج نموذج النسبية في الجوانب الأخلاقية من صدق وحقيقة، كما تحاول ادراك الجانب العقلاني ولكن مع إضفاء التغير بدلاً من الثبوتية[4]. وعلى هذا السبيل فالديمقراطية الليبرالية في نظر "**رورتي**" تعد أكثر تنظيم قانوني يختص في توفير الفضائل الأخلاقية والدفاع عن الحرية داخل المجتمع والمؤسسات، والحرص الشديد على تحقيق الاستقلال للآخر والمان وبعث الأمل والسلام الداخلي،

1)– سكيربك غنار، غيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر خاج إسماعيل، مرجع سابق، ص: 959.
2)– ياسين السيد، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة العالمية الإسلامية، طرابلس، مارس 1998، ص:71.
3)– تورين آلان، ما الديمقراطية، مرجع سابق، ص:227.
4)– تورين آلان، المرجع نفسه، ص:326.

وبذلك فالديمقراطية وسيلة سياسية محفّزة لبعث قيّم الحوار والمحادثة كسبيل التواصل والانفتاح أكثر على الثقافات ودمجها في إطار التعدّدية.

ويميّز "**رورتي**" في اتخاذه للديمقراطية الليبرالية في كونها تستعمل تعيين النقاط الأساسية للأنظمة السياسية الغربية ويوجّه "**رورتي**" أفكاره إلى واقعه الأمريكي ونظامه الديمقراطي الليبرالي الذي اختص في أهم محاوره ونقاشاته السياسية إلى حقوق الفرد و تأكيد التعدّدية والتوسيع من أنواع الحريات لخدمة المجتمعات حيث نجد الحريات السياسية وكذلك الحرية الدينية و تأثيراتها على التقدم الإنساني وإنماء مختلف المهارات بوصفها حقوق تتمتّع بها الأفراد وكذلك التعبير عن حاجياتهم وممارسة كافة الحقوق كمثل الحق في المساواة والتخفيف من أشكال العنف والتعصّب ولهذا تعد ممارسة الديمقراطية لدى "**رورتي**" خاصية وحافز انساني يفتح المجال للدراسات الأخلاقية وتناول قضاياها كمثل التسامح والتضامن الانسانيين[1]. وفي هذا الإطار نجد "**رورتي**" يعترف بنسبوية الفكر الليبرالي وممارسة الديمقراطية في كون الديمقراطية ممارسة في الحكم قد تخضع قوانينها وخصائصها إلى التغيير والتنقيح بمعنى أنّها لا ترقى إلى مستوى الكمال وعلى الرغم من تمتّع الديمقراطية الليبرالية بالتعدّدية الثقافية وعلى هذا الأساس لابد من خضوع الأنظمة السياسية إلى التجربة والتعديل في أحكامها[2]. ويذكر "**رورتي**" ما ندّده "**بلوم**"(*) Bloom في كتاباته قائلاً: "فالليبرالية مفصولة عن الحقوق الطبيعية تلك التي نعرفها عبر "**جون ستوارت ميل**"John stuart mill **و**"**جون ديوي** John Dewey"، علّمتنا أنّ الخطر الوحيد الذي يهدّدنا هو ألاّ نكون متقبلين لما يظهر، للجديد وللتقدم، عدم الانتباه للإبقاء أو للحفاظ على المبادئ الأساسية أو الفضائل الأخلاقية التي ترغم البشر على العيش حسب هذه المبادئ".

وتماشيًا لما صرّه "**بلوم ألان**" في كتاباته، نرى أنّ "**رورتي**" يسلّم بخلاص نهائي للمبادئ الأساسية بدعوى تجاوز كل ما هو ماض والانعطاف نحو التغيير الذي يصبو إليه "**رورتي**" وذلك من أجل تحقيق التقدم والحقيقة لا يمكن أن تكون ثابتة في فصل الفضائل الأخلاقية وتجاوز كل ما تمجّده الفلسفات القديمة حتى يتسنى للفرد إتيان كل ما هو جديد وأفضل[3].

---

1)– جميل حليل نعمة المحلة وآخرون، الفكر السياسي الأمريكي المعاصر وأثره على الوطن العربي، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص:142.

2)– جميل حليل نعمة المحلة وآخرون، المرجع نفسه، ص:182.

*)– ألان بلوم **Allan bloom** (1930–1992) فيلسوف أمريكي تلميذ ليوستراوس في شيكاغو، عرف بكتابه العام والشهير **The closing of the American Mind** سنة 1987.

3)– رورتي ريتشارد، جيدة هذه الفلسفة العتيقة، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ترجمات، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، الرباط، 22 مارس، 2017، ص:07.

المطلب الرابع: الديمقراطية والدين في نظر جون ديوي

قدّم "**جون ديوي**" من خلال دراساته المتمثلة في مسألة الديمقراطية جملة من الأفكار التربوية والتي تدعو في مجملها في نظر "**رورتي**" إلى الدفاع عن الحرية واستبيان حقوق الفرد كما أضفى على الجانب الديمقراطي موقفه المتميّز حول الخبرة والتربية حيث رأى أنّ التربية هي ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة، الذي يزيد معناها وفي المقدرة على توجيه مجرى الخبرة التالية[1]. وما يركز عليه "**ديوي**" هو خضوع فعل التربية إلى نوع من الاختلاف النابع من الدول بأنواعها واختلاف سياساتها وأنظمتها وتتحقق الحرية في نظر "**رورتي**" إلى حين نترك أثرًا وانطباعًا على الجماعة ولا تتكامل حرية الفرد إلاّ حين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحريات الآخرين ثم إنّ وجهة نظر التربية في رأي "**ديوي**" أنّها تعين على تفهم المشاكل الفلسفية في منابتها التي نشأت فيها، أي في مواطنها الطبيعية حيث يؤدي قبولها أو رفضها إلى تبديل في الناحية العملية في التربية[2]. وتماشيًا لما صرّحه "**ديوي**" في تعزيزه للديمقراطية وأثرها على المجتمعات نجد العديد من المفكرين والفلاسفة أمثال "**رورتي**" إلاّ أنّ التساؤل الذي يطرحه "**رورتي**" حول الدفاع عن الديمقراطية هو عما إذا كان بإمكان الفراد امتثال الحرية بصفة أصيلة للآخرين وعلى هذا الأساس يدعم "**رورتي**" في تحقيق الديمقراطية أنّه لابد من تنمية الذوات وتعزيز النقاش بين السياسيين الديمقراطيين وهذا ما يستهدفه "**رورتي**" في أولوية حقوق الفرد والتمتّع بالحريات بكافة أنواعها[3]. وعن الدور الذي ارساه "**ديوي**" يصرح "**رورتي**" قائلاً: "إنّ أهمية بناء "**ديوي**" كهذا تكمن في فصل ما أفكر فيه على أنّه حي، وما أفكر فيه على أنّه ميت في فكره، وبهذا تتّضح الاختلافات الموجودة بين وضعية الساحة الفلسفية حوالي سنة 1900 ووضعيتها الآن".

يذكّرنا "**رورتي**" فيما صرّحه عن اتضاح الاختلافات بين ما كرّسه "**ديوي**" بأفكاره الفلسفية التي تدعو إلى نحو إيجابي عكس ما كانت تعانيه الفسفات السابقة. كما أنّ للزمان والمكان في نظر "**رورتي**" صدى في إعادة بلورة الأفكار وإحياءها من جديد[4].

---

1)– جون ديوي، الديمقراطية والتربية وهو مقدمة في فلسفة التربية، تر: منى عفراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1954، ص:79.

2)– جون ديوي، المرجع نفسه، ص:340.

3)– طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، مفاتيح إصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص:338.

4)– رورتي ريتشارد، ديوي بين هيغل وداروين، تر: محمد جديد، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ترجمات، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، الرباط، المغرب، العدد: 03، 02 أفريل، 2019، ص:04.

كما يذكر "**رورتي**" في خطاباته قائلاً: "إنّ ما يهمنا نحن المثقفين" في مقابل "الفلاسفة" هو ابداع وانفتاح الخطاب، وليس تجاوزه مع شيء يقع وراءه، إنّ الأفلاطونيين مثل اتباع "**ديوي**" يجعلون من "**سقراط**" بطلهم بالنسبة إلى "**أفلاطون**" فإنّ حياة "**سقراط**" لا معنى لها إلاّ بوجود شيء مثل فكرة الخير في نهاية الطريق الجدلي بالنسبة إلى "**ديوي**" فإنّ حياة "**سقراط**" ترمز إلى حياة انفتاح وفصول، لقد كانت حياة تجريبية نوع الحياة الذي تشجّعه التجربة الديمقراطية الأمريكية والذي يشجّعه هو بدوره"[1].

فلابد على الديمقراطية في نظر "**رورتي**" أن تقوم بالدفاع على حقوق الانسان من تعبير واحترام وحرية الرأي والاختلاف، وتوظّف الديمقراطية عملية التسامح في إطار سامي بحيث يقوم التسامح بدور أكثر فعالية، وهو حضوره في معظم الجوانب السياسية والدينية وفي مجموعة المؤسسات التي تختص بها الديمقراطية[2].

ويرسخ "**رورتي**" أولوية الديمقراطية على الفلسفة وعلى الرغم من تأكيده لمهام الفلسفة وربطها بالواقع وفي مسألة حقوق الانسان التي تعد أساس للعدالة يظهر "**رورتي**" تصوّر له تأثير بالغ على الديمقراطية الليبرالية الأمريكية والتي جسّدها "**جيفرسون (Thomas jefferson)**"[3]، ولم يقرّ "**رورتي**" بنهاية الفلسفة وزوالها واندثارها وإنّما حاول تعديل وتجاوز الأفكار من التفكير الميتافيزيقي و تأسيس ماهوي وإعادة بناء أسسها عن طريق ممارستها في الواقع أي أنّه يريد أن يقرّ بها من الذات الإنسانية، وما يؤكد عليه "**رورتي**" في أسبقية الديمقراطية الليبرالية على الفلسفة فالديمقراطية في نظر "**رورتي**" دعوة للتسامح والتضامن وحلول وسطية أخلاقية وسياسية للمجتمع وتحسّن الأوضاع[4]، وما يسعى إليه "**رورتي**" هو تقديمه تنظيمًا اجتماعيًا بفكرة الفصل بين المناطق العامة والخاصة، وهاته الفكرة تعمل على تنمية قدرات المجتمع الأمريكي الليبرالي، والليبرالية في تصوّره نظرية سياسية تعمل على إرساء ثقافة التسامح وتفعيلها فلسفيًا وسياسيًا[5]، ولهذا فقد اتخذت تصورًا ايجابيًا له، ويدافع المذهب الليبرالي بسياسته على

1)– رورتي ريتشارد، جيدة هذه الفلسفة العتيقة، تر: محمد جديد، مصدر سابق، ص:12.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في العصر المعاصر، مرجع سابق، ص:32.

3)– بوزيد بومدين، بوعرفة عبد القادر، العدالة والانسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، دار آل رضوان للنشر والتوزيع، الجزائر،ط1، 2008،ص:65.

4)– بوزيد بومدين، المرجع نفسه، ص:68.

5)– سكيربك غنار، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، ص:519.

الفضائل والقيّم التي تدعو إلى الخير وحرية التعبير بفتح النقاش والتمسك بمطلب الاختلاف من الشروط التي توفر جو التسامح[1].

يصرّح "**رورتي**" قائلاً: "إنّ جهد "**ديوي**" لوضع المصلحة المتحققة للمعضلات اليومية للمجتمع الهندسة الاجتماعية، مكان الدين التقليدي، يبدو لي أنّه يشمل "ما بعد الحداثة" في الشك إزاء الميتاروايات، في حين أنّ الاستغناء عن فكرة أنّ للمثقفين مهمّة طليعية وعليهم الإفلات من القواعد ومن الممارسات والمؤسسات التي انتقلت اليهم، وتشجيع ما من شأته أن يجعل "النقد الأصيل" ممكنًا"[2].

ومن خلال ما أقرّه "**رورتي**" واعترف به حول مجهودات "**ديوي**" في معالجة المشكلات التي تخص الواقع، وما ناشده "**رورتي**" لفكرة "**ديوي**" حول نبذه الصريح ورفضه للميتاروايات وللأفكار الكلاسيكية التي يعدها "**رورتي**" و"**ديوي**" أنّه لا جدوى منها، وأنّ الدين قديمًا لم يعد يفي ومتطلبات العصر الما بعد حداثي، إلاّ أنّ "**رورتي**" ينتقد فكرة "**ديوي**" حول تجنّب المثقفين لأفكار كمثل الأفكار الدينية وممارستها، وهذا ما يدعو في نظر "**رورتي**" إلى فتح النقاش والتوسيع من دائرة النقد والذي يراه "**رورتي**" نقدًا أصيلاً.

ولم يتوقف "**رورتي**" عند هذا التصور حل منافاته للتصور الكلاسيكي للميتاروايات، ويوجّه كل من "**رورتي**" **وجون ديوي** جملة من النقاشات التي تدور حول التغير والاختلاف الذي يطرأ للذات مع مرور الأحداث الطارئة وعلى هذا الأساس يتضمن محاولاته عن "المعنى الذي أعطاه للتغير التدرجي لصورة الذات البشرية عن ذاتها، التغير من معنى اعتماد البشر على شيء حاضر بصورة مسبّقة إلى معنى الاحتمالات الطوباوية للمستقبل، وتنامي قدرتهم على تلطيف الحس بالتناهي عن طريق موهبة إبداع الذات، فقد رأى "**ديوي**" أنّ ظهور التسامح الديني و(**جاليله وداروين**) فضلاً عن انبثاق الحكومات الديمقراطية وجماهير الناخبين إنّما هي أحداث مركزية في هذا التاريخ"[3].

وهنا إقرار "**ديوي**" على أهمية تحقيق المتطلبات للمجتمع الديمقراطي، بدلاً من البحث عن الأمور الميتافيزيقية والعقائدية والتي تعد في نظره من الحداث المركزية والتي يمكن الاستغناء عنها، وعلى هذا الأساس يعترف "**رورتي**"

---

1)– سكيربك غنار، المرجع نفسه، ص:520.

2)– رورتي ريتشارد، هابرماس ليوتار، وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص:17.

3)– كامل مجدي، البراجماتية (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة والأخلاق والدين)، الوليد للدراسات والنشر والترجمة، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2016، ص:127.

بأثر "**ديوي**" في بناء الديمقراطية بأمريكا حيث يرى قائلاً: "إنّ اتباع "**ديوي**" يرتابون بأنّنا نحن الأمريكيين لا نعاني من أي شيء أكثر عمقًا وروحانية من أنّ أعيننا أكبر من بطوننا بتحديد مهمّتنا في إنقاذ العالم من الاستبداد والحاجة، ألا يمكن أن تكون مشكلتنا في الفراغ الداخلي بل في مجرد إخفاق عملي غرق بعض آمالنا؟"[1].

1)– رورتي ريتشارد، جيدة هذه الفلسفة العتيقة، تر: محمد جديدي، مصدر سابق، ص:17.

المبحث الثاني: أثر الاعتراف على واقع المختلف وثقافة التسامح

المطلب الأول: مفهوم الاعتراف بوصفه عملية سيكولوجية وسياسية

يرى "**ريتشارد رورتي**" أنّ مسألة التقدم والانفتاح على ثقافات العالم تقتصر معظمها على أهمية الاعتراف reconnaissance والتسليم بالتعدّدية والتنوّع والاختلاف من أهم الأسس التي ترتكز عليها الثقافة المتشبّعة بالتسامح[1]، ومن خلال هذا المنظور الفلسفي لما ينطوي عليه الاعتراف بالآخر وكقضية تشاكلت مع المختلف في تناقضات ومشكلات فلسفية وأخلاقية عديدة حيث ارتبطت بواقع المجتمع وحاجاته ولذا استطاعت هاته المسألة أنّ تبلور أفكار في مجالات متنوّعة، كما يعد الاعتراف شرط من شروط تحقيق فضيلة التسامح[2]. وما لا يمكن الاغفال عنه هو أنّ الاعتراف بالحقوق الإنسانية تعد من الجذور الفلسفية والمعرفية التي تساهم في عملية البناء الفلسفي للتسامح وقد يترتّب عنه الإقرار بالاختلاف بين البشر[3]، وعلى هذا الأساس تكمن فعالية التسامح فب الاعتراف بالاختلاف والدعوة إليه كما تعمل مسألة الاعتراف على ترسيخ الرابطة بين الذات الإنسانية والآخر أي المختلف، وكذلك حين تتوغل في القضايا الاجتماعية وفي مختلف الثقافات التي يمنحها "**رورتي**" الأولوية البارزة في الفكر البراجماتي الأمريكي الجديد[4]. ومما لا شك فيه أنّ "**رورتي**" قد اتخذ المسار نفسه حين أقرّ بمسألة الاعتراف بوصفه شرطًا أساسيًا للتسامح الذي نجده في الفرضيات التي أبرمها "**رولز**" تجاه موقفه من التسامح ما يقتضيه مسألة العدالة بوصفها انصافًا، حيث اعتبر مبادئ المساواة المتشكّلة في تأسيس وبناء حقوق الأفراد وهي الخاصية التي يناشدها بها المجتمع وكحق لابد من الاعتراف به، وكلمة الاعتراف هاته تأخذ منحى سيكولوجي وسياسي يتوزّع كعملية تجاه قبول حقوق الاخرين والقبول بكل ما يدليه وتقتضيه شروط التسامح، فالاعتراف هنا يندرج تحت اطار ممارسة التسامح بصفة معتدلة أي تستبعد كل المتناقضات التي بشأنها تمس من قيمة الفرد ومصالحه داخل المجتمع، إذن فالاعتراف يقتضي مجالاً فلسفيًا وأخلاقيًا وسياسيًا إذ يدعو إلى كل ما هو إيجابي في تصور **رورتي** له[5].

---

1)– إنغليز ديفيد، جون هيوسون، مدخل إلى سوسولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، المركز العربي للأبحاث، ودراسة السياسات، ص:128.

2)– بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من هوركها يمر إلى أكسيل هونيت، الدرا العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص:129.

3)– محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص:26.

4)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيّم، الفلسفة والمدنية، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط3، ص:21.

5)– رولز جون، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص:136.

فالاعتراف بشأنه يقضي على مختلف الانغلاقات التي تمنع تطور المجتمع.

يرى "**ريتشارد روتي**" أنّ ثقافة التسامح قد تحتاج إلى تنمية محيط اجتماعي قوامه تحقيق الاستقرار، وهو كحق يتمتّع به الأفراد داخل الوسط الثقافي، كما أنّه يدعم من لهم اهتمامًا بالجوانب الإنسانية كمثل التسامح في إتمام عملية الاعتراف بالآخر والاعتراف بالخطأ يعد خطوة جوهرية من الخطوات التي تقوم إلى التسامح، وكما يصرّح به المخطئ، وهو في مختلف أوجهه يعد فضيلة من الفضائل الخلقية، ويتفق "**رورتي**" مع "**رولز**" في كون الاعتراف يزيد من كفاءات وقدرات الانسان الأخلاقية والإنسانية، ويفتح العلاقة بيمن المعترف ونظرة الآخر للمخطئين[1]. ومن ثم فإنّ سبيل الاجتهاد في البحث عن الاختلاف في آراء الناس وسلوكاتهم يفتح مجالاً آخر إذ يسلك هذا البحث كذلك سبل اكتشاف الاعتراف، فليس كل أفراد المجتمع يتميّزون بفضيلة الاعتراف، وإنّما هنالك من لهم القدرة على تحقيق هذه الفضيلة وبذلك فوجود الاعتراف بحقوق الآخر يرمي إلى وجود الاختلاف بين الناس وتماشيًا لأمر الاختلاف يمكن أن تستدل من كون أخلاق الاعتراف متضمنة في عملية فهم الاختلاف، ويشكل الاعتراف بحقوق البشر بمختلف سلوكهم وانطباعاتهم دياناتهم موقفًا يحمل في طياته ازدهارًا للتسامح والاحترام المتبادل المبني على أسس عقلانية يتخذها البشر فيما بينهم وبالتالي فالاعتراف والاختلاف لهما ارتباطًا وثيقًا ويتمثل ذلك الربط والدعامة في كون الاعتراف بحق المختلف أو الاختلاف[2].

وبناءًا على ما تقدم من مسألة الاعتراف التي أقر بها "**رورتي**" وكما ناشده عدد من المناصرين لهاته المسألة أمثال "**رولز**" هي كسبيل للحوار وما أكّد عليه في تحقيق المعقولية وأهميتها، والاعتقاد والتشكك في هاته السمة يفتح مجالات الجدل وعدم الاعتراف بوجود الاختلافات والتناقضات قد يصدر العناء للآخر.

1)– رولز جون، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، مرجع سابق، ص:128.

2)– رولز جون، المرجع نفسه، ص:136.

المطلب الثاني: الاعتراف عند رولز وتجلّيه في فكرة العدالة

يرى "**رولز**" أنّ الاعتراف بأعباء الحكم وبالعقبات التي يصعب تخطيها لها دور في إرساء ثقافة العدالة، وترسيخ التسامح إذ يتعلق بحضور جانب المعقولية وماله من أثر على الأفراد ونحوهم نحو الفضائل المدنية والتي أمضر إليها "**رورتي**" في سعيه المكثف للقيّم الليبرالية مشيرًا إلى أنّ دائرة الاعتراف بالآخر والتسامح معه يشكل في ثناياه تصوّرًا ثقافيًا وسياسيًا يصل به الشخص المدرك والمعترف في تخطيه لأعباء الحكم ومناقضة كل ما يعيق روح الانفتاح والتقدم ونحو التحلي بفضيلة التسامح[1].

إلاّ أنّ طبيعة الاعتراف بوجود الاختلافات قد تكون سطحية أو عميقة وغامضة وقد يتجلى ذلك عن طريق النقاش والحوار وذلك لإثبات مدى تنوّع الاختلافات سواء من ناحية الأفعال الخلقية أو المعتقدات التي يسلكها الأفراد داخل المجتمع، وهذه الاختلافات من الناحية التاريخية هي نوع من تلك الدواعي والأسباب المعترف بها حيث تؤول معظمها وتنغمس في حيّز من النزاعات والصراعات التي تدعو إلى الفوضى والعنف وهذا شهده العالم منذ بزوغ فجر التاريخ ولهذا كان لزامًا على الانسان التخفيف من حدّة التوتر في نظر "**رورتي**" أن يستند إلى حل لتسويات وتعديلات تكون أكثر فائدة وصوابًا تنتهي إلى فكرة الاعتراف[2].

ولم يقتصر تصوّر "**رورتي**" على مسألة الاعتراف بالآخر فقط بل اتجه صوب مشكلة الهوية حيث رأى أنّها مقترنة إلى حد غير بعيد بموضوع الاختلاف وعلاقتهما بالسياسة الليبرالية والتي تؤول دعوتها إلى تجاوز حدود التسامح، إلاّ أنّ "**رورتي**" يستبعد الدور الذي تمليه الهوية الإنسانية داخل الأنظمة السياسية الديمقراطية الليبرالية، كما أدرج طبيعة الاختلاف على نحو يدعو إلى الفوضى وفي هذا الصدد صرّح قائلاً: ".. بداية سوف أوضّح باختصار لماذا لا أعتقد بأنّ "الهوية" و"الاختلاف" أنّهما من المفاهيم التي يمكن ان تكون تركيبية، متعلّقة بالنقاش السياسي، كما أنّ شروط "الهوية" و"الاختلاف" أصبحا ذا أهمية، حيث دخلا حيّز التنفيذ في الفلسفة المعاصرة كفروقان اثنان غير مرتبطان بالأسباب"، ويؤكّد "**رورتي**" قائلاً: "إنّه يمكننا أن نقول بخصوص "**رولز**" بأنّه كما أنّ

---

1)– عادل، ظاهر، الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد: 01، 2014، ص:32.

2)– Shand, John, political philosophy, Dudley knowls, routledge, british library, London, 1 first published, 2001, p:100.

مبدا التسامح الديني والفكر الاجتماعي التنويري قد اقترحا أن نضع بين قوسين عديد الموضوعات اللاهوتية النمطية عند مناقشة السياسة العمومية وبناء المؤسسات السياسية تحتاج كذلك نحن نحتاج أن نضع بين قوسين عديد الموضوعات النمطية للبحث الفلسفي[1].

ويقول "**رولز**": "إنّه ليس ينبغي علينا أن نحاول أن نعطي شكلاً لحياتنا بالنظر أولاً إلى الخير المعرّف على نحو مستقل"، فهو لا يؤسس (ينبغي) دعوى متعلّقة بطبيعة الذات، إنّ (ينبغي) لا يجب أن تُفسر بأن نقول: "سبب الطبيعة الباطنة للأخلاق" أو "بسبب أنّ قدرة ما على الخيار هي ماهية الشخصية" بل شيء من قبيل "بسبب أنّنا نحن الورثة المحدثين لتقاليد التسامح الديني والحكم الدستوري نضع الحرية قبل الكمال"[2].

وما يعنيه "**رولز**" في استبيانه لأشكال النظر إلى طبيعة الذات وتمتعها بالاستقلالية بحيث يتسنى للفرد ممارسة حريته في التعامل مع أنواع النقاش الذي يقضي إلى الحل أو النزاع وأصدره "**رورتي**" في حد ذاته كمطلب احتكم إليه ورأى أن الاستنجاد به ومراعاته لهذا المعطى قد يعد غير ضروري، وذلك في كون "**رورتي**" مفكرًا متطرّفًا وعلى الموقف الدافيدسوني حيث ينصّب "**رورتي**" موقفًا متجددًا للذرائعية وذلك بإضفاء لنظريات تتطلب دراسة تخدم حاجات المجتمع كمثل النظرية اللاهوتية[3]. ويتماشى "**رورتي**" في الوتيرة نفسها التي سار عليها "**رولز**" في رؤيته للعدالة ويقر "**رورتي**" عن ما أضفاه "**رولز**" للعدالة قائلاً: "إنّ ما يبرّر تصورًا للعدالة ليس هو تماثله مع نظام سابق معطى سلفًا، إنّما اتفاقه مع فهمنا العميق لأنفسنا ولتطلّعاتنا ووعينا بحكم تاريخنا المعطى وتقاليدنا المندرجة في حياتنا العمومية، فهو المذهب الأكثر عقلانية بالنسبة الينا"[4].

يكمن الاعتراف الذي يدليه "**رورتي**" لتصور "**رولز**" للعدالة التي تفضي في نظره إلى تصور ديالكتيكي للفهم العميق الذي يندرج ضمن معرفة الذوات وبعث سمات أخلاقية وأكثر عقلانية وإزاحة التمثلات السابقة التي لا

---

1)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (1)، التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة، مصدر سابق، ص:07.

2)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، تر: فتحي المسكيني، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، العدد: 05، مصدر سابق، ص:86.

3)– Philip J, Knight, philosophical pragmatism and religious belief, interpreting Christian non realism through john dewey and rorty Richard, university of durhan, 1996, p155.

4)– رورتي ريتشارد، جيدة هذه الفلسفة العتيقة، مصدر سابق، ص:08.

جدوى منها ولعلّ هاته الفضيلة من العدل تقتضي جانب سياسي يتجلّى في سياسة الاعتراف التي تعمل على إفادة الأفراد والأمم من خلال فصل الجماعات وتميّزها عن المجتمعات الأخرى كمثل تميّزها في الألعاب اللغوية واسنادها[1].

ويميّز "**رورتي**" بين كل من الايمان والالحاد ويجد اختلافًا بينهما، وقد صرّح في قوله: "بدون تقصير حسبما كنا عليه فقط وذلك بالرغم من كوننا فيما مضى من القرون القليلة التي تلت عصرنا، حيث اكتشفنا ذلك الاختلاف في الرأي بين المؤمن والملحد على الرغم من كونه مثبّت وراسخ فيما مضى، وكلاهما يمكن التعاون على انجاز مشاريع طائفية اشتراكية"[2].

ويعني "**رورتي**" في اعترافه القاطع للتعدّدية الدينية أنّه لابد من الاعتراف بالآراء النافعة لجميع الديانات إلاّ أنّها ليست ثابتة في نفعها وعلى هذا الأساس لابد من استبعادها.

1)– مصطفى مهند، سياسة الاعتراف والحرية، سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي، مجلة تبين، جامعة حيفا، فلسطين، العدد:17، 2016، ص:92.

1)– **Rorty Richard**, **the decline of Rorty**, **p**:**26**.

المطلب الثالث: مشكلة الهوية في مقابل الاعتراف بالاختلاف

ويظهر من خلال ما يزعمه "**رورتي**" حول مشكلة الهوية والاختلاف داخل السياق الليبرالي وبأبعادهم السياسية، أنّه يحاول التوسيع من دائرة الخلاق النيوبراجماتية وذلك حين أقرّ بفائدة الاختلاف وأثرها في جميع الأصعدة كالسياسية والثقافية منها في الفكر الما بعد حداثي، ولكن "**رورتي**" باعتباره منظرًا سياسيًا يدلي من خلال تصريحه بعض الألعاب اللغوية كما أسماها[1]. فقد نجده يصنع من الاختلاف وربطه بالجانب السياسي ما يدعو إلى التناقضات والالتباس وذلك حين نصب الاختلاف أنّه لا يرتبط دائمًا بالمور السياسية التي يستحقها أفراد المجتمع وكأنّ الاختلاف قبل أن يكون طبيعة بشرية، هو أداة نتحكم فيها من أجل تحقيق أغراضنا صوب النجاح[2]. إلاّ أنّ "**رورتي**" قد يشك بوجود اعتقادات لابد من التسليم بها فيما يختص بمسألة الاعتراف بالمختلف، فهو يأخذ الاعتراف في حيز النسبية المتطرّفة وهذا ما أكّده في رأيه موضّحًا قوله: ".. إنّ موقفي استلزم انّ الاعتقادات كانت بالضرورة أمر لذلك التشابه والاختلاف حيث هاجمنا حسب ما هو بارز، ومثل هذه النتوء بوصفها وظائف من الناحية التاريخية منوطة بشكل حاسم بمفردات اللغة"[3].

وعلى حد تعبير "**رورتي**" يتجلّى أن الإعتراف قد يتجاوز حدود المعطى وذلك حين تقدم المصلحة على القوانين التي تضبط اخلاقيات المجتمع الما بعد حداثي، وتضع حدودًا للتجاوزات العقيمة واللاأخلاقية، ومن خلال منظر "**رورتي**" نجده يصل إلى جملة من الاعترافات للواقع البراجماتي تشكل مستوى من التهكم في النقاش والحوار والمحادثة مع الآخر بصدد الدفاع عن الأهداف الشخصية، وعلى الرغم من كونها قد تحل المشكلات وحالات الطوارئ التي تشوب الواقع، إلاّ أنّ التجاوزات التي يقوم عليها الاعتراف قد لا تخدم الآخر، وفي مقابل ما يسعى إليه "**رورتي**" حول فكرة الاعتقاد بنسبية الاعتراف يظل يناشد أنّ الاعتراف مرحلة ارتقائية ودرجة يصل بها الانسان إلى مستوى من التقدم والتغيير نحو الأفضل.

---

1)– تورين آلان، ما الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 2000، ص:325.

2)– **Rorty Richard, philosophy and social hope, the university of Virginia, New York, USA, 1first published, 1999, p:23.**

3)– **Rorty Richard, contingency and solidarity, Cambridge university, press, New York, 1first published, 1989, p:192.**

وتُفسر السلطوية التي ينادي بها "**رورتي**" على أنّها تحمل في بناءها نوعًا من العنف والتسلط تاركًا أثرًا على الذات الإنسانية وقيّمها التي سعى "**رورتي**" في بحثه عن إظهار مكامن الحوافز الإنسانية في واقعه الأمريكي وتعزيز ذواتهم من أخلاق وقيّم وآراء تشمل في معظمها أغراضًا اتّخذت الهوية دفاعًا قويًا في إثبات الحقيقة واستبيان تعدّداتها ومن ناحية ترسيخ الحقائق بتنوّعاتها، ونظرًا إلى توجيه "**رورتي**" لمفهوم الذاتية وحفاظًا على الذات في صورة تكمن في احترام الآخر وحقوقه، وبالرغم من الإيديولوجيات التي خلّفها الباحثين عن اثبات دور الهوية بآلياتها نحو الدفاع عن الحقيقة التي لا يؤمن "**رورتي**" بثبوتيتها والاعتراف بمشروعية النسبوية والهوية في نظر "**رورتي**" سلطوية قبل أن تطرح القضية تجاه الفكر الفلسفي وتجلّى الحديث عنها في العديد من النقاشات والخطابات وتناولها العديد من المفكرين والفلاسفة ومنهم من طرح هاته المشكلة بصفة منظورية(*) متعالية[1]. وعلى هذا الأساس يظل التساؤل مطروحًا حول ما إذا صرّح "**رورتي**" عن انتمائه للنزعات الفوضوية المتغيّرة المسارات والمختلفة الأهداف، وعلى هذا النحو يظل الحديث عن مشكلة الهوية ذات صلة متينة بقضية الاختلاف والوحدة ويرجع عدم التوافق في التشكك في صحة الهوية على أنّها تدافع عن الحقيقة الثابتة تارة وتستخدم أقانيمها في مجالات الفكر الما بعد حداثي والذي تميّزت به البراجماتية الجديدة بسماتها التي تدعو إلى ضرورة حقيقية نسبية ومتغيّرة ولعلّ هذا الجانب ما أدخل الهوية في جملة من الأفكار الأيديولوجية الخاضعة للتغيير وهذا ما يسعى الطرح إلى تجنّبه أو انتقاء الواقعي منه بعيدًا عن الأفكار الفوضوية[2]، وما لا يمكن الاغفال عنه هو أنّ الاختلاف منذ بزوغه في السياسات الثقافية وتنوّع الأجناس وتعدّد الهويات ومناطق السياسة الجنسية قد خلّف مؤشرًا يدعو للتقدم والانفتاح منذ أواخر الستينات كما يعد مؤشرًا ايجابيًا على الهوية[3].

---

*)– تشير المنظورية هنا إلى مذهب اللاأدرية **agnostilism** وهو المذهب القائل بأنّه ليس من الممكن بلوغ معرفة عن موضوع، ويشيع الخلط بينه وبين مذهب الشّك في نظرية المعرفة.

1)– شريف يونس، سؤال الهوية، الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة، ميرت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 1999، ص:269.

2)– شريف يونس، المرجع نفسه، ص:271.

3)– طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، مفاتيح إصلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص:53.

المطلب الرابع: دور الاعتراف في إنماء السياسة الليبرالية

وعلى سبيل الاعتقاد والتصديق بطبيعة الاختلاف لدى الانسان إذ تعد في نظر "**رورتي**" من الصفة التاريخية المميّزة للحياة الإنسانية، وفي الوقت نفسه يشدد "**رورتي**" على المنفعة التي يخلّفها الاختلاف والاعتراف به أحد المعطيات التي بها يرتقي المجتمع ويعد مصدر الاختلاف دافعًا للتقدم[1].

كما قدّم "**رورتي**" تفسيرات بشأن اعترافات البشر لثقافات أخرى ويكمن الاضطلاع على الثقافات المتنوّعة التي تربط عوالم أخرى غير المجتمع الأمريكي، هو جعل الثقافة الليبرالية السياسية الأمريكية أكثر تميزًا في الخطاب الليبرالي والنقاش الذي يراه "**رورتي**" محور لتسويات المشاكل والاعتراف بالطوارئ التي تطرأ على الغير بشكل خاص ودعوة "**رورتي**" هنا تكمن في تحديد القوى الليبرالية وسياستها التي تقيم للنسبية والتعدّدية وزنًا[2].

وبناءًا على ما أدلاه "**رورتي**" حول فكرة الاعتراف التي تنمو فعاليتها بالمختلف باعتباره كأحد المقومات الأساسية في إعادة بلورة وبناء أسس المجتمع في إطار نظام الديمقراطية وانسجامها مع النظام العقلاني والحوار وماله من أثر في تقدم المجتمع وبذلك يزداد التحسين من مستوى التطلّع بانتصار مختلف الجوانب من ثقافية واقتصادية وسياسية وأخلاقية، وهذا ما تهدف إليه الديمقراطية الليبرالية بعلمنتها، فالاعتراف بالآخر يعد من الأساسيات والضرورة في التبادل الثقافي وتبادل الخبرات وما يتجسّد من اعمال ثقافية وفنية وتطلّعات الفكر الما بعد حداثي. وبما أنّ مسالة الاعتراف تهم الديمقراطية فقد يخص سبيل الاعتراف بإرساء جهوده بأقصى ما يمكن بخصوص تحقيق درجة كافية من التسامح[3]. وعلى هذا الأساس من الاستعداد الإنساني يمكن أن يضفي الاعتراف ليس فقط في الانتماء في المجتمع، وإنما يدعو للاستعداد للاعتراف بالمختلف، ولهذا تدعو الديمقراطية على إعادة بعث التواصل الذي يرتكز على سياسة الاعتراف بالمختلف من حيث عرقه وجنسه وثقافته وقيّمه وخبراته، وعلى هذا السبيل فالديمقراطية التي يرى "**رورتي**" أنّها أكثر من تنظيم قانوني يختص في توفير الأمل والتواصل أكثر مع ثقافات المختلف

1)– **Akira Abe, the approach to global ethic of Richard Rorty and its critique, ars vivendi journal N°, March 2014, p:45.**

2)– **Morgan Marcus, philosophie and social criticism, revisiting truth and freedom in or well and Rorty, university of Cambridge, UK philosophy social criticism published online, December, 2013, p:10.**

3)– **تورين آلان، ما الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 2000، ص:233.**

والاعتراف به[1]. ومما لا شك فيه أنّ مسألة قابلية الاعتراف بالمختلف من أهم الشروط التي تساهم في القضاء على أنواع الأيديولوجيات وجل أنواع السلطة وتعمل على التخفيف من أعباء الاستبداد[2].

فالاعتراف يعد أساس للتنظيم الاجتماعي وتكمن صورته في التفاهم والتواصل بين الثقافات على تنوّعاتها ولهذا يعد الاعتراف بالاختلاف أو المختلف في إطار النقاشات حيث يدعم الاحترام المتبادل بين اطراف المجتمع الديمقراطي وتطوير الثقافات أي أنّ قيمة الديمقراطية تكمن في التصدي لكل أشكال التسلط واللامساواة[3]. وما يمكن التسليم به أنّ الاعتراف شرطًا ومطلبًا ضروريًا لإعادة بناء الذات الإنسانية بصفة أكثر إيجابية وانفتاحًا، وتعد مسألتي التسامح والعدالة من القضايا والاشكاليات التي عملت على ترسيخ الاعتراف كأحد المطالب والحقوق في تحقيق العدالة، والاعتراف بالآخر لا يفسر ولا يشتمل من كونه تصوّرات ومفاهيم متبادلة لأنّ حركات المجتمع قابلة للتغيير على نحو أفضل أو أسوء كمثل حدوث التناقضات التي تدعو إلى العدوانية واللاتسامح والعنف[4].

ويرى "**رورتي**" أن سياسات الاعتراف تساهم في تعزيز حرية الفرد وانتمائه إلى جماعته الخاصة يضفي إليها بتميّزه اللغوي وفضائله الأخلاقية جملة من التميّزات والاختلافات في كونها تفصل في جوهرها عن مجموعات أخرى كما تضفي سياسة الاعتراف إلى بلورة دينامية الثقافات وتنوّعها من مجتمع لآخر[5].

1)– تورين آلان، ما الديمقراطية، مرجع سابق، ص:326.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص:22.

3)– تورين آلان، ما الديمقراطية، مرجع سابق، ص:326.

4)– تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2010، ص:255، ص:260.

5)– مصطفى مهنّد، سياسة الاعتراف والحرية، مرجع سابق، ص:93.

المبحث الثالث: المنظور البراجماتي الجديد للتسامح مع المختلف

المطلب الأول: الحق في الاختلاف بوصفه شرطًا للديمقراطية الليبرالية

عبّرت مسألة الاختلاف عن صورة بارزة في الخطاب الفلسفي لاسيما في حركية الاختلاف وما يتعلّق به من جوانب ثقافية وسياسية وإنسانية، والاعتراف بالمختلف يعدّ من أهم الأنشطة الفكرية التي تدعو للاستيعاب أكثر وإلى الانفتاح الفكري[1]. حيث أنّ المختلف لا يثبت وقوعه إلاّ حين يربط بوجود الفعل الآخر، ويتجلّى دوره في تنمية الثقافة، كما أنّ للمختلف مهام إيجابية في تكوين الذات وتغييرها إلى الأحسن وتطويرها كسبيل للتواصل وإنماء الثقافة الغربية بدلاً من ركودها الذي ظلّت عليه في عصر الحداثة، فوجود الاختلاف خاصية ملحّة وضرورة مؤكدة في المبادئ والممارسات الاجتماعية وتبادل الآراء والتنوّع في عرض فلسفات متمايزة في المفردات وطرق ممارستها، فالمختلف يندرج تحت اطار إعادة بناء الخطاب الفلسفي أكثر انفتاحًا وتواصلاً[2]. وتماشيًا للدعوة الملحة حول الاختلاف التي شغلت أذهان مفكري ما بعد الحداثة وعبّرت هاته المسألة عن صورة قوية استندت عليها العديد من الجوانب والمناهج من تفكيكية وغيرها، ولعلّ أبرز التي شهدها القرن الواحد والعشرون هي تلك النتاجات الفكرية التي حملتها فلسفات الاختلاف وثقافتها التي عرفت تميّزًا ذا فاعلية في الفكر الغربي، ومن الفلاسفة الذين منحوا تصوّرًا حول هاته المسألة نجد "**رورتي**" ، إذ اكتسح هذا الجانب تأهيلاً لمفهوم الاختلاف في أساسه، وقد استخدم "**رورتي**" هذا المصطلح حيث قام بالاعتقاد والتسليم به من أجل إعادة التجديد في الفلسفة البراجماتية والدعوة إلى التقدم والاعتراف بالمختلف كأحد السبل للتخلص من مشكلة العنف أي محاولة "**رورتي**" تكمن في التغيير والتعديل وجعل ثقافة التسامح ثقافة أكثر ثراءًا وتسام exaltation حيث تسري في المجتمعات أكثر فأكثر، ومشكلة الاختلاف من الناحية الفلسفية حيث تحيلنا إلى توجيه النظرة إلى الوحدة والهوية وما يتعقّبها[3].

قدّم "**رورتي**" باعتباره فيلسوفًا باحثًا ومنظرًا موقفًا وتصوّرًا خاصة بمسألة التسامح، وساهم بتصوّره هذا بشكل فعّال وتجلّى ذلك في تداخل أفكاره مع تعريفات واقتراحات أخرى مفترضة ومتشابهة فيما بينها، وفي الوقت نفسه

---

1)– صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1990، ص:195، ص:199.

2)– صفدي مطاع، المرجع نفسه، ص:202.

3)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشغيل المزدوج، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2013، ص:744.

تختلف في بعض النقاط الخاصة، إذ يؤكد "**رورتي**" من خلال اقتراحه واستناده لبعض الوجه التي ركّز عليها في إضفاء معنى إيجابي للتسامح وحاول من خلال هطا التعريف أن يترجم الأفكار التي تقوم عليها الفلسفة البراجماتية الجديدة بأمريكا، ومن الأفكار التي يوجّهها "**رورتي**" وممن نادوا بأهمية التسامح على أنّه بلوغ مستوى أخلاقي وإنساني رفيع، فالتسامح هنا بوصفه مرحلة ارتقائية[1].

وللوصول إلى هاته المرحلة يبني "**رورتي**" حقيقة للتسامح تكمن في توافر سلسلة من المطالب وكي يمارس الأفراد حقوقهم بحرية يترتب بموجب هذا الموقف الأخلاقي توفير بيئة تتم فيها عملية الاعتراف بالآخر، ومن أجل التكثيف من ثقافة التسامح منح الحق في الاختلاف من طرف القوانين التي تعتمد المؤسسة الديمقراطية الليبرالية القائمة على روح المواطنة وسلامة البيئة الاجتماعية تكون بتكوين فعّال في إرساء الجهود الثقافية للمجتمع المدني وتعايشه وتساهم بدور إيجابي في الإقرار بحق الاختلاف[2].

وبهذا الصدد فتحت الفلسفة فضاءًا فسيحًا من النقد وللوصول إلى الحقوق الإنسانية ونماذج مصنّفة أخلاقيًا وسياسيًا، ومنها ميدان إبراز الحق في الاختلاف وتجلّيه في الفلسفة والواقع، والفلسفة نفسها لها صلة ورابطة وثيقة بالاختلاف فممارسة التفلسف هي ممارسة الحق في الاختلاف، والبحث عن الاختلاف يستدرج البحث عن مفاهيم مضادة له كمفهوم الوحدة المطلقة والهوية الثابتة[3] التي تعدّ من أهم النقاط التي تلقّاها "**رورتي**" في كتابات وقراءات تخص مسألة الاختلاف بأشكاله وحيثياته المتجلية في نظريات ما بعد الحداثة[4].

1)– السالمي عبد الرحمن، حديث التسامح {يهدي للتي هي أقوم}، مجلة التسامح، العدد السابع، مصر، جانفي 2009، ص:125.
2)– أبو خليل شوقي، التسامح في الإسلام (المبدأ والتطبيق)، دار الفكر المعاصر للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص:128.
3)– الخطابي عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص:115.
4)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:335.

المطلب الثاني: ربط مهام التسامح بعنصر التسوية كإقرار بالمختلف

يتجلّى التسامح الذي ينادي به "**رورتي**" من خلال الخطاب الذي تعلّق بمشكلة الإصلاح والتعديل والتسوية أي عنصر التسوية الذي طرح مشكلة الانسان والكائنات الأخرى، حيث يرفض "**رورتي**" فكرة التفاوت واللامساواة بين البشر، إلاّ أنّ التسوية التي ينادي بها "**رورتي**" التي تنتهي باللاتمايز والتعديل بين الكائنات على اختلافها، وهنا يظهر تجاوز لحدود التسامح، وغياب قيّم الهوية والذات الإنسانية وعدم الاهتمام بخصوصية الآخر، واستبعاد للإنسانية الغير محدودة، وترسيخ الذوات الإنسانية هو ترسيخ لفضيلة التسامح في الأنفس البشرية، وعنصر التسوية الذي يدّعيه "**رورتي**" هو التقليل من المنظور الأخلاقي للذات والآخر وتهديمه بدلاً من بناءه، والتسامح يراه "**رورتي**" كجوهر إنساني له خاصيتة المتميّزة إذ يربطه بعنصر التسوية، والتي تعدّ من الأفكار العلمانية الأكثر تطرفًا ولا تدعو في نتائجها إلى التقدم الإنساني والحضاري، وتوظيف "**رورتي**" لديباجات التسامح لا يخرج عن كونه متجاوز لحدود التسامح كما يحمل نوعًا من الألعاب اللغوية بهدف الوصول إلى الطريق المنشود[1]، والذي يراه "**رورتي**" صائبًا كما يدّعي "**رورتي**" في استبيانه لحضور الذات الإنسانية وفي الوقت نفسه يؤكد على تأثير مصدر الاختلاف وكينونته المستمدة في جميع الصعدة من فترة لأخرى[2]. وكأن الاختلاف التزام وتكليف لأنّ تختلف الذات باختلاف الأهداف للحصول على أفضل النتائج وإرضاء الذوات الأخرى وبهذه الكيفية تتسع دائرة الاختلاف وبدورها يمكن تحقيق قدر كبير من الحرية، ويتم ذلك عن طريق توظيف "**رورتي**" تشكيلاً ماديًا يظهر في صورة من الاستعارة والتي تخلّف أثرًا من الألعاب اللغوية، ونسيجًا كثيفًا من التعدّدية[3]. ولهذا يعد الاختلاف في نظر "**رورتي**" أنّه يتميّز كحق له أولوية تندرج تحت إطار ما يسمى بالطبيعة الإنسانية، وأمّا التسامح فيكون بعيدًا عن هذا المنظور أو بصورة مستبعدة في كونه يأتي يعد الاختلاف الذي يتنوّع في تمظهراته من آراء ودين وعرف وغيرها، ثم إنّ التسامح الذي لا ينجم معه الايمان بالاختلاف يعد ناقصًا، ولذا فلابد من القبول بوجود الاختلافات على شاكلتها والتي يتحلّى بها الفرد الآخر، وهذه الاختلافات يتقاسمها الانسان مع غيره، وعلى هذا النحو اتخذ الغرب التسامح ومعه الاختلاف بجميع تعابيره واتخاذ حقوق الأفراد على طبيعته المختلفة بشكل يفضي إلى الاحترام المتبادل مع الآخرين سواء في داخل أو خارج

1)– هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:228.

2)– المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2008، ص:122.

3)– المسيري عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص:125.

معالم أفكارهم ووجودهم، باعتبارهم كائنات إنسانية لها أفكار متبادلة ولهذا ينقسم الحق في الاختلاف كحق طبيعي يبق حق التسامح[1].

وتماشيًا لهذه المسألة حيث تمثّلت الرؤية الفلسفية النيوبراجماتية التي نادى بها "**رورتي**" حول قضية الاختلاف وكيفية التعامل مع أفكارنا ومع الآراء الأخرى حين شدّد "**رورتي**" على ضرورة التحلّي بالتضامن والتسامح كقيم تبني النسيج الإجتماعي ودون الإكتراث إلى إعادة تأسيس وبناء حدود مثبتة ومضبوطة بين الاختلافات والتباينات المتواجدة في جميع المستويات من أفكار وآراء وتميّزات عرقية منحصر في إطار الحياة المشتركة[2]. وكما يرى "**رورتي**" لا سبيل للخلاص من دائرة المعقولية، وعدم الاعتراف بالآخرين يشكل خطرًا على النسيج العالم للمجتمع، فلا يمكن تصوّر مجتمع مزدهر دون الاعتقاد بإمكانية الاختلاف والاعتراف، فبدونها تتفكك الروابط الاجتماعية، وتقل الثقة المتبادلة بين الأطراف المشتركة للتعايش واستمرارية العيش المشترك، ولكن هذه الاستمرارية في الاختلاف والاعتراف الذي نادى به "**رورتي**" قد يشكل نوعًا من الازدراء والذي يخلّف انهيارات اجتماعية وسياسية وثقافية على الرغم من أنّ الوظيفة الهامة في التسامح تعمل على ضبط حدود الاختلاف وتقيم له ثقافة التسامح باعتبارها عمل إنساني نوعًا من المصداقية الفعّالة والمقنعة كي يرتضي بها الآخر فللتسامح دور في إزالة الاحتقانات التي تورّثها التجاوزات العامة للاختلاف التي تؤول إلى التسلط والعنف واللااستقرار وزعزعة للحركات الثقافية والسياسية وفق التجارب والخبرات التي يمر بها الانسان لما بعد حداثي[3].

1)– السالمي عبد الرحمن، حديث التسامح "يهدي للتي هي أقوم"، مرجع سابق، ص:125.

2)– السالمي عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص:133.

3)– محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص:07.

المطلب الثالث: توظيفات الألعاب اللغوية وتجاوز حدود التسامح

إنّ ما يمكن الادلاء به أنّ براجماتية "**رورتي**" مهتمة ومعنية بالإتفاقيات والخلافات والتي يعدّها من طبيعة الاختلاف وذلك أنّ القيّم الأخلاقية عند "**رورتي**" تأخذ في طياتها شكل المحادثة conversationally حيث أنّها معرّفة تمامًا أنّها اجتماعية ومبنية ومركبة استطراديًا discursively ومنطقيًا[1].

وهذا التتابع المعياري في مبدأ الاختلاف الذي تصوّره "**رولز**" في كونه الاختلاف مصدر يعود بالنفع والفائدة في جميع الأصعدة ويتجلّى ذلك في احترام فرضية الاختلاف تجاه التسامح وهذا ما ألحّ عليه "**رورتي**" على فعالية الاعتقاد بالاختلاف باعتباره شرطًا أساسيًا من شروط التسامح وأنّ الاختلاف تدعيم ونشاط ذا فاعلية قابلة للتنوّع وخاصة في تشجيع المبدعين ذواتهم[2]، وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**" : "أنّ أكثر الاختلافات تقليدية (القبيلة، الدين، الجنس، العادات) والمرجع هنا من كون الشيء المحتمل نفسه غير مهم حينما يقارن مع التشابهات في تقدير الجهد والعناء كقدرة the ability على الاعتقاد بالآخر المختلف على نحو جامح عن ذواتنا وفي مدى تغيّرنا "نحن""[3].

ومن خلال ما صرّحه "**رورتي**" حول إمكانية وجود الاحتمال والتصديق بتنوّع الاختلافات نجده يوظّف نسبية الاعتقاد بالاختلاف على الرغم من كونها طبيعية تطرأ على عدة جوانب كالإنسانية والدينية منها، وأنّ هاته الاختلافات الدينية او العرقية في نظر "**رورتي**" قابلة للتغيير على نحو أفضل وكسبيل للتقدم وإرضاء الطرف الآخر من الذوات، وتوظيف مسألة الاحتمال في طبيعة الاختلاف هي دعوة طارئة لتعديل الخلل الذي يشوب الواقع ومشاكله وعلى هذا السبيل يوظّف "**رورتي**" الاختلافات بطريقته التهكمية وعلى قدر من الألعاب اللغوية التي تجنح للوصول إلى الحقيقة المطلقة لطبيعة الاختلاف إلاّ أنّ هذا الأخير الذي يدعو إليه "**رورتي**" قد يجده ضروريًا بأبعاده الواسعة والمتداخلة بين أفراد المجتمع ودينهم وثقافاتهم وطبقاتهم المتنوّعة والمتعدّدة من أجل ضمان التواصل والاستمرارية[4].

---

1)– **Derrida jacques**,**Gritchly**, **Simon Ernesto laclau**,**Richard Rorty**,**deconstruction pragmatism**, **p**:72.

2)– **bragues George**, **Richard Rorty's post modern case of liberal democracy**: **acritique**, **humanitas**, **university of Guelph**, **Canada**, **nos 1 and 2**, **2006**, **p**:173.

3)– **Rorty Richard**, **contingency**, **irony and solidarity**, **p**:192.

4)– كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية النقدية، ثقافة الاختلاف وتاريخه وتحدّيه، تر: مروان سعد الدين، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص:183.

كما يحاول صنع إمكانات وقرارات سياسية فلسفية نحل بها مجمل المسائل ونقف على حلها بطريقة تدعو إلى استحضار مصطلحات جديدة من أجل تجاوز المعضلات وبناء مستقبل أفضل[1] بطريقة يراها "**رورتي**" تهذيبية ومن خلال هذا المنظور للتأويلية وحيث يعزّز "**رورتي**" هذا المنهج إذ يوضّح انتماءه الشديد واقتناعه لهذا السبيل[2] وفي قوله: "فإنّ كل ما نقدر عليه هو أن نبيّن كيف يبدو الطرف الآخر من خلال وجهة نظرنا، أي أنّ كل ما نقدر عليه هو أن نكون هيرمينوطيقيين إزاء التضاد، أي محاولة أن نبيّن كيف أنّ الأشياء الشاذة أو التي تنطوي على مفارقات أو المسيئة تجتمع مع بقية ما يريدون قوله وكيف يبدو ما يقولونه عندما يُصاغ بمصطلحنا الخاص البديل. هذا النوع من الهيرمينوطيقا ذو القصد الحواري مشترك في محاولات "**هايدغر**" و"**دريدا**" تفكيك التقليد"[3].

وبهذا وبناءًا على ما تقدّم نرى ان مشروع "**رورتي**" الفلسفي عرف حدوثًا في انتقاله من الفلسفة التحليلية إلى فلسفات ما بعد التحليلية ومن تأويل وتفكيك وتعد هاته النقاط المتحوّلة هي أحد أبرز السمات التي مرّت بها الفلسفة البراجماتية من بداية القرن العشرين إلى نهايتها وهي بمثابة التغيّرات التي طرأت عليها من نقد للفكر الغربي واكتشافًا لعدّة إخفاقات لا تتناسب والعصر، والنزوح والاندفاع نحو حركات الاختلاف في جميع الميادين في الثقافة والفنون والانشغال بالأدب والسياسة وتسخير الجهود الإنسانية وكما يرها "**رورتي**" سبيلاً لخدمة المجتمع.

1)– رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:475.

2)– كالهون، كريغ، النظرية الاجتماعية النقدية، مرجع سابق، ص:184.

3)– رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:478.

المطلب الرابع: تطبيق عملية التسامح ما بين مسألتي الوحدة والاختلاف

لمح "**ريتشارد رورتي**" في دراسته لجملة من التصوّرات التي تنحو نحو دعم الفضائل والاقرار بها داخل الجماعات من الأفراد وتنوّعات هاته الجماعات في مختلف الجوانب كالثقافية منها، كما أنّ للبيئة تأثيرها ويتجلّى ذلك في منح الأفراد ممارسة نشاطاتهم الأخلاقية. وفي هذا الصدد يشير "**رورتي**" قائلا: "من المؤكّد أنّ روح التكيّف والتسامح تدعونا إلى ضرورة البحث عن أرضية مشتركة مع "**نيتشيه**" و"**لويولا**"، لكنه ليس ثمة طريقة للقول مسبقًا أني أو هل سيعثر على هذا النوع من الأرضية المشتركة"، يوجّه "**رورتي**" هذا الاسهام للبيئة بصدد توفير الجو الملائم للجماعات[1].

يعدّ الهدف المنشود الذي تصّر عليه الإنسانية هو إعادة تنظيم وبناء الفوارق الاجتماعية وتعزيز الثقة المتبادلة وإضفاء الخير بفضائله المتنوّعة على الاخر بدلاً من التسلّط والتعنيف على الآخر، والتسامح هو الحل والاجابة الفلسفية والمعرفية، ومعالجة للاختلاف المجتمعي وسبيل لإدارته ويعدّ التسامح ذلك التعديل الذي آلت إليه المجتمعات الغربية المعاصرة نتيجة تعرّضها لإشكالية الصراعات والاختلافات التي أدّت إلى القمع وعصفت بمشاكل وخلافات دينية وقادت إلى شيوع ظاهرة الكراهية والحقد بين الأفراد والمجتمعات، واعتبارًا لهاته النقاط الأساسية من الظواهر التي تعيق حركية الفكر والمجتمع من غموض وانغلاق، لابد من الاعتراف بما يقتضيه الاختلاف للتسامح، ويراعي مصلحة الذات والآخر[2]، إلاّ أنّ ممارسة التسامح ترمي إلى السعي لإيجاد الحلول المناسبة والمعالجة للمشكلات المتوترة التي يصدرها الاختلاف، كما يضع التسامح حدودًا وشروط تحمي إنسانية الانسان، إلاّ أنّ التسامح لا يتوقف عند مسألة الاختلاف وكسبيل له فقد يقتضي مسألة الوحدة وقد يتنافى في عمل الاختلاف عنها، إلاّ أنّ الوحدة بصفتها لا تنفي طبيعة الاختلاف وإنّما تقيم لها وزنًا يقوم على التعقلن في منح الاحترام المختلف وجودًا ورأيًا وترى أنّها طبيعة وحق من حقوق الانسان[3].

---

1)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (2)، المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، الرباط، 24 أفريل 2019، ص:08.

2)– محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:17.

3)– محفوظ محمد، المرجع نفسه، ص:20.

إذ يتبيّن غياب أطر وأسس تحديد وفتح أفق الحوار والتفاهم للاختلاف حيث يولد الخصومة والصراع ولضبط هذا الصراع الذي يشكل توترًا في تعايش الانسان وعلاقته بعقائده وأفكاره حيث تتدخل عملية التسامح في فض النزاع ووقف الصراع والذي طرأ من سوء التفاهم، وليحدّد "**رورتي**" مهام التسامح في كونه يعني الإقرار بالمختلف والاعتراف بكينونته هذا الآخر في المجتمع وإحترام حقوقه سواء في الدين أو السياسة أو الأخلاق، وبالتالي فالتسامح محاولة جريئة لتعديل صورة المجتمع إلى ما هو طبيعي وفي الوقت نفسه الرفع من مستواها من ناحية الاستقرار في الواقع، وإحياء الثقة واستعادة ثقافة الشعوب المتضرّرة من جراء المعاناة والصراعات وإعادة بناء وحدتها وتضامنها وتوسّع مفهوم التسامح إذا أصبح ذا قابلية فائقة على منح تقدير الاختلاف[1]، وبهذا المنحى في الربط الوثيق بين التسامح والاختلاف تكمن القدرة على تقبل الرأي الآخر والتعايش معه على نحو ايجابي[2]، ويتمثل ذلك في الاحترام الذي يؤكّد عليه التسامح في كونه ينطوي على نوعه من التعامل وفي ترك حرية التعبير عن الآراء التي يصدرها الآخر سواء أكانت سلبية أو إيجابية ومن ثمة يمكن الإقرار على أنّ التسامح هو بذل جهد من طرف المتسامح[3]، ولهذا نجد أنّ "**رورتي**" يعرّف التسامح الذي يصدر من مجموعة أفراد المجتمع وذلك للتدخل وطلب التصالح[*] بين المختلفين أي بين المتسامح والمتسامح عنه، على أنّ التسامح دافعية وميل الفرد الواحد داخل الجماعة لأن يتغاضى وأن يجتنب الإساءة والغضب من طرف المسيء إليه[4].

وما يمليه "**رورتي**" هو أنّ التسامح يتعلّق بالاختلاف ويراعيه، ولا يمكن في نظره أن يكون التسامح غير محدود ومتواصل بشكل مطلق إذ يرغب في أن يكون غير بنّاء وهدّام destructive لبناء المجتمع وذلك هو كون اللامتسامح والمتعصّب على الآخر، والتعصّب هو في الوقت نفسه الحالة والشرط الذي يخص إمكانية الاحتمال واستحالة التسامح[5].

---

1)– بلقزيز عبدالاله، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، من الفتنة إلى دولة القانون، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، المغرب، ص:112.

2)– صفي الدين بلال، مفهوم التسامح في الإسلام وصلته بمفهوم الواجب (دراسة تطبيقية)، مؤتمر التسامح الديني في الشريعة الإسلامية، كلية الشريعة، دمشق، 2009، ص:02.

3)– مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشغيل المزدوج، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2013، ص:253.

*)– نلاحظ أنّ هناك تداخلاً بين المصطلحين التسامح والتصالح، فالتسامح يتجاوز عملية التصالح، لأنّ هذا الأخير يعبّر عنه رد فعل يكمن في استعداد السلوك لأن يستعيد الثقة بين الأطراف المتنازعة.

4)– ماكالو ميشيل، التسامح، النظرية البحث والممارسة، ترّ عبير محمد أنور، المركز الوقمي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص:457.

5)– **Derrida jacques, simon, Ernesto, Richard Rorty, deconstruction pragmatism, Routledge, London, New York, first published,1996, p :62.**

المبحث الرابع: تجليات التسامح في الخطاب البراجماتي الجديد

المطلب الأول: التسامح مطلب سياسي وثقافي لدى رورتي

عرفت عبارة التسامح في الغرب انتشارًا وتوسعًا في مدلولها إذ حملت طابع التحمل في مقابل أصناف متنوّعة من التعبير واتخذت في مضمونها ومجملها دربًا سياسيًا له أثر بالغ على مستوياتها المختلفة وبناءًا لما صرّحت به منظمة اليونيسكو عن التسامح كحل في ظل الصراعات والعنصريات التي شهدها العالم ولاسيما العالم الغربي خاصة وما يشهده الفكر الأمريكي من تطلّعات حول مختلف الأنشطة والحقوق الإنسانية بصفة مكثفة ونسبية قابلة للتغيير وفي إطار التعدّدية ومن خلال تناول التسامح بوصفه موضوعًا إنسانيًا وأخلاقيًا قامت منظمة اليونيسكو الاعلان عن هذه المسألة عام 1995 حيث أعادت النظر في مشكلة التسامح[1].

فلقد أحدث أثر التسامح افرازات وإسهامات فعّالة في تطوير العالم الغربي خاصة من الناحية العلمية والفلسفية وغيرها، تجلت تجسيداتها ومنطلقاتها كنتيجة أصدرتها البشرية في ظل الصراعات والحروب الدينية التي خلقت اخلاقيات العنف والتعصّب والحقد ولذلك لزم على المتضررين من هذا المسائل هو اللجوء إلى الحوار العقلاني وتمكين اكثر توازنًا وتجديدًا لتوفير والتحسين من مستوى البيئة من أجل التقدم وضمان الاستقرار والتواصل والاستمرارية[2]. وعلى غرار هذا التفاعل الذي أحدثه الفكر الغربي مع مسألة التسامح حيث عرفت انتقالاً واندفاعًا في الفضاء المعرفي والسياسي الغربي وفي خطواته نحو التقدم والازدهار كما طغى على تصوّر التسامح في الفكر الغربي المعاصر على أنّه مرتبط أولاً بالسياسة والثقافة ومن ثم الجانب الأخلاقي والانساني[3]. ولعلّ خير دليل أضفاه الفكر البراجماتي الجديد والذي امتثله "**ريتشارد رورتي**" قد نال اسهامًا فعّالاً يقوم على الحوار والنقاش كأحد المميّزات التي تميّزت بها خطابات "**رورتي**" تجاه مسألة التسامح إذ نجد في فكره موقفًا متميّزًا أراد به "**رورتي**" تحسين والتعديل من مستوى الأخلاق البراجماتية الأمريكية لما كانت عليه سابقًا وكذلك منح صورة لليبرالية الجديدة، ولهذا قدّم "**رورتي**" باعتباره فيلسوفًا وباحثًا ومنظرًا تصوّرًا خاصًا بمسألة التسامح، وساهم بتصوّره هذا بشكل يستدعي النقاش وتجلّى ذلك في تداخل أفكاره مع تعريفات واقتراحات أخرى مفترضة ومتشابهة فيما بينها، وفي الوقت نفسه تختلف في

1)– السالمي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:129.

2)– عوّاد محمد، الفلسفة المتوازنة، المجلّد الأول، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص:213.

3)– محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:10.

بعض النقاط الخاصة، إذ يؤكد "**رورتي**" من خلال اقتراحه واستناده لبعض الأوجه التي ركّز عليها في إضفاء معنى إيجابي للتسامح، وحاول من خلال هذا التعريف أن يترجم الأفكار التي تقوم عليها الفلسفة البراجماتية الجديدة بأمريكا، ومن الأفكار التي يوجّهها "**رورتي**" ومّن نادوا بأهمية التسامح على أنّه بلوغ مستوى أخلاقي وانساني رفيع، فالتسامح هنا بوصفه مرحلة ارتقائية شملت جوانب ثقافية وسياسية أكثر منها أخلاقية[1].

وفي هذا الصدد يوضّح "**رورتي**" عن الحاجة إلى التسامح والدعوة إلى الاقتداء به قائلاً: "لسنا بحاجة إلى مزيد من الميتاروايات بل ما نحتاج إليه هو نوع من التماثل الفكري للفضائل المدنية: التسامح والتهكم والاستعداد لترك الدوائر الثقافية تزدهر دون اكتراث كبير بـ "أسسها العامة" بتوحيدها بمثلها الباطنية" التي توحي بها، أو بصورة الانسان التي "تفترضها"[2].

ومن خلال هذا التصريح الذي قدّمه "**رورتي**" تجاه مسألة التسامح وكموقف يناشده للفكر البراجماتي نجد أنّه قد اتخذ هذا الفكر شكلاً خاصًا بمفهوم التسامح، وأبدى موقفًا انسانيًا واخلاقيًا تجاه ممارسة التسامح، و"**رورتي**" باعتباره مفكرًا معاصرًا يشجع على التحلي بفضيلة التسامح ويرى أنّها حل ضروري للخروج والتخلص من الأزمات[3]. وتماشيًا لما يستدرجه "**رولز**" في فكرته حول نظرية العدالة إذ يصنف التسامح كمبدأ من مبادئ العدالة وهو بهذا الصدد ينادي "بتطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها" وهاته الفكرة نفسها يقرّ بها "**رورتي**" فكلاهما أي "**رولز**" و"**رورتي**" يعملان على إعادة البناء في الفلسفة بتصوّرها السياسي وادراجه في التسامح أي داخل الليبرالية السياسية خاصة انّ **رولز** يرى أنّ "الليبرالية المدركة تفترض أسبقية أخلاقية للتسامح على النقد"[4].

وانطلاقًا لتصور كل من "**رورتي**" و"**رولز**" يستبني أن التسامح مطلب ضروري داخل عملية المناقشة والحوار كما أنّه يحمل في طياته قيمة سياسية تخضع لجملة من التضاربات الإيجابية والسلبية والنقد الفلسفي ولهذا يمكن القول بأنّ التسامح يحمل من الفلسفة أكثر تميّزًا وفعالية.

---

1)– السالمي عبد الرحمن، مقال: مرجع سابق، ص:64.

2)– رورتي ريتشارد، هابرماس ليوتار وما بعد الحداثة، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، د(ط)، 2016، ص:11

3)– ياكوبوتشي مايكل أنجلو، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: عبد الفتاح حسن، مكتبة الأسرة للنشر، مصر، د(ط)، 2010، ص:42.

4)– فيري جان مارك، فلسفة التواصل، تر: د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص:175.

يقرّ "**رورتي**" بضرورة التسامح لأنّه ينطوي على أخلاقيات عالية ويرتكز على حل لمشكلات يواجهها المجتمع في ظل تغيرات الواقع، وفي الوقت نفسه يحمل التسامح إمكانية البحث واكتشاف الإنغلاقات التي تسود أخلاق الأفراد كما يدقع التسامح إلى إضفاء روح الحيوية للآخر والزحف نحو التواصل[1].

وباعتبار "**رورتي**" من مختصي ما بعد الحداثة نجد أنّه يعدّ ثقافة التسامح غير محدّدة تاريخيًا ولا من ناحية كونها تعبّر عن ثقافة أكثر انفتاحً[2]، ولهذا يسعى "**رورتي**" من خلال تأكيده على التسامح المبني على أسس علمانية والغير محدّدة ثقافيًا، كون الاختلاف يضفي للتسامح أبعادًا لا متناهية، وعلى هذا الأساس نجد أنّ "**رورتي**" في مشواره الفلسفي قد ربط سياسة المتعلقة بتحسين جودة الحياة وواقع المجتمع الليبرالي الأمريكي وقد استنجد بأفكار "**توماس جيفرسون**" لما صنعه من قرارات سياسية تخص الحقوق الديمقراطية الليبرالية الأمريكية[3].

كما يدّعي "**رورتي**" أنّه لا وجود لأي نظرية ثابتة وغير نهائية، وإنّما كل ما يستدعي إلى الضرورة والمنفعة قد يعد زائلاً ولابد من إزاحته ويستدعي "**رورتي**" هاته النسبية من أجل تحقيق مطالب التسامح "الليبرالي" واثراء مختلف المناحي الثقافية والسياسية والمعرفية وفي الوقت نفسه تحطيم التصوّرات التأسيسية والتي تعدّ في نظر "**رورتي**" هادمة للذات الإنسانية ومعاملتها مع الآخر[4]. في حين يبني "**رورتي**" حقيقة للتسامح تكمن في توافر سلسلة من المطالب وكي يمارس الأفراد حقوقهم بحرية يترتب بموجب هذا الموقف الأخلاقي توفير بيئة تتم فيها عملية الاعتراف بالآخر ومن أجل التكثيف من ثقافة التسامح لابد من منح الحق في الاختلاف من طرف القوانين التي تعتمد المؤسسة الديمقراطية الليبرالية القائمة على روح المواطنة وسلامة البيئة الاجتماعية تكون بتكوين فعّال في إرساء الجهود الثقافية للمجتمع المدني وتعيشه، كما تساهم هاته البيئة في الإقرار بحق الاختلاف[5].

ثانيًا استخدم عملية الاقناع لتدعيم فكرة التسامح ونشرها بين الشعوب على الرغم من تعارض بعض المبادئ بين التسامح والعدالة حيث يدعو "**رورتي**" إلى تجاوزها وغض الطرف عن الأخطاء والتغاضي عنها.

---

1)– **Shand John, political philosophy, p:100.**

2)– كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية النقدية، ثقافة الاختلاف وتاريخه وتحدّيه، مرجع سابق، ص:220.

3)– جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، إشراف: أ.د فتحي التريكي، جامعة منتوري، قسنطينة، مارس، 2006، ص:388.

4)– كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية النقدية، مرجع سابق، ص:188.

5)– أبوخليل شوقي، التسامح في الإسلام (المبدأ والتطبيق)،دار الفكر المعاصر للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص:128.

وعرفت التعدّدية الثقافية التي نادى بها "**رورتي**" من الجوانب التي حظيت بدعامة قوية مع أفكار ما بعد الحداثة، وشكّلت في مجملها دعوة سياسية ظهرت أبرزها في خطابات المفكرين والفلاسفة حيث تزامنت فكرة تعدّد الثقافات مع مبادئ متنوّعة من الأخلاقيات والقوانين التي تدافع عن حقوق الفرد وحريته كمثل المساواة والتسامح والانفتاح على ثقافات الدول الأخرى ولعلّ أبرز مكانة برزت فيها التعدّدية الثقافية هي في الديمقراطيات الليبرالية الغربية[1]. وتماشيًا لهذا السياق الذي يصفه "**رورتي**" بالتقدم والانفتاح وتعدّ الرؤية التي ارتآها "**رورتي**" حول مسألة تعدّد الثقافات من أهم المساهمات في إنماء الحوافز وتجلّيها في الجماعات الثقافية المتنوّعة، وهي أحد العناصر الفعّالة في تقدم الفرد وتندرج تحت إطار حقوق الانسان كما تقرن هاته التعدّدية بإعادة تقويم الاختلاف وبعث المساواة واندماجها في سياسات الهوية والاعتراف اللتان تمهدان السبيل للإنسجام بين الأقليات من الأفراد والأجناس العرقية وتحقيق روح الانفتاح والقدرة على التعبير والابداع بعيدًا عن نوع الديانات التي تتخذها المجتمعات، ويركز "**رورتي**" جل اهتمامه في الابداعات الذاتية والابتكارات اللغوية لتحقيق أسلوب الاقناع وتمكين القدرة على الحجاج واقتناء الأفكار الهادفة التي عرفت تحوّلات مع التاريخ وتنوع هاته الخاصية للإبداع الثقافي تستلزم الاختلاف والتسامح وتدبير الشؤون الخاصة لحاجات الانسان[2]. وعلى هذا الأساس يقول "**رورتي**" : "فواجبنا أن نكون عقلانيين ليس واجبًا تجاه الحقيقة أو الواقع ولكن ببساطة هو التزام لتوسيع معتقداتنا مع نظرائنا "**براندوم**" خلافًا "**لسيلرز**" يدرك أنّ مثل هذا التغيير في المنظور يدعو إلى الشك حول فكرة الميتافيزيقا ذاتها سواء المادية أو المثالية"[3].

ويشير "**رورتي**" في قوله عن إمكانية تعديل جلّ المعتقدات وتجاوز للميتافيزيقيات التأسيسية، وهذا التنظيم نفسه الذي يوجّهه "**براندوم**" على نحو يستدعي العقلانية كسبيل للتغيير ودعوة ملحّة لبزوغ الشك في الأفكار والفلسفات السابقة كمثل التشكك في صحتها وكذلك غياب لفائدتها.

1)– طوني بينيت، ميغان موريس، مفاتيح إصطلاحية جديدة، مرجع سابق، ص:196.

2)– سافيدان باتريك، الدولة والتعدد الثقافي، مرجع سابق، ص:64.

3)– رورتي ريتشارد، حول بعض الاستعمالات الأمريكية "لهيغل"، تر: محمد جديدي، الرباط، العدد: 03، 13 أغسطس 2016، ص:09.

المطلب الثاني: التعدّدية بين أسس الليبرالية واقتران منطلقاتها بالتسامح

طُرحت مسألة التسامح لعدة أسباب ودوافع أهمها التعدّدية(*) والاختلاف في الديانات والآراء والثقافات وغيرها من المناحي التي استدعت بدورها شروط التسامح وفرض ديباجاتها في نقاشات وتعاملات المجتمع(1) والتسامح بدوره يدعو إلى البحث عن آفاق التعدّد الثقافي والديني حيث شكّل هذا الأخير ميزة أساسية تميّزت بها الارهاصات والبواكير الأولى للتسامح ومقتضياته التي تأخذ مجراها في العالم ولاسيما في المجتمعات الغربية حيث نصبت جهودها في نشر عملية التسامح وحين أقر هذا الأخير وآل إلى ضرورة الاعتقاد بالتعدّد الديني، والذي يعتبره المجتمع الليبرالي أساسًا من الأسس التي يستند عليها النظام الليبرالي ألا وهي الإقرار بالتعدّدية وتجذّراتها داخل المجتمعات وانتشارها يعد سببًا في كون التعدّد ظاهرة متعلّقة بالحضارة الانسانية(2)، وفي هذا الصدد اتّبع "**رورتي**" في مواقفه وتصريحاته حول التسامح الديني جملة من الإدلاءات والقوانين حيث سار في ذلك على خطى "**توماس جيفرسون**"، كما استند العقل السياسي الأمريكي إلى فكرة "**جون لوك**" حول التسامح الديني حيث شكله آراءه تواصلاً فكريًا وإسهامًا فعّالاً والتي عمل بعض مفكري وفلاسفة الفكر الأمريكي على دراستها، بحيث واصل "**توماس جيفرسون**" دراسته للدستور الأمريكي للقوانين والمبادئ التي ارتكز عليها "**لوك**" في اصدار موقف اشتمل على قيمة التسامح وكيفية التعامل معه بين الحاكم والمجتمع(3)، كما أسهمت أفكار "**لوك**" في تاريخ الفلسفة البراجماتية الكلاسيكية، إلاّ أنّ فلاسفتها أمثال "**جون ديوي**" قد أضفوا جانب المصلحة إلى الدين ومعتقداته حين يمارس في الواقع، وهذا ما أقرّ به "**رورتي**" حيث نصّب مجهوداته حول البراجماتية الجديدة، واتبع في ذلك أفكار "**ديوي**" حول إعادة تأسيس الفلسفة وممارستها في الواقع ونواحيه كالجوانب الدينية منها، وفي هذا الصدد يتجلّى التسامح الذي ينادي به "**رورتي**" من خلال الخطاب الذي تعلّق بمشكل الإصلاح والتعديل والتسوية وهي العناصر التي طرحت كحل لمشكلة الانسان والكائنات الأخرى وهنا يظهر تجاوز لحدود التسامح وغياب قيّم الهوية والذات الإنسانية وعدم الإهتمام بخصوصية

---

*)– التعددية **phiralism**: المبدأ الذي تأخذ به حركة ما بعد الحداثة في مقابل الأحادية **Monism** التي اتسمت بها أنظمة الحداثية الفكرية والسياسية، الرأسمالية والاشتراكية، وملخص هذا المبدأ أنّه لا يمكن ردّ أي فكرة أو واقع أو مجتمع إلى مبدأ واحد او أصل وحيد، وأحد أهم فلاسفة التعدّدية حديثًا هو وليم جيمس الأمريكي.

1)– أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، ص:231.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص:29.

3)– رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:122.

الآخر واستبعاد للإنسانية، وعنصر التسوية الذي يناشد به "**رورتي**" قد يلعب دورًا سلبيًا وهو التقليل من المنظور الأخلاقي للذات والآخر وتهديمه بدلاً من بناءه، والتسامح الذي يراه "**رورتي**" كجوهر إنساني له خاصية المتميّزة إذ يربطه بعنصر التسوية والتي تعدّ من الأفكار العلمانية الكثر تطرفًا ولا تدعو في نتائجها إلى التقدم الإنساني والحضاري وتوظيف "**رورتي**" لديباجات التسامح لا يخرج عن كونه متجاوز لحدود التسامح كما يحمل نوعًا من التسلط في الألفاظ بهدف الوصول إلى الطريق المنشود والذي يراه "**رورتي**" صائبًا[1].

وعلى الرغم من استمرارية "**رورتي**" لفكرة تفعيل التسامح فلسفيًا وسياسيًا وثقافيًا إلاّ أنّ تصوّراته التي حملت طابعًا نسبيًا قد تعرّضت لبعض التناقضات تجاه مسألة التسامح مع الآخر وخضوعها عن طريق الممارسة وكتجربة في الواقع حيث تجاوز شروط التسامح الحدود والضوابط التي لابد من الالتزام بها وذلك لصون الأخلاق الإنسانية كما تعدّ التعدّيات التي يقيمها "**رورتي**" بشأن تقدم المجتمع وانفتاحه على الثقافات السياسية تعد من الأمور التي يحتاجها التصور الأمريكي البراجماتي بسياسة الليبرالية، وهي الأحكام التي تجاوزت الحدود المعقولة والتي تعدّ في نظر "**رورتي**" من الإنجازات الإنسانية حيث تخدم مصالح تخص الانسان وثقافته وسياسته، كما يرى أنّها تعبّر عن انفتاح حضاري طوّر الرؤية الموجّهة للتقليدي ووضع أحكامًا ينظر إليها أنّها القيّم للإنسانية وزنًا كما أنّها عن السلام والأمن الداخلي للمجتمع عن طريق الحوار والمجادلة والتوسيع من دائرة الخطاب والتهكم كميزة للعالم البراجماتي الجديد بصفة خاصة وما بعد الحداثة على وجه عام، إلاّ أنّ ما سعى له "**رورتي**" ويصبو إليه هو ذلك الانفتاح الفكري على كافة أنواع الخطاب وهذا ما يتفق عليه العالم مع البراجماتية التي حاولت توسيع أفكارها في شتى المجالات وتعميمها بطريقة السيطرة والحكم والهيمنة الدغمائية[2].

1)– المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، درا الشروق الدولي، القاهرة، ط2، 2008، ص:228.

2)– يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تيلر تشارنس، قوة الدين في المجال العام، مرجع سابق، ص:86.

المطلب الثالث: مشكلة الألوهية عند رورتي بين الرفض والقبول

يواصل "**رورتي**" موقف "**ديوي**" في جعل الديمقراطية في مستوى التعالي المرتبطة بثقافة المجتمع الأمريكي، إلاّ أنّ "**رورتي**" يستدعي ضرورة التسامح كبعد انساني عميق يدعو إلى انفتاح ثقافي أكثر وإيمان بالتعدّدية يكسب في نظر "**رورتي**" رؤية مزدهرة للتقدم وتدعو في الوقت نفسه إلى فتح آفاق الحوار وبعث الأمل، وهاته الدعوة إلى التسامح والايمان بالتعدّدية الدينية والثقافية تسعى كما يقول "**رورتي**" أنّها "تصعّد الرغبة لتحل بطريقة ملائمة التوق إلى الحرية والمواجهات المفتوحة بين الكائنات البشرية محل العلاقات المتواضعة للحقوق فوق الإنسانية، المواجهات التي تبلغ ذروتها سواء في اتفاق بين الذوات أو في تسامح متبادل"[1].

ومن خلال ما يدلي به "**رورتي**" حول التسامح والذي يعدّ في نظره حلاً لتسوية المشاكل في الواقع فضلاً عن كونه يتخذ مضمونًا انسانيًا وأخلاقيًا وذلك عن طريق استبعاد القطب اواحد، والاستناد بالتعدّدية الثقافية والدينية كمنحى رئيسي للتعامل مع الذوات الأخرى ودون اللجوء إلى التعصّب والاخضاع. ومن هذا المنطلق قام "**رورتي**" بدراسة دقيقة حول مشكلة الألوهية والتي أخذت في نظره مجرى خاص في عصر التحديث حيث يصرّح قائلاً: "فإنّ التحديث هو مشروع نزع الألوهية عن العالم بالإنجليزية "**دي ديفينايزيشن بروجكت**" (**devinization projet**)، وهو يعني ألا يعبد الانسان شيئًا ولا حتى ذاته، ولا أن يجد في الكون أي شيء مقدّس او ربّاني أو حتى نصف ربّاني، ومن ثم لا يوجد مقدّسات أو محرّمات من أي نوع فلا حاجة لتجاوز النعطى المادي (الزماني المكاني)".

ويستخلص "**رورتي**" نتيجة منطقية قائلاً: "إنّ الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفي باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذري وإنّما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر للحقيقة، فهي ستهاجم فكرة "تكريس الذات للحق"[2].

1)– كامل مجدي، البراجماتية (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة والأخلاق والدين)، مرجع سابق، ص:129.

2)– المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص:47.

وهنا يرى "**رورتي**" أنّ التحديث يستبعد الجانب الديني ويعمل في الوقت نفسه على إحياء الجوانب المادية، والتركيز عليها يعدّ بمثابة خطوة إيجابية للتقدم ودون مراعات للتاريخ الذي حمل العديد من المقدّسات والطوائف الدينية.

ولم يتناول "**رورتي**" فكرة التسامح الديني بل قد سبقه فيها فلاسفة ومعاصرين له، فلقد نادى به "**جون رولز**" و"**توماس جيفرسون**" الذي شكّل خطوة فعّالة استنار بها الفكر الأمريكي من إصداره لقوانين سياسية ظلّت راسخة وفي هذا الصدد صرّح "**رورتي**" قائلاً: "أنّ الدفاع عن التسامح الفلسفي عند "**رولس**" يشكل امتدادًا حقيقيًا للدفاع عن التسامح الديني عند "**جيفرسون**" الدين والفلسفة كلاهما عبارتين واسعتين يمكنهما إخفاء كثير من الأشياء، ويحتملان تعريفات ثانية مقنعة"[1].

ومن خلال هذا المنظور الفلسفي لمسألة التسامح الديني، يرغب "**رورتي**" في الاستطلاع على التصوّر الذي نادى به **رولز** تجاه مسألة الجانب الديني وتفعيل التسامح فلسفيًا، أي بدلاً من الاستناد بخطى "**توماس جيفرسون**" يمكن التوسيع من دائرة التسامح وربطه بنظرية العدل، وما يتفق عليه كل من "**رورتي**" و"**رولز**" أنّ مهمة التسامح الديني قد تشمل حلاً للقضايا التي تعيق المجتمعات ولاسيما الغربية منها.

ويبرز "**رورتي**" صورة الجانب الديني مع الأفكار الميتافيزيقية التي يرى أنّه لا جدوى منها حيث يقول: "إنّ النتيجة هي محور صورة الأنا المشتركة للميتافيزيقانية واللاهوت المسيحي، وعقلانية التنوير صورة مركز طبيعي لا تاريخي هو محل الكرامة الإنسانية، إنّ مفعول محور هذه الصورة هو كسر الحلقة الرابطة بين الحقيقة وقابلية التبرير، إنّ مفعول ذلك هو بناء النظرية الاجتماعية الليبرالية على القطب الواحد"[2].

ويقصد "**رورتي**" في تصريحه هذا هو رؤيته النقدية التي تستبعد صورة الدين ويحاول حينها كسر الحلقة التي تدور حول إمكانية فرض القداسة وضروريتها للمجتمعات. ويذهب في القول إلى: "أنّ النقطة الجوهرية في هذه: ليس هناك تصوّر أخلاقي عام يمكن من حيث هو مسألة سياسية عملية، أن يوفّر قاعدة يقوم عليها تصوّر عمومي للعدل في نطاق مجتمع ديمقراطي حديث، فإنّ الشروط الاجتماعية والتاريخية لمجتمع كهذا إنّما تملك جذورها ضمن حروب الأديان التي تلت الإصلاح، وتطوير مبدأ التسامح وفي نطاق نمو الحكم الدستوري، ومؤسسات اقتصادية

---

1)– **Rorty Richard, objectivs et vérité, p: 201,202.**

2)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، تر: فتحي المسكيني، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مصدر سابق، ص:77.

السوق الواسعة، إنّ هذه الشروط تؤثر بشكل عميق في متطلّبات تصور للعدل السياسي قابل للتشغيل، إنّ تصورًا كهذا ينبغي أن يضع في حسبانه جملة متنوّعة من النظريات وتعدّد التصوّرات المتصارعة وفي الواقع غير المتقايسة للخير الذي ينادي به أعضاء المجتمعات الديمقراطية الموجودة"[1].

ويعني "**رورتي**" في محوره هذا حول مسألة القداسة ومشكلة الألوهية التي مرّت بها العديد من المجتمعات والتي عانت من الصراعات الدينية وانتهت بإصلاحات قويمة قد خلّفت آثارًا إيجابية في استبيان أثر حقوق الانسان من عدالة واسترجاع حرية وكرامة الفرد ويستهدف قائلاً: "إنّه يمكننا أن نقول بخصوص "**رولز**" كما أنّ مبدأ التسامح الديني، والفكر الاجتماعي للتنوير قد اقترحا أن نضع بين قوسين عددًا من الموضوعات اللاهوتية النمطية، عند مناقشة السياسة العمومية"[2].

ويتجلّى من خلال ما قدّمه "**رورتي**" في اعترافاته التي وجّهها تجاه "**رولز**" أنّه قد تفطّن لتلك المناقشات السياسية التي تدور حول مسألة التسامح الديني، إلاّ أنّه قد غيّب في اقتراحاته لما له أهمية بالغة على الفرد والتي يؤكّد "**رورتي**" من خلالها استبعاده للموضوعات اللاهوتية ويؤكّد في قوله: "وقد توحي النقطة الأخيرة لنا بطريقة لزيادة حدّة دعواي بأنّ دفاع "**رولس**" عن التسامح الفلسفي هو تسويغ مستساغ لدفاع "**جيفرسون**" عن التسامح الديني "الدين" و"الفلسفة" هما الاثنان مصطلحان شاملان غامضان والاثنان هما موضوع لتعريفات جديدة مقنعة"[3].

ويعني "**رورتي**" بالدور الفعّال الذي قدّمه "**رولز**" يعد عملاً متواصلاً لما قدّمه "**توماس جيفرسون**" وسياسته للديمقراطية وأثرها في أميركا وفي هذا الصدد يشير "**رورتي**" قائلاً: "قد يمكن أن يكون بعض أسلافنا قد طالب بهكذا بيان تمامًا كما طالب بعض أسلافنا الاخرين ببيان عن علاقتهم بخالقهم المفترض ولكن نحن ورثة التنوير الذي أصبح العدل عنده الفضيلة الأولى لا نحتاج هذا ولا ذاك، بوصفنا مواطنين وبوصفنا منظرين اجتماعيين، نحن نستطيع أن نكون غير مبالين إزاء الخلافات الفلسفية حول طبيعة الذات بقدر ما كان "**جيفرسون**" إزاء الاختلافات اللاهوتية حول طبيعة الرب "يستدل "**رورتي**" بتصريحه عن إقرار العدل بين المواطنين وعلى الرغم من وجود الاختلافات التي تدور حول مشكلة الألوهية، والأمر نفسه يقتضي استفسارًا لما تصوّره "**جيفرسون**" عن التسامح الديني[4].

---

1)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة، تر: فتحي المسكيني، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق،مصدر سابق، ص:80.

2)– رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:83.

3)– مجدي كامل، مرجع سابق، ص:137.

4)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة (1)، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الدينية، الرباط، مارس 2019، ص:12.

المطلب الرابع: تأثر رورتي بأفكار رولز وجيفرسون

وتماشيًا لما تصوّره "**رورتي**" في ربط التعدّدية بالتسامح، كأحد السمات المميّزة التي تنادي بها الليبرالية، ولم تقتصر هاته الخاصية للتسامح وكفرصة من فرضياتها وقد تجلّت في الفكر الما بعد حداثي الذي اندرج تحت جملة من الانشغالات السياسية والاجتماعية حيث ارتمى التعدّد والاختلاف كأثر شكل بروزًا بالغًا وذلك في تعدّد المصالح والمسؤوليات التي تخص كيان الفرد وانسانيته داخل نظام المجتمع مما أدى إلى اجبار التعدّدية على الانفتاح والانكباب أكثر على الفضائل من تسامح لحل العديد من الأزمات[1]. إذ يشير قائلاً: "ودون ديباجة اكثر، أنا أنعطف الآن نحو "**رولز**" سوف أبدأ بلفت النظر إلى أنّه في نظرية العدل وما لحق بها جميعًا، هو قد ربط موقفه الخاص بالمثال الجيفرسوني عن التسامح الديني، ففي مقال سمي بالعدل بما هو انصاف: سياسي لا ميتافيزيقي"، هو يقول إنّه يذهب إلى تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها"[2].

ويفسّر "**رورتي**" مسألة القبول بنتيجة العدل بوجود النسبية والتعدّدية كاعتراف يقوم به "**رورتي**" وفي تصوره للاختلاف بشكل يستدعي الصورة العرضية وفي هذا الصدد نجده يصرّح قائلاً: "القبول منقسم بشكل جوهري وغير ثابت وتعدّدي وفي ان ينتمي لقدم اعترافاتنا الكائنة، فتقدير الاختلاف بصفة مؤقتية وتعدّدية يعني كونه قادر بصفة نشطة على ممارسة التضامن، الصدقة، الخير والسخرية وما لفت انتباه الفرد من عالم وراء الطبيعة"[3].

وما يعنيه "**رورتي**" في تصوّره للاختلاف هو أن يتم التسليم يه في صورة عرضية وغير ثابتة تستدعي التغيير والحركية من خلال ممارسة الحوافز الإنسانية ويرى في قوله: "مستقبل العقيدة بوصفه حلّل وفي الوقت نفسه مع النواحي السياسية، الاجتماعية والتاريخية، ذلك ما ميّزنا كمجتمع ما بعد الحداثة في امل أن يكون لذلك اليوم الذي يستدعيه التضامن، الصدقة والسخرية وسوف يصبح كقانون وشرعية في النهاية"[4].

---

1)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:27.

2)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة، التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة، مصدر سابق، ص:06.

3)– **Rorty Richard, the futur of religion, edited: santiago zabala, columbia, university press, New York, 2005, p:12.**

4)– **ebid, p:13.**

وهنا يرى "**رورتي**" أنّه لابد من النظر إلى مستقبل العقيدة بنظرة تدعو للأمل بدلاً من معرفة مرتكزاته التي يصفها "**رورتي**" بأنّها غير مجديّة ولا ينبغي أن تأخذ بصرامة إذ تعدّ زائلة كما لاحظ "**رورتي**" أن الدين والصدق كانا من المفاهيم المتشابكة[1].

إذ أنّ كل من الصدق والدين وقعا ضمن تقديم حدث الالمام والتجميع في القوت نفسه في عملية سلسلة من الإجراءات اللغوية نفسها، فاللغة في نظر "**رورتي**" لم تكن تتوسط سوى الخلاف بين الصدق والعقيدة أو الواقع[2].

ويؤكد "**رورتي**" قائلاً: "الاختلاف بين التعدّدية والنسبوية الثقافية هو الاختلاف الذي يتخذ بينها بشكل براجماتي pragmatically عملي مسوّغ ومبرّر للتسامح وبجسارة"[3].

وقد يفسر "**رورتي**" حضور الاختلافات الطبيعية بين أنواع التعدّديات التي تتلو الثقافة والتي يُنظر إليها على أنّها نسبية متغيّرة تأخذ مجرى متنوّع كما أنّها قابلة للتعديل في مساراتها.

ونجد أنّ التسامح فيما يرى "**رورتي**" قد يتعلّق في كونه تسامح دينيًا بمسألة التعدّد وبجميع مظاهره سواء كان التعدّد دينيًا أو ثقافيًا ويستدرج "**رورتي**" فكرة مفادها أن التعدّد ظاهرة من الظواهر التي تخص الانسان وواقعه وحضارته الإنسانية، فلابد من الإقرار بها كما يرتأي لها "**رورتي**" ، ولبناء نسيجًا كثيفًا من التعدّدية لابد من الانفتاح أكثر على الديانات والثقافات والقبول بالاختلاف بين العقائد على تنوّعاتها يستدعي خطابات سياسية تساهم في تسوية الصراعات بدلاً من الانحصار في الانغلاقات التي تنتهي بالتعدّدية والثبوتية بدلاً من التغيير وعلى هذا الأساس يستخلص "**رورتي**" نتيجة منطقية مفادها أنّ للتعدّدية معيار يزدهر مع القيّم العالمية[4] وعلى حدّ تعبيره يصرّح في أحد نقاشاته قائلاً: "إنّ الخير الذي قدّمته أفكارًا كالموضوعية والتعالي لثقافتنا يمكن الوصول إليه بقدر مكافئ عن طريق فكرة المجتمع الذي يكافح سعيًا وراء الابداع، والاتفاق بين الذوات، أي المجتمع التعّدي الديمقراطي"[5].

---

1)– **Philip Knight, philosophical pragmatism and religious belief: interpreting, Christian non realism through john Dewey and rorty Richard, university of Durhan, 1996, p:174.**

2)– **Philip Knight, philosophical pragmatism and religious religious belief, p:175.**

3)– **Rorty Richard, philosophy and social hope, university of Virginia, New York, USA, 1ed, 1999, p:276.**

4)– **المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص:122.**

5)– **كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:127.**

يقرّ "**رورتي**" أنّ الاعتراف والتسليم بالتعدّدية والتنوّع والاختلاف من أهم الأسس الثقافية، كما تعدّ هاته المسألة والتي شغلت أذهان الكثير من المفكرين الأمريكيين ولأنّه كون التعدّدية الغير نسبية قد تهدم الثقافة المتعلّقة بوطنية أمريكا[1] على الرغم من تغذّر التصوّرات الراديكالية للتعدّدية الثقافية كنموذج للديمقراطية الليبرالية والتعدّد الثقافي وتنوّعه من المفاهيم التي توسّع من دائرة الاختلاف[2]، وما مضى إليه "**رورتي**" هو رفضه لنقطة ابتداء النظر الالهية التي تفتح المجال لترسيخ المعتقدات الخاصة بكل مجتمع وهاته النظر التي دعت اليها النزاعات كمثل النزعة التمثيلية.

أشار "**رورتي**" في خطاباته السياسية عن المثال الجيفرسوني في اقراره للتسامح الديني بين المجتمعات وخاصة المجتمع الديمقراطي بأمريكا، ويرى "**رورتي**" أنّ ثمّة أفكار قد استساغها "**ديوي**" و"**رولز**" لفكرة "**جيفرسون**".

وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**" : "إنّ كلا من "**جيفرسون**" و"**ديوي**" قد وصفا أمريكا باعتبارها "تجربة"، فإذا فشلت التجربة، فإنّ أحفادنا سوف يتعلّمون شيئًا مهمًا لكنّهم لن يتعلّموا حقيقة فلسفية ولا هم يتعلّمون حقيقية دينية سوف يحصلون فقط على بعض التلميحات حول ما ينبغي الاحتراس منه حين يقيمون تجربتهم اللاحقة، وحتى إذا لم يبق أي شيء آخر من عصر الثورات الديمقراطية فإنّ أحفادنا ربّما سيتذّكرون أنّ المؤسسات الاجتماعية يمكن ان يّنظر اليها بوصفها تجارب تعاون أكثر منها محاولات لتجسيد نظام كوني أو لا تاريخي، وإنّه من الصعب أن نعتقد أنّ هذا التذكر لا قيمة له"[3].

يحرص "**رورتي**" على الدور الفعّال الذي تقوم عليه التجربة في كونها أيقونة للفكر الأمريكي وتجسيدًا لمجتمع ديمقراطي يهتم بالجانب الكوني وهاته الأفكار الراديكالية تعدّ الأساس في بناء الخبرات ذات القيمة ويشير "**رورتي**" قائلاً: "ففي ديمقراطية جيفرسونيه يمكن للمواطنين أن يكونوا متديّنين أو غير متديّنين كما يشاؤون طالما هم غير "متعصبين" ذلك يعني أن يتخلّوا عن آراءهم أو يغيّروا وفيما يتعلّق بالقضايا ذات الأهمية القصوى الآراء التي يمكن

1)– إنغليز ديفيد، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، مرجع سابق، ص:126.

2)– سافيدان باتريك، الدولة والتعدّد الثقافي، تر: المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص:15.

3)– ريتشارد رورتي، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (2)، المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين، مصدر سابق، ص:13.

أن تكون قد أعطت إلى حد الآن معنى وقاية لحياتهم إذا كانت تلك الآراء تؤدي إلى أعمال عمومية لا يمكن تبريرها أمام أغلبية المواطنين المماثلين لهم"[1].

يناشد "**رورتي**" فكرة "**جيفرسون**" حول فكرته عن اتخاذه لفكرة التسامح وعدم التعصّب في حين لا يتوجب فرض المعتقدات الدينية على المواطنين وكي يتسنى لهم ممارسة الديمقراطية وكذا جملة الفضائل الأخلاقية، وتكمن قوة التساؤل في هذا الصدد عن التحولات التي عرفتها فلسفة "**رورتي**" في استبيانه لنبذه للجانب الديني ومدحه واتخاذه لفكرة "**جيفرسون**" عن التسامح الديني وهذا الموقف يوضح ذلك التلاعب اللغوي وإنكاره للمعتقدات الدينية[2].

1)– ريتشارد رورتي، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (1)، التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة، مصدر سابق، ص:09.

2)– **Julienne Irmangue Medoux, Richard Rorty un philosophe conséquent, l'harmattan, Paris, 2009, p :17.**

المبحث الخامس: التشابك الفلسفي ما بين الصدق والدين في اطار التسامح لدى رورتي

المطلب الأول: أثر التصوّر البراجماتي الكلاسيكي للصدق والحقيقة

تعدّ مسألة الصدق والحقيقة من الدراسات التي شغلت أذهان فلاسفة البراجماتية فقد نجد "**ريتشارد رورتي**" يدلي بتصوّره تجاه فكرة الخطأ والصواب وقد تجلّت في دراساته المتنوّعة، واهتم في ذلك اهتمامًا شديدًا بالتصوّرات التي سبقه فيها "**وليم جيمس**" وغيره من الفلاسفة البراجماتيين السابقين الذين طرحوا تصوّرًا بارزًا عن فكرة الحقيقة والصدق ومن خلال ذلك حاول "**رورتي**" إعادة النقاش بصفة نقدية عن طريق توضيح المعالم والأنماط الرئيسية لتطبيق وممارسة الصدق وتماشيه مع واقع المجتمع الأمريكي، لأنّ الحقيقة في نظر "**رورتي**" تظهر ملائمة لمتطلبات الواقع الأكثر من كونها تفضي إلى استبيان عرض لمفهوم لابد من الاعتراف به[1]، وعلى هذا الأساس يراعي "**رورتي**" في الفلسفة البراجماتية باعتبارها من فلسفات ما بعد الحداثة تفسيرها للحقيقة ما يدعو لتجاوزها فهي تفوق مهمة الحقيقة في كونها ثابتة والصدق يقيني[2]، وتماشيًا لتصور "**رورتي**" للحقيقة فقد يندرج البحث عن الحقيقة تحت اطار ما يسمى بالتسامح وكفرض من الفرضيات التي تتوافر في تحقيق التسامح واثبات حقيقة الاختلاف وتنوّعاته في شتى الميادين، كما يلعب التسامح دورًا في توفير مجال أكثر ملائمة في البحث عن الصواب ويتجلّى ذلك عند "**رورتي**" عن طريق فتح روح النقاش وتفسير كلمة الحق على نحو مميز وأكثر فعالية بدلاً من التعصّب وممارسة التسامح والصدق يستدعي وجود الحرية شرطًا جوهريًا للبحث عن ما هو حق، ولم يقتصر "**رورتي**" على تركيزه الدقيق لدور الحقيقة، وإنّما استند في بحثه على تصوّرات البراجماتية الكلاسيكية التي شكّلها "**وليم جيمس**" و"**ديوي**" حين حظيت الحقيقة بمغزى وبعد عملي وسياسي من أجل تحقيق الأغراض والمصالح الشخصية، إلاّ أنّ "**رورتي**" في محاولاته الدقيقة حول تفسير الحقيقة تمثلت في استناده القوي على تفكيك الأقوال والأفكار، وفي النصوص الفلسفية والدينية[3]، ولم يرى تمييزًا عميقًا للتفسير البراجماتي الكلاسيكي للصدق وكذلك قراءاته "**لدافيدسون**" و"**فيتجنشتين**" ومن لهم اهتمام بمسألة الحق، ومن ثم "**رورتي**" يؤكد على مستوى التهذيب في القراءة وحظيت الحقيقة في نظر

---

1)– الحمداوي جميل، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف العربي، المغرب، د(ط)، 2010، ص:19.

2)– سكيربك غنار غليجي نلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص:457، ص:750.

3)– رايان ميشيل، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2008، ص:218.

"**رورتي**" بوظيفة أساسية تكمن في التحليل والجدل وذلك لإثبات ما يمكن اثباته ويتجلّى ذلك الدول كونه مزدوج للحقيقة وعن طريق ما يسمى بلعبة "الحقيقة" للوصول إلى أفضل النتائج ولابد من التعايش مع عواقبها.

ويرى "**وليم جيمس**" أنّ الفكرة تكون صحيحة كلّما كان لها انعكاسات طيبة، وكان بالإمكان تمحيصها على ذلك نجد أنّ:

أ) الحقيقة تكسو الفكرة.

ب) تصبح الفكرة حقيقية بل تفوق في ذلك العوامل، الوقائع والأحداث، فإذا كان بالإمكان أي كلمة أن تتحمل بمعنيين، فنقول أنّ المعنى القابل للتحميص الحرفي هو المعنى الحقيقي والصحيح أمّا المعنى الآخر فلا[1].

وهذا ما صرّحه أيضًا في قوله: "إنّ حيازة الحقيقة أبعد ما تكون هنا كونها غاية لا في ذاتها لا تزيد عن كونها وسيلة أو أداة أولية لضروب أنواع أخرى من الاشباع والرضا والسرور والحيوية".

ويعني "**جيمس**" في هذا المضمار بأنّ الحقيقة لابد وأنّ ترتبط بالتنبأ والاحساس الإنساني، كما يرى أنّ الحقيقة الصحيحة تتعلّق بالنفع الذي يعود علينا في حياتنا العملية وذلك عن طريقة التجربة[2]. وواقعية "**جيمس**" هنا هي في الأصل في وجود الواقعية الجديدة التي أورثها وحمله احتقاره للمثالية، وأنّه يعتقد أنّ الضمير الذاتي حيث لا يؤمن إلاّ بوجود مادة واحدة في العالم يتكوّن منها كل شيء ألا وهي التجربة الخالصة[3] التي تخضع كذلك إلى النسبية، وفي منظور "**رورتي**" أنّه لابد من اتخاذها كمعيار أسنده "**بروتاغوراس**" في اتخاذ الحقيقة الأشياء وجعل الانسان مقياسًا لهاته الأشياء ويقرّ "**رورتي**" عن النسبية في قوله: "لا زلنا نتحدث عن حاجتنا إلى الحذر ضد اغراءات النزعة النسبية وفي هذا الأمر مهم لفائدة مستقبل الحضارة كي نصطف إلى جانب "**أفلاطون**" **Plato**، وفيما يخصني وباقتناعي أنّ لا شيء يمكنه تصويب الممارسات الإنسانية، إن لم يكن عبر القول متخيل يعثر على بدائل، مكن

1)– وليم جيمس، البراجماتية، تر: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، د(ط)، 1965، ص:237.

2)– وليم جيمس، المرجع نفسه، ص:239.

3)– **Gerard deledalle, la philosophie anglaise et américaine, p.u.f. flammarion grénriant, Paris, 1983, p :149.**

جهتي أجد نفسي ألقف إلى جانب المتوافق مع مسلمة "**بروتا غوراس** "**Protagoras**"[1]. يركز "**رورتي**" على ضرورة الأخذ بنسبوية "**بروتاغوراس**" بدلاً من التصوّرات التي نبّهها "**أفلاطون**" فقد تعد في نظر "**رورتي**" تصوّرات مثالية لا تبعث إلى حل المشكلات الفلسفية ويناشد "**رورتي**" مجهودات "**جيمس**" و"**ديوي**" في اتباعهما لنسبوية "**براوناغوراس**" قائلاً: "وقد جعلت تحديدًا هدفي تمييزًا التقليد الذي يوّحد **بروتاغوراس بجيمس James وديوي** بتقليد آخر أحيانًا ما يماثله وبداية الآن انني اجهدت نفسي في الماضي لتمثل البراجماتية بالرومانسية، وحتى اكفر عن خطئي، أقترح اليوم القيام بمجرد ما بينهما من اختلافات"[2].

ويرى "**رورتي**" أن هناك استمرارية فكرته لكل من "**جيمس**" و"**ديوي**" في بناء البراجماتية وحضور أثر القدرة السفسطائية في بناءها لخصائص الفكر البراجماتي.

1)– رورتي ريتشارد، عظمة كونية، عمق رومنسي، حيلة براجماتية، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد: 03، أكتوبر 2017، ص:04.

2)– رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:05.

المطلب الثاني: الصدق وحقيقة المختلف كفرضية للتسامح عند رورتي

ومحاولة "**رورتي**" هذه تكمن في تقديمه حلول ناجحة لألغاز كمثل الوصول والتقرب إلى الحقيقة أكثر من كونها متغيّرة ونسبية وبموقفه الذي يشوبه الشك يسعى "**رورتي**" للوصول إلى حقيقة الاختلاف بوصفه شرطًا أساسيًا لتحقيق ممارسة التسامح وإرساء كثقافة متينة وغير متلاشية في الواقع[1]، غير أنّ الفلسفة بديناميكيتها في الحياة قد تفتح مجالاً واسعًا للممارسة التسامح في الواقع، وذلك بإصدار نوع من التفلسف بين الأفراد ومن أجل اكتشاف الحقائق بدلاً من الاغفال ولهذا فالفلسفة تدعو مجالي التسامح والحقيقة[2]، وقبل أن تفسّر البراجماتية الجديدة لمفهوم الحق لابد من إلقاء الضوء على جملة من الأفكار التي قدّمها البراجماتيون الكلاسيكيون أمثال "**وليم جيمس**" وعلى هذا الأساس فسّرت البراجماتية الحقيقة على أنّها وصف يعبّر عن سياق يتخذ منحى إنساني، ولكن هذه الحقيقة متغيّرة ونسبية فهي غير ثابتة كما أنّها تتعلّق بفائدة التفكير الانساني[3]، فالأفكار الصحيحة عن "**وليم جيمس**" و"**جون ديوي**" تنطوي على كل ما ينفعنا ويؤدي إلى نتيجة أفضل ومن أهم أفكار "**وليم جيمس**" حول مسألة الصدق والحقيقة فهو كما يرى أنّ الأفكار تصبح صادقة بقدر ما تساعدنا على أن نربطها بأجزاء أخرى من خبراتنا بطريقة تؤدي إلى سلوك ناجح في الحياة "و" الفكرة صادقة إذا كانت تعمل" و "أنّ الفكرة صادقة إذا كانت لها نتائج عملية تقودنا إلى الموضوع المقصود بها إدراكه" وأيضًا "القضية صادقة إذا كانت تعضيا أكبركم من الرضا بما في ذبك إرضاء الذوق"[4].

ويرى "**جون ديوي**" انّ الحقيقة هي توكيد يمكن تبريره، ويواصل "**رورتي**" لما دعى إليه التبرير المعتمدة حاليًا وبدلاً من أن نقوم بالتوفيق بين افتراضات معيّنة وحالة معيّنة فإننا ننشغل بحديث متواصل تنتج عنه افتراضات ندافع بها عن افتراضات أخرى في عملية لا نهائية على ما يبدو لا تتوقف إلاّ حين يصل المتحدّثون إلى حالة إشباع أو حين تصيبهم حالة من الضجر"[5].

---

1)– سكيربك غنار غليجي نلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، ص:960.

2)– الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص:23.

3)– رايان ميشيل، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:214.

4)– وليم جيمس، البراجماتية، مرجع سابق، ص:241.

5)– رايان ميشيل، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:214.

على حدّ تعبير "**رورتي**" يرى بأنّه للوصول إلى الحقيقة والبحث عنها يتضمن البحث عن التسامح في كون الحقيقة تحمل سلسلة من الاقتراحات المطروحة والتي تدعو في مجملها إلى التشكيك في صحتها أي يقصد "**رورتي**" في صحة الحقيقة أنّها نسبية، غير ثابتة وقابلة للتغيير والتنقيب والتنقيح وهي بذلك التصريح تتضمن قابلية لأن تدعم بالحجج والبراهين في الوصول إلى الحقيقة كنتيجة فعّالة يمكن تطبيقها وممارستها، بدلاً من البحث عن اكتشاف ماهيتها فلا فائدة بالانشغال في الحديث عنها تستدعي تواصلاً من الافتراضات المتجدّدة والتي تشكل حلقة مستمرة يصعب الخروج من دائرتها والتي لا يقيم لها "**رورتي**" اقناعًا ظاهرًا، فما يؤكد علي أنّ اكتشاف الحقيقة لابد من أن يؤدي إلى نتائج ملموسة ومقنعة بدلاً من البحث المتكرر ويعد من خلال تعبير "**رورتي**" نوعًا من التعاسة للأفراد، وينادي البراجماتيون الجدد بأنّه لا توجد حقيقة مطلقة نستند إليها في جميع الحالات كما أنّها لا تتمحور على أساس مستقر يدعو إلى الاقناع بصفة رسمية، وإنّما الحقية بتغير معطيات الواقع وإجراءاته ففائدة الانسان هي التي تحدد ماهية الحقيقة ومصيرها[1].

وما نلاحظه أنّ "**رورتي**" قد اتخذ الموقف نفسه تجاه مسألة الحقيقة التي نادى بها "**وليم جيمس**" والحقيقة عند "**رورتي**" ليست مجرّد اجماع يستثني توافقًا ملائمًا من الأفكار، وإنّما إثبات الحقيقة يكمن في مدى أثرها وفعاليتها فيما يقدّمه الصدق للواقع، وما لا يمكن الاغفال عنه هو أنّ التصوّر البراجماتي للحقيقة يرى أنّ السلوك الإنساني هي المعيار الذي تأسس عليه الحقيقة والاعتراف بها يمثل ذلك التوافق الفكري consensus والذي يعتمد عليه الأفراد في المجتمع في مناهجهم التي تقوم بالإثبات كهدف تسعى إليه البراجماتية في كامل مواقفها[2].

ويتساءل "**رورتي**" قائلاً: "يحرّر السؤال ممّا إذا كان يجب علينا أن نكون متسامحين وسقراطيين من عهدة السؤال عمّا إذا كانت هذه الخطة ستهدينا إلى الحقيقة، إنّه مكتف بأنّه يجب أن يهدي إلى أيّ توازن متفكر بين الذوات قد يمكن التحصل عليه ضمن التركيبة العرضية للذوات موضع السؤال"[3]. يتوصل "**رورتي**" إلى نتيجة مفادها الوصول إلى الحقيقة لا يتحقق إلاّ بناء على بعض التجاوزات التي تمليها الذوات وإدراك نتائجها يتلخص في تشكيل خطة عرضية تشتمل الحفاظ على التوازن والتواضع.

---

1)– رايان ميشيل، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:214.

2)– رايان ميشيل، المرجع نفسه، ص:215.

3)– رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (2)، المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب، أفريل 2019، ص:09.

المطلب الثالث: الحقيقة بوصفها مبرّر وأقل أداتية وذرائعية

يقيم "**رورتي**" ملاحظة مفادها "لو أنّ تحليل الفرضيات بغرض تحديد مدى موضوعيتها بعني اكتشاف ما إذا كان يوجد اتفاق شامل فيما بين عقلاء الرجال من ذوي الحس السليم على ما يعتبر اثباتًا لحقيقتهم"[1]، وهنا يقوم "**رورتي**" بافتراض حول اكتشاف وتحديد موضوعية الحقيقة، ويستبعد في النهاية فكرة شمولية الحقيقة والتي تجمّع عليها جميع أصناف المجتمع وما تُسفر عنه النتائج المترتبة عن الحقيقة لدى "**رورتي**" هو الإقرار والتأكيد على حضور الذات الإنسانية في الوصول إلى الحقيقة وأنّ الحقيقة ذاتية وماهو موضوعي يستدعي ضرورة تحقيق مستوى كاف من الاقناع، ويكتفي "**رورتي**" بالقول "إنّ المجتمع الليبرالي هو الذي يكتفي بالقول "صحيح"، "سليم" أو "عادل" مهما كانت النتيجة التي تسفر عنها العملية الاتصالية غير المشوّشة وأيا كانت وجهة النظر التي تنتصر في منافسة حرّة ومفتوحة وأنّ المواطنين في العالم الليبرالي المثالي (liberal utopia) الذي رسم ملامحه "**رورتي**" يلزم أن يكونوا ليبراليين ساخرين (ironists) أفرادًا يمكنهم الجمع بين الالتزام والادراك بارتباط إلتزامهم، وحيث إنّنا مدركون تمامًا أنّنا غير معصومين من الخطأ، فإنّنا يجب أن نكون مستعدين لتغيير آرائنا على النحو الذي نقوم فيه بتغيير القبعات وفقًا لتغيّر الذواق السائدة"[2]. ويبيّن "**رورتي**" من خلال منظوره للحقيقة بحيث يقيم للنسبية وزنًا، كما أنّه يشكك في مسألة الصواب والخطأ فكلاهما في نظره يدعوان إلى الشك في نتيجتها والتي تؤثر على واقع المجتمع وتغيّراته، ويتضح "**رورتي**" ذو نزعة شكية Skepticism[*]. وبذلك يرجّح الأولوية للآراء التي يتشبث بها المجتمع وتخدم مصالح هي التي تؤكد سلامة ما هو صحيح أي أنّ نظرة المجتمع الليبرالي للحقيقة هي نظرة سطحية وإيجابية منفتحة وتدرك كما يرى "**رورتي**" أنّنا معرّضون جميعًا للخطأ.

---

1)– رايان ميشيل، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:337.

2)– ديفيد، فيشر، الأخلاقيات والحرب، هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرنه الحادي والعشرين، تر: عماد عوّاد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 2014، ص: 61.

***)– مذهب الشك Skepticism: موقف اسبتمولوجي يعتقد فيه أنّ الذهن البشري لا يستطيع بلوغ معرفة يقينية أو مطلقة، أو أنّه لا يتمكن حتى لو استطاع بلوغها من الاعتراف بيقينيتها وهناك ترادف فضفاض بين مذهب الشك وبين اللاأرادية ognosticim فيما عدا أنّ الثاني أقرب إلى ان يكون اعترافًا بالجهل لا شكّا في إمكان المعرفة.**

ويؤكّد قوله: "بأنّه إذا أمكن الحكم على قضية من هذا القبيل بأنّها حقيقية فإنّ ذلك يعني أنّها حقيقية فقط داخل سياق تاريخي عارض، لكن لن يكون هناك فيما يرى "**رورتي**" أي ألعاب للغة أكثر حقيقة أو أحسن من غيرها"[1].

إنّ محتوى الكلام الذي استدل به "**رورتي**" من خلال تصوره للحقيقة هو استناده لفكرة "**هيدغر**" و"**جيمس**"، إلاّ أنّه يبدي أفكار راديكالية فيما يخص تجربته في ممارسة الحقيقة حيث تبدو أكثر تطرّفًا وفي الوقت نفسه يضطر نوعًا من البساطة والتواضع في كيفية الحفاظ على المسار اللغوي[2].

ويواصل "**رورتي**" شرحه للحقيقة بأنّها "ليست انعكاسًا أو نسخة من منطوقات مثبوتة في بنية الواقع، واقع تمّ تصوّره سذاجة بما هو وجود في ذاته خاص بالوقائع المنتظمة، بحسب قوانين معيّنة بل أنّ الحقيقة وعلى النقيض من ذلك، تعني الكيفية التي ينتظم وفقها الواقع كما نمارسه انطلاقًا من مصالحنا المتغيّرة وتلبية هذه المصالح ولو ظاهريًا، يعني أنّها صارت ضروريًا اجتماعيًا ومتمفصلة حول ألعاب اللغة النوعية"[3].

يضفي "**رورتي**" إلى الحقيقة ما يسميه بألعاب اللغة، فهو يرى بفكرته حول اعتبار أنّ الحقيقة ليست مجرّد منطوقات وصور ثابتة، وإنّما لابد من ممارستها كي تتضح نتيجتها على مستوى الواقع فهي لا تستند إلى قوانين معيّنة وبذلك فالحقيقة تعبّر عن نمط ووسيلة يتم من خلالها بلورة وإعادة ترتيب الأفكار عبر الواقع وتقييمها بلغات متجدّدة ونوعيّة ووفقا وتلبية للمطالب الاجتماعية المتغيّرة.

ويجيب "**رورتي**" في أحد نقاشاته التي تدور حول مسألة الحقيقة وقيمتها الأخلاقية إذ يقول: "إذا ما كنا ندّعي انّ النظرية التي تقوم بتقديم الحقيقة بما هي كل ما هو فعّال بل كل ما هو أكثر فعالية من أي من النظريات المنافسة، فإنّه يمكننا القول تبعًا لذلك بأنّها أكثر فعالية بالنسبة لأهدافنا وبالنسبة لحالتنا الخاصة في سياق التاريخ العقلي إنّنا لا ندعي البحث عن الحقيقة في كل زمان ومكان، ولكن عما هو التصوّر الخاص بالحقيقة الذي سيكون من المفيد بالنسبة إلينا معرفة او بحسب تعبير "**جيمس**" البحث عن الأحسن بالنسبة إلينا في هذا الموضوع إنّ نظرية

---

1)– فيري جان مارك، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، مرجع سابق، ص:32.

2)– فيري جان مارك، المرجع نفسه، ص:34.

3)– Rorty Richard, la science et solidarité, tr : Jean Pierre Cometti, P.U.F, France, p :55.

مثل هذه منظورًا إليها ضمن أفق فلسفي شامل سوف تصبح جزءًا لا يتجزأ من محاولة جادة للامساك بمرحلتنا داخل الفكر "[1].

نجد أنّ "**رورتي**" قد استشهد بنظرية "**جيمس**" للحقيقة في فكرته التي مفادها أنّ الأفكار الصحيحة هي التي تنفعنا وتفيدنا وفي الوقت نفسه يناقض "**رورتي**" في تصوّره للحقيقة كل المحاولات الميتافيزيقية وعدوله وتخليه عن التعالي الميتافيزيقي والتراجع عن إعادة النظر في كون المفاهيم التأسيسية للحقيقة والبحث في ماهيتها وإنّما يتوقف المدلول على مدى فعاليتها في المجتمع.

يمنح "**رورتي**" للحقيقة تصوّرًا أقل أداتية حين زعم في قوله: "يتوجّب أن نفكر "الحقيقي" بما هو كلمة تنطبق على المعتقدات التي يمكننا أن نتفق حولها كلمة ننظر إليها بكل صرامة على انّها المرادف لما هو "مبرر""[2].

وهنا يختلف "**رورتي**" في تصوّره للحقيقة عن "**جيمس**" فهو يرى أنّ الحقيقة أقل أداتية وأقل ذرائعية من تفسير "**جيمس**" للحقيقة ويدرج لفظة "الاتفاق"، وهو يعادل الحقيقة بما هو مبرّر justification في شرحه وتفسيره، وفي الوقت نفسه يحافظ على طريقة "**جيمس**" و"**ديوي**" بتوجّهها الإنساني لمسألة الحق، ولهذا نجد "**رورتي**" يفسّر بأنّ مسألة الصدق هي مسألة فعالية إنسانية كمعنى عام لها.

ويرتكز "**رورتي**" على قيمة الحقيقة ويلخّصها قائلاً: "إنّني أنظر إلى الحقيقة بما هي فعالية، فعالية هي في سياقنا، ما يمنح نظرية الحقيقة هذه قيمة أسمى"[3]، ويضطر أنّ "**رورتي**" يضفي بعض الجوانب السلبية بينما أكّد إدعاءه على كون الحقيقة ذات فعالية تخدم ذواتنا وتخلص من الأزمات التي تعتري الانسان، ولكنه في الوقت نفسه يحطم من الفعالية ذات القيمة التي يقصدها فهي لا يمكن أن تخدم الإنسانية أو الآخر، والإقرار على اعتبار حقيقة الحقيقة ذات فعالية، وهنا يمكن أنّه يستحيل للآخر أن يضمن مدى صدقنا، "**فرورتي**" يؤكّد على ما ينفعنا كنتيجة معيارية غير ثابتة، وهذا هو الابهام لأنّ الحقيقة ليست معيّنة هنا ويمكن ان تكون خارجة عنّا".

يقول "**رورتي**" : "إنّ الهدف من كل هذه الشروح هو اعتبار الصدق أكثر مما دعاه "**ديوي**" "التوكيد المجاز" أي أكثر ممّا يسمح لنا نظراؤنا بالاكتفاء بمجرّد القول، وعندما تكون هذه الشروح أنطولوجية فإنّها تتخذ وصف

---

1)– **Rorty Rorty Richard, dewey entre hegel et darwinian, presses universitaire de France, Paris, 1992, p:144.**

2)– **فيري جان مارك، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص:36.**

3)– **فيري جان مارك، المرجع نفسه، ص:46.**

جديد لموضوع المعرفة "ردم الفجوة" بينه والذات العارفة، والاختبار بين هذه المقاربات هو اختيار بين الصدق بوصفه "ما الخير لنا بأن نصدق؟"، والصدق بوصفه "تماسًا بالواقع""[1].

من خلال هذا المنظور الفلسفي نرى أنّ "**رورتي**" يتجاوز ذلك التفكير الإنساني الذي أرساه "**ديوي**"، ولم يكتف "**رورتي**" عند هذه الصورة الإنسانية، وإنّما يسعى لممارسة الصدق في الواقع والانكباب عليه، بدلاً من البحث في الأمور المعرفية، وهذا النوع يسميه "**رورتي**" الاهتمام والتوافق الفكري وكمقاربة فلسفية لأسمى معاني الخير.

ويصرّح "**رورتي**" "فالقول إنّ ما هو حق أمران يخصّان الممارسة الاجتماعية يمكن أن يكون فيهما حكم علينا بأنّنا نقول بالمذهب النسبي (Relativism) الذي هو مختزل كلّه (Reductiv) لمقاربة سلوكية للمعرفة أو للأخلاق"[2].

وعلى هذا الأساس يرى "**رورتي**" أنّ اثبات الحقيقة يستثني على أمور قابلة للتشكيك ينبغي التطلع عليها في إطار محدود ونسبي من أجل تحقيق الرضا الذاتي، وهي اثبات تصريح وواقعي لا يمكن التنكر عنه واستبعاده، وهنا يقدم "**رورتي**" مفهومًا مزدوجًا من حيث تقديم المهام للإنسان وارتباطه بالواقع[3].

ويستتبع "**رورتي**" كلامه "فالفلسفة وبوصفها نظامًا قادرًا على اعطائنا "طريقة صائبة في البحث عن الحقيقة" تعتمد على إيجاد اطار ثابت ومحايد لكل بحث ممكن"[4].

يشير "**رورتي**" هنا بفائدة الفلسفة حين تقدم بحثًا قويمًا لمنح دعامة نستند إليها للوصول إلى فكرة الحق وذلك عن طريق تفكيك الأقوال والأفكار في النصوص الفلسفية وكذلك الدينية، حيث لم يرى "**رورتي**" تمييزًا عميقًا لنتيجة الصدق[5]، وما يؤكد عليه كذلك هو استبيان مستوى التهذيب في القراءة، يقول "**رورتي**" : "أما الفلاسفة مثل "**جيمس**"، "**ديوي**" و"**ستراوسون**"، فقد شكّوا بنظرية الصدق التي تقول بالتقابل"، ومع ذلك لم يتعاطفوا مع الفكرة

1)– رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص:254.
2)– رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:257.
3)– ريان ميشيل، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:216.
4)– رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، 296.
5)– سكريبك غنار، تاريخ الفكر الغربي، مرجع سابق، ص:958.

التي تقول أنّ الطبيعة طليعة الفكر، أو مع الاستدلال من لا يقدر الانسان أن يعطي وصفًا لشيء يكون مستقلاً عن النظرية"[1].

وما يريد **رورتي** توضيحه هنا أنّ الحقيقة لها مغزى وبعد عملي وسياسي من اجل تحقيق الأغراض والمصالح الشخصية.

ويضيف **رورتي** قائلاً: "أن يكون لدينا مثل فكرة الصدق وفكرة الخير، وهما فكرتان متحرّرتان من مسائل التسويغ أمر أكيد، كذلك لا يمكن بأنّ فكرة الصدق هذه لها صفات معيّنة لا يمكن أن نتملّكها أي فكرة عن إمكانية التأكيد أو التسويغ"[2].

1)- رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:379.

2)- رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:380.

المطلب الرابع: تحقيق الحقيقة دعوة لتحقيق الخير والتسامح بين المختلفين

يترتب الوصول إلى الحقيقة لدى البراجماتية بطريقة مرنة، وفي الوقت نفسه ترتبط بمقتضيات ومتطلّبات الحياة، كما تهدف البراجماتية في كشفها عن الحق إلى الحق إلى بلورة وجعل من السلوك الإنساني كمعيار وقاعدة تنطوي عليها المسألة البحث من خلال استخدام مناهج الإنسانية في الإقرار بما تنتجه الحقيقة وبدلاً من البحث عن ماهيتها كما أنّ نظرية الحقيقة في الفلسفة البراجماتية من النظريات الهادفة في الواقع الإنساني وفي كونها فضيلة من الفضائل السامية والتي ينبغي على الانسان أن يتّسم بها وفي الوقت نفسه تعد قيمة في حد ذاتها، وتعبّر الرؤية البراجماتية الجديدة على أنّ المحاولات التي تنطوي على التغيير من مهام الحقيقة يطرأ عليه تغيير سلبي في محتواها وهذا ما يؤدي إلى تفكّك قاعدة السلوك والتي تعد أساسًا جوهريًا تهتدي به البراجماتية في اتخاذ معاييرها كما تؤدي إلى الجدل واللجوء إلى قراءات تفكيكية كمنهج تتخذه البراجماتية في اثبات الحقيقة وكمحاولة تظهرها عن التناقضات المنطقية Aporias التي تعيق حركة البحث عن إيجاد حلول وأسس تستبعد العمق وتتخذ السطحية في ممارسة الحقيقة كحل مناسب تتوافق عليها الآراء وتجمع عليها[1]. وما لا يمكن الاغفال عنه هو في كون "**رورتي**" يجعل من الحقيقة لعبة نقدية في سعيه لإثبات الحقيقة وربطها بالواقع الإنساني، وفي الوقت نفسه يختلف مع "**دريدا**" فيما يختص بالكتابة التفكيكية، إذ نجد "**رورتي**" يقرّ بمقتضى الاجماع كدور في التأكيد على حقيقة الفيلسوف[2]، وعلى هذا الأساس نرى أنّ "**رورتي**" لا يتقيد بالتفكيك فقط وإنّما يتشبث بالنقد وفي الوقت نفسه يستلهم مناهج وحجج كالحجج التحليلية وسبيل "**رورتي**" في التطوير من النزعة الذرائعية الجديدة هو تقوية وإبراز هذه النزعة والتحسين من مستواها الثقافي والسياسي يجعلها أكثر فعالية وتقدّمًا عن الآخر واتخاذ "**رورتي**" لسلسلة من الأفكار التي اعتمد عليها تعبّر في الواقع عن أيديولوجيا تسيطر على جميع الأصعدة، كما تعد من المنطلقات الرئيسية التي يحاول فيها "**رورتي**" تقديم الثقة للآخر أو المختلف عن طريق اظهار الحق، وجعلها تخدم مصلحة الفرد، وهي بذلك قيمة إنسانية تعود بالنفع وفرضية لابد من الاعتراف بها في ممارسة منطلقات التسامح[3].

---

1)– رايان ميشال، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:218.

2)– الراوي عبد الستار، معجم العقل السياسي الأمريكي المعاصر، مصطلحات حرب العراق، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، السعودية، د(ط)، د(ت)، ص:31.

3)– الراوي عبد الستار، المرجع نفسه، ص:37.

ويؤكد "**رورتي**" على الحقيقة التي تحاكي واقع الانسان ليتبيّن أثر عمله بأفعاله الصادرة ونتيجة عمل تعد معيارًا يقتدى به الانسان، وأن تكون الحقيقة ذات فعالية مثمرة وتتخذ في ذلك أشكال متنوعة من صدق ويقين واعتقاد وهذه المصطلحات عند البراجماتية تعبّر عن الحقيقة نفسها لحل المعضلات التي تخلّلها الانسان في الواقع الابهام، لأنّ الحقيقة ليست معيّنة هنا ويمكن أن تكون خارجة عنّا.

ويقول "**رورتي**" : "ويبقى أنّنا يمكن أن نصرّ على أنّ مناقشة "**دايفدسون**" لا تهتم إلا بما يجل اعطاؤه "لنظرية في المعنى ولنظرية" في الصدق، فيمكننا أن نزعم أن كل ما يقدر عليه هو أن يبيّن أننا لا نستطيع أن "نتحقّق" من وجود لغة تقدّم وصفًا صادقًا للعالم ما لم يمكن ترجمتها إلى لغتنا، وأنّ هذا لا يبيّن عدم "وجود" واحدة من اللغات"[1].

ما يؤكّد عليه "**رورتي**" في هذا التصريح هو ضرورة الاعتقاد بتعدّد اللغات وتنوّعاتها في القراءات والنصوص، وهذا ما يسمح ويتسنى للفرد معرفة الحصول على الحقائق والأخذ بها وليس فقط اتخاذها كنظرية، ويؤكد في قوله: "فلنفكر ونحن نبدأ بتتبع المماثلة بين الخير والصدق، بالاستعمال العادي لكلمة "صادق"، لتعني بصورة تقريبية "ما يمكن أن تدافع عنه ضد الجميع"، فالخط الفاصل هنا بين تسويغ معتقد وكونه صادقًا خط رفيع جدًا"[2].

يستبعد "**رورتي**" في اثباته لفكرة الصدق ذلك التعمق في تفسيره لا يراه صائبً وهو بذلك يحاول برمجة بعض الخصال المحمودة كمثل الخير ومنحها لتصور الحق كسبيل للدفاع عن النتائج الإيجابية التي ينفعنا بها الحق، وهنا تدرج البراجماتية مصلحة الانسان في إطار رؤيتها المميّزة للحقيقة، ويرى "**رورتي**" في قوله: "النفطة المهمة في اقتراحي بوجود معنيين لكلمة "خير" هو جعا فكرة وجود معنيين أيضًا من "صادق" و"واقعي" وكمثل صحيح للواقع فكرة أكثر مقبولية"[3].

يبدو أنّ "**رورتي**" يوسّع من دائرة الفهم لكل مسألة الصدق والخير ويجعلها مترابطتين، إلاّ أنّه من خلال تفحصه لموضوع الحقيقة نجده يستخدم ضربًا من المعالجة البارعة (التلاعب اللغوي Manipalation)، والعبث من

1)– رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:408.

2)– **Rorty Richard, the philosophy and the mirror of nature, p:308.**

3)– **ebid, p:308.**

ناحية تقديم الصورة الحقيقية والمعيارية التي ينبغي أن تبرّر عليها الحقيقة، وعن طريق الإقرار بما هو حقيقي، حيث يترتب في اطار غير معيّن ويتغير مع تغيّرات الأوضاع"[1].

ويستند في قوله: "إنّ الوظائف التي تضطلع بها المعرفة في داخل العلاقات الكلية للممارسة المعيشية، لا يمكن في رأيي شرحها إلاّ في إطار فلسفة متعالية تمّ تحويلها بلا مساءلة ادّعاء لا شرطية الحقيقة بشكل اختباري ما دامت اهتمت المعرفة معرّفة ومحلّلة من جانب تفكر في منطق البحث في العلوم الطبيعية والعلوم الأخلاقية يمكنها التطلّع على وضع "متعالي" ولكن منذ يتم تصوّرها بشكل أنثروبولوجي بوصفها نتيجة تاريخ الطبيعة، فإنّها تتصف بوضع "اختباري""[2].

إنّ محاولة "**رورتي**" حول منظوره للحقيقة تختزل في تحديده البراجماتية حيث يقتصر على فكرة استبعاد الميتافيزيقا والترندستالية لتصوّر الحقيقة وثانيًا الأخذ بالأثر والفاعلية المقتصرة بالمصالح وكنتيجة تقدم المجتمع ولجعلها أكثر فعالية لابد في نظر "**رورتي**" من تكوين وبلورة لغة نسقية شكلية جديدة تندمج في إطار ما يسمى ألعاب اللغة، وهذا ما عبّر عنه في سياق الكلام واخذه كشكل للحقيقة ممّا اثّر سلبًا على تصور الحقيقة وهو شكل نسبوي متطرّف[3].

من خلال التصريحات التي قدّمها "**رورتي**" تجاه رؤيته للصدق، تبيّن إصراره والحاجة للتعايش مع تاريخية الصدق أي أنّ "**رورتي**" لم ينفي تلك الطروحات الفلسفية التي قدّمها سابقيه ممّن اهتموا بمشكلة الحقيقة، وإنّما ما أراده "**رورتي**" هو استبيان أنّ الصدق لا يخدم الأخلاق فقط وإنّما هو دعوة للعمل تفوق الجانب الانساني[4]. إلاّ أنّ على الرغم من اعتباره لبنية الصدق منذ نشأتها في كل مكان يترتب في نظره ادراك الحقيقة بواسطة الثقافة السياسية، وبها يمكن ازدياد القدرة على الصدق وكذلك توفير حرية التعبير وفي هذا السياق يذكر "**رورتي**" قائلاً:

---

1)– رايان ميشال، رورتي ريتشارد، مدخل إلى التفكيك، مرجع سابق، ص:218.

2)– فاتيمو جياني، نهاية الحداثة والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 1998، ص:148.

3)– **Rorty Richard, the philosophy of the mirror of nature, p: 309.**

4)– **Akira, Abe, the approach to global ethic of Richard Rorty and its critique, p:04.**

"الحرية أكثر أهمية من الصدق"[1]. ويشدّد على فكرة لفت انتباهه بحيث يوضّح "إذا نحن حقّقنا بعناية الحرص على الحرية والصدق يمكن إذا تحقيق العناية الذاتية والاهتمام للذوات الأخرى".

وهنا يربط "**رورتي**" الحرية كشرط أساسي لتوفير الصدق بحيث يسمح للأفراد أن يعبّروا عن أفكارهم بطريقة ناجحة، وكي يتسنى للآخر فهم ما لا ينبغي فهمه[2]. إلاّ أنّ "**رورتي**" من خلال فهمه للصدق وإدراكه له يدّعي أنّ هاته المشكلة أي مشكلة الصدق ليس لها رابطة مطلقة بآراء المرء السياسية ولكنه في الوقت نفسه يحدّد مجالي الاتهامات السياسية ويربط الصدق بالإقناع السياسي.

وهنا نرى تضاربًا فكريًا وقع فيه "**رورتي**" حين وضّح تقديره واعترافاته للثقافة وسبل الحياة وفيما يتعلّق بتقديم اعترافات البشر[3]. وما أراد "**رورتي**" توضيحه هو "بما أنّ الصدق هو صفة مميّزة وفضيلة من خصال الجمل، وبما أنّ الجمل كانت خاضعة ومنوطة لذلك التعايش على حسب المفردات في كون أن المفردات كانت مصنوعة من طرف الكائنات البشرية وهكذا كان الَّدق تابع لها إلى حد بعيد"[4].

ويفضي "**رورتي**" قوله "عن الصدق في كونه ليس مطلق"، أي أنّ المفردات التي تعبّر بها عن الصدق متغيّرة تغيّرًا نسبيًا وذلك من أجل تحقيق كم من النجاح والرضا والإقناع الذاتي وللآخر.

وهذه النتيجة هي الهدف الأسمى من الصدق باعتباره مفهوم جيد وكمثل النتيجة التي تخص حرية التعبير والمحادثة والحوار، وهذا ما يسمح في نظر "**رورتي**" للتطوير في استخدام مميّز بنقاش الديمقراطية الليبرالية والانفتاح أكثر، وعلى سبيل الاعتقاد الذي قدّمه "**رورتي**" واقراره بالاعترافات لمعيار الصدق هو أيًّا كان كل ما يدل على انتصارات وفوز البشر إذ يكون متحرّر ومتمتّع بحقوق المواطن ومنفتح على الماضي ويحتاج بالضرورة لتحقيق نيل الرضا بشكل استمراري وتطوّري[5].

---

5)– **ebid**, **p**:**05**.

1)– **Morgan Marcus**, **philosophie and social criticism**, **p**:**05**.

2)– **Ghignom Charles**, **Hiley David**, **Rorty Richard**, **deconstruction**, **Cambridge university press**, **New York**, **First published**, **2003**, **p**:**13**.

3)– **Braguer George**, **Richard Rorty's post modern case of liberal democracy**: **acritique**, **p**:**175**.

4)– **ebid**, **p**:**176**.

الفصل الرابع

الإنسانية ودعوة رورتي للاختلاف والتسامح

المبحث الأول: السبيل إلى الحوار مع المختلف بدل إخضاعه

المطلب الأول: علاقة الخطاب بالسلطة لدى رورتي

المطلب الثاني: تشكيل اليوتوبيا الليبرالية نحو دعم أسس التخاطب

المطلب الثالث: الحوار التداولي بوصفه مهمة سياسية للاعتراف والاقناع

المطلب الرابع: جذور المبادئ الدينية وعقباتها الهشة للحوار بين الرفض والعدمية

المبحث الثاني: التهذيب اللغوي لدى رورتي وضرورة الاختلاف الثقافي

المطلب الأول: دور الحجاج في مواجهة التعصب

المطلب الثاني: مرجعية رورتي في المنعطف اللغوي بين التنقيب والتنقيح

المطلب الثالث: رؤية رورتي للثقافة وأثرها الأنتروبولوجي

المطلب الرابع: ربط الثقافة بالاختلاف وتنوعاتهما داخل السياق الما بعد حداثي

المبحث الثالث: المساواة ومسألة حقوق الانسان لدى رورتي

المطلب الأول: أثر العدالة لدى رولز وربطها بالتسامح

المطلب الثاني: رؤية رورتي للعدل

المطلب الثالث: حرية المساواة عند رورتي بوصفها أهم من الصدق

المطلب الرابع: تعقلن الإنسانية وتهذيبها بين سياسة الاعتراف والأمل في الاتفاق

المبحث الرابع: فكرة التضامن الإنساني لدى رورتي ومدى فعاليتها في تعزيز التسامح

المطلب الأول: أثر التماسك الاجتماعي في تبديد أواصر النزاع وتجاوز الخلافات

المطلب الثاني: اسهامات الواقع النيو براجماتي في تشكيل بنية التعاون بوصفه منظومة أخلاقية

المطلب الثالث: تحقيق التسامح والتضامن في تحقيق رقي الانسانية

المطلب الرابع: تجاوزات رورتي لحدود التسامح وتبرير مطلبه بين النسبية والشكية

المبحث الخامس: مستقبل تنوعات الاختلاف في حدود استراتيجية التسامح ومتطلّبات العصر

المطلب الأول: تبرير الحاجة إلى الحق في الاختلاف أبعد من التسامح

المطلب الثاني: رهانات الاختلاف وحلوله السياسية والثقافية

المطلب الثالث: مكانة الاختلاف في الخطاب الفلسفي وتأكيد الحاجة إلى التسامح

المطلب الرابع: الاختلاف والتسامح لدى رورتي سبيلان لتقدم الإنسانية وتغريز المواطنة

المبحث الأول: السبيل إلى الحوار المختلف بدل إخضاعه

المطلب الأول: علاقة الخطاب بالسلطة لدى رورتي

سعت العديد من المجتمعات للقضاء على المشاكل التي جسّدها التعصب والعنف وذلك يجعل الحوار أو النقاش الحل الأنسب في تحطيم أواصر العنف وذلك في ظل الحوار العقلاني لتجسيد التسامح[1]، وعن طريق الحوار يدعو "**رورتي**" إلى تشكيل دائرة غربية تقوم على التعددية والتنوع الثقافي واستبعاد الخصوصية وعدم الانقياد لها عن طريق الفهم المتبادل والتهذيب للكلمات والفكر الفلسفي على وجه العموم ولا يتأتى الحوار في نظر "**رورتي**" إلاّ بالاختلاف[2].

وهنا يتوجّه "**رورتي**" في إعادة النظر لتأويل الجانب الموضوعي وما يترتب عنه من توافقات يصدرها البشر في تفاعلاتهم المتبادلة بالحوار والتواصل الديمقراطي وكما يؤكد "**رورتي**" في قوله: "تنمية أذهاننا تدرجيًا لتصبح أوسع أفقًا، وأكثر استقلالاً وانتفاعًا بإضافة خيارات جديدة وأفكار جديدة متعلّقة بالمعتقدات والرغبات المعبّر عنها بمفردات جديدة"[3].

ويتبيّن من خلال رأيه، بأن إحراز التقدم لا يتّم إلاّ عن طريق فتح النقاش والتبادل الثقافي وايمانًا بالاختلاف والتسامح كمحورين أساسين في تنمية الذوات وباستخدام مفردات أكثر انتفاعًا وإبداعًا وذلك بابتكار مفردات تهذيبية معبّر عنها في إطار التعامل مع الآخر وفي الوقت نفسه عدم إزاحة جميع المفردات القديمة وإنّما هدف "**رورتي**" هو إعادة صيانة ونسج بما يسميه "**رورتي**" بالألعاب اللغوية، وعقلتنها من جديد والدعوة إلى تهذيب الأنشطة الثقافية والحوار مع المختلف بدل إخضاعه والتعصب معه[4]. إذ أنّ "**رورتي**" في اقتراحه لمنظوره القائم على الحوار التواصلي عكس المنظور التراجيدي الذي ارتكز عليه "**فرانسوا ليوتار**"فيما يخص مسألة الخلاف وتأثيرها وصعوبة

1)–عوّاد أحمد، الفلسفة المتوازنة، مرجع سابق، ص:213.

2)–محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:61.

3)–كامل مجدي، البراجماتية (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة والأخلاق والدين)، مرجع سابق، ص:128.

4)–كامل مجدي، المرجع نفسه، ص:129.

الاقحام والتوافق وتأكيد "**رورتي**" في اقتراحه وضع النزاع محل الخلافات عكس ما نادى به "**ليوتار**" وهدف "**رورتي**" هنا الإقناع الذي يعبّر عن العقلنة عقلنة الواقع[1].

ويستدرج "**رورتي**" في فكرته حول التوافق في الحوار والتخاطب لمسألة الحجاج بوصفها عملية إرسال تتم بين الأطراف المتجاورة فيما بينها ودور أسلوب الحجاج كما يقّر "**رورتي**" تحقيق نوع من الانسجام الفكري والاختلاف المعرفي والرجوع إلى النقاش كسبيل للتسامح ولابد من أن يهتدي به البشر ولتحقيق التخاطب والتعلم بوصفهما الوضعية التي يفترض تداولها في القراءة والنقاش ولهذا يترتب على أسلوب الحجاج تكييف دقيق في تقريب وجهات النظر وتمايزها وتحقيق أكبر قدر ممكن من التوافق المعبّر عنه في القراءات والكتابات على اختلافها وتعارضها وهذا البعد قائم على الخبرة وما ينجم عنها من نظرة فلسفية لها بعد طوعي[2].

وعلى هذا الأساس يسعى "**رورتي**" إلى التوصل إلى الأثر المطلوب المتمثل في الانتقال لمرحلة ارتقائية واستدراج نوع من التغيير في استخدام فعل الفلسفة وممارستها في الواقع من حيث كونها إبداعًا فكريًا في الأسس والمبادئ إلى تفعليها بواسطة النقاش وفتح محاورات وخطابات في طاولة الواقع[3]، وفي هذا الصدد يستخلص "**رورتي**" جملة من الأفكار التي ناصرت الحوار ومن بينها فكرة المساواة بوصفها من الأفكار التي تجعل من الديمقراطية أن تجسّد سياسة التسامح، ومن أهم أسباب اللاتسامح ومظاهره هو عدم الخضوع وتقبل الحوار وفتحه يعد منطلق للقضاء على الحواجز التي بدورها تعد معادية ومنافية لكل نقاش[4]، ويتتبع "**رورتي**" من خلال النقاش أو الخطاب بالاعتماد على طرائق مثل التأويلية و"**رورتي**" نفسه يرى أنّ الفيلسوف التأويلي هو براجماتي بمعنى أنّه يرى أنواعًا مختلفة من الخطاب اللغوي مثل الخطاب العلمي الأدبي الأخلاقي، أي أنّ الفيلسوف البراجماتي يرى المزيد من الألعاب اللغوية يجعل حياتنا أكثر مرحًا[5].

وهنا يفسر "**رورتي**" "**رورتي**" خطاباته عن طريق التأويل الذي انتهجه "**غادمير**" في تقديمه لنسق يحاول من خلاله ترجمة القراءات والخطابات ورسم طرائق مختلفة في النظر إلى العالم.

---

1)–ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:127.

2)–ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:145.

3)–مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص:35.

4)–ياكوبوتشي، مايكل أنجلو، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: د. عبد الفتاح حسن، مكتبة الأسرة، مصر، د(ط)، 2010، ص:451.

5)–رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:37.

المطلب الثاني: تشكيل اليوتوبيا الليبرالية نحو دعم أسس المخاطب

يضيف "**رورتي**" بعض الأساليب في الحوار والتي يراها مهمة وهي اقتراحه وتبنيه لأسلوب السخرية إذ يراه شكلاً من أشكال الليبرالية وباعتبارها تعبّر عن التعددية وترسم انطباعًا متميزًا في الحياة المتنوعة الأساليب والمناهج وما يهم "**رورتي**" هو إعادة بناء ما تمّ تحطيمه من ألفاظ كلاسيكية وذلك من أجل المطالبة ببناء حوار بنّاء يتمتّع بدرجة من النسبية الساخرة ومن أجل تهذيب القراءات وتمتع أطراف الحوار الرئيسية بالانفتاح أكثر على التسامح والثقافات الأخرى[1]. إلاّ أنّ "**رورتي**" في استدعائه لأهمية الحوار داخل التعاملات الفردية والجماعية ترتب في هذا النقاش علاقة الخطاب بالسلطة وذلك من أجل تمكين وتناول السياقات الما بعد حداثية و تأكيدها كرؤية مميّزة للذات والهوية والتركيز على الحرية الفردية التي يتمسك بها الليبراليين وجعل من طبيعة الذات مفهومًا عقلانيًا فرديًا يؤمن بالتسامح والاختلاف مع الاقتداء بالخطابات السلطوية ذات المبنى السيكولوجي[2]، وذلك أنّ "**رورتي**" في إبرازه لأهمية الحوار في تفعيل التسامح الثقافي وجعله أكثر ممارسة وشعورًا بالرضى يحدّد "**رورتي**" هنا نوع الحوار حيث يرى أنّه لابد من أن يقوم على الاختلاف بدلاً من الاجماع الذي نادى به "**هابرماس**" وطرحه كمفهوم في مشروعه الفلسفي للحداثة[3]. أمّا "**رورتي**" نجده يرمي إلى عمق الحوار ويستهدفه كنموذج حل يوافق عليه مفكر تفسير مثل "**رورتي**" ، ويتمثل في الاعتراف بوجود الاختلاف والغيرية من جهة فيما يخص الأنطولوجيا التفسيرية والتي أضحاها "**رورتي**" في عملية انضاج الحوار وفي اطار التجربة[4] ومع ذلك يسعى "**رورتي**" في تمكينه لأهمية الحوار من أجل استبيان مختلف التعاملات وتوطيد العلاقات بين الأفراد انطلاقًا من ايمانه الراسخ للاختلاف وصولاً إلى تحقيق الائتلاف والتضامن حيث يقول "**رورتي**" : "في اليوتوبيا[*] التي أدعو إليها، لا ينظر فيها إلى التضامن الإنساني

---

1)–باتلر كريستوف، ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدًا، مرجع سابق، ص:123.

2)–بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2010، ص:56.

3)–بوجنال محمد، المرجع نفسه، ص:68.

4)–فاتيموجياني، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثاقفة، دمشق، سورية، د(ط)، 1998، ص:174.

*)–اليوتوبيا: **utopie** (اسم) تعني بالأفكار المتعالية والتي تتجاوز نطاق الحدود أي متعالية عن الواقع وهي رؤية ومفهوم فلسفي ابتكره الكاتب البريطاني (توماس مور) في كتابه "اليوتوبيا" عام 1516، ويطلق هذا المفهوم ففي بدايته على الحضارة أو المكان المثالي، وتشير اللفظة إلى خيال مجتمع يتأسس على نقد اجتماعي وهي مستمدة من اللعب من كلمتين اغريقيتين "مكان طيب ولا مكان"، وأشهر صورها في الأدب الأمريكي.

كحدث ينخرط فيه لأجل إزالة الآراء المسبقة أو بالتنقيب في أعماق لا تزال غير مكتشفة ولكن ينظر له كهدف يجب بلوغه، وهذا لن يتأتى بالبحث وإنّما بالخيال، تلك الملكة التي قريبًا أناس مثلنا يتألمون وهو غرباء عنّا"[1].

ما يحاول "**رورتي**" استبيانه هنا هو تلك الرؤية التقدمية والتي يتم تحقيقها بتجاوز الآراء الأولية التي لا تستهدف عملية البحث في الواقع وممارسة الأنشطة المتنوعة من ثقافات وتضامنات وذل أنّ "**رورتي**" يؤكد على التعايش مع الواقع ومشكلاته وربط الفلسفة بهاته المشكلات وتفعيلها مع ما ينقله الواقع من حقائق وصور وكذلك ما تسفر عنه التقارير[2] وما تنقله وسائل الاعلام في الحياة اليومية من أزمات ومعضلات إنسانية وهاته كلها وسائل لابد من تتبعها واقتفاء أثرها وكي يتسنى للإنسان الفرد البلوغ إلى أرقى مستويات التقدم بكل معانيه وما يريده "**رورتي**" بالأنشطة في الواقع كمثل ممارسة ثقافة التسامح والتضامن هو ربطهم بالاستمرارية والتعايش والتواصل وكذلك جعل من الفلسفة ممارسة ونشاط ذا فعالية في الواقع[3].

ويواصل "**رورتي**" موقفه حول الفلسفة وذلك من ناحية إعادة بناءها والاسترشاد بأفكار "**جون ديوي**" في تصوّره للبناء الاجتماعي، حيث احتفظ "**رورتي**" بما آل إليه "**ديوي**" في سعيه لبلورة تصورات براجماتية هادفة وأكثر إنسانية، ولهذا نرى "**رورتي**" قد حافظ على التوازن البراجماتية الكلاسيكية متخذًا عدة جوانب ومناهج في إطار سياسي للديمقراطية الليبرالية من تعددية واختلاف وما يناسب الدراسات الفلسفية والإنسانية وعلاقتها باليوتوبيا الليبرالية utopie libérale[4].

ويوضّح **رورتي** في استبيانه لدور النقاش داخل عملية التسامح إلى ما أشار إليه **توماس جيفرسون** ورؤيته للعلاقات العامة بين الأفراد من خلال إحداث المنطلقات الأساسية التي يلزم على المجتمع الأمريكي الاستنجاد بها وفي اطار جملة من القوانين الأخلاقية والسياسية والدعوة إلى تعزيز السياسة الليبرالية الأمريكية[5].

---

1)– **Rorty Richard, contingency, irony and solidarity, p:15.**

2)–كامل مجدي، مرجع سابق، ص:132.

3)–ملحة كاوري، جدلية السلطة والعدل في الفكر السياسي المعاصر "ريتشارد روتي" نموذجًا، مذكرة ماجيستير، اشراف الأستاذ: برياح مختار، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2014، 2015، ص:69.

4)–ملحة كاوري، المرجع نفسه، ص:68.

5)–فاروق عبد المعطي، توماس جيفرسون، الفيلسوف العالم، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1993، ص:111.

وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**" عنما خلفه "**توماس جيفرسون**"**Tomas juferson**من أثر إيجابي على المواطنة سياستها لدى أمريكا قائلاً: "لقد نظّم "**جيفرسون**" عادات السياسة الليبرالية الأمريكية في اليوم الذي أعلن فيهك أن أقول بوجود عشرين الها أو لا وجود لإله على الاطلاق، فلن يكون في ذبك أي ضرر لمن يجاوزني، وبهذا المثل امكن تخيل الفكرة القائلة بوجود فصل السياسة عن المعتقدات المتصلة بالمسائل ذات أهمية قصوى، وبأنّ الاعتقادات المشتركة بين المواطنين في هذا ليست أساسية بالنسبة لمجتمع ديمقراطي"[1].

تجدر الإشارة التي يستهدفها "**رورتي**" حول الأخذ وتتبع خطى "**جيفرسون**" تكمن في الاتفاق على ما صرّحه "**جيفرسون**" في السياسة الليبرالية وهي أنّه لابد من التسليم بالسطحية التي يخلّفها الاختلاف الديني حيث لا يؤثر سلبًا على الثقافات والسياسات التي يتناولها الأفراد وهنا توجيه مسألة المعتقدات وعلاقتها بالمجتمع الديمقراطي على أنّها مسألة لا ينبغي التعمق فيها لأنّه لا جدوى من التدقيق في فكرة القداسة[2]، وعلى هذا الأساس تبقى الحقيقة نسبية، وتكتمل صورة الثقافة الليبرالية الجديدة المتشبّعة بالاختلاف والتعدد والتنوع وما يريد "**رورتي**" البلوغ إليه في مقصده هذا أنّه يمكن أن يتحرّر الانسان الفرد من فكرة القداسة وأنّه يمكن نزع الألوهية عن العالم وهاته النقطة هي أحد أبرز عناصر العلمانية في الفكر الما بعد حداثي[3].

1)– **Rorty Richard**, **objectivité**, **relativisme et vérite**, **p**:**191**.

2)–فاروق عبد المعطي، مرجع سابق، ص:**113**.

3)–ملحة كاوري، جدلية السلطة والعدل في الفكر السياسي المعاصر "ريتشارد روتي" نموذجًا، مذكرة ماجيستير، مرجع سابق، ص:**58**.

المطلب الثالث: الحوار التداولي بوصفه مهمة سياسية للاعتراف والاقناع

يرى "**رورتي**" أنّه لكي تتم عملية التسامح وتخطي الأزمات والعقبات التي تحدث في الواقع تكون عن طريق فتح قيم الحوار بهدف كيفية التعامل مع الآخر وتوجيه النقاط الأساسية التي تعيق حركة التسامح ومن أجل إعادة بلورة الأفكار من جديد وتغيير نظرة اللامتسامح تجاه الآخر[1]، وتماشيًا لما يستدعيه "**رورتي**" لتحقيق التواصل والتعايش حيث يتبيّن من خلال فرض التسامح و تبادل الحجج بين الأفراد والاحترام المتبادل ويتجلّى عن طريق الحوار بطريقة متعقلّة او ما يمكن تسميته بالمحادثات التهذيبية التي تفتح آفاق واسعة للنقاش بدلاً من الانغلاق والتراتبية وتعقل الأفكار بدلاً من الانغماس في العقلانية وهذا ما أدى إلى اضطرار "**هابرماس**" بأن يلج في تجادل مع فلاسفة الاختلاف والذي يصنف "**رورتي**" كأحد فلاسفتها، ومن خلال هذا المنظور اقترح "**هابرماس**" بتعقلن الحداثة وذلك بإدخال المقاييس والقيّم الأخلاقية وإعادة النظر في ضرورات التواصل[2].

ومع ذلك يؤكد "**رورتي**" على ضرورة الاعتقاد في الحقيقة واعتبار النقاش كهدف أسمى وفي هذا الصدد يذكر قائلاً: "وأنّ إجراء الاقناع هو اتهام الاخر بالاعتقاد في حقيقة ما كما لو أنّ النقاش والحوار لا يفترضان فقط في جميع الحالات إلاّ هدفًا واحدًا، الاقناع ورهان واحد هو الصدقية"[3].

ويتبيّن أنّ الحقيقة التي يحظى بها كل الأفراد ويتصلون إلى تحقيقها من أجل بلوغ الرضى والاقناع الآخر أيًا كان نوع الحقيقة فهي تبقى محور نقاش وتظل تشغل إطار أو حيز من النسبية وأنّ هذا الاقناع conviction هو مجرّد اتهام قد يكون باطلاً أو نافعًا، فالحقيقة هنا نتوصل إليها بالحجاج والاقناع الذي يتم عن طريق الحوار والنقاش والذي يقضي إلى النزاع بدلاً من الخلافات وفتح أوامر اللاتسامي بين أوساط الفئات المثقفة.

فالحوار أو النقاش الذي يقرّ به "**رورتي**" يتخذ شكلاً ومنحى سياسي من ناحية المبدأ كما أنّ للحوار دور في مقابل العنف، فقد يتخذ "**رورتي**" من فكرة النقاش اقناعًا نسبيًا لأنّه قد يخضع إلى تنافر وتناقض في كيفية منح سبل المعاملة واستبعاد لها ولنتيجة الاقناع وبذلك تتداخل الأفكار التداولية وهذا الحوار والنقاش يعدّ من الشروط الضرورية التي تُبنى عليها الليبرالية الديمقراطية أسسها وإرساء وتمكين سلطتها، ولذلك فالنقاش الذي يضع التوافق

1)-ياكوبوتشي مايكل أنجلو، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، مرجع سابق، ص:15.

2)-عطية أحمد عبد الحليم، الأخلاق والتواصل، يورجنهابرماس، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د(ط)، 2012، ص:248.

3)-ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:137.

والاقناع يعد في نظر "**رورتي**" حل سياسي ومهمة إنسانية[1]. وفي هذا المجال من الحوار يتخذ **رورتي** أسلوب للتخاطب ألا وهو الحجاج وذلك لتسليم الفكرة للآخر والإدلاء بالرأي كحق يبعث للإنفتاح والتواصل وعن طريقه يتم تمكين التوافق ما بين الطرفين وإرضاء الآخر، وأنّ النقاش في نظر "**رورتي**" هو البديل الوحيد للعنف وأنّ هدف الاقناع لوحده يكفي لإدخال المتكلّمين أكثر في جماعة المتخاطبين ويعدّ مفهوم الحد الأدنى من الحوار حقًا شيئًا ضروريًا لكل سلطة ليبرالية ديمقراطية وحتى يتعايش الفرد مع مختلف التوافقات الفكرية وكمهمة راسخة من الجانب الإنساني والسياسي[2].

ولكن ما لا يجب الاغفال عنه هو أنّ "**رورتي**" قد قدّم ملاحظة تكمن في اهتمامه البالغ في التوسيع من دائرة النقاش والنزاع الذي يفضي إلى عدم رغبة بعض الأفراد في تحمل عواقب هذا التداول أي في كونه لا يُجدي نفعًا في اقناع الآخر، ولهذا فشساعة الاقتراح الذي طلبه "**رورتي**" قد لا يلبي الغرض المقصود وتحت إطار ما أسماه "**رورتي**" بالتواصل والحوار التداولي[*] دون طرح قبلي ولا على نحو استدلالي[3].

كما يعني "**رورتي**" في رؤيته لمحور النقاش المتبادل أنّه لابد من مسايرة العصر والتعايش مع الواقع إذ يصرّح قائلاً بصفة مختصرة: "أنّ البحث بكل تأكيد لا يكون بمحاولة التجنب والهروب من العالم"[4]، وهنا يضفي "**رورتي**" منظورًا تراجيديًا للإنسان في بحثه الخاضع للتجربة في الواقع وأنّه عمل يتطلب التشجيع بصفة براجماتية من أجل تحسين محاكاته مع الواقع.

نظّم "**رورتي**" مبدأ سياسي مفاده انّ النقاش لابد وأن يواجه صعوبات اثناء عملية التواصل والحوار وأنّ الفرد الإنساني معرّض لتنافرات في أفكاره واثباتها للآخر، وواقع التنافرات يولد عدم إمكانية خضوع النقاش لأية أغراض إنسانية على سبيل الاقناع، ومن ثمّ فإنّ الحوار باعتباره تداول الحجاج قد يظل حالة تداولية، لذلك يرى "**رورتي**"

---

1)–ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:140.

2)–ليوتار جان فرانسوا، المرجع نفسه، ص:155.

*)–يتّضح أنّ التداولية التي استعملها رورتي تنسب في المعنى الاصطلاحي إلى المصطلح "بواجماكس" وليس "براجماتزم" لأن الأول يستخدم بكثرة في المجال اللغوي، ويستخدم الثاني في مجال الفلسفة والثقافة الأمريكية خصوصًا، ويترجم الأول في العربية بالتداولية غالبًا ويترجم الثاني بالذرائعية أو النفعية غالبًا، وكان لفلاسفة اللغة دور في نشأتها وهي العلم الذي يعني بالشروط اللازمة لكي تكون الأقوال اللغوية مقبولة في الموقف التواصلي الذي يتحدث فيه المتكلم.

3)– **Rorty Richard, l'espoir au lieu savoir, p:36.**

4)–ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:137.

أنّه لاقناع الإنسانية لابد من أن يتمكن النَحن من النقاش فهو لم يوضع ثابتًا ولا عبثًا[1]،وهنا يتميز "**رورتي**" في ذوقه الجمالي لمعنى الحوار وما يترتب عن الكونية من جماليات إنسانية تظل في نظر "**رورتي**" متغيّرة ولعلّ هاته الرؤية الإنسانية للنقاش قد لا تختلف إلى حد بعيد عن المعنى التواصلي أو الصلاحية العقلية التي أقرّ بها "**هابرماس**"، ولعلّ نظرًا لدفاعهم المتميز لفكرة النقاش نرى أنهما يشتركان في تعزيز الليبرالية والدفاع عنها سياسيًا[2]، إذ يعد النقاش لدى "**رورتي**" هو البديل الوحيد للعنف وهذا ما تحاول الليبرالية بسماتها محاربته، وكما يرى "**رورتي**" أنّ الهدف الاقناع لوحده بين البشر يكفي لإدخال المتكلمين أكثر في جماعة المتخاطبين، وعلى هذا الأساس يمكن للسلطة الليبرالية الديمقراطية أن تصنّف مهام الحوار كحق ضروري وما يترتب عنه من نتائج صادرة من مفهوم الحد الأدنى لكل نقاش[3]، وما يتفق عنه كل من تصوّر "**رورتي**" لهذا النقاش وما تمنحه الليبرالية في مبادئها هو الاتفاق على هدف واضح يرى في هذا الحوار أو النقاش البسيط مهمة سياسية ضرورية للإنسانية وتعايشها ولعلّ أهم الخطابات السياسية التي أصدرها "**رورتي**" تجلّت بشكل واضح ولاسيما في كتاباته التي تتحدث عن الأفعال الإنسانية كمثل مقاله الذي دوّنه تحت عنوان "الدين عقبة هشة في طريق الحوار"، إذ أقرّ فيه بصفة قاطعة أنّه لا داعي لإقحام الجانب الديني لتحقيق أعلى مراتب الإنسانية، لذلك ينبغي استبعادها واستنفارها أي استنفار الدين إلى حد كبير في المجالات السياسية إذ يرى "**رورتي**" أنّه لا يسمو بتحقيق الاقناع ولا الكمال لذلك ظل الدين في نظر "**رورتي**" مهمشًا[4].

1)– ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:145.

2)–خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر يورغنهابرماس نموذجًا، إشراف: أ.د عبد اللاوي عبد الله، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2016، 2017، ص:64.

3)–خن جمال، المرجع نفسه، ص:141.

4)–آرمان، زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغنهابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، الميلاني هاشم، ...

المطلبالرابع: جذور المبادئ الدينية وعقباتها الهشة للحوار بين الرفض والعدمية

يركّز "**رورتي**" على التقليد الأمريكي البراجماتي ويواصل في أهم محادثاته على تنمية القدرات الاجتماعية ومنح الحوار للآخر، كما ركّز"**رورتي**" على مختلف البناءات التي منحها "**جيفرسون**" للقرار الديمقراطي الأمريكي، إلاّ أنّ التصريحات التي أقرّ بها "**رورتي**" في مختلف الجوانب ولا سيما الجوانب الدينية والسياسية، ففي المواقف الفلسفية الدينية التي تفرّد بها "**رورتي**" قد تعرّضت لكثير من التناقضات، إذ نجد أنّ عدم تمسك "**رورتي**" بأهمية المعطى الديني والذي يعد في نظره يؤول إلى الإزاحة ودون جدوى، وفي هذا الصدد يذكر "**كورنيل**" و"**يست**" في أحد أهم مداخله الدينية والفلسفية وكمنظور نقدي وجّهه للبراجماتية الأمريكية وتصريحاتها التي تدّعي التضامن والحوار، حيث يرى أنّ "ثقافة مغربي الأرض دينية بعمق، وأن تكون متضامنًا معهم لا يتطلب فقط الإقرار بما نذروا أنفسهم للتصدي به ولكن تقدير الطريقة التي يتدّبرون بها حالتهم أيضًا، هذا التقدير لا يستلزم أن يكون المرء متدنيًا ولكن إن كان المرء متدنيًا فسوف تكون لديه قدرة أكبر إلى الوصول إلى عالم حياتهم"[1].

أي أنّ "**كورنيل**" و"**يست**" قام بنقد المدافعين عن الليبرالية السياسية أمثال "**رورتي**" وبأفكاره المقترنة بالعدمية[*]ذات المنحى الدوغمائي العلماني في جميع المسائل التي تخص الحياة وهو بذلك يفتح الكثير من الثغرات مقابل أشكال التسلط والعنف بدلاً من تحديده لإمكانات التسامح ووضع حدود لها، ولذلك أقرّ "**رورتي**" بتجاوز حدود التسامح ويسعى "**رورتي**" في استبيانه لأهمية الجدال وأشكال الخطاب وإضفاءه أسلوب التهكم في الحوار العام وعدم التوسيع في المجال الديني فهو يعد في نظره لا يدعوا إلى الانبعاث أكثر نحو الانفتاح وهذا عكس ما إرتآه"**ويست**" على أن نكون منفتحين أكثر على مختلف أنواع الخطاب وعلى الحجج التي تقحمنا، والتوسيع من مجال التقمص والتخييل في الحوار وتجسيد أهمية الحوار تجاه الدين بصفة عامة[2].

---

1)–جوديثبتلر، كورنيلويست، بتلرتشارلس، قوة الدين في المجال العام، تر: فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص:33.

*)–العدمية: هي مذهب يرى أنّه لا يوجد شيء على الاطلاق وترجع في الأصل إلى مذهب السفسطائي جورجياس وتفسر العدمية في الناحية الأخلاقية أنه لا وجود للحقيقة الخلاقية ولا لسلّم أخلاقي وقيمي والعدمية السياسية تأخذ منحة النزعة الفوضوية.

2)–جوديثبتلر، المرجع نفسه، ص:35.

وجهّ "**رورتي**" في نقاشه السياسي حول ما يمكن تفعيله والحفاظ عليه بشأن تحقيق التقدم الإنساني وفي الوقت نفسه خصّص في أحد محاوره انتقادًا وتهكمًا تجاه المسألة الدينية وقد تجلّى ذلك في تصريحه قائلاً: "إنّ أصح فرضية علمية هي تلك التي كما نقول تصلح جيدًا ولا يمكن إلاّ أن تكون كذلك أمام الفرضيات الدينية قد فشلت الواحدة تلو الأخرى وتهافتت في مواجهتها للمعرفة بالعالم الآخذة في الاتساع وبالتالي سقطت من أذهان الناس"[1].

ويتضح من خلال تصريح "**رورتي**" عن ما أتى به الدين من عقبات أمام العلم والتقدم، ويوّجه "**رورتي**" هنا نقدًا لاذعًا تجاه المعتقدات الدينية والتي تعد في رأيه أنّها لا تخدم ومشكلات الواقع ويتضح هذا المسار التهكمي الذي اتخذه "**رورتي**" تجاه فكرة الاعتقاد بضرورة التمسك بالدين والذي يستبعده "**رورتي**" هو تلك المزاعم التي تمزج بين الأمور والحقائق السياسية والدين، فهي تعد في نظره سوى تعقيدات أمام الحوار والتواصل، وأنّ انتشار الدين في العالم قد يؤدي إلى فشل وتراتبية يصعب الخروج من حلقتها ويستخلص "**رورتي**" حلولاً مفادها عدم التوسيع من دائرة المتسامح الديني وهذا حفاظًا على الفردانية، كما ينتهي "**رورتي**" عند نقطة يشترك فيها مع الليبرالية وهي أحد أهم خصائصها والمستوحاة من فكرة فصل الدين عن السلطة والحياة السياسية بصفة عامة وكذلك توقيف الشعارات الدينية التي تحطم الأنشطة الثقافية[2]. وعلى هذا الأساس من موقف "**رورتي**" من الدين وانتقاده له، بحيث يرى أنّه يحمل ازدراء ولا سيما في صعوبة اقتلاع المبادئ الدينية من جذورها، وبذلك يشكل أزمة لدى حياة الأفراد إذ لابد من تحييده وعدم التسليم بدوره أمام الطروحات السياسية والبراجماتية، وهنا يتضح أن واقع "**رورتي**" له أثر وتأثيره على مواقفه تجاه الدين وخاصة أنّه يؤكد على الجانب العملي والأثر النفعي في المجتمع[3].

وما لا يمكن الاغفال عنه هو التقاء كل من خصائص البراجماتية والسمات الليبرالية في كثير من النقاط المتشابهة والمتفق عليها ولعلّ أهم جعل الانسان الفرد كمصدر لكل معرفة معيارًا يهتدي به، وكذلك في تأكيدهما القاطع عن الدفاع عن المصالح الشخصية وعن الحرية الفردانية، كما أنّهما يشجعان الجوانب السياسية والقافية من اجل التقدم الإنساني واستبعادهما للتعصب والدين باعتبارها مسألة شخصية، كما أنّهما يعلان على تشجيع جوانب الديمقراطية والأخذ بالنسبية والتركيز عليها في الأعمال والفضائل الخلقية[4].

---

1)- **Rorty Richard, the futur of religion, edited :santiagozabala, colombia, university press, New York, 2005, p:183.**

2)-**الخالدي محمد عبد الله، فيصل عزيز محمد حسين، الفلسفة عند رورتي، مجلة الآداب، ملحق (2)، جامعة بغداد، قسم الفلسفة، بغداد، العدد: 27، 2018، ص:513.**

3)-**الخالدي محمد عبد الله، المرجع نفسه، ص:513.**

4)-**حيرش سمية، الفلسفة الأميريكية بين الليبرالية والبراجماتية شارل بيرس نموذجًا، إشراف: أ.د أحمد العلوي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، 2011، 2012، ص:108.**

المبحث الثاني: التهذيب اللغوي لدى رورتي وضرورة الاختلاف الثقافي

المطلب الأول: دور الحجاج في مواجهة التعصّب

أكّد "**رورتي**" في كثير من كتاباته وخطاباته المتنوّعة على الدور الفعّال الذي تقدمه اللغة في الحياة الاجتماعية ويتّضح ذلك الدور في تنمية العلاقات وتسويتها بين الأفراد حيث يتّم التواصل والاستمرارية كنموذج فعلي، ومن خلال العمل التحليلي الذي قدّمه "**رورتي**" تجاه اللغة موضحًا في ذلك كيفية التعامل مع المفردات واقتناءها بصفة اكثر إبداعًا وتداولاً مع تجاوز المفردات الكلاسيكية دون نفيها أي غرض "**رورتي**" هنا ليس في القضاء على الكلمات بشكل كلي وإنما إعادة تثبيطها وتنقيحها وتنقيبها، وعلى هذا الأساس يعد هذا الإنجاز في نظر "**رورتي**" هو الحصول على بوتقة من الأفكار التي تدعو إلى التقدم بدلاً من التراتبية والانغلاق اللذين يسببان عجزًا في التعايش وفتح المزيد من اللاتفاهم والتعصّبات التي يمليها البشر وبهذا العمل التحليلي النقدي يرى "**رورتي**" أن المغزى من تفكيك الكتابة والحصول على قدر ممكن من الثقافات وشيء من الإنعتاق هو الحل الذي لابد أن يستنجد به الانسان في عصر ما بعد الحداثة وكي يتسنى له مجابهة العديد من المشكلات الانسانية[1]. وهكذا تنطوي دعوة "**رورتي**" هنا على طرق الانفتاح على الثقافات الأخرى وتصعيد الرغبة في مواجهة الحقائق بطريقة ملائمة التوق إلى الحرية والمواجهات المفتوحة بين الكائنات البشرية، محل العلاقات المتواضعة للحقائق فوق الإنسانية، المواجهات التي تبلغ ذروتها سواء في اتفاق بين الذوات، أو في تسامح متبادل[2].

ويدعو التصور الذي يدليه "**رورتي**" هنا أنّه ينسجم مع دور اللغة كأداة لفعل التواصل وهو بعد انساني عميق بين العلاقات الإنسانية ويتسنى ذلك في جو من الحرية حتى يتم التعبير أكثر وتعزيز الثقة المتبادلة وكي يتسنى للأطراف تنمية إبداعهم الذاتي وتقوية المفردات اللغوية وتهذيبها، وهي الصورة التي عبّر عنها "**رورتي**" واقتناء مفردات أكثر ملائمة تعد تمييزًا ومعيارًا من معايير المنعطف اللغوي أي يعد أداة يتم التحكم فيها وتغييرها على حسب الانتفاع بها، لذا فاللغة لا تعرف الثبات وتتخذ العرضية في استخدام أشكالها ومضمونها[3].

---

1)-عطية أحمد عبد الحليم، الخلاق والتواصل، يورجينهابرماس، مرجع سابق، ص:277.

2)-كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:129.

3)-كامل مجدي، المرجع نفسه، ص:135.

وترجع محاولة "**رورتي**" لاستبيانه دور اللغة ووضعها في اطار عقلاني وتجريبي إلى المجهودات الفكرية لـ"**فتجنشتين**" و"**سيلرز**" فيما يخص بما أسماه "**رورتي**" "العمل اللغوي" بحيث يرى "**سيلرز**" أنّ التحكّم في اللغة هو الشرط الضروري لكل خبرة واعية، وهنا واصل "**رورتي**" وتتبع أثر "**سيلرز**" حيث رأى أنّ اللغة تواجه مشكلات في الواقع وتعرّضت لتحولات في مختلف جوانبها ولهذا فإنّ اللغة تمنحنا حلاً متوازنًا من أجل تحقيق الرضا وتحقيق قدر ممكن من الأمل دون البحث في المعتقدات والمعرفة[1].

لذلك يؤكّد "**رورتي**" انّ اللغة تخضع لتطبيق نقدي يتخلّله النظام والوحدة من أجل صنع المزيد من ألعاب اللغة واضفاء الذاتية[2]، ويقيم "**رورتي**" للمصطلحات تمييزًا بين المصطلحات القديمة والجديدة، وتجلّى ذلك في قوله: "أنّ الفلاسفة (أي التقليديون) يحتلون "وضعية غير صحيحة حيثما يزعمون أنّ العالم برمته يتكلم اللغة نفسها، وإنّما أسئلة المصطلح هي أسئلة لفظية لا غير، وأنّ ما يهم هو "الحجاج" وهنا يستنتج "**رورتي**" أنّه لابد من إبتكار مصطلحات جديدة حتى يتسنى للفرد التقدم أكثر حينها يتدخل الإبداع الذاتي ويخضع في عملية اقتناءه لمصطلحات متميّزة وذلك عن طريق انتقاد المصطلحات القديمة والبحث عن نقائصها وليس القضاء عليها وهذا ما يدعونا إلى الانفتاح أكثر على الثقافات وتنوّع المصطلحات داخل الخطاب بشتر أنواعه"[3]، وما أراد "**رورتي**" استبيانه هو تثبيت الأثر الذي اعتمد عليه البراجماتيون في الفكر الما بعد حداثي وهو اتخاذ تفكيكية "**دريدا**" في تناولهم للنصوص والكتابات حيث أصبحت اللغة تحتل مكان الكتابة واتخذت في ذلك المنحى نفسه وخلال تأويل هاته الكتابة اعتبرت هاته الأخيرة نشاطًا يثبت التمييزات والفروقات وكل ما هو مختلف[4].

1)–كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:140.

2)–بروكر بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: د. عبدالوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الامارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص:34.

3)–ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:129.

4)–سكيربكغُنار، غيلجينيلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، ص:955.

المطلبالثاني: مرجعية رورتي في المنعطف اللغوي بين التنقيب والتنقيح

اعتمد "**رورتي**" في دراسته للمنعطف اللغوي على كتابات وأنشطة فكرية عرفت تميزًا كبيرًا أقدمها "**دريدا**" بتفكيكيته، وبفضل أعمال "**هيدغر**" و"**فوكو**" وغيرهم ممن أثّروا بشكل فعّال في دراسات "**رورتي**" النقدية ويرجع ذلك إلى إعادة النظر في دور اللغة وأهميتها على الصعيد الاجتماعي والسياسي، وفي هذا الصدد يصرّح "**رورتي**" قائلاً: "يجادل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة "**فوكو**" و"**هيدغر**" و"**دريدا**" على الرغم من اختلاف خطاهم ودوافعهم بأنّ اللغة ظاهرة ليس من الممكن تضيفها "تحت مفهوم الانسان" إذ يحاجون بأنّه ينبغي ألا نتصور اللغة على طريقة كتاب من أمثال "**سيرل**" و"**فيشر**"و"**ديفيدسون**" بوصفها مجرد شأن من شؤون البشر الذين يستخدمون إشارات وأصوات يحققون بها أغراضهم"، وهنا يستنتج "**رورتي**" إلى فكرة مفادها أنّ ما تقوم به اللغة من ناحية اعتبارها تواصلاً بين البشر لا يقف عند هذا الحد من المهام وإنّما يمكن للغة أن تخدم مصالح وأهداف سوسيوسياسية وهذا ما ينبغي على كل فرد أن يدركه ولذلك فقيمة اللغة تعتلي وتتجاوز دورها السابق وهذا الالماح الجديد لا يعبّر عن شيء بقدر ما ينتج الفرص لتكثيف صورة التعامل بطريقة حسنة وبأسلوب راقي[1].

كما أنّ"**رورتي**" لا يقف عند هذا الحد من المستوى المعطى للغة فهو يوّجه تنقيبًا وتنقيحًا ما استمده من تصورات سابقيه، ويوّجه منظوره نحو التمييز بين الكتابات إذ نراه يقول: "تواصل معظم كتابات "**دريدا**" حقلاً من النشاط الفكري استهله "**فريدريك نيتشه**" واستمر عبر "**مارتن هايدغر**"، وهو حقل يتميّز بالتبرؤ الجذري من النزعة الأفلاطونية أي من عتاد الفروق الفلسفية التي ورثها الغرب عن "**أفلاطون**" وهيمنت على الفكر الأوربي بكامله".

يركّز "**رورتي**" في رؤيته حول تواصلية هؤلاء الفلاسفة على تهجّمه للتصور الكلاسيكي ولا سيما تصور "**أفلاطون**" إذ يرى أنّ لا يمكن التمسك بنزعته التي لا تخدم أغراض العصر، كما ينبغي تجاوز الآثار الفكرية السابقة إلاّ أنّ "**رورتي**" لم يتوقف في انتقاده للفكر الكلاسيكي فقط وإنّما سار على خطى تفكيكية **دريدا** التي أثّرت في كثير من كتابات الأمريكيين[2]. كما نجد نوع من المشاركة الفكرية التواصلية ويظهر ذلك في قول "**رورتي**" :"...

---

1)–رورتي ريتشارد، التفكيك، تر: حسام نايل، من موسوعة كامبردج في النقد الدبي، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، لرامان ساندل، المجلد الثامن: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد: 1045، 2006، ص:313.

2)–رورتي ريتشارد، المرجع نفسه، ص:279.

إن طريقة "**هيدغر**" في سير الأغوار لن تجدي، ويقول "**دريدا**" أنّ ما نحتاج إليه بدلاً من ذلك هو تغيير الأسلوب واستبداله بأسلوب بوسعه أن يتكلّم لغات عديدة وينتج نصوصًا عديدة في آن واحد".

ما يريد "**رورتي**" استبيانه من منظور "**دريدا**" للغة والكتابة هو إعادة النظر في دور الأسلوب الذي يراه كل من "**رورتي**" و"**دريدا**" متنوعًا ومتغايرًا ولذلك يمكن للغة أن تقدم لنا في الحسبان إبداعًا ذاتيًا في استخدامها وقد يتولد من أسلوب واحد لغات عديدة ومتنوّعة لابد من التعامل معها واستثمارها في النصوص والقراءات وانفتاحها على الثقافات وذلك عن طريق الانفتاح على لغات شتى ولاستثمار العقل اللغوي الأدبي وتخلصه من النصوص القديمة التي لا جدوى منها[1]. ويوضّح "**رورتي**" قائلاً: ".. وقد حمل مصطلح الأدب بشكل تقليدي حسًا إنسيًا يفترض سلفًا أنّ الروايات العظيمة ماهي إلاّ مستودعات حقائق أخلاقية ثابتة تتطابق مع شيء جوهري في الكائنات الانسانية بحد ذاتها، بصرف النظر عن مرحلتها التاريخية أو مخزونها اللغوي".

ومن خلال منظور "**رورتي**" النقدي للتفسيرات اللغوية السابقة وتمسكه بتفكيكية **دريدا** ونقده الأدبي وخاصة رؤيته لما حملته التصورات الأدبية الكلاسيكية من حقائق ثابتة، وهي مستودعات ومخزونات تبعث للجمود الأدبي وانحطاط للموروث الثقافي إذ لابد من الاهتمام بالميتاروايات وتجاوز للسرديات الأدبية والانفتاح على الثقافات الأخرى[2]، وتماشيًا لما سبق يقول "**رورتي**" : "إنّ المنعطف اللغوي بحد ذاته لم يساهم كثيرًا في غرس الشك حول الأولوية الملّحة لمثل هذه المشكلات، إنّ أعمال "**راسل**"،"**آير**" وغالبية الفلاسفة الذين ابتّعوا هذا المنعطف كانوا مثلما يقول "**براندوم**"**Brandom** مجرّد استمرار للتصوّرات الإمبريقية التقليدية لوسائل أخرى"[3].

يقّر "**رورتي**" بمجهودات فلاسفة التحليل ودورهم في تحليل اللغة، وأنّ هذا العمل لا يبعث إلى التشكك في صحة حل المشكلات التي واجهتها التفسيرات اللغوية من حيث استبيان دور اللغة وفعاليته، إلاّ أنّ "**رورتي**" بتجاوزه التحليلة والتي رأى أنها مجرد استمرارات للمفاهيم التي تخضع للتجربة إلاّ أنّه في الواقع ترجع إلى التصورات نفسها التي دعت إليها الفلسفات الامبريقية.

---

1)-رورتي ريتشارد، التفكيك، تر: حسام نايل، مصدر سابق، ص:313.

2)-رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:314.

3)-رورتي ريتشارد، حول بعض الاستعمالات الأمريكية لـ "هيغل"، تر: محمد جديدي، مصدر سابق، ص:11.

المطلب الثالث: رؤية رورتي للثقافة وأثرها الأنتروبولوجي

عمل الفكر الما بعد حداثي على إبراز الجانب الفني والتأكيد على أهميته وتوسيعه وذلك عن طريق بلورة أفكار وابداعات على المستوى الثقافي مغايرة للثقافات السابقة أي جعل الثقافة الما بعد حداثية أكثر تميزًا[1]، ولعلّ أهم ما اشتغل به "**رورتي**" وجعل ثقافة المجتمع الأمريكي أكثر ابداعًا والتي تجلّت صورته الفنية بإنشاء ثقافات والعمل على رسم سمة جوهرية للثقافة ومن خلال الإلمام بمختلف الأنشطة الثقافية والتي يرى "**رورتي**" أنها تتغير عبر الأزمنة ولا تتحدد الثقافة في نظره بل تبقى الثقافات والابداعات متواصلة ومستمرة إلاّ أنّ العامل الإنساني ومشاكله من صراعات وحروب قد تأثر سلبًا من تخلف وتراجع على الثقافات نفسها وتعيق حركيتها في التقدم[2].

وبناءًا على ذلك فالثقافة عند "**رورتي**" تعبّر عن الفلسفة وواقعها في المجتمع الأمريكي البراجماتي وهي تشجع على الانفتاح والتعرف على الثقافات الأخرى، كما تبعث على الحوار والتواصل وتفضي إلى نتائج إيجابية وملموسة من احترام وتسامح بدلاً من التعصب والجمود العقلي كما تفسح الثقافة في منظور "**رورتي**" على التعايش المشترك[3].

حاول "**رورتي**" إدراج الثقافة في جميع الأصعدة والتحدث عنها في مختلف المواضيع من تسامح وحرية واعتراف بالطوارئ، فهو من خلال مجهوده هذا يسعى إلى توسيع الجانب الثقافي وممارسة في الحياة اليومية، فقد نسب الثقافة فيما يتعلّق بالتبريرات الأساسية في مقابل الجانب الميتافيزيقي وعلاج هذا الجانب يتطلب الرغبة في الانفتاح على الدور الثقافي الذي يخدم العالم عوض عن التفكر في الميتافيزيقا التي لا تجدي نفعا، وعلى غرار هذا المنظور فالثقافة عند "**رورتي**" متطوّرة ولا يمكن أن تعوقها العقبات لأنها تدفع إلى التقدم الإنساني ولابد من تخطي الفرد وتجاوزه للصعاب عوضًا من أن يكون الإنسان محدود الثقافة والتي تدفع إلى التراتبية[4].

يؤكّد "**رورتي**" على اشتراك الثقافة مع العقلانية الحداثية ونظامها الشمولي وذلك من أجل انفتاح العالم الغربي عامة والفكر الأمريكي خاصة وهو يعدّها من المسائل التي تفترض خضوع وترتيب وعقلنة بصورة تهذيبية أخلاقية، ويرى "**رورتي**" أنّها ضرورة "ترتقي بالبشر إلى ما فوق مستوى التواضع" والثقافة فيما يرى "**رورتي**" أنّها تعبير متميّز

1)–باتلر كريستوف، ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدًا، تر: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص:15.
2)–توملينسون جون، العولمة والثقافة، تر: عبد الرحيم محمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، د(ت)، ص:123.
3)–محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص:20.
4)– Olay csaba, Rorty and Shusterman on popular art, Yta, Eltehermenentics, p:05.

أكثر إنسانية، فهو يسمح لانبثاق عالم جديد ومتعايش على السلم والحوار والمعاملة المتواضعة وبفضل الثقافة تزداد من إرادة مواجهة التحدّيات والصعاب ويحصل ذلك عن طريق الرغبة في الابداع والتواضع الانساني[1].

وتتمثّل دعوة "**رورتي**" وموقفه هذا تجاه القبول بالتعدّد الثقافي كحق انساني يرى فيه "**رورتي**" صورة واقعية وأمل يقوم على الإنتاج والتجديد والتعدّدية والتسامح مع المختلف وهي كلّها مضامين إنسانية وضرورات من ضروريات المجتمع، وعلى هذا النحو يرى "**رورتي**" في الثقافة مغزى للمجتمع الأمريكي ويجسّد طموحه في خلق المزيد من الإرادات والقوى حول ابتكار ثقافات جديدة والاضطلاع على معارف وآداب وفنون أخرى مغايرة لها والعمل على نشرها وترسيخ معالمها وآفاقها[2]. ولكن فيما يبدو أنّ "**رورتي**" يجسّد الثقافة والتي يعيشها عصره لا تخرج عن كونها متقيّدة بالزمان والمكان فإذا تتبّع الإنسان المراحل الأولى لتكوين الثقافات وبلورتها وجد أنّها قديمة قدم الانسان نفسه، كما أنّها بمثابة أمر فطري يدعو إلى اتخاذ طريقة في الحياة قد تكون مختلفة أو متشابهة ومن خلالها يتم عملية الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى يتعايش معها الأفراد في الواقع[3].

لم يكتفي "**رورتي**" في استخدام الثقافة باعتبارها مجموعة من المعارف والعادات والسلوكات، وإنّما ربط الثقافة بعناصر جديدة عبّرت عن الوضع الما بعد حداثي، مثل عنصر التهكم وبما يسمى بظاهرة الكامب Camp[*] التي رسمت معالم الفكر الغربي في العصر الما بعد حداثي[4]، وعلى غرار الدور الذي تلعبه الأنشطة الثقافية والأعمال الفنية التي تشجع على إحداث مفردات متجّددة تعمل بدورها على تقوية المحادثة بطريقة تهذيبية وهذا ما أكّد عليه "**رورتي**" في قوله: "سأوظّف تعبير "التهذيب" لتمثل هذا المشروع المختص بإيجاد طرق للكلام جديدة، فالمسعى الهادف إلى "تهذيب أنفسنا أو آخرين" قد يتمثل في النشاط الهيرمينوطيقي الرامي إلى صنع روابط ثقافتنا الخاصة وثقافة غربية ما أو حقبة تاريخية"[5].

---

1)–كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:142.

2)–المرجع نفسه، ص:143.

3)–البازعي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص:77.

*)–يُقصد بظاهرة الكامب تلك الثقافة التهكمية، وعرفت هاته اللفظة انتشارًا في ثقافة الفن الما بعد حداثي وظهور الأفكار الساخرية المتعلّقة بالأدبيات والفنون والمسرح الأدبي، وهو انعكاسية ثقافية، وأصل كلمة كامب في الفرنسية العامية **secoper** التي تعني وضع الشيء في صورة مبالغ فيها، و **camp** من أنواع الاستطيقا يحسب للشيء جاذبية لأنّه ذو ذوق رديء يبعث على التهكم ومدافعة عن ثقافة شعبية في الستينات وعرف توسيعًا في الثمانينات.

4)–هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:346.

5)–رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:473.

وهنا يقرّب "**رورتي**" الفلسفة إلى ثقافة ذات مطلب إنساني وترمي إلى التهذيب على نحو تدريجي يتجلّى في التحسين من مستوى التدريبية الأخلاقية، أي أنّ الدافع الذي ينطوي عليه مضمون "**رورتي**" له يعد إنساني وإصلاحي كما يهدف في قوله إلى "تنمية أذهاننا تدريجيًا، لتصبح أوسع أفقًا، وأكثر استقلالاً وانتفاعًا بإضافة خيارات جديدة وأفكار جديدة متعلّقة بالمعتقدات والرغبات المعبّر عنها بمفردات جديدة"[1].

ويترتب تأكيده عن أهمية المفردات في تعديلها وتجديدها وليس إلغاءها وهذا يعبّر كثقافة جديدة تدخل في العالم الفنّي، ولا يقتصر استناد "**رورتي**" للجانب الهيرمينوطيقي الذي يضفي الأمل والشعور بالتحرر الكفيل بمنح عناصر إيجابية في العالم الثقافي وهذا ما يناشد عنه "**رورتي**" في كلامه "إنّ الهيرمنيوطيقا تعبير عن أمل بأنّ الفضاء الثقافي الذي خلّفه موت الاسبتمولوجيا لن يُملأ، أي أنّ ثقافتنا يجب أن تصبح ثقافة يختفي فيها الشعور الذي يطلب التقييد والمجابهة ولا يعود موجودًا"[2].

1)–كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:128.

2)–رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:420.

المطلب الرابع: ربط الثقافة بالاختلاف وتنوّعاتهما داخل السياق الما بعد حداثي

عبّر فكر ما بعد الحداثة عن فنون وجماليات ثقافية متميّزة شكّلت في مجملها فنيًا ومعرفيًا في التاريخ الثقافي وفي العالم الغربي، وتشكّل في بلورة الخطاب الثقافي من ناحية تجديده وإعادة البناء فيه عن طريق تفكيك هذا الخطاب الذي لا يتم إلاّ عن طريق الإختلاف كقوى محرّرة[1]، وعلى هذا النحو نُظر إلى الاختلاف من منظور فلسفي ثقافي أي أنّ الثقافة ارتبطت بالاختلاف ورسمت معالمها مع المختلف وهنا ما يمكن تسميته بالاختلاف الثقافي والذي اهتمت به أوربا الغربية على مستوى الفنون والآداب واستندت في ذلك على الأسس والمنطلقات الأساسية التي شكّلها نوع الثقافة وعلاقتها بين مختلف المواطن والاختلاف الثقافي يعمل على إحداث تماسكات خاصة بالمجتمع واهتمام بالمنحى الفكري والفلسفي من حيث هو واقع[2].

وبواسطة الاختلاف يمكن التمييز بين ثقافات المجتمع إلاّ أنّ الاختلاف الثقافي يحمل شكوكًا وأفكارًا إيجابية وسلبية تحمل طابعًا سياسيًا وهاته تعد أحد مميزات الفن السياسي لما بعد الحداثة وللبراجماتية الجديدة التي تقوم على تكريس مسألة الاختلاف وتماشيًا لهذا الجانب اشتغل العديد من أفراد المجتمع بممارسة العمل الثقافي ولكنّهم أهملوا جانب الاختلاف كما لم يهتم بهذا الدور داخل المجتمع وخارجه الذي يعمل على إحياء المهارات واكتشاف الإبداعات العميقة[3]. وقد نجم الحديث عن الاختلاف كحق من الحقوق داخل المجتمع وخارجه عدة تعبيرات تحمل في طيّاتها نتائج سلبية وإيجابية في الواقع الإنساني، كما احتاج المجتمع إلى مطلب ثقافي أكثر إنسانية وهو مشاركة الاختلاف الثقافي في الأنظمة الاقتصادية والسياسية ولتحقيق التعدّدية الثقافية لابد من جمع مختلف الثقافات مع العقلانية من أجل تعزيز قيّم التعدّدية في اطار الثقافة[4]. ويشير "**رورتي**" قائلاً: "بإمكان المرء التأكيد أنّ الثقافات التي لا تتصوّر أنّها هي المسؤولية عن أيّ شيء باستثناء مستقبل الانسان أفضل من الثقافات التي تتصوّر نفسها مسؤولة عما هو عليه شيء ما متجاهل ومجرّد عن كل حاجة إنسانية... وللسبب نفسه فإنّ الثقافات العلمانية أفضل من الثقافات الدينية إنّها أفضل من غيرها لأنّ لديها المزيد من الثقة في نفسها"[5].

---

1)–هارفي ديفيد، دروب ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:70.

2)–باتلر كريستوفر، ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدًا، مرجع سابق، ص:13.

3)–تومليسون جون، العولمة والثقافة، مرجع سابق، ص:67.

4)–تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2010، ص:252.

5)–رورتي ريتشارد، حول بعض الاستعمالات الأمريكية لـ"هيغل"، مصدر سابق، ص:15.

تواجدت اختلافات أخلاقية عميقة بين المجتمعات قد خلّفت صعب حلّها ومعالجتها وتطلّبت حلاً للمشكلات وتسويات على المستوى الإنساني كمثل التسامح والمستوى الثقافي باعتبارها تحمل مسارات أخلاقية من معاملة وتضامن[1]. ولابدّ في ذلك من أشكال للتنظيم الاجتماعي يستند اليها الاعتراف بالآخر وبالمختلف، وهي بذلك تعبير عن الدور المنظم للحوار بين الثقافات[2].

ولعلّ ما تفطّن به "**رورتي**" عن أهمية الجانب الثقافي الذي شكّل أساسة مميّزة للواقع ما بعد الحداثي واستند في ذلك بأفكار "**دريدا**" وتصوّراته التي تمحوّرت في أشكال من القراءة والكتابة والاختلاف الذي يندرج تحت إطار الثقافة. وتجدر الإشارة إلى أنّ "**رورتي**" حاول تجديد بعض الأخلاقيات التي كانت تدور حولها فلسفة البراجماتية ويضفي بذلك طابع إيجابي في رواية ما بعد الحداثة[3].

ويبدو أنّ "**رورتي**" ينصّب اهتمامه حول التفكيك من أجل البناء الموّجه للفكر البراجماتي وتكمن محاولته في إظهار الاختلاف في الآراء الثقافية والسياسية والاجتماعية[4].

كما أنّ الاختلاف نشأ بصفة غير محدودة مع بداية الفلسفة ما بعد التحديثية وخاصة الاختلاف الذي نادى به "**دريدا**" والذي أخذ يتشعّب في جميع الطرق ويسري داخل الفئات والثقافات والأجناس وتميّز بخاصيته الواسعة والمتشابكة المهام ونظرًا لتدخلاته الجلية والغامضة بقي الاختلاف غير منتهيًا ولا يمكن أن يتحدّد بوقت معين[5]. وأمّا عن مهام الثقافة فإنّها متعدّدة المهام والأدوار كالدور الذي يحمله الخيال في عدة أشكال متجدّدة تتراء بصماتها لدى ثقافة جماعة من الأفراد المثقفين ويتّضح دور الخيال الفيزيولوجي وتبدلاته على مستوى التقليد[6]. إلاّ أنّ التعدّد الثقافي الذي يقّر به "**رورتي**" يفتح محور النقاش والعمل على توفير جو التسامح بين الأفراد ويشير رورتي بقوله: "وكما ظهور اقتصاديات السوق ونمو القدرة على القراءة والكتابة والتكاثر والأجناس الفنية

---

1)–فيشر ديفيد، الأخلاقيات والحرب، هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين، تر: أ.د عماد عوّاد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 2014، ص:61.

2)–السالمي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:223.

3)–هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:228.

4)–الحويلدي زهير، معان فلسفية، مرجع سابق، ص:218.

5)–كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية النقدية، ثقافة الاختلاف وتارخه وتحدّيه، تر: مروان سعد الدين، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2013، ص:183.

6)–Pinar F.William, qhat is curriculum theory? Lawrence erlbaun associates, London, 2000, p:129.

والتعدّدية الطائشة للثقافة المعاصرة، إنّ سطحية كهذه ولا مبالاة فلسفية كذلك إنّما تساعد على تواتر نزع القداسة عن العالم، إنّها تساعد على جعل سكان العالم براجماتيين أكثر ومتسامحين أكثر وليبراليين أكثر ومتفتحين أكثر إزاء دعوة المعقولية الأداتية[1].

يستدعي رورتي سبيل الاختلاف الثقافي وضرورته ليتم عن طريقه التواصل والقبول بالآخر والاعتراف بثقافته ولا يتم التواصل إلاّ عن طريق الحوار مع المختلف الذي يتغيّر في أفعاله وآراءه وثقافاته التي يمتلكها عن طريق من يتواصل معه، ويعبّرا احترام الآخر واحترام آراءه وحواراته عن موقف إنساني أخلاقي يكمن في مدى انعكاسه الإيجابي وانفتاح على العالم أكثر وفهمه[2].

حاول "**رورتي**" أن يُظهر ويدمج مسألة الاختلاف في جميع الجوانب والأصعدة كالسياسية منها وتحديد مهام الفلسفة من خلال ربطها بالواقع والتشديد على إبراز الجانب الفني وشر ثقافة الاختلاف في جميع اشكالاته وتمظهراته إذ ظهر هذا الاختلاف لدى البراجماتيين الجدد الأمريكيين في كتاباتهم بصفة متنوّعة ومتعدّدة المسارات ومتوافقًا باعتباره نظرية أساسية وطريقة جديدة في الحياة على الرغم من تاريخية هذا المصطلح تستعين بها دروب ما بعد الحداثة في تحصيل تكويناتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية والتي رسمت ما بعد الحداثة تشكيلاً فنيًا لتغيّراتها وهو صنع وممارسة جديدة للذات الإنسانية والأفكار المعاصرة عبّر عنها العدميون البراجماتيون أمثال: "**دريدا**" و"**رورتي**" نفسه ونظرتهم للحياة والتحسين من جودتها[3].

استخدم "**رورتي**" وضعية الاختلاف وتموقفه على المستوى الثقافي على نحو تدرجي، وباعتباره من فلاسفة الجمال البراجماتيين استدرج فكرة الاختلاف وضرورتها وتفطّن لإدماج هذه المسألة وركّز عليها في صورة البراجماتي بصفة متوسّعة وربطها بشكل غير محدد مع علم الجمال ومع الدور اللغوي[4]. ولكن ما لا يمكن الاغفال عنه أنّ النتائج التي يبعثها الاختلافات المتعددة بكثرة وغير محدودة قد تسبب اختلالاً في التماسك الاجتماعي وروابطه وبذلك لابد من وضع حدود تضبط تفاقم الاختلافات وتحدّد مساراتها المتنوّعة، ومن أهم المسائل التي يندرج تحتها إطار الاختلاف هو الثقافة كثقافة التسامح على الرغم من أنّ الاختلاف يعدّ من الحقائق والأمور التي تخص الانسان

1)–فتحي المسكيني، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص:64.

2)–تورين ألان، ما الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 2000، ص:228.

3)–هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، مرجع سابق، ص:102.

4)– Olay csaba, Rorty and Shusterman on popular art, Mta, p:04.

وطبيعته، كما ينبغي الاعتراف بطبيعة الاختلاف ويوظّف "**رورتي**" صورة التسامح على شكل تمظهر منظومة ثقافية جديدة تستند إلى احترام الاختلاف والاعتراف والقبول بالآخر أو المختلف وبذلك تتعزّز قيّم المعاملة[1].

ويصرّح "**رورتي**" قائلاً: "فالقول أنّنا صرنا اناسًا مختلفين، وإنّنا نعيد تكوين أنفسنا كلّما ازدادت قراءتنا وازداد حديثنا، وازدادت كتاباتنا هو طريقة دراماتيكية للقول إنّ الجمل التي صارت تصدق علينا بفضل مثل هذه النشاطات هي في معظم الحيان أكثر أهمية بالنسبة إلينا من الجمل التي تصدق علينا عندما تزيد من كسبنا ... وهكذا"[2].

على الرغم من أنّ للاختلاف أوجه عديدة فإنّه يسلك نهجًا في تحديد الثقافة وعامل مؤثر في انتقالها من الانغلاق إلى الانفتاح على الآخر والثقافات الأخرى وله صدى في تطوير مستوى الثقافة[3]. ولكنّها لا ترتبط بالاختلاف في جميع الحالات وإنّما بصورة عرضية وليس بالضرورة أي أنّ الثقافة يمكنها أن تستغني عن الاختلاف كما أنّ العامل التاريخي يساهم بشكل خاص في حدوث الاشتراك بين الممارسات الثقافية، فالثقافة متغيّرة وليس لها زمن معيّن، كما أنّها قديمة قدم الانسان نفسه وبذلك للاختلاف دور في بناء التطور الثقافي، والثقافات تختلف في جميع المواطن والأزمنة وليس لها معيار يحدّدها فالاختلاف هنا معيار غير محدود للثقافة بتباينها والعوامل الإنسانية الجيدة تساهم في توفير العمل الملائم للمثقف وسعيه واجتهاده وراء العمال الثقافية وإرساءها وتنميتها[4].

إنّ المغزى الذي تدور حوله الرابطة بين الثقافة والاختلاف هو هدف جعل الأفراد يتمتّعون بحياة ذات أثر ومغزى إيجابي يدعو للتواصل، فالاختلاف يعبّر عن نتائج متفاوتة ولكنّها تبعث للتجديد وليست نتائج نهائية للثقافة وكلّما تنوّع العمل الثقافي في أنت تمايزات واختلافات بين العقول وآرائهم وامكاناتهم المتفاوتة[5].

وعلى غرار منظور "**رورتي**" للاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف أسفرت الإختلافات على المستوى الثقافي تفاعل إيجابي للعالم النيوبراجماتي وعملت على تأسيس وإرساء إنسانية الانسان. فالغرض الذي طمح إليه "**رورتي**" هو في جعل ثقافة أمريكا أكثر تميّزا عن الثقافات الأخرى والسابقة، فإنّ **رورتي** يرتقي بالثقافة والاختلاف في اعتباره فضيلة وإنسانية غائبة.

---

1)–محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:17.

2)–رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:471.

3)–صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1990، ص:69.

4)–البازعي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص:78.

5)–محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:20.

وما يمكن الاعتراف به هو في كون أنّ الاختلاف وما يختص به من ناحية ربطه بالثقافة بوصفه ظاهرة من الظواهر التي تتعلّق بالأمور المتنوّعة للمجتمع الثقافي وهو كأحد الخصائص التي تعمل على بلورة وتنمية الثقافة وانتشارها وتوسّعها، والاختلاف الثقافي كظاهرة أنطولوجية أي تتعلّق بوجود الإنسان، في حين أنّ ثقافة الإختلاف هي في كون الاختلاف نتيجة للثقافة وتتجلّى هذه النتيجة بشكل غير نهائي عن طريق ممارسة النشاطات كتعبير عن قيّم الإختلاف والثقافة كما تختلف الثقافات من مكان إلى آخر فالثقافة الغربية لا تتشابه مع الثقافة العربية من حيث الدين، واللغة والمعتقدات وغيرها من الميادين التي تمثل الواقع ومعارفه وآدابه[1].

1)-باتلر كريستوفر، ما بعد الحداثة، مقدّمة قصيرة جدًا، مرجع سابق، ص:09.

المبحث الثالث: المساواة ومسألة حقوق الانسان لدى رورتي

المطلب الأول: أثر العدالة لدى رولز وربطها بالتسامح

يستدعي موضوع التسامح ارتباطًا مباشرًا بمسألة الحق والواجب، وذلك حين يتم قبول المتسامح بحقوق الآخر وواجباته[1] والتسامح بوصفه قيمة عليا وربطه بحقوق الانسان والعدل، وما تقتضيه مبادئ المساواة كالإقرار ببناء وبلورة حقوق الأفراد على المساواة كحق لابد من الإعتراف به وذلك من أجل منح الثقة للآخر واستبعاد الظلم والقبول والرضا بحقوق الآخرين يعد من أحد الفرضيات التي تستوجب حضور ودعم قوي لإرساء ثقافة التسامح[2]. كما تكمن أهمية حق الإختلاف في قبول الرأي الآخر والتسامح مع الآخر أي المختلفين في العدد من المسائل والآراء والدين وغيره، وهذا ما تأكّد عليه الفلسفة النيوبراجماتية وهو انخراط الفرد مع المجتمع ليشكّلوا كلاً متماسكًا[3].

وعلى هذا الأساس يعد "**رورتي**" مسألة حقوق الجماعات من أهم المسائل التي تعمل على ضمان استمرارية التعايش والقبول بما ينتجه الفرد من ثقافات مكتسبة وتعزيز الروابط الإنسانية من تعاون وتسامح وهذا ما تفرضه متطلّبات العصر الما بعد حداثي، ولهذا يترتّب على الإنسانية أن تخوض في مثل هاته الحقوق التي يجب أن تتوافر كشرط للتسامح وبعث الثقة المتبادلة بين الأفراد ومختلف الأوساط والفئات[4]. ولعلّ أهم ما أكّد عليه "**رورتي**" في دراسته لحقوق الانسان وما ترتكز عليه العدالة التي أضفاها "**رولز**" طابعًا ايجابيًا ومن ناحية تأكيد حقوق الفرد كمصدر لكل عدل وهاته الفكرة يستلهمها "**رورتي**" في اتباعه لمعنى التسامح والاقرار بالمختلف كتصوّر له تأثير بالغ على الديمقراطية الليبرالية الأمريكية والتي جسّدتها شخصيات أمريكية وأبرزهم "**توماس جيفرسون ThomasJefferson**" ومحاولاته السياسية في زرع ثقافة إرساء الحقوق في المجتمع الديمقراطي الليبرالي الأمريكي[5].

---

1)–صفي الدين بلال، مفهوم التسامح في الإسلام وصلته بمفهوم الواجب، دراسة تطبيقية، مؤتمر التسامح الديني في الشريعة الإسلامية، كلية الشريعة، دمشق، 2009، ص:05.

2)–رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:136.

3)–الراوي عبد الستار، معجم العقل السياسي الأمريكي المعاصر، مصطلحات حرب العراق، مرجع سابق، ص:39.

4)–تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2010، ص:255.

5)–تأليف جماعي، د. بوعرفة عبد القادر، بوزيد بومدين، العدالة والانسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، دار آل رضوان للطبع والنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2008، ص:65.

ويذكر "**رورتي**" فيما يخص دراسة التي تشمل الأهمية البالغة لمنح الفرد وتمتّعه المتواصل بالحقوق وممارسته للواجبات وتوفير جو الحرية كي تسنح الفرص لتطبيق أهم النشاطات التي يحتاجها الفرد كالثقافية والسياسية والإنسانية على حد سواء وفي هذا المضمار يشير "**رورتي**" قائلاً: "كان لأعضائنا من نوعنا الحقوق نفسها غير أنّه إذا ملنا إلى جانب البراجماتي، واعتبرنا الكلام عن "الحقوق" محاولة للتمتّع بفوائد الميتافيزيقا من دون تحمّل المسؤوليات المناسبة، فإننّا سوف نحتاج مع ذلك إلى شيء ما من أجل أن نميّز صنف الوعي الفردي، الذي نحترمه عن الصنف الذي ندنيه بوصف "متعصّب"[1].

هنا يوجّه "**رورتي**" مهام الحقوق الإنسانية إلى المصالح الشخصية وفي الوقت نفسه يرى أنّه لابد من تجاوز المسائل الغير مناسبة كالميتافيزيقا وعدم الاكتراث لها، كما تدعو الحاجة إلى توجيها مسؤولياتنا لتدعيم حقوق الفرد وبهذا يمكننا قد حققنا بلوغًا متكاملاً بقناعة يصدرها وعي الانسان حيث يصنف اسناده هذا للآخر وتسليمه بحقوق غيره وبلوغه أحد أصناف مراتب الإنسانية والتغلب على الأوصاف الدنيئة كمثل العنف والتعصّب اللاإنسانيين، وهنا يستند "**رورتي**" بإقراره للالتزام بأفعال الانسان ويوضّح في خطابه قائلاً: "إنّ جملة الفضائل الأخلاقية مثل التسامح، احترام الآراء تعد من الذين نلمح لهم قدرة الاستماع، موضوع ثقة محفوظة عقب الاقتناع والرضا من باب أولى وذلك بعد اخضاع وسيطرة الفضائل في حالة ما إذا كانت أعضاء المجتمع يتعايشه إذ يفرض اقتناءها بدلاً من أن يحصل للمجتمع خوف مع تسليم محتمل"[2].

ما يحاول "**رورتي**" استبيانه هنا هو كشف الانسان في العصر الما بعد الحداثي للحلول الوسطية بدافع التحلي بالمزايا الإنسانية الراقية من تسامح وتضامن بوصفهما تحقيق لشيء من الاقناع على سبيل التعايش مع المختلف والتعامل معه بدلاً من اخضاعه وللوصول إلى هذا الغرض الإنساني في نظر "**رورتي**" أنّ المجتمع يواجه بعض المخاوف والعقبات ولابد من تقبلها كشيء احتمالي قابل للتغيير.

---

1)–فتحي المسكيني، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، أحمد صابر مولاي، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد: 05، 2015، ص:77.

2)– **Rorty Richard, l'espoir au lieu savoir, p:48,49.**

المطلب الثاني: رؤية رورتي للعدل

اتخذ "**رورتي**" من مشكلة التسامح عدة روابط فلسفية وأخلاقية ذات صلة بمفهوم التسامح، ولعلّ أهم ما ميّز هاته السمة هو اتخاذ سبيل المساواة والعدل كباب يساعد على فتح مجال الثقة المتبادلة بين المختلفين وتفعيل التسامح بدلاً من الظلم والاستبداد ومن خلال رؤية "**رورتي**" للعدل نجده قد ركّز جل اهتمامه على نظرية "**رولز**" في العدالة إلاّ أنّ "**رورتي**" أضفى إليها في كل من جانبيه السياسي والأخلاقي ويواصل "**رورتي**" إلى ما آل إليه "**رولز**" في الحفاظ على فرضية الاختلاف والتسامح الديني وترسيخ أولوية الديمقراطية على الفلسفة على الرغم من تأكيد "**رورتي**" لمهام الفلسفة وربطها بالواقع[1].

وعلى هذا النحو يتضمّن تحقيق المساواة وشرطا له تميّزًا آخر يمثله الطابع السياسي للاختلاف والاعتراف وتموضعه داخل عملية المساواة وداخل الهوية، ويسلك موضوع الاعتراف طريقًا سياسيًا نحو إعادة بلورة موقع الاختلاف ودون تجاوز شروط المساواة والعدالة الاجتماعية وبذلك يضمّن العدل حاجة ماسة لتحقيق إنسانية الاعتراف بكل أبعاده[2]. وتماشيًا لما سبق تعد نظرية "**رورتي**" حول التضامن والمساواة الليبراليين هي بمثابة إحساسه بهذا الخلق والتصرف الإنساني باعتباره عملاً متميزًا وبارزًا في أعمال الليبرالية التي يراها "**رورتي**" منشودة الكمال وبحسبه قد يكون غير متحيّز مكترث لمجتمع أخلاقي حيادي خاص أي من ناحية الخلق الذاتي وأقل تقيّدًا وإكراهًا على أخلاقية المجتمع[3]. إلاّ أنّ طرح إجابات وأسئلة عن العدل والحرية في نظر "**رورتي**" هي بمثابة تصوّر أكثر راديكالية وتطرّفًا كما تعد مسألة المساواة حلولاً وأجوبة راسخة تفتح مجال النقاش العام كما تساعد على اعتناق أفكار إنسانية أخلاقية كمثل فضيلة التسامح[4]. وبخصوص هذا الطرح الفلسفي يقدم "**رورتي**" هذا النوع أي بشأن

---

1)–تأليف جماعي، د. بوعرفة عبد القادر، بوزيد بومدين، العدالة والانسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، مرجع سابق، ص:65.

2)–سافيدان باتريك، الدولة والتعدّد الثقافي، مرجع سابق، ص:27.

3)– **Erezlior, reconsidering Richard Rorty's, private, public, distinction, journal humanites, department of political science, university college, London, ed:13, May 2013, p:199.**

4)– **Philip Knight, philosophical pragmatism and religius belief: interpreting, Christian non realism through john Dewey and rorty Richard, university of Durhan, 1996, p:157.**

التسامح ضمنيًا كما يقول "أنّه عديم الأساس في المجتمع الديمقراطي لأن يحفظ توازن لحرية مع العدل الذي يخص ضرب من الانفتاح وتحدي المجتمع الديمقراطي"[1].

ويشير "**رورتي**" بالدور الذي أرساه"**رولز**" بخصوص توفير العدالة الاجتماعية والمطالبة بها أهم الحقوق السياسية والفضائل الأخلاقية حتى تتم بواسطتها إقامة روح التسامح وزرع الثقة بين المختلفين المتبادلين للآراء والأهداف ذات المبنى الإيجابي والفعّال، ثم إنّ "**رورتي**" يمضي فيما أمضاه "**رولز**" قائلاً: "ففي مقال سميّ العدل بما هو انصاف سياسي لا ميتافيزيقا) يقول إنّه "يذهب إلى تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها" ويذهب في القول إلى "أنّ النقطة الجوهرية في هذه ليس هناك تصوّر أخلاقي عام يمكن من حيث هو مسألة سياسية عملية، أن يوفّر قاعدة يقوم عليها تصوّر عمومي للعدل في نطاق مجتمع ديمقراطي حديث، فإنّ الشروط الاجتماعية والتاريخية لمجتمع كهذا، إنّما تمتلك جذورها ضمن حروب الأديان التي تلت الإصلاح وتطوير مبدأ التسامح، وفي نطاق نمو الحكم الدستوري، ومؤسسات اقتصادية السوق الواسعة، إنّ هذه الشروط تؤثر بشكل عميق في متطلبات تصوّر للعدل السياسي قابل للتشغيل. إنّ تصورًا كهذا ينبغي أن يضع في حسبانه جملة متنوّعة من النظريات وتعدّد التصورات المتصارعة، وفي الواقع غير المتقايسة للخير الذي ينادي به أعضاء المجتمعات الديمقراطية الموجودة"[2].

وتكمن دعوة "**رولز**"في ربط العدالة بالتسامح ويفضي من خلال نقاشه هذا أنّه لابد من تشكيل تصورات متنوّعة في اطار ديمقراطي تتعلّق بتفعيل منظور دستوري يتعلق بعدة جوانب كالسياسية واقتصادية في حين يتمكن أفراد المجتمع بتحسين تنظيمهم والتقليل من التصارع حتى يتطور التسامح ويركّز "**رورتي**" تصوّره للعدل إلى ما آل إليه "**رولز**" في تصريحه "بما أنّ العدل بما هو إنصاف مقصود باعتباره تصوّرًا أساسيًا للعدل بالنسبة لمجتمع ديمقراطي والتقاليد العمومية لتأويلها، إنّ العدل بما هو انصاف تصوّر سياسي في شطر منه لأنّه يبدأ انطلاقًا من تقليد سياسي معيّن، نحن نأمل أنّ هذا التصوّر الساسي للعدل قد يسند على الأقل من قبل ما يمكن أن نسمّيه "الاجماع المتداخل""[3].

ويقرّ "**رورتي**" قائلاً بأنّ: "مذهب "**رولز**" القاضي بأنّ "العدل هو الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية" يتطلّب سندًا من الدعوى الميتافيزيقية بأنّه "على الضد من الغائية، فإنّ ما هو أكثر جوهرية بالنسبة إلى شخصيتنا ليس الغايات التي نختارها بل قدرتنا على أن نختارها، وهذه القدرة ضمن ذات ينبغي أن تكون سابقة على الغايات التي تختارها".

---

1)– **Philip Knight, philosophical pragmatism and religius belief, p:169.**

2)–فتحي المسكيني، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص:80.

3)–فتحي المسكيني، المرجع نفسه، ص:81.

وعلى حسب تصريح "**رورتي**" نجد أنّه يوجّه انتقادًا "**لرولز**" فيما يخص أولوية العدل[1] وجعله أعظم وسيلة للحصول على مجتمع حسن التنظيم، إلاّ أنّ ما أراد"**رورتي**" استبيانه في هذا المنظور هو إضفاء التحفيز الذاتي والقدرة على اقتناء المنافع بوصفها عنايات حسنة في تدعيم سلوكنا وشخصيتنا، وتماشيًا لما يندرج تحت إطار الديمقراطية وقيودها بين أطراف المجتمع وذلك لأجل تحقيق الاستقرار ويعث الأمل بدلاً من تفشي أشكال الظلم والعنف واللامساواة[2]، وبذلك فالديمقراطية وسيلة سياسية محفزة للتبادل الثقافي المنفتح على إنسانية الإنسان وطبيعته القائمة على الاختلاف والفروقات المتواجدة بين البشر، إلاّ أنّ فرض المساواة يعدّ من أهم الأبنية التي تدعم ثقافة الاختلاف والتسامح وتوطيد الثقة بين التعاملات مع الآخرين وعلى هذا الأساس نرى أنّ "**رورتي**" يرفض فكرة التفاوت بين البشر فهي تعد في نظره أساس الدعوة إلى بروز التناقضات وإحياء التوتر وزرع التراتبية التي لا جدوى منها[3]. وعلى هذا الأساس يصرّح "**رورتي**" قائلاً: "أنّ بذل جهد ليس من أجل التبصّر والتعلّق لمواجهة الاحتمال بدلاً من اقتطاع وسلب المسار التام بشكل يدعو للمخاطرة"[4].

من خلال ما يدليه "**رورتي**" نجد أنّه يوجه فكرة مفادها أنّ الإنسان الحق في صورته الما بعد حداثية يكون قد شكّل بمحاولاته وتجربته في الواقع وما يتخلّلها من أزمات ومخاطر وعقبات في الواقع انقطاع تام عن الأفكار الحداثية والكلاسيكية التي تعد في نظر "**رورتي**" أنّه لا جدوى من البحث والتعمّق في قضاياها العلمية، وما لا يمكن الاغفال عنه أنّ "**رورتي**" يقدم فكرة وجود الإحتمال وهنا دلالة على أنّ هدفه ليس في نفي والقضاء بصفة مطلقة على الأفكار التقليدية وإنّما لابد من التجاوز حتى يتسنى للفرد مواجهة مشكلاته في الواقع.

يرى "**رورتي**" أنّ العدالة متصلة بالتسامح وتحقيق الخير وليست مستقلّة عنه والحلول التي تهدف إليها الليبرالية السياسية هي نفسها التي ترتكز عليها العدالة في مبادئها، إلاّ أنّ اختلاف الناس في ترتيباتهم للسياسة الليبرالية قد يتعارض نوعًا مع هدف تحقيق العدالة ومن أجل تحقيق أغراضهم التي تتناسب وتصوّراتهم الدينية والأخلاقية والسياسية وفي هذا الموقف بالذات يحاول "**رورتي**" إعادة الرؤية التي آلا إليها رولز وفي هذا الصدد للتصوّر السياسي للعدالة يقول "**رورتي**" : "أنّ ما قام به رولز هو تاريخانية ومضادة للنظرة الكونية تمامًا"[5].

---

1)–فتحي المسكيني، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مرجع سابق، العدد: 05، ص:84.

2)–تورين آلان، ما الديمقراطية، مرجع سابق، ص:326.

3)–المسيري عبد الوهاب، دراسة معرفية، مرجع سابق، ص:228.

4)– **Rorty Richard**, **objectivisme**, **relativisme et vérité**, **p**:52.

5)– **Hopkins john**, **Rorty and the priority of democracy to philosophy**, **university press**, **New literary history**, **volume 39**, **Number 1**, **2008**, **p**:262.

أي بمعنى أنّ "**رورتي**" يستطلع بصفة دقيقة لتصور "**رولز**" للعدالة في تجاوز للعدالة بصفة صورية، ومحاولته التخفيف من حدّة الحالات السلبية والهدف هو إنشاء مجتمع حسن التنظيم وتوزيع الحقوق بصفة أكثر عدلاً وما توصّل إليه "**رورتي**" قول تصريحه قائلاً: "لم تعد ليبرالية "**رولز**" ملتزمة تفسيرًا فلسفيًا للأنا البشرية، وإنّما مجرّد وصف تاريخي سوسيولوجي للطريقة التي نحيا بها اليوم"[1].

ما أراد "**رورتي**" الوصول إليه من خلال موقف "**رولز**" للعدالة هو أنّه لابد من توسيع سلسلة العدالة وربطها بالجوانب الإنسانية والفضائل كمثل فضيلة التسامح وكذلك إعادة تكييفها مع مشاريع الحياة وليس اعتبارها فقط كصفة أخلاقية وفضيلة نادى بها رولز، وهنا غرض "**رولز**" هو استجماع وتكثيف المعنى للعدالة وجعله أقوى وأن تكون مكوّنة لإطار المجتمع، وينفي "**رورتي**" هذه الحجة تجاه "**رولز**" بأنّه لم يكن بصدد ربط العدالة بما تستلزمه السلطة في تحقيق القوى الكامنة للأفراد والخفيف من التعصّب ويرى "**رورتي**" أن "**رولز**" ليس بصدد "تزويد المؤسسات الديمقراطية بأسس فلسفية، بل يحاول فقط أنظمة المبادئ المعروفة لدى الليبراليين الأمريكيين".

وهنا يتفق كل من "**رورتي**" و"**رولز**" في قوله: "إنّ الترتيبات السياسية الليبرالية تشترط تبريرًا فلسفيًا أو "أسسا خارج السياسة" بمعنى أنّ الغرض الذي ينشغل به "**رورتي**" هو إضفاء الجوانب الأخلاقية للبراجماتية والليبرالية السياسية في اطار الديمقراطية وتصحيح بعض الشوائب التي كانت تمليها الأفكار البراجماتية في مبادئها"[2].

ويضيف "**رورتي**" للعدال قائلاً: "متى صارت العدالة أول فضيلة في مجتمع ما، فإنّ الشعور بالحاجة إلى مثل هذا التبرير قد يزول تدرجيًا، إنّ مثل هذا المجتمع سيصير متعودًا على فكرة كون السياسة العامة لا تحتاج إلى سلطة بقدر ما تحتاج إلى تفاهم ناجح بين الأفراد، أي أفراد يجدون أنفسهم ورثة لنفس التقاليد التاريخية ويواجهون نفس المشكلات".

وهنا يترتّب على قول "**رورتي**" أنّ بإمكان الفرد أن يتجاوز البحث عن التبريرات في إطار سياسي وهذا ما لا تحتاجه السلطة وإنّما تحتاج إلى نوع من الادراك والتعامل بين الأفراد حتى تتم عملية النجاح الذي يدعو إلى التقدم، ولمواجهة المشاكل وتسويتها لابد من النظر إلى المستقبل بدلاً من الوقوف على التقاليد التاريخية التي تولّد في نظر "**رورتي**" الرّتابة وتضعف القدرة على حل العقبات في إطار المعقولية وحتى يتمتّع الفرد بجملة من الفضائل كمثل حس الإنصاف وفضيلة التعاون السياسي والتسامح والاستعداد للحل الوسط مع الآخر[3]. وفضلاً عن ذلك نجد أنّ فكرة المساواة هي من أهم الأفكار التي تجعل من الديمقراطية لأنّ تجسد سياسة التسامح، ويقارب "**رورتي**" بين مفهومي

---

1)– **Hopkins john, Rorty and the priority of democracy to philosophy, university press, New literary history, volume 39, Number 1, 2008, p:256.**

2)–سادنل جورج، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سابق، ص:316.

3)–سادنل جورج، المرجع نفسه، ص:317.

الديمقراطية والتسامح في كونهما وسيلة لنيل المطالب وتسوية المشكلات في الواقع ويوضّح في قوله: "أنّهما حل وسط لتحقيق أقصى خير لأكبر عدد ممكن".

وينتج أنّه بفضل التسامح والديمقراطية يتحقّق الخير وبالتخفيف عن حالات التفاوت الاجتماعية الثقافية والسياسية والقضاء على كل تعصّب وانغلاق. كما أنّ كل من مهام الديمقراطية والتسامح هو بعث ثقافة الاحترام تجاه الآخر وتقدير آراءه ومعارضاته واستبعاد لكل عنف ولهذا تتمثل الديمقراطية على جملة من القيّم الإنسانية من تسامح وتضامن وعدل، وتجسد الديمقراطية صفتي التسامح والعدالة في كونهما لا يخرجان عن إطار التعامل بصفة منظمة ووضع في الحساب الاختلافات بين الناس بوصفها أكثر تحفيزًا لثقافة يملأها الاحترام والتبادل الثقافي المرتبط بالتسامح وفي اطار الديمقراطية الليبرالية ولتقوية الرابطة بين الديمقراطية والتسامح لابد من إضفاء شروط تتمحور حول استبعاد لكل من الدوجمائية والتراتبية كما تستوقف هاته الرابطة في نظر "**رورتي**" مجالاً للشك والنسبية[1].

يطلعنا "**رورتي**" من خلال تصوره للعدالة على إضفاء هذا الأخير الحاجة إلى ضرورة الولاء باعتباره مرتبطًا بأوامر الديمقراطية ومستجداتها التي تهكم بالواقع الإنساني، ولعلّ تتبع "**رورتي**" لأعمال "**رولز**" حول نظرية العدالة والتي كان لها صدى فعّال في أعمال "**رورتي**" .قد سعت بميكانيزماتها إلى استعراض جوانب المساواة والتسامح لدى رولز حيث ساير رورتي الأفكار نفسها إلاّ أنّه أقام على فكرة العدالة نوعًا من التعديل والاضفاء المغاير والذي يتميّز بعض الشيء عن سابقيه في الدراسة حول العدالة إذ يحاول "**رورتي**" تفعيل العدل بصفة موسّعة فهو كما يرى أنّه ولاء موسّع أو إخلاصًا موسّعًا[2].

ولعلّ هذا التمييز يستدرجنا إلى القول بأنّ "**رورتي**" يهتم بالجانب الإنساني من ولاء ورحمة وتضامن بصفة دقيقة ولا يهتم لشروط العدل بشكل يستدعي العمل والدراسة في جوانب العدل لابد في نظره أن تكون سطحية، والأهم من ذلك إرضاء الذوات وإقناع الآخر بدلاً من إخضاعه، وما نلاحظه هنا أنّ "**رورتي**" لا يستخدم لغة العقل ويستبدل ذلك بالتحلي بروح التضامن واستبدال العقلانية بالساخرية.

فهو يرى أنّه لا يهم التشبث بالأفكار الصارمة و الدقيقة بقدر التشبث بمفعولها ولهذا يمكن تجسيد عملية العدل في صورة الولاء وتشكيل طرح فلسفي في الواقع يدعو إلى الاندفاع نحو المغامرة والطموح وغرس الأمل بواسطة ممارسة التفلسف في مواجهة العقبات يعد ذا أولوية على الديمقراطية وفي الوقت نفسه تجنب العقل والعقلانية في كونهما لا يحققنا الأثر المنشود تجاه النزاعات كمثل[3] اللامساواة وفي هذا الصدد يمضي كل من "**رورتي**" و"**رولز**"في

1)–ياكوبوتشي مايكل أنجلو، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، مرجع سابق، ص:460.

2)–يُنظر، جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشار رورتي، مرجع سابق، ص:33.

3)–الخالدي محمد عبد الله، الفلسفة عند رورتي، مجلة الأداب، مرجع سابق، ص:560.

دفاعهما عن المساواة في فلسفتهما السياسية وكما قدّمه رولز مبدأ المساواة ومبدأ التسامح إذ يرى أنّهما جانبين مهمين في اقترانهما بالعدل وتوزيع حقوق الانسان واستوجاب حضور التسامح والمساواة في عملية العدل يشكلان ثنائية وبوصفهما أهم القيّ الأساسية ومالهما من نفع وأثر يكمن ذلك في مقابلتهما لمختلف التصوّرات الاستبدادية وتوجيهها إلى كل ما ينفع[1]، وعلى هذا النحو يسعى "**رولز**" إلى التوقيف بين أشكال العدل من مساواة وحرية وغيرها من المبادئ الأخلاقية التي تفسح المجال لتحقيق العدالة وتحقيق مجتمع حسن التنظيم وتوزيع الحقوق الإنسانية بالتساوي، وهنا كذلك نجد أنّ "**رورتي**" يدرس العدل كدراسة للحقوق الإنسانية، وما يلفت النظر هوانّ كل من "**رورتي**" و"**رولز**" لا يجدان تعصّبًا تجاه اللامساواة في كونه يحقق النتيجة المستهدفة للفرد ومصالحه[2].

1)– **La Corne Denis**, **les frontières de la tolérance**, **l'esprit de Gallimard**, **édition Gallimard**, **2016**, **p**:**17**.

2)–حيرش سمية، الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراجماتية، شارل بيرس نموذجًا، مرجع سابق، ص:**154**.

المطلب الثالث: حرية المساواة عند رورتي بوصفها أكثر أهمية من الصدق

واصل "**رورتي**" في مشروعه الفلسفي جملة من التصورات التي آل إليها "**جون رولز**"في فكرته عن العدالة وقد أسهم على حسب رورتي اسهامًا فعالاً في الدفاع عن المساواة والحرية الفردية واعتبار كل من الحرية والقيّم الاجتماعية موزّعة بالتساوي ولها أثر نفعي لكل فرد[1].

حيث أنّ التتبّع المعياري الذي تمسّك به كل من "**رورتي**" و"**جون رولز**" يكمن في الحفاظ على مجتمع حسن التنظيم وللحرص على رقي المجتمع لابد من منح فرص وتوفير الجو الملائم وبدلاً من البحث في المعرفة والتعمّق في الحقائق يترتّب على المواطنين أن يعترفوا بحقوق غيرهم وهذا ما سعى إليه الروّاد الأمريكيون في تطبيقهم لأسس الليبرالية من تعدّدية وتمركز النسبية وأنّها تسري في كل شيء وهنا غرض "**رورتي**" هو غرس الأمل لدى الأفراد والوصول إلى أسمى مراحل التقدم وأن يصبح المجتمع الأمريكي أكثر تميّزً وثقافة وتسامحًا من المجتمعات الأخرى[2]، وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**" : "إنّ ما حاول المؤسسون أي الروّاد الأمريكيون في بلادي فعله بينما طلبوا من مواطنيهم عدم النظر إلى أنفسهم على أنّهم "**كويكرزبنسيلفانيا (Quakers pensylvanie)**" أو "**الكاثوليكي ميريلاند (CatholiquesdeMaryland)**"، وإنّما وصفهم مواطنين لجمهورية يسودها التسامح والتعدّد"[3].

بمعنى أنّ ما أراده "**رورتي**" في استبيانه لهذا القول التصريح بأنّ المؤسسين الأمريكيين الذين سبقوه قد بذلوا جهدًا في ترسيخ امكانياتهم حول سبيل النظر إلى مشكلات الواقع من لامساواة في حقوق الأفراد واختلال التنظيمات الاجتماعية تعد من أهم العقبات في تقدم البشرية، وهو الغرض المنشود لكل التجمّعات البشرية حيث يتم تنظيمها ومن ثم تتّضح سبل الدعوة لرقيّها ولا يتم هذا التقدم إلاّ بالجنوح نحو أعلى مستوى من الانفتاح نحو الثقافات الأخرى، وقبول التعدّدية والاختلاف وتعزيز الثقة المتبادلة بين الأطراف وتوطيد التعامل مع الاخر والتسامح معه بدلاً من إخضاعه ولا يتم ذلك إلاّ عن كشف الحوار[4].

---

1)–رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:404.

2)– **Canto Monique, superbertautres:Dictionnaire l'ethique et de philosophie morale, P.U.F, 1ered, 2004, p :1003.**

3)– **Denis Lacorne, Tolérance Américaine, p:55.**

4)– **Canto Monique, superbertautres:Dictionnaire l'ethique, p :1005.**

ويعتبر "**رورتي**" أنّ الحرية هي السبيل الذي يسمح بتحقيق كل الآمال والطموحات التي يتلقّاها الفرد وبيّن في كتاباته وخطاباته قائلاً: "أنّ الحرية هي أكثر أهمية من الصدق"[1].

أي ما يريد "**رورتي**" استبيانه في تصريحه حول أهمية الحرية بوصفها كأحد الفرص التي يتصرّف فيها الانسان بمحض إرادته والانفتاح على ثقافات المختلف وتهيئة جو للتسامح والتضامن وغيرها من الأعمال الإنسانية، وهاته القيّم التي تتّبع الحرية هي من أهم الخطوات التي تندرج في إطار التقدم وهذا ما يسعى إليه وكنتيجة يصبو إليها الساخري الليبرالي[2]، ولهذا يعبّر "**رورتي**" في قوله: ".. فالحرية نشاط خلاّق بامتياز".

أي بمعنى أنّ "**رورتي**" يوسّع من دائرة فائدة الحرية بحيث يرى أنّها تحظى بعدّة جوانب متعلّقة بتحقيق الأفعال الإنسانية الخلاّقة وأنّها تهذيب يعيشه الفرد من خلال ممارسة للأنشطة ذات الأثر النفعي وبالتالي فإنّ "**رورتي**" يصل بالحرية الفردية إلى درجة من الإرتقاء للذوات وجعلها أكثر امتيازًا.

استدرج "**رورتي**" بأفكاره حول مسألتي الاختلاف والتسامح وتوفير لهما الجو الملائم من حرية الرأي وكي يتسنى للأفراد التعبير عن إنسانيتهم وحقوقهم إذ يميل إلى نزعة أكثر تفاؤلاً وذلك في جنوحه نحو حق الأمل والطموح بدلاً من الخوض في دراسة المعارف وكل ما يحمله المستقبل في نظر "**رورتي**" يقتضي خيرًا بعيدًا عن كل قسوة[3]، وكذلك تصحيح عواقب التفاوت الاجتماعي والثقافي وهذا ما يمتثل إليه مبدأ المساواة الليبرالية في محاولتها لتحقيق حلول لعدالة الحرية الطبيعية وتعزيز المساواة للقضاء على جميع التعصّبات وحالات التفاوت والتقليل من حدّتها بين الذوات، وهذا ما أراد كل من "**رولز**" و"**رورتي**" تمكينه في جعل الذات الإنسانية هي الركيزة الأولية والبنية القاعدية لكل المجتمعات[4].

يرى رورتي أنّه عند تحقيق سمة التسامح بين الأفراد تأخذ الروابط في التماسك أكثر قوة ويتخلّل في روح النظام الديمقراطي روح الأمل وهنا يشير رورتي قائلاً: "وحين الأمل في الاتفاق لا يُفقد ما فتئت المحادثة جارية وهذا الأمل ليس أملاً في اكتشاف أرضية مشتركة قائمة وسابقة، وإنّما هو امل ببساطة نقول: في الاتفاق وهذا الأقل أو

1)– **Rorty Richard, philosophy and social hope, the university of Virginia, New York, USA, 1ed, 1999, p:04.**

2)– **Gilbert Lottois, de la renaissance la posmodernism,**

3)–الراوي عبد الستار، معجم العقل السياسي الأمريكي، مصطلحات حرب العراق، مرجع سابق، ص:36.

4)–مايكل ساندل.ج، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سابق، ص:130.

في عدم اتفاق مثير ومثمر، غير أنّ الأبستمولوجيا ترى الأمل في الاتفاق علامة على وجود أرضية مشتركة قد لا يعرفها المتكلمون وهي توّحدهم في عقلانية مشتركة"[1].

أي ما يقصده "**رورتي**" هنا هو اعتبار الأمل مرحلة ارتقائية للذوات وهاته الزاوية تفتح آفاقًا واسعة في الحياة الاجتماعية كما أنّ الأمل في نظر "**رورتي**" هو تلك المنفذ الذي يدعو إلى الاتفاق وعدم الاتفاق الذي ينتهي بنتيجة في غالبها تكون أكثر فعالية.

ويحاول "**رورتي**" أن يربط الأمل بتحقيق الفضائل الإنسانية والسعي لتحقيق المساواة بصفة متكاملة حتى يتم الإقناع والرضا للطرف الآخر، وهنا توضيح للأسس التي ينبغي أن تبنى عليها المساواة بين الأفراد وتعزيز مشروع إنساني أخلاقي بالدرجة الأولى يرى أنّه لابد من تنمية القدرات المرتبطة بجانبي الاختلاف والهوية وفي اطار التعدّدية والنسبية وذلك لتموضع السير على نهج دينامية المساواة متى يتم الاعتراف بها، ولهذا يمكن تسمية هذا السير بعبور سياسي أي أنّ سياسة الاختلاف تنطبع في سياسة المساواة والاعتراف بها في نظر "**رورتي**" يعدّ كرامة عالمية ذات نزعة تقدمية[2]. إلاّ أنّ دعوة المساواة قد تناقض قليلا هدف الاختلاف وتلغي التمايز بين المجتمعات، لأن حقوق الانسان هي دعوة مفادها توحيد البشر[3]، ودعوة فلسفة "**رورتي**" هي احياء الأفكار الإنسانية التي تخدم عصرنا وتجديد هدف وحيد يكمن في مراجعة وإعادة النظر في الفلسفة السائدة وممارستها في الواقع وكذلك إعادة تشكيل اقتراحات فلسفية عن طريق اجراء عمليات مبتكرة تعتمد على الابداع الذاتي وفي الوقت نفسه معارضة الأفكار التي يحملها المذهب الاسمي وذلك كله في قابل تضامن كل من الذاتية والموضوعية وتكون مقترنة بالواقع بشكل توافقي كخاصية لغوية[4].

1)–رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:422.

2)–سافيدان باتريك، الدولة والتعدد الثقافي، مرجع سابق، ص:31.

3)– **AngueMedouxingulienne**, **Richard Rorty**, **une philosophie cons'quent**, **préface de Jarques poulain**, **l'harmathan**, **Paris**, **2009**, **p** :**20**,**22**.

4)– **Opcit**, **p**:**22**.

المطلب الرابع: تعقلن الإنسانية وتهذيبها بين سياسة الاعتراف والأمل في الاتفاق

لقد لاحظ "**رورتي**" في أحد نقاشاته مع "**هابرماس**" أنّه لابد من يعيد النظر في حديثه عن مستقبل الطبيعة الإنسانية وما تتخلّله من أفكار تنحو نحو النسالة الليبرالية ويعدّ هذا التنبيه الذي وجّهه "**رورتي**" ومراجعة "**هابرماس**" لما أقرّه من أفكار لا تتلاءم وقضايا الفكر الما بعد حداثي، إذ يرى "**رورتي**" أنّه لابد لتحقيق الإنسانية أولاً في هذا الكون وأنّ معايير الإنسانية متغيّرة وليست ثابتة ويضفي كل من "**رورتي**" و"**رولز**" في المناقشة العملية الأهداف والمصالح الذاتية بالدرجة الأولى وهذا عكس ما أقرّ به "**هابرماس**" في استبيانه من خلال مباحثه الفلسفية ودليله على الحوار والفعل التواصلي أن المصالح الأنانية تكاد تنعدم في نظرية "**هابرماس**" النقدية، وما لا يمكن الاغفال عنه أنّ **رولز** قد اختلف عن "**رورتي**" في اعترافه بأنّ نظرية "**هابرماس**" النقدية لها انفتاح نحو فهم العلاقات الإنسانية وتحليلها[1]. إذ يمكن التصريح هنا على أنّ كلا من "**رولز**" و"**هابرماس**" يقدمان توضيحًا مفاده أنّ العقلانية مهمة أساسية في إطار النظام الديمقراطي الليبرالي ويتفقان كليهما على أن محور العقلانية يبعث للالتزام بمبادئ المساواة والحرية[2]، كما يضيفان في كتاباتهما عن التسامح بوصفه تبادلاً أساسيًا وانطلاقًا من مبدأ المساواة، إلاّ أنّ "**هابرماس**" لم يهمل الجانب الديني إذ امتزجه مع الأسس الثقافية واللغوية والعرقية، ويترتّب على الحقوق الثقافية المشار إليها هو اقحامها تحت "سياسة الاعتراف" وعلى كل فرد أن يدمج هاته الحقوق في المساواة المدنية وهاته الحقوق تعدّ من الوقائع الرئيسية في فكر "**هابرماس**" وربط خطوط كبرى للإنسانية بوصفها ممهّدة ومؤسسة لضمانات التسامح[3]. وعلى هذا المضمار نلاحظ أنّ التقديمات التي منحها كل من "**رورتي**" و"**رولز**" و"**هابرماس**" جلذها تتخذ مبدا التسامح كصيغة مثلى للتطور الإنساني وباعتبار أنّ الحركة الانسانية الفكرية التي دعت إلى احترام الانسان والحفاظ على صورته والدعوة إلى تقدّمه كما أشار "**رورتي**" في نزعته التقدّمية وكل هاته الخصال تندرج تحت اطار المساواة والحرية ومنح الروح الإنسانية في كامل الشعوب ومن أجل تقدم البشرية[4].

---

1)–خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، يورغن هابرماس نموذجًا، رسالة دكتوراه، مرجع سابق، ص:48.

2)–آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الإستغراب، مرجع سابق، ص:196.

3)–لوكيلي حسين، التسامح وقيّم الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة (بول ريكور ويورغن هابرماس نموذجين)، دراسة تحليلية نقدية، إشراف: أ.دبوكرلدة زواوي، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2012، 2013، ص:124.

4)–ديدليه جوليا، قاموس الفلسفة، تعريب: فرانسوا أيوب، إيلي نجم، ميشال أبي الفاضل، دار لاروس للنشر، بيروت، ط2، 1993، ص:49 يستدرج مسألة تهذيب السلوك منه جهة وتذيب الفاظ منه جهة ثانية، وهو بذلك يدفع الذوات الانغماسية إلى أن تصبو6.

وما اختص به "**رورتي**" منه خلال محاولتهن استبيان الأطر اللاتقليدية، والمتمثلة في سعيه المستمر لرسم معالم وسبل الحوار على نحو تهذيبي يستدرج مسألة تهذيب السلوك منه جهة وتهذيب الفاظ منه جهة ثانية، وهو بذلك يدفع الذوات الإنسانية إلى أن تصبو إلى تحقيق كل ما هو هادف، ودونه الإكتراث للعقبات والحدود التي تعترض للعقل وتشوش خطاه، وبذلك يترتب منه خلال تفكير "**رورتي**" انهن ينحو نحو جملة من التصورات الفوضوية الخالية من كل ما نسقي. كما يرفض "**رورتي**" في تهذيبيته اللغوية التي ألحّ إليها ذلك الترتيب والضبط في إبراز القوانين والقواعد التي تشدها المعرفة، وما يريد "**رورتي**" توضيحه هو عدم تقيّد الفكر في تحديده للأفكار من خلال الإدلاء بوجهات النظر المختلفة[1] وتماشيًا لما استلهمه "**رورتي**" في تكريسه ومناشدته لتلك العقلية للذوات، وهذا الجانب العقلاني يقحم "**رورتي**" في الاعتراف في استجماعه وجذبه للمواقف الفكرية كموقف "**هابرماس**" منه العقلانية وموقف "**رولز**" من العدالة، وهذا التنظير الذي يؤول إلى مزيج مدهش من الأفكار المتضاربة والمتنوّعة الأنماط والاتجاهات. ولعلّ هذا التفصيل السياسي لمسألة الاعتراف وفتح أفق النقاش وبعث الأمل في بناء الفلسفة من جديد وبعث الأفكار ذات الابداع الذاتوي يرى "**رورتي**" في إحدى ردوده ومحاوراته في كونه ما يسعى لأجلهن كما صرّح أن ذلك "إحداث وضع لتلك البراجماتية الفلسفية، والسلوكية الراديكالية، لا ريب فيه وتيقنًا أنها منظورات وإدعاءات لكافة الشعوب، ولا تتخذ وجهة واحدة فقط"[2].

يتخذ "**رورتي**" من خلال تصريحه عن رؤية مفادها أن الفكر البراجماتي الجديد الذي شكّل إستمراريةللبراجماتية الكلاسيكية، قد حظي بمزيج منه الأفكار المستمدة منه التصورات الفلسفية الأوربية.

وحضور هات التصوّرات في الفكر البراجماتي الجديد اتخذ صورة توفيقية جمعت بين مختلف الآراء الفلسفية التي عرفت بتميّز لغوي، عرف أوجه في النصف الأول من القرن العشرين، بحيث صوّب "**رورتي**" المناحي العقلية إلى كيفية الإبداع اللغوي، والتركيز على تهذيب المفردات والألفاظ ولعلّ هاته المسالك الجديدة هي التي شكلت منعطفًا لغوي[3].

---

1)–صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رورتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص:12.

2)– Sam leiglan, pragmatism, science and society: A Review of RicharRortys, objectivity relativism, and truth philosophical papers, volume 1, 1999, p:497.

3)–صلاح إسماعيل، فلسفة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2017، ص:13.

المبحث الرابع: فكرة التضامن الإنساني لدى رورتي ومدى فعاليتها في تعزيز التسامح

المطلب الأول: أثر التماسك الاجتماعي في تبديد أوامر النزاع وتجاوز الخلافات

استرشد "**رورتي**" بجملة من الآراء والتصوّرات بخصوص فكرة التسامح، ولعلّ أهم ما حصره رورتي في نشر معالم التسامح هو ممارسة الأفعال الإنسانية كمثل التضامن وتجلّيه داخل أوساط فئات المجتمع، ويعدّ التضامن الإنساني من القضايا الموضوعية الأساسية والمرتبطة باختلافات المجتمع والمتوقفة في جميع الأزمنة، ولا يقتصر التضامن باعتباره ارتباطًا وتماسكًا انسانيًا أخلاقيًا على المجتمعات المعاصرة فقط، كما لا يمكن إنكار تواجد هذه الفكرة في الأزمنة الحديثة والقديمة، ففضيلة التعاون من المسائل الاجتماعية ولم تعرف غيابًا كاملاً وتدهورًا كليًا في عصر الحداثة السائلة، ولذلك يعبّر التضامن عن الحاجة الماسة للعديد من الفراد سواء أكان التضامن على المستوى الداخلي أو تمثّله في ارتباطات تضامنية وطيدة بين الخارج[1]. حينها يجسّد مفهوم التضامن مبدا او حقًا أوّليًا يقتدي به المجتمع من أجل تحقيق منافع متنوّعة وعن طريقها يتم بناء وتقييم التراث الذي يتصل بالمجتمع، وانتشر مفهوم التضامن في الأنظمة السياسية وخاصة الأنظمة الغربية والتي اتجهت نحو إعادة بلورة وتنظيم الحقوق الإجتماعية من تضامن وعدل[2].

وعلى هذا الأساس جسّد الفكر السياسي الما بعد حداثي أفكارًا متنوّعة وذات أهمية فتحت آفاقًا للمجتمع كفكرة التضامن الاجتماعي داخل المجتمع وخارجه، حيث تسمح عملية التضامن الجماعي على تنوّع الثقافات والاعتراف بها بين المجتمعات، كما تزيد من توطيد العلاقات بين البلدان المختلفة وقيّم ذلك عن طريق تصريحات ولكن الفن السياسي الما بعد حداثي أفضى إلى حدوث نزاعات وتغيرات ونتج عنها خلافات أثّرت على الفكر الطليعي وثقافة المجتمع المعاصر ومناشداته الأخلاقية[3]. ونظرًا لما نتج عن حدوث الاضطرابات والصراعات التي زعزعت كيان المجتمعات من نتائج سلبية كالتعصّب والعنف إلاّ أنّ هذه النتائج استدعت إلى إحداث استهدافات أخرى تنحو نحو كل ما يستدعي التدخل الإيجابي، فبرز ضرب من التضامن كفكرة آلت إليها العديد من المجتمعات وذلك للتحسين من جودة الحياة ومثلت فكرة التضامن في ارتباطها مع التسامح مرحلة ضرورية للتعايش والاستمرار،

---

1)–توماليسنون جون، العولمة والثقافة، تر: د. عبد الرحيم محمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، د(ت)، ص:220.

2)–فيري جان مارك، فلسفة التواصل، تر: د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص:110.

3)–باتلر كريستوفر، ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدًا، تر: نيقين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافي، القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص:98.

إذ تعدّ ممارسات كمثل التضامن والتسامح من النظم الإنسانية والأخلاقية كما تم تناولها في إطار العديد من الأصعدة المختلفة والتي برمجت حدود التسامح والتضامن على أساس فلسفي وكحق من الحقوق الإنسانية[1].

كما يدعم "**رورتي**" التسامح وتقويته أكثر في المجتمع بسبل أكثر إيجابًا ألا وهي التضامن ومن خلاله تتم عملية توطيد العلاقات بين أفراد المجتمع وتكثيف رومح التعامل وتعزيز الحوار بطريقة أكثر أمنًا وحدوث الخير بين أوساط الفئات على تنوّعها، ويرى "**رورتي**" أنّ لابد من تجاوز حدود التسامح في حالة حدوث العوائق الكبرى التي لا يجد طريقًا لها وبذلك فالتعاون في نظره سبيل للتغيير من طبائع البشر من تعصّب وعنف ويعدّ التضامن حلاً نافعًا في كونه متوازنًا في نظر "**رورتي**" وماله من أثر فعّال على الذات الإنسانية وممارسة التضامن والتسامح في نظر رورتي دعوة للتقدم المجتمع الأمريكي وتميّزه عن المجتمعات الأخرى[2].

وفي هذا الصدد يقرّ "**رورتي**" في تصريحه قائلاً: "فإنّ رغبة التواصل، التحولات المنسجمة، الحوار، التضامن الاجتماعي وما هو بـ"بساطة" جميل يريد وضع نهاية للتقليد الفلسفي لأنّه يعتبر الجهود الرامية إلى إنتاج الميتاروايات بما في ذلك ميتاروايات التحرر، وكأنّها إنهاء وتحويل للأنظار بالمقارنة مع ما يسمّيه "**ديوي**" "مغزى التفاصيل اليومية""[3].

وهنا يمضي "**رورتي**" إلى ما مضى إليه "**ديوي**" و"**رولز**" في إدراج عملية التضامن وتدخّلها في ممارسة التسامح ومن أجل تامين ظروف التسامح على أساس فلسفي وأخلاقي وسياسي كما تعد فكرة التضامن مسألة إنسانية أخلاقية قائمة على أساس التماسك الاجتماعي والتكافل بوصفه تعاملاً مع الآخر بفضي إلى رسم معالم إنسانية الانسان ونشر قيّم اللاتعصّب وإستبعاد روح الحقد والعنف، ويناشد رورتي فكرة رولز حول التعاون كفكرة مركزية نظامية على أنّها تستلزم حضور فكرتين ضروريتين والتي بهما يبنى أساس التضامن ألا وهما:[4]

تتطلّب الفكرة الأولى وجود مجتمع متأسس بطريقة منظّمة في مختلف مناحيه الأخلاقية والسياسية، ومبني على نظام العدالة واحترام الجماعات التي تقوم على التعاون لحق المساواة وبصفتهم أحرارًا يستندون لمفاهيم تدعو إلى

1)–شعبان عبد الحسين، التسامح المؤشرات والمفهوم، في مفهوم التسامح واشكالاته، الشبكة العربية للتسامح، مركز رام الله لدراسة حقوق الانسان، بيروت، 2008، ص:05.

2)–ياكابوتشي مايكل أنجلو، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، مرجع سابق، ص:45.

3)–رورتي ريتشارد، هابرماسليوتار وما بعد الحداثة، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، د(ط)، 2016، ص:18.

4)–رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:91.

توفير الاستقرار للآخر ومنح سبل الخير بوصفها حلاً أخلاقيًا وسياسيًا بدلاً من العنف، فالرؤية التي يهدف إليها النظام الديمقراطي هو توفير الأمان والاستقرار وتعميم فكرة التضامن في المجتمع ونشر أخلاقياتها على اعتبار تكوين هدف أسمى لمجتمع حسن التنظيم، وهدف التضامن الإنساني كنظام اجتماعي وهو عند البراجماتية نظام متغيّر وغير مستقر، كما أنّه قابل للتغيير عبر الأزمنة، والذي ينطوي على قواعد وشروط ونقاط محدودة منصفة تساهم في تنظيم سلوكات المتعاونين وكنتيجة ملائمة لهذا النظام الاجتماعي أي التضامن وجعل مختلف الأطراف الاجتماعية تتبادل بينها التعاون والتماسك الإنساني بين الفراد وشرط الاقناع والرضا بمنطلقات عقلانية بين المواطنين وممارساتهم للأنشطة التضامنية والتعاونية لرسم دائرة توطيد العلاقات انطلاقًا من الأسريات وممارستهم لحريتهم داخل النظام الديمقراطي والقبول بحقوقهم السياسية كحق سياسي ترتضي به جميع الفئات المتعاونة، ولهذا فالنظام الديمقراطي يعزّز من كفاءة المواطنين الحرار في ممارستهم للتضامن[1]. وعلى هذا النحو نجد أنّ الهدف طمحت إليه الفلسفة البراجماتية "**لرورتي**" هو تجاوز فضيلة التضامن أي أنّ الشروط التي ينبغي على الإنسانية التحلي بها وهي أن تكون الذات الإنسانية مدركة لفعل التضامن وممارسته تجاه الآخر وكسمة مميّزة لفعل يصدر كل عضو من أعضاء المجتمع، فالبراجماتية الجديدة ترى أنّ مسألة التضامن تحمل جملة من الخصائص المعتدلة، كما تعدّ ضرورة يتداركها مجتمع تعدّدي يواجه الصعوبات والتحديات المختلفة والمتنوّعة، والتضامن قد يرتبط بقضايا متنوّعة ومختلفة اجتماعية، ويتطلّب شرط التعاون ضربًا من التوافق على المستوى الفكري أي الاعتقاد أنّ مسألة التعاون يختص بها أفراد مختلفون في دينهم وأخلاقهم وكي تزيد روابط التعاون والتسامح والاستعداد لتقبله لابد من التميز بأنّ الاختلافات موجودة بين البشر كأمر طبيعي وهاته هي سمة المعقولية في نظر "**رورتي**" إذ لابد من التحلي بها[2]، وهنا تقتضي إمكانية القبول بفكرة تجسيد التضامن عن طريق بلورة جملة من المساعي الأخلاقية والدواعي السياسية والتي تتجسّد بشكل فعّال في تنمية وزرع الثقة المتبادلة ومنها ثقافة التسامح والتي تسمح بدورها بإرساء ثقافة التضامن وتطويرها كقيمة ضرورية تخدم مصلحة المجتمع في إطار العمل الإنساني والاعتراف بالآخر واحترامه[3]، ويعين "**رورتي**" قضية التضامن ذات المنحى الإنساني والأخلاقي إلى مستوى أرقى وكشرط للاقناع داخل النظام الاجتماعي السياسي والذي يقوم على الحوار بدلاً من

1)–رولز جون، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص:93.

2)–عادل ظاهر، الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، العدد: 01، مرجع سابق، ص:32.

3)–محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، المركز الثقافي الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص:18.

البرهان والمنطق ويعد التضامن من المبادئ الفردية والاجتماعية الليبرالية، وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**" : "إنّ البراجماتيين مثله يوّدون أن يستبدلوا الرغبة في الموضوعية ويضعوا محلّها الرغبة بالتضامن مع المجتمع"[1]، ويضيف قائلاً: "والبراغماتيون يعتقدون أنّ عادات الإعتماد على الاقناع وليس على القوة، وإحترام آراء الزملاء وحب الاستطلاع، والتّوق على معطيات وأفكار جديدة هي الفضائل الوحيدة المتوّفرة للعلماء وهم لا يعتقدون بوجود فضيلة فكرية اسمها العقلنة تتعدّى هذه الفضائل الأخلاقية وتعلوها"، وهنا يتّضح أنّ "**رورتي**" يعتبر العلم عبارة عن تضامن اجتماعي وواقعه وينفي **رورتي** ربط العلم بما ينفعنا فهو ليس شيء مادي ولا يتخذ للموضوعية وزناً[2].

1)–رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مصدر سابق، ص:28.

2)–رورتي ريتشارد، المصدر نفسه، ص:40.

المطلبالثاني: إسهامات الواقع النيو براجماتي في تشكيل بنية التعاون بوصفه منظومة أخلاقية

شكّلت حقوق الانسان وأمّته وحدة متماسكة منحت صورة لبنية التضامن والتي أثّرت على هذه البنية تلك التغيرات التي تطرأ على مستوى تطبيق حقوق الانسان كما حوّلت منظومة التضامن من ناحية تحديد تخصصية المجتمع ومركزيّته في عصر ما بعد الحداثة[1].

ويستنكر "**رورتي**" لوجود التضامن الإنساني في الفكر الفلسفي الكلاسيكي، فهو كما يرى أنّ: "الفلسفة التقليدية هي أسلوب هجائي spelling، خارج عنما نعني به لأجل "تضامن الانسان"، إذ يمكن القول أنّها كانت بعض الشيء ضمن كل ما يتعلّق بإنسانيتنا كعنصر أساسي وجوهري أي أنّ صدى الوجود لهذا الشيء هو في الكائنات الحية الأخرى"[2].

يتبيّن من خلال النقاش الذي أحدثه "**رورتي**" تجاه التضامن الإنساني بوصفه فكرة تخدم الإنسانية والعصر ما بعد الحداثي وتساهم في تدعيم فكرة التسامح، إلاّ أنّ "**رورتي**" قد ينفي نوعًا ما تواجد التضامن في الحياة الكلاسيكية ويصرّح "**رورتي**" في هذا الصدد في تعبيره "لتوضيح الإشارة لهذه الأمثلة هي احساسنا لتلك التضامنات بوصفها أقوى حين التضامن مع الآخر بوصفه تجلّي دقيق يعرب عن فركنا بالرغم من كوننا كمثل "واحد من نحن" يعني بعض الشيء عنما هو أصغر وفرع محلي أخلاقي من جنس الانسان"[3].

يتوصل "**رورتي**" إلى فكرة مفادها أنّ التضامن يحيل بالأفراد وبتعاملهم مع الآخر إلى تشكيل نوع من الوحدة والإئتلاف فبدلاً من كون واحد كفرع أصغر يصبح بأفعاله الإنسانية من تضامن وتسامحه تجاه غيره يصبح "نحن" في صورة ائتلاف، ويدلي "**رورتي**" برأيه عن تصور فكرة التضامن حين يقول: "من وجهة نظري، اقترحت أن أقول عن مثل هذا الشيء وحسب ما التقدم الأخلاقي، وأنّ ذلك في كونه إلى حد بعيد من هذا التقدم هو في حقيقة الأمر أعظم تضامن انساني، لكن ذلك التضامن على الرغم من كونه فكرة لابد من الاعتراف بها في الصميم ذاته لماهية الانسان في كل الكائنات البشرية"[4].

---

1)–مينش ريتشارد، الأمة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قومية إلى أخرى متحولة، تر: عباس عباس، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سورية، د(ط)، 2009، ص:383.

2)– Rorty Richard, contingency irony and truth, p:189.

3)–Opcit, p:191.

4)– Rorty Richard, contingency irony and solidarity, p:15.

وهنا يصنّف "**رورتي**" في تصوره للتضامن الإنساني إلى أعظم مرتبة ذات أبعاد عميق وفي إطار سياسة الاعتراف بها تتشكل الدعوة إلى إحراز التقدم ورقي الإنسانية.

ويقرّ "**رورتي**" قائلاً: "أنّ تضامن الانسان هو كممارسة أخلاقية يكون الهدف منه هو تجنّب القسوة وهذه الفكرة هي مرتكزة على واقعية الشيء بشكل عام فد أعطى الأولوية لتجنّب القسوة والوحشية لطلب الرضا والابتهاج وأيضًا يؤكّد على أنّه يمكننا أن نكتشف تضامن الانسان في مظهره الخارجي، وبالتالي ينتهي "**رورتي**" في تصريحه هذا إلى التأكيد لفضيلة التضامن الإنساني وهو فضيلة خلقية لابد من اللجوء إليها في الواقع والحاجة إليها لتسوية مشكلات الواقع وبها تنفتح أوامر الأمل وينجلي التسامح وترفع القسوة التي لا تجلب سوى الانغلاق والقيود التي تعيق حركة الفكر وتقدّمه.

وفقًا لكلام "**رورتي**" يبدو أنّ التضامن الإنساني يكون الغرض منه في النهاية هو تجنّب الوحشية والقسوة والعنف فهو يزيد من تليين الطبائع والعلاقات بين المجتمع فيزيد احتمالية القدرة على التسامح، والتضامن لا يفضي إلى اتجاه معاكس أي في ارتداد للتفكير من إهانة واستبطان، إلاّ أنّه منتج ومبتدع أو مكوّن في اتجاه إنماء إحساسنا ورقّتنا وعلى هذا الإعتبار يؤكّد "**رورتي**" على أن التضامن قدم للعطف والشفقة والانسجام مع الآخرين[1]، وهذا من أهم ما أدلاه "**رورتي**" عن إحساسه المقترن بالتضامن مع الوطنية والقومية كمبدأ والمعتقد الرئيسي الذي يخص التضامن.

والظاهر أنّ التظاهر الذي اشتمل عليه "**رورتي**" من أفكار حول التضامن والتسامح يتضمن تأثيرًا بمحيطه في كونه قارئًا ومصححًا باستثناء ذاتي فهو ينصّب البراجماتية الجديدة بتنمية روح الاطلاع والتضامن وباعتباره منحدر من السياسات اليسارية وأنّه صاحب مبادئ يسارية وفي هذا الصدد يقول "**رورتي**" : "عن هذه الرؤية المعاينة، بالقول وعلى إصراره عن حق المصادقة عن هذا المضمون هو القول "أنّنا يمكننا إدراك التضامن مع المجتمع وذلك رؤية مبرّرة""[2].

1)– **Akira Abe**, **the approach to global ethic of Richard Rorty and its critique**, **vivendi journal**, **March 2014**, **p:05**.

2)– **Ghignon**, **Charles Hiley**, **David R**, **Richard Rorty**, **p:11**.

وعلى هذا الأساس فيما يتعلّق بشأن التضامن، يجب أن يكون في نظر "**رورتي**" "تحقيق التضامن مع الآخرين في مجتمعنا ليس مع الحصول على حق في الواقع"، كما أنّ المتضامن هو مساعد وفاعل الخير على الرغم من وجود الفجوات والآراء المتناقضة والحجج لشروط الاختلاف الاجتماعي من أجل بناء ما يجب تشييده ويقرّ "**رورتي**" قائلاً: "نحن الفلاسفة بكل وضوح نفتقد لعدم وجود واحتياج الوسائل العملية لتغيير تيار الحياة الاجتماعية وتحسين وتطوير التضامن"[1].

وأضفى "**رورتي**" للتضامن شروطًا وذلك من أجل توضيح كيفية التعامل مع نشر أواصر العلاقات المتبادلة بين الأفراد تجاه الآخر ويعد سبيل التعاون سمة مميّزة للخير ورمزًا للتكافل الاجتماعي، والغرض من التضامن في نظر "**رورتي**" هو التحلي بالمعقولية التي تعد كفيلة باستبيان جوانب الاختلاف لفكر "**رورتي**" ، وفي الوقت نفسه يرفض "**رورتي**" الإختيار ما بين سمتي الإبداع الذاتي والتضامن[2].

1)– **Ghigno, Charles Hiley, David R, Richard Rorty, p:13.**

2)– **ezerlior, reconsidering Richard Rorty's, private, public, distinction, journal humaniter, p:195.**

المطلب الثالث: تحقيق التسامح والتضامن في تحقيق رقي الانسانية

يرى "**رورتي**" أنّ موضوع التضامن هو قابلية وفكر وتوجه نحو غرض وميل إلى الإنسجام مع الآخر ذلك أنّ التضامن منفتح على المبادئ والمؤسسات التي تخص الليبرالية، والمجتمع الديمقراطي وما يدعو إليه أسس الليبرالية والعمل على نشر قيمها وما تدّعيه من نشر لمعالم البراجماتية وهو الدافع الباعث بالتصديق للعمل الديمقراطي وما ينطوي عليه من تحقيق لحرية الفرد وممارسته الأعمال الإنسانية من تضامن وتسامح وخير وعن هذا التصور ادّعى "**رورتي**" أنّ التحلّي بالقيّم الليبرالية هو تحقيق للمطالب الإنسانية لذلك قام بتقديم أولوية الديمقراطية على الفلسفة[1].

وعلى هذا السبيل يعد "**رورتي**" الأسس الأخلاقية وفضائلها متماسكة في قوله: "المبادئ الأخلاقية عبارة عن كل مترابط مع تضامن الإنسان والتراجيديا[*][2].

ويأمل "**رورتي**" في دفاعه وتدعيمه للحقيقة والعدل والحرية والتضامن أن تكون رؤية منفردة ومتميّزة، ومثل هذه الرؤية اعتقد "**رورتي**" أنّه مطلوب ومفتقر إلى أسس راسخة وثابتة ويمكن أن تكون تلك الأسس والمبادئ فلسفية أو دينية[3].

ويأمل "**رورتي**" على خلق علم أثنومركزي ethno centric بخصوص التضامن وحول قابلية تأثيره وذلك لتمديد معناه والإحساس بهذا العمل الإنساني والاتجاه نحوه والغرض الذي يرمي إليه "**رورتي**" هو في الحصول على أكبر قدر ممكن من المتضامنين في المجتمع الأمريكي وكما يقول "**رورتي**" : "إذ "نحن" نحصل على أكثر قدر من "هم""، ولذا يقرّ به "**رورتي**" هو في كون البراجماتية تقدم الواقع والآخر وزيادة عن كونها ذات منحى وطابع سيكولوجي[4].

---

1)– Brandon Robert B, Rorty and his critic, British library, black well publishers, USA, Oxford, fist published, 2000, p:144.

***)-التراجيديا: Trajedy تراجيدي اسم منسوب إلى تراجيديا وتعني محزن، مأساوي وتنوعت اعماله ما بين الكوميدي والتراجيدي، وهي لفظة تعني بالمحاكاة وقد اقترنت في الأعمال المسرحية، وقد استخدمت هاته اللفظة أرسطو في كتابه عن الشعر أنّ المحاكاة فطرية تولد مع الانسان وهي حدم يثير انفعال الألم.**

2)– braguer George, Richard Rorty'spost modern case of liberal democracy, humanitas, Canada, nos 1 and 2, 2006, p:35.

3)– Philip J, knight, philosophical pragmatism and religious belief: interpreting Christian non realism through John Dewey and Rorty Richard, university of durham, 1996, p:86.

4)– Opcit, p:195.

ولهذا يصرّ "**رورتي**" على منافاته للتأسيسية وترتكز على المطالب التي تخص الادراك الذاتي وما يسترشد به الإنسان المتضامن وهذه يمكن أن تكون إذًا متباينة على نحو مرتب وبصورة متميّزة وأكثر عناية[1].

وفي إطار الإنسانية وجملة أفعالها من تسامح ومساواة وتضامن وغيرها من الأعمال التي تخص مساعدة الفرد وتحقيق مصالحه التي وقف "**رورتي**" على معالجتها والدفاع عن الأغراض الإنسانية نجد في بعض كتاباته كمثل مقاله عن التضامن يذكر أنّ "الأفعال الإنسانية التي أصدرها أهالي الحرب العالمية الثانية وذلك حين ساعدوا اليهود قد فعلوا ذلك ليس لأنّهم رأوا فيهم إخوانًا في الإنسانية ولكنهم لأنّهم ينتمون إلى نفس المدنية، أو نفس المهنة أو نفس المجموعات الاجتماعية التي ينتمون إليها هم أنفسهم ونفس الدافع أيضًا هو الذي يدفع الأحرار الأمريكيين العصريين على مساعدة الأمريكيين السود المقهورين[2].

أي بمعنى آخر أنّه لابد في نظر "**رورتي**" أن نقرّ بسياسة الاعتراف، ويقصد "**رورتي**" هنا في استخدامه للاعتراف بالمختلف واستبعاد للعنصرية العرقية والاجتهاد في سبيل تحقيق انسجام مقنع لبلوغ أعلى مراتب الإنسانية وتعزيز ثقافة التسامح وتكثيف صورة المواطنة والحفاظ عليها بالتضامن والتماسك[3]. وعلى هذا الأساس يتشابه "**رورتي**" مع **هابرماس** في تأكيدهما لضرورة التشبث بسياسة الاعتراف في مجتمعات مختلفة لغويًا وعرقيًا وثقافيًا ولكي يتم التشابك والتبادل بين الهويات بصفة مستقرة لابد من احترام هوية الفرد ولا يتم ذلك إلاّ عن طريق احترام نظرية الحقوق الأساسية كما أنّ منطلق كل خطاب أو نقاش يبنى على أساس إلزامية التسامح بوصفه قانونًا سياسيًا في الخطاب وبهذا تتم مشروعية العيش والتواصل كإحدى الميزانيات القانونية لسيرورة التعرف على الآخر وهاته السيرورة الحوارية كما يرى "**هابرماس**" أنّه نريد من خلالها وفيها فهم دوافع كل ما يقترحه معياريًا يراه أهلاً للقبول والصلاحية الاجتماعية[4]، وزيادة على ما أقرّه "**هابرماس**" نجد أن "**رورتي**" يضفي محاولاته بعدًا عميقًا للإنسانية وفي اطار النقاش إذ يتساءل قائلاً: "هل ينبغي أن تقول إنّ هؤلاء الناس يجب أن تقدم لهم المساعدة لأنّهم إخواننا في الإنسانية،

---

1)- **Derrida jacques, simon, Ernesto, Richard Rorty, deconstruction pragmatism, Routledge, London, New York, first published,1996, p :12.**

2)-رورتي ريتشارد، الحقيقة بين التضامن والموضوعية: نقد رورتي لبوتنا موفيرابند، تر: شهيرة شرف، ديسمبر 2010، ص:03.

3)-لوكيلي حسين، التسامح وقيّم الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة، بول ريكور ويورغن هابرماس نموذجين)، مرجع سابق، ص:141.

4)-لوكيلي حسين، المرجع نفسه، ص:143.

إنّهم قد يكونون كذلك بالفعل، لكن الشيء المقنع سواء أخلاقيًا أم سياسيًا هو أنّ نصفهم بأنّهم إخواننا في الوطن الأمريكي، وأنّ نصر على أنّه شيء مخز أن يعيش أي أمريكي بلا أمل"[1].

وهنا يقدّم "**رورتي**" صورة لمفهوم المواطنة وبعث الروح الأمل وذلك عن طريق المؤاخاة بين الأجناس المختلفة عرقيًا وأنّه لا تمييز بينهما والأخذ بالصلح بين الطراف بدلاً من التعصّب وتقويم أي انتماء الشعب الأمريكي إلى وطنيّته الديمقراطية الليبرالية، ولذلك ما يسعى إليه "**رورتي**" من خلال تصريحه للتضامن والتآزر الإنساني أنّه لابد من الربط بين الإنسانية والعرقية حتى يتم تفعيل الأخلاق وتحقيقها يتم بتحقيق جملة من الفضائل لروح الوطنية والانتماء الذي يبعث في المجتمع، وليس هناك بالطبع تنظيم مجتمع بصفة غير حسنة وإنّما كما يرى "**رورتي**" في اقتراحه لدائرة الاختلاف الثقافية ودائرة شعبية بعد علمانية وما ارتآه "**رورتي**" عن رولز في كون ليبرالية السياسة تعبّر عن التعبير السياسي الفلسفي في المجتمع الأمريكي وواقعه وأنّ الاعتقادات الدينية قد لا تخدم المشاكل الراهنة أو قد تكون محلية تستبعد الخدمة الإنسانية وسياستها وقد يتجلّى ذلك في عد تدعيم الدين للحوار وجلب التعصب والتراتبية التي تشكل عقبة في طريق التقدم[2]. لذا نرى أنّ النزعة التي يتخذها "**رورتي**" تنحو نحو نزعة تقدمية كما تقوم فلسفته على أساس التجربة التي لابد أن يتمسّك بها الانسان في عصر ما بعد الحداثة ولا يمكن أن يهملها في الواقع، وفي الوقت نفسه لابد من أن يتجاوز تلك المنطلقات والمبادئ البنائية بصورة منتظمة، وكذلك على الانسان المعاصر أن يتخلّص من الأفكار التي كان يمليها العلم المبني على أسس التفكير القديم الكلاسيكي والحديث، إذ يعد هذا الفكر في نظر "**رورتي**" يعيق حركة التقدم الانسانية[3].

---

1)–رورتي ريتشارد، الحقيقة بين التضامن والموضوعية، مصدر سابق، ص:**03**.

2)–ادوارد ومندياتا، الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، الميلاني هاشم، الاستغراب، دورية فكرية تعني بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا، مرجع سابق، ص:**26**.

3)– **AngueMedouximajulienne, RichardRorty, un philosophe consequent, preface de jaquer poulain, l'harmattan, Paris, 2009, p :24.**

المطلب الرابع: تجاوزات رورتي لحدود التسامح وتبرير مطلبه بين النسبية والشكية

إنّ من أهم ما ميّز حوارات وخطابات "**رورتي**" السياسية هو تصّديه المباشر لكل الاعتبارات التي انصبّت نحو التصريح في كون الفلسفة بوصفها تقوم على نظرية المعرفة، ولعلّ هذا التصوّر السابق هو أهم ما شغل ذهن "**رورتي**" إذ يرى أنّ الفلسفة لا تستوجب البحث عن الحقائق، وإنّما تكمن كهمتها في مساهماتها في مشكلات الواقع وذلك من خلال ممارستها عبر الحوار وعبر التواصل وتفعيلها في مختلف الأنشطة السياسية والثقافية ومن أجل إيجاد الحلول وتسوية العقبات ولهذا يمكن للفلسفة أن تتجاوز كل ما هو مرآوي ولا يتم ذلك إلاّ حين استخدامها كحوار مفتوح باعتباره السبيل للتخلص من التعقيدات التي يتعرّض لها التنظيم الفلسفي[1]. وما التمسناه في معظم هجومات "**رورتي**" للتصورات المرآوية هو توجيهه الكامل نحو خدمة الإنسانية ومصالحها الشخصية وما تمرّ به من أزمات وصراعات داخل المجتمعات ما بعد الحداثية، ولذلك يرى "**رورتي**" أنّهلا جدوى من التأسيسيات الفلسفية والما هوية، وكذا الأنساق إذ لابد من هدم كل ما يدعو إلى التشكك في مستقبل الإنسانية والتقدم الحضاري، وهنا يتخذ رورتي منحى استطرادي في عدم الثقة بالحقيقة وزرع الارتياب والشك في صحتها لأنّ لا شيء يستدعي المطلق في نظر "**رورتي**" [2]. ومن هذا المنطلق يضيف "**رورتي**" تنظيرات موجّهة بخصوص سر دعوته التي تكمن في الحوار أنّه لابد من الأخذ بالنسبية والتشكك باعتبار هذين الجانبين من المحاور الأساسية للوصول إلى الأهداف، ولذلك خصّص "**رورتي**" سبيلاً يدعو للتحقّق من نتائج الخبرات الإنسانية والفضائل الأخلاقية كتصنيف التسامح في سجل الأنشطة الفعّالة في ظل الخبرات النابعة من الشك والنسبية، وكأنّ ما يستوقفه "**رورتي**" هو اعتبار التسامح والحقيقة تتخذان منبعًا من الارتياب، في حين يرى "**رورتي**" أنّه يتعيّن على الفرد أن يكون متسامحًا مع مختلف الأصناف من البشر والتي تحمل في طياتها أخلاقيات متغايرة ومتمايزة تمايزًا نسبيًا[3]. إذ يتبيّن من هذا الطرح الفلسفي حول مسألة الشك والنسبية بوصفهما مسارين أساسيين في فلسفة "**رورتي**" أنّ استخدامها لدى الجانب الأخلاقي كفضيلة التسامح قد يحمل تناقضات من حيث قيمة التسامح وتجاوزات من حيث حدود التسامح، والجدير بالذكر أنّ ما يحاور "**رورتي**" أن يرسّمه في تعيين الفضاء الذي يفتح القيّم الإنسانية السامية هو الاندفاع والمغامرة بوصفها تنمية ذاتوية لمختلف الأفراد والمجتمعات، وكأن غرض "**رورتي**" نحو التسامح باعتباره ينبع من الشك والنسبية هو أنّه لا يمكن توجيه

1)–الشيخ محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات، منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص:43.
2)–خالدي محمد عبد الله، الفلسفة عند رورتي، مجلة الآداب، مرجع سابق، ص:512.
3)–أندروفيلا، التسامح والعملية، مجلة الفلسفة التأملية، العدد: 103–116، 2002، ص:31.

التسامح نحو ما لا يقبل التغير نحو الأفضل أي فيما يخص اللامتسامح وتعصّبه، وجلّ هاته الإملاءات التي يصرّح بها "**رورتي**" قد تكمن نتائج من خلال ما تعايشه مع واقعه، ولهذا يترتب على وجه التحديد تجنب "**رورتي**" للإخضاع والسيطرة للفرد ليحل محلّه التحمل دون رسم حدود les frontières في هذا العالم الفسيح[1]، وقد يكون هذا الطرح الفلسفي الذي أضفاه "**رورتي**" للبراجماتية من حيث تجديدها وتعديل بعض المناحي كالمنحى السيكولوجي والأخلاقي حيث سعى في تحقيقه من خلال ما ستمده من جملة تصوّرات سابقية كمثل ما نتفع به من عدمية "**هايدغر**"، وتفكيكية "**دريدا**" وغيرهم من الفلاسفة الذين أثروا بفكرهم الفعّال في إثراء فلسفة رورتي التي اخذت منطلقاتها من ما رسمه أعلام وفلاسفة الفكر القار ومن خلاله حاول رورتي بناء تصوّر فلسفي ما بعد حداثي يحتوي على مزيج من الفلسفة القارية وإضفائها للمزايا وخصائص البراجماتية والمزاوجة بين الفلسفة البراجماتية وتيار ما بعد الحداثة وهنا تؤخذ عملية تسلسلية، وبين الفلسفة السياسية وقضايا عصره[2]، وفضلاً عن تحسين رورتي لأخلاقيات البراجماتية الكلاسيكية نجده يوجه تصوّراته السياسية لأفكار إنسانية كمثل الولاء والتضامن والرحمة والتسامح وغيرها من الفضائل التي تخدم مصلحة الفردانية وهاته المزايا تعبّر عن تحسين الأخلاق في صورتها البراجماتية، إلاّ أنّ رورتي قد حافظ على تلك النسبية التي كان يقيم لها أوائل البراجماتية كمثل "**وليم جيمس**" وزنًا وطبعًا لمختلف الحقائق وهذا ما أصاغه رورتي في مطارحته النقدية التي تشمل الشكية[*] والنسبية إذ يفسر "**رورتي**" في هذا الاطار تصوّرًا غير ثابت في كون مسألة التسامح وكذلك الأمور الأخلاقية قابلة للتغيير والشك في حدود المصالح الشخصية، وهنا يقيم رورتي حجة مؤداها أنّه لا يمكن التسليم مطلقًا بصحة فعالية التسامح وأنّنا لا نملك حجة مطلقة للبرهنة على أنّ التسامح نافع وجيد، وهذا المسار نفسه الذي اتخذته الحقيقة في تأكيد نسبيتها والشك في صحة الصحيح والخطأ وفق نظام النسبية وفكرها المتغير وفق المطالبة بحاجات تخدم الإنسانية كتبرير نسبي وهنا يذكّرنا رورتي بالتسامح المعرفي لدى "**ميل**" حين اعتبر التسامح شكل من أشكال المعرفة وذلك حين يتم دعوة التسامح للقضاء على المشاكل وتعيق المعرفة[3].

---

1)– **La Corne Denis, les frontières de la tolérance, p:17.**

2)–الشيخ محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:**43**.

*)–الشكية نسبة إلى المذهب الشكي موقف اسبتمولوجي يعتقد فيه أنّ الذهن البشري لا يستطيع بلوغ معرفة يقينية أو مطلقة أو أنّه لا يتمكن حتى لو استطاع بلوغها من الاعتراف بيقينيتها، وهناك ترادفًا فضفاض بين مذهب الشك وبين اللاّأدرية فيما عدا الثاني أقرب إلى الاعتراف بالجهل لا شكًا في امكان المعرفة.

3)–أندروفيلا، التسامح والعملية، مجلة الفلسفة التأملية، مرجع سابق، ص:**28**.

المبحث الخامس: مستقبل تنوعات الاختلاف في حدود استراتيجية التسامح ومتطلّبات العصر

المطلب الأول: تبرير الحاجة إلى الحق في الاختلاف أبعد من التسامح

تنوّعت المشاريع الإنسانية داخل أوساط الفئات المثقفة وغيرها من المجتمعات وحظيت هاته المشاريع بنتائج تركت بصمتها كمثل مشروع التسامح مهامه التي حدّدت مسار الاختلافات المتواجدة بين أجناس البشر وضبطت جملة من التباينات المتداخلة فيما بينها وأقامت لها حدًا وتنظيمًا يعمل على بناء حقوق الانسان ومنح التقديرات المتبادلة للغير وذلك للتخفيف من الإنكسارات والتحطيمات على الصعيد السياسي والاجتماعي والقضاء على مظاهر العنف والتوترات التي تحتقن كيان المجتمعات وهذا كله من أجل تحقيق الاستقراء وضمان العيش المشترك ويرتكز "**رورتي**" على سلسلة من المفردات التي تساهم في ابتكار إنساني تنتعش به المجتمعات على اختلافاتها وتساهم في خلق الوعي الاجتماعي السليم لها وتتنوّع هاته المفردات بين متداولة ومبتكرة من أجل تنظيم وبلورة الابداع الذاتي وتطويره فالمفردات على تنوّعها تشكل طابعًا متميّزًا في حيّز الاختلاف وبعده الأخلاقي ومصيره تجاه المستقبل ولاسيما النواحي الأخلاقية والسياسية وتكمن الحاجة إلى الاختلاف خاصة عند التعقيدات[1] والتعصّبات التي تقصف بالمجتمعات وهنا يعبّر الاختلاف كحل فلسفي ومعرفي وسياسي فإذا ربطناه بالحاجة إلى التسامح نجد أنّه يقتضي مسألة حقوق الانسان وكمسؤولية حضارية ولهذا لابد من اللجوء إلى الأسباب كحل يجمع مابين التسامح والاختلاف واستبعاد الكراهية وهي من أهم الظواهر النفسية التي تسود المجتمع ولهذا يمكن اعتبار الاختلاف مداراة للثقافة والتسامح وليس للتعصّب والعنف ولا يؤسس للجفاء والاستنفار وإحداث القطيعة مع الآخر وإنّما للتواصل والتكامل والتسامح مع الآخر يستنفذ التمسك بالمسؤولية والاهتمام بالقيّم بدلاً من الاستهتار بها، والتسامح هنا كسبيل إلى الوحدة والتماسك للمسؤولية الاجتماعية وتجذير معنى التواصل والحوار في إدارة فروقات المجتمعات[2].

يمضي "**رورتي**" في موقفه عن الاختلاف إلى تقديم حجج ونقاشات خلافية تفق جلّها عند نقطة واحدة وهي تفعيل الخبرات داخل الجماعات بشتى أنواعها وأجناسها وعلى هذا السبيل والمنحى الرّاديكالي الذي يقترن بفكر "**رورتي**" يظل جوهريًا من الناحية السياسية والثقافية، وما يشير إليه "**رورتي**" هو عقلنة ما لا يمكنه الاغفال عنه في الخطابات الفكرية وفتح أفق الحوار وترك مجال الاختيار والرؤى بصفة متماسكة، ومخلّفة للاحتمالات أو

1)-محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، مرجع سابق، ص:51.

2)-محفوظ محمد، المرجع نفسه، ص:57.

الإمكانات بغرض إحداث ثورة من المعقول المختلف والذي يصبو إلى أهداف وحقائق دونما الحاجة إلى تقيّدها بنظريات ودنوّها نحو نتيجة مفادها هنو استخلاص الكامن من الظاهر والانعطاف نحو المستقبل وعلى هذه السبيل لا يغدو أنه يرجع الحق والأولوية إلى الحاجة الملحة إلى ضرورة ما هو مختلف على سبيل الجنوح نحو الحق[1] ولهذا يسعى "**رورتي**" بهذا التبرير أو التسويغ للأفكار، ويمنح حينها خاصية وميزة أساسية للفكر النيوبراجماتي، وما اتضح في هذا المضمار يتلخص في توجيهن نهوع منه الأخلاق للبراجماتية الجديدة في كونها تحمل طابعًا تهكميًا وتوجّه غير ثابت، ويعبّر "**رورتي**" في إدلاءه الصريح قائلاً في إحدى حواراته بشأنه حالة ووضع المجتمع الأمريكي الراهن وإمتثاله للفلسفة البراجماتية، وفي هذا الشأن يصرّح قائلاً: "أنّه لابد منه جعل الوضع ما بعد حداثي بتكوينه حجة ضد الافتراضات والادّعاءات الفلسفية من أجل التقدم الاجتماعي الذي ينطوي عي التحرّر liberation، الذي يخص الكائن نفسه، وباعتباره حقيقة جوهرية منه طبيعة وجبلة البشر"[2].

يستدعي "**رورتي**" في دعوته الملحة لضرورة الاختلاف بوصفه منه جبلّة البشر وأنّه لا يلزم على كل فرد من الأفراد أنه يتقيّد فكريًا بجملة القوانين المعرفية، وهنا تتأكد الأهمية ذات الصدى الفعّال إلى التحرّر بصفة جوهرية، ولعلّ هذا التحرير الذي إلتمس بصمات وجوانب فكرية عديدة قد إكتنف غموضًا سطحيًا، ولكنه يؤول إلى الاستحقاق والجدارة في بناء الفلسفة وإعادة تسويغ جوانبها لغويًا وسياسيًا وتفعيلها ثقافيًا وإجتماعيًا[3].

---

1)–صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص:13.

2)– **Sam leiglan, pragmatism, science and society: A Review of RicharRortys, objectivity relativism, and truth philosophical papers, p:494.**

3)–صلاح إسماعيل، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص:14.

المطلب الثاني: رهانات الاختلاف وحلوله السياسية والثقافية

إنّ اللجوء إلى حقيقة الوحدة يتطلّب تقدير للمختلف الذي يعدّ من حيلة البشر والنظر إلى الاختلاف والوحدة يتضمّن مسارين، المسار الأول يكمن في كون الوحدة والاختلاف من الأمور البديهية التي يتلقاها الانسان في حياته والمسار الثاني يكمن في إعادة النظر في كل من ماهية الوحدة والاختلاف واستبيانها بشكل حضاري وأكثر انفتاحًا، ويتبيّن أنّ كل من الاختلاف والوحدة لا يتجذران في منبت الخصومة والكراهية، وإنّما لكل سبيل أخلاقي وانساني ولعلّ فضيلة التسامح تعدّ من أهم السبل التي تراعي مفهومي الوحدة والاختلاف ومن ديباجات الحوار هو أن ينظر للاختلاف على أنّه دعوة للنقاش الذي يحمل تفاعلاً ايجابيًا وبنّاءًا يساهم في بناء أخلاق المجتمعات ورقيّها عن طريق التعاون والتسامح وتبادل الآراء والتعايش ودون اعتبار والتشكك في أنّ الاختلاف حقوق الأفراد وليس سببًا في خلق ايديولوجيات السياسية والاجتماعية والتي تقوم على بعض الخصوصيات والمصالح المؤقتة في مقابل التعدي على خصوصيات الآخر وانتهاك حقوقه[1].

ومنح الحقوق في نظر "**رورتي**" بكيفية متوازنة وهادفة بين الأفراد لابد من التسليم بانقسام الرأي ودون التعمق في الأشياء يوضح "**رورتي**" أنّه من طبيعة الأشياء هو تواجد الاختلاف، فلا يمكن تصوّر مجتمع بدون تمايز ومعارضة في كونهما من صلب الحياة ولا تتم هوية البشر إلاّ بإثبات صفتي التنوّع والاختلاف من الأنشطة التي تزيد من يقظة الوعي واحياءه من جديد أي بمعنى أنّ هوية الآخر لا تثبت فعاليتها الحقيقية إلاّ بالإتيان بهوية "الأنا" وهذا الأمر يعد طبيعيًا في نظر "**رورتي**" لكونه يقدم شكلاً إنسانيًا وثقافيًا وسياسيًا وكذلك نظرًا لارتباطه أي ارتباط الاختلاف بالعقيدة والقيّم وغيرها من الأوضاع التي تتلوها المجتمعات[2].

أصدرت الدعامة الفكرية التي خلّفها الفكر الما بعد حداثي، باستنطاقه لأبرز المكامن التي تتلو المجتمعات وواقعنا تفصيلات متناقضة ولدت من رحب الأفق الواسع للفكر الفلسفي، والجدير بالذكر هو حضور الأمزجة الإنسانية وإشتمالها على السطحية بدلاً من العمق في الأفكار، ولعلّ هاته المصداقية هي أبرز دليل على تصدي الأثر البراجماتي لمشكلات الواقع، واللجوء إلى كل ما هو جيد وهادف في نظر "**رورتي**"، وإستبعاد التمثيل المعرفي

1)–الشيخ محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:44.

2)–شعبان عبد الحسين، التسامح المؤشرات والمفهوم، مرجع سابق، ص:06.

الذي لا يرتكز لأية دعامة تخص حاجيات المستقبل الراهن ومختلف جوانبه كالسياسة منها، وعلى هذا الإقرار منه السند المعطى والمجهز الذي يدفع إلى الرغبة في امتلاك الصدق لا يكاد يخلو من المتغيرات التي تشوبها الركازة في طلب الحقوق المتفرّدة، في حينه تعتبر الحاجة إلى التماسك الاجتماعي إلى التوسيع منه ثقافة الايمان بالاختلاف إذ يعد في نظر "**رورتي**" منه أنجع الحلول وضمنه الاطار الاستراتيجي وتفعيل الثقافة سياسيًا، والخروج من بوتقة الفكر التقليدي يعد اختصارًا للحصول على اليوتوبيا البراجماتية التي تعتمد على الخيال الواسع وأفق الحوار[1] وفي هذا الصدد يذكر "**رورتي**" الثقافة العقلية بخصوص الإنسان الليبرالي البراجماتي ويميّزه قائلاً: "أنّ خيال البراجماتي ومثاليته لا تختص فقط بطبيعة البشر، وإنما تتساءل هاته الروح عنه ما هو ثابت وغير ديناميكي".

يستنكر "**رورتي**" منه خلال تصريحه تلك الرابطة التي أحدثها التعالي لكل ما هو كامنه، يتشبث بتلك القواعد التي تمليها المعرفة، ودونه تبرير الغياب الذي يؤكّدهن "**رورتي**" لمنح بصمات للاختلاف ودوره في الماضي، ويعد هذا المعطى تصوّرًا آخر تحدث عنه "**رورتي**" ووجّه دعوه إلى إسهام وإهتمام الإنسان الليبرالي بحقيقة لا يجوز إنكارها ألا وهي الاختلاف الذي يشمل طريق السلوك والكشف بدقة عن ما يشوب المسائل التي يصفها "**رورتي**" على أنّها تخلو منه النظريات وتخليص الفرد من الشوائب التي لحقت بهن، وأنّ الأفكار المتعدّدة تنتج الاختلاف بصفة متكرّرة وتعّد هاته مسلمة تنحو نحوًا إستطراديًا لا يمكن التشكيك في حقيقتها وبوصفها كشوفات يصدرا الأثر من نمط التفكير الإنساني وكذا الفروقات المعيشية[2].

1)–صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص:15.

2)– **Sam leiglan, pragmatism, science and society: A Review of RicharRortys, objectivity relativism, and truth, p:496.**

المطلب الثالث: مكانة الاختلاف في الخطاب الفلسفي وتأكيد الحاجة إلى التسامح

لقد شكّلت قضية الاختلاف تمييزًا في الفكر الما بعد حداثي بحيث عرفت هاته المسألة رسوخًا وقبولاً كبيرًا وأصبح عدم التسليم بالتفاوت بين البشر يشكل العداء للإنسان (Anti humanism) متجليًا في العديد من الخطابات التي تنادي بالتسامح والتعصّب الذي يشكل جانبًا من العنصرية وحاجزًا للحرية الفردية عكس ما ينادي به التسامح في عدم اكتراثه لهوية الآخر وللهوية الذاتية نفسها[1]، وعلى هذا الأساس يمثل الاختلاف المنعرج الحقيقي لبداية الفكر وتميّزه في عالم ما بعد الحداثة كما أنّ الاختلاف يعبّر عن الصورة الحقيقية الثانية للخطاب الفلسفي ودوره في الانفتاح أكثر على الثقافات وتنمية قدرة الحوار للتعامل مع الآخر وبطريقة تدعو للاستيعاب وأكثر عقلانية في الواقع وعطيات الفكر وادراكًا للتغيّرات والاختلافات التي تحدث في العصر وباعتبارها انفتاحًا له بحيث يدعو الاختلاف هنا إلى التغيير[2].

ولكن هذا لا يعني أنّ الاختلاف بوصفه محدثًا للتغيير قد يؤدي افراز لروح التشتت والتوسيع من حدّة الخطر بالنسبة لتمديد جسر التواصل بعيدًا عن الإيجابية التي يتمتع بها الاختلاف في كونه نابعًا من الفطرية التي تظهر في التباينات والفروقات بين البشر وحتى في البحث عن الحق، كما أنّ بالاختلاف يمكن أن يتفن البشر فن الاتفاق ويمهدوا طريقًا للائتلاف[3]، وهذا ما أراد "**رورتي**" السعي إليه وتحقيقه وهو استثمار قضية الاختلاف وتفعيله لأن يولّد أثر نفعي على الفرد والجماعة وبه تتم الموافقة على الائتلاف بوصفه دعمًا ايجابيًا[4] في عملية التواصل واستمرارية العيش المشترك بصفة أكثر عقلانية وتهذيبية وهنا لا يريد "**رورتي**" بالعقلانية التي طرحتها الحداثة وانما يريد عقلنة الواقع وربطه بمشكلات الفرد وللتمييز أكثر يقول "**رورتي**" في هذا الصدد: ".. حظ من قيمة البرهنة العقلانية لاتفاق الأنوار، فالمثقفون المعاصرون هجروا الاقتراض الذي قاد الأنوار إلى اعتبار الدين، الأسطورة والتقليد يمكن أن يتعارضوا مع حجة لا تاريخية مع شيء يمتلكه البشر جميعًا بوصفهم بشر"[5].

---

1)–المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص:228.

2)–صفدي مطاع، نقد الحداثة في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص:195.

3)–السالمي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:151.

4)–كاوري ملحة، جدلية السلطة والعدل في الفكر السياسي المعاصر "ريتشار رورتي" نموذجًا، مرجع سابق، ص:60.

5)– **Rorty Richard**, **objectivity**, **relativisme et vérité**, **p**:190.

وعلى حد تعبير "**رورتي**" يتجلّى انتقاده الصريح لفكر الأنوار في استبيانه للعقلانية وتخلصهم من الأفكار الكلاسيكية التي دعت إلى الأسطورة، ورأى "**رورتي**" أنّ المفكرون في الفكر المعاصر قد تخلّوا أنفسهم عن الأفكار التنويرية وانشغلوا بالمحاكاة كما أنّهم أقاموا تناقضات تدعو إلى الاقتراض والتراتبية، كما أنّهم لم يتعمّقوا في الدراسات التاريخية للدين نظرًا لأنّها لا تدعو إلى إحراز التقدم والانفتاح أكثر من تجاوز جميع الحدود التي تتّبع المعايير والأسس الأخلاقية من تسامح وتضامن وغيرها من الفضائل والأعمال الإنسانية.

ومن خلال سياسة الاختلاف تنفتح الفجوات بين الهوية والاعتراف بهوية الآخر وحينها تنمو سياسة الاختلاف، والاعتراف هنا يقوم بإعادة تقويم ووضع الاختلاف وبلورة أفكار التسامح والمساواة وحل الاتفاقيات وتسوية المعاهدات التي توفّر الحرية والتعدّد وخاصة التعدّد الثقافي في فكر ما بعد الحداثي، ولهذا فالاختلاف يسمح بممارسة التعدّد الثقافي ويلائمه، وعلى هذا الأساس لا يمكن تصوّر مجتمع بجون معارضة واختلاف في الرأي، وهكذا فإنّ الاختلاف والتعارض من صلب الحياة، وهوية الفرد لا تنكر وجود الاختلاف لأنّه أهم شروط يقظة الوعي وتفعيله من أجل استمرارية العيش والتقدم ولا يمكن لهوية "الأنا" ان تتواصل من دون هوية "الآخر" والتسامح هنا هو قابلية الاعتراف بالاختلاف والقدرة على احترامه، ويبقى الاعتراف والاختلاف والتسامح حاجات إنسانية محفزة وتدعو لتحسين حضارة مجتمع ما[1].

يستخلص "**رورتي**" جملة من الآراء النقدية أو التهكمية وذلك في دراسته الفلسفية التي تقتضي شتى الموضوعات والقضايا التي تساير العصر خاصة وتواكب مشكلات المجتمع كأثر تطبيق التسامح في حل المشكلات الاجتماعية، ويسعى "**رورتي**" في تحلّي المواطنين بفضيلة التسامح وانتشارها بين أفراد المجتمع، ويعترف "**رورتي**" في حواراته عن مزيج الأفكار التي أحدثها الفلاسفة بصفة إيجابية ويوضّح قائلاً: "إنّ الخطابة العلنية لأمريكا المعاصرة هي خليط مرتبك من الكفار الدينية الأفلاطونية والديوية، وإنّ عبارات المديح والتوبيخ تستعمل باستمرار بدلالات مختلفة التي تفترض معاني مختلفة "للعقل" و"للحقيقة" و"للحرية"، هذه الخطابة المزيج هي بالضبط ما يمكن أن ننتظره من مجتمع تعدّدي لكنها تحث الزمر الفكرية المتباينة على ضرب الطبل وجلب الانتباه بالتحذير عن الخصوم هو بصدد خيانة الجمهورية"[2].

---

1)–سافيدان باتريك، الدولة والتعدّد الثقافي، مرجع سابق، ص:31.

2)–رورتي ريتشارد، جيدة هذه الفلسفة العتيقة، مصدر سابق، ص:16.

يذكّرنا "**رورتي**" بالسمة الضرورية للفكر النيوبراجماتي ألا وهي التعدّدية في كونها تفتح المجال للممارسة الأنشطة الثقافية وإيمانًا بالاختلاف الثقافي تعمل الفلسفة النيوبراجماتية على بناء وتشييد الأعمال الإنسانية وحل المشكلات الاجتماعية وتكريس التقدم الإنسانية وبعث في نفوس المواطنين روح التعامل مع الأطراف المختلفة وتحقيق الأهداف المنشودة[1].

وكما يرى "**رورتي**" في قوله "بغرض تحقيق تقدم فكري أو أخلاقي، ينبغي علينا طرح أفكار جديدة ومذهلة تصادف قبولاً على أوسع نطاق، ينبغي علينا أن ننزع من الحس المشترك للأجيال القادمة التأكيدات الموصوفة بالعبثية من قبل الجيل السابق يتوجّب علينا فعل ذلك دون اللجوء إلى غسيل المخ، إنّما يشرح كيف تستطيع هذه الأفكار الجديدة عندما تمتحن حل أو تبديد المشكلات المثارة الناجمة عن الأفكار القديمة ولا معنى للصلاحية الكونية ولا تلك المتصلة بالإتاحة المبجلة أو المفضلة للحقيقة ليست ضرورية لإنجاز هذه المهمة الأخيرة، يمكننا أن نعمل لصالح اتفاق تذاوتي من دون السقوط في فخ الوعد بصلاحية كونية، مثل إدراج أفكار جديدة ومثيرة ودون الحاقها بمصدر مفضل"[2].

يفصل "**رورتي**" في معظم تصريحاته التهكمية تأثره بمشكلات الواقع النيو براجماتي، وعلى هذا الأساس نجده يركّز جلّ اهتمامه على حل القضايا بإقحام جميع السبل للحصول على النتائج المرضية والتي تبعث على الازدهار والأمل بين المواطنين وكي يتسنى للمواطن الأمريكي حل معضلات الواقع لابد في نظر "**رورتي**" من تفعيل التسامح فلسفيًا والحرص على التضامن والأعمال الإنسانية ذات المبنى الهادف ومواجهة المناقشات التي يبلغ الفكر قمته الأخلاقية البنّاءة التي تحرص في مجملها على تكوين مجتمع حسن التنظيم وادراج السبل الأخلاقية كمثل التسامح في اطار ثقافي واجتماعي وسياسي وتجهيزها بالإرادة[3].

1)– **Julianne Irma AngueMedoux**, **Richard Rorty un philosophe consequent**, p:22.

2)–رورتي ريتشارد، عظمة كونية، عمق رومنسي، حيلة براغماتية، مصدر سابق، ص:13.

3)– **ebid**, p:22.

المطلب الرابع: الاختلاف والتسامح لدى رورتي سبيلان لتقدم الإنسانية وتعزيز المواطنة

شكّلت الثقافة في مجملها والتي نصّت على تكيّفها الأفكار البراجماتية الجديدة هو قيام تموضع التسامح والاختلاف كأحد التمهيدات التي بُنيت عليها الأفكار الثقافية في الغرب وهي بمثابة التمهيد لتموقع التطور الثقافي في العالم وإرساء جوانبها وأطرها التي تقر التعدّدية وطرح خصوصيتها الفنية المتميّزة والاعلاء من شأنها[1].

إنّ توفير حرية التعبير عن الثقافة ومنحها مركزًا أخلاقيًا وتربويًا وحقًا من الحقوق الإنسانية التي لابد من أفراد المجتمع أن ينتفع بهذا الجانب الثقافي ومع ذلك يقرّ "**رورتي**" أنّه: " سوف نتخلّى عن الاعتبارات الميتافيزيقية لما هو الحق، ولكن مع توكيد أنّه في أيّ مكان، وفي كلّ الأوقات والثقافات، كان لأعضاء من نوعنا الحقوق نفسها غير أنّه إذا ملنا إلى الجانب البراجماتي الكلام عن "الحقوق" محاولة التمتع بفوائد الميتافيزيقا من دون تحمّل المسؤوليات المناسبة، فإننا سوف نحتاج مع ذلك إلى شيء ما من أجل أن نميّز صنف الوعي الفردي، الذي نحترمه عن الصنف الذي ندنيه بوصفة "متعصّب""[2].

تجدر الإشارة هنا في قول "**رورتي**" أنّ العامل الثقافي يلغي التعصّب ولا من أن يحل محلّ الميتافيزيقا، والطلب الذي يستدل به "**رورتي**" هو إحياء وإنعاش القيّم الليبرالية، وبذلك يتميّز المثقف عن المدني فهو نظير له، واللجوء إلى فضيلة التسامح وإضفاء طابع السخرية وحضور الرغبة في التقدم وهاته القيّم تدفع إلى الحاجة من الرفع من المستوى الفلسفي وتدعو إلى مجالات تخص ازدهار الثقافة بدون تردّد والتباس[3].

ولهذا سعت الدراسات ولاسيما الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية التي يدعو "**رورتي**" إلى الاهتمام بها باعتبار أنّ لها زمن من الأفكار السابقة وهي في حدّ ذاتها دعوة للانفتاح بوصفها تعبيرًا عن الثقافات الأخرى وهي المكتسب الرئيسي في تاريخ اليوم وبوصفها قولاً عن ثقافة ذات حلقة من التفسير والثقافة المساهمين في بلورتها.

1)-عبدالاله بلقزيز، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، من الفتنة إلى دولة القانون، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، ص:120.

2)-رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة، الباب، تر: فتحي المكسيني، مصدر سابق، ص:77.

3)- **Best steven, Douglas kellner, Richard Rorty and post modern theory, 2001, p:05.**

يختلف التصور الذي منحه "**رورتي**" للثقافة عن مفهومها الحيادي أي التوسّع في الروابط التي تكوّن التقدم الحضاري والواقع الذي يقوم على الخبرة والتي تلعب بدورها، و"**رورتي**" من خلال اهتمامه بالأنتروبولوجيا بموضوعها المركزي تكون في مقابل المركزية التي دعى إليها "**هابرماس**"[1].

والتي تميّزت بها الحداثة وأنّ الانسان مركز الكون، فرورتي يستبعد هذا الرأي وهو يريد من الأنثروبولوجيا كنشاط فعّال تقوم به للانفتاح اكثر، ومفهوم الأنثروبولوجيا التي نادى بها "**رورتي**" وتصوّرها تحمل جمع من الأفكار الأيديولوجية بغية تحقيق مصالح إنسانية في إطار سياسي[2].

ويرجع الفضل في تعزيز أهمية الثقافة إلى الدور الذي أرساه "**ديوي**" لتاريخ الفكر الإنساني وحاولته التحرّر من الثقافة السابقة وتعديل المفردات اللغوية وابتكار مفردات ومحادثات جديدة واصلاحها لتقوم بدورها في التعبير عن ثقافة ما وهذا الوصف يزيد من تجذر البراجماتية الجديدة في الواقع وعن كونه تيارًا فنيًا يحمل سمات الاعتراف بالآخر واستقلالية للإنسان ما بعد الحداثي[3].

ويؤكد "**رورتي**" قائلاً: "إنّ الاسهام الأساسي لديوي في الفلسفة الأخلاقية تمثل على الدوام في إصراره على "استمرارية الوسيلة–الغاية""meanr end continuum" بمعنى اطروحته القاضية بأنّنا نغير معانينا عن العدل وعن الخير على أساس من مزج خاص للإخفاق والنجاح الناتج عن جهودنا السابقة لكي نفعل ما هو حق وما هو خير"[4].

يترتب من خلال ما أقرّه "**رورتي**" عن الجانب الأخلاقي الذي اضفاه جون ديوي في تربويته التي تعد منهجًا فعّالاً في ترسيخ أسس العدل واضفاء معنى إيجابي لبذل المزيد من المجهودات الخيّرة. ولا يقتصر "**رورتي**" على ميزة أخلاقية واحدة في بناء التقدم الإنساني وإنما يرى أنّ هناك عوامل ونزاعات تحمل في طيّاتها نقاشات سياسية وثقافية دعّمت فكرة الاختلاف وتحت ما يسمى بالتسامح الذي يرتقي بالبشر ويعزّز مكتسباتهم تجاه التبادل الثقافي وتكريس الجهود الفعّال في تقوية الإبداع الفردي وتخطيه للعقبات الهشّة وإنماء الخطابات بالحجج والتوسيعات والدفاع عن حقوق المواطن وتعزيز مواطنته وتفعيل مشكلات الواقع فلسفيًا بطرح قضاياها مع متطلبات العصر.

1)–فاتيموجياني، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:164.

2)–كامل مجدي، البراجماتية، مرجع سابق، ص:92.

3)–هارفي ديفيد، دروب ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:53.

4)–رورتي ريتشارد، ديوي بين هيغل وداروين، تر: محمد جديدي، مصدر سابق، ص:12.

خاتمـــة:

زخرت الأفكار مابعدالحداثية بإنجازات فعّالة وراسخة في العديد من المجالات الفكرية السياسية والأخلاقية والثقافية كمثل تكريس الفن الثقافي لمفاهيم الاختلاف وتدعيم سياستها، وعلى هذا الأساس نرى بصمات "**ريتشارد رورتي**" الفكرية وتصوّراته النقدية والتأملية وإضفاءه للروح الإنسانية للبراجماتية وذلك بمزجه وتعديله للأفكار القارية مع الفلسفات الأخلاقية والسياسة وقد تجلّى ذلك الإسهام الفعّال في مختلف خطاباته وكتاباته الساخرية، واتخاذه تفكيكية "**دريدا**"مع تنقيبه وتنقيحه لجميع الأبنية التي اعتمد عليها في محاولاته إعادة بناء الفلسفة وتغيير مهامها وذلك بمشاركتها مشكلات الواقع وكذلك تدعيم ومساندة "**رورتي**" للاتجاه الليبرالي الأنجلوأمريكي وباعتبار "**رورتي**" أحد أهم منظري مابعدالحداثية وتكمن إسهاماته التي تدعو إلى التقدم والتواصل نحو الإبداع والإبتكار وكذلك التعامل مع الآخر والاعتراف به أحد الأنشطة السياسية التي تعمل على تحسين الأوضاع الاجتماعية والتوسيع من دائرة التسامح والاختلاف عن طريق تجاوز الحدود التي يلزم للتسامح الالتزام بها وعلى صعيد حقوق الانسان وامتلاكه لأنظمة وقرارات خلقية وما لا يمكن الاغفال عنه هو أنّ التسامح لدى فكر "**رورتي**" خاصة والفكر الغربي عامة يعد ضرورة سياسية ومجتمعية وخير سبيل لإدارة الاختلافات وضبطها بدلاً من إختلالها والتسامح الذي يأخذ صورته الحقيقية بين ما تتفق عليه الأفكار الغربية والنصوص الإسلامية هو في اعتبار التسامح فضيلة أخلاقية وتفسير الاختلاف على أنّه من الأمور الطبيعية ولكن ببعض الاتزان، فلقد نشبت واحتدمت صراعات بين الإنسان وعلاقته بأفكاره وعقائده ومن خلال زمن الصراع تأكّدت الحاجة إلى ثقافة التسامح والحوار وإذ يعدّ في المنظور الإسلامي في صميم القيم الإنسانية النبيلة وفق صيانة الحقوق ونظام العدالة.

وما يتفق عليه "**رورتي**" هو اتخاذ الاختلاف كوسيلة للتبادل والجدل والتعايش الذي يبني عليه نظام الحياة، والاختلاف الإنساني يعد دعوة للبناء والتعاون الإيجابي والتوافق بدلاً من النزاعات ولا يمكن النظر إلى الاختلافات بحكم نقصان الحقوق، وهاته الرؤية للاختلاف والتسامح التي ارتأها "**رورتي**" هو سعيه لإعمال الفكر البراجماتي ومحاكاته للواقع الإنساني وتكريس مهامه ونشاطاته والاهتمام بنتيجة الأثر لفعله وتكثيف عملية التسامح وتفعيلها ثقافيًا ويكمن التوجه البراجماتي بموقفه حول التسامح بوصفه حلاً للتخلص من الأزمات والتخفيف من حدّتها ولعلّ

هذا ما اهتم به "**رورتي**" وبعض المفكرين المعاصرين، إذ أنّ "**رورتي**" بتصوره حول التسامح يقتضي أسسا علمانية والسعي إلى أهدافه السياسية في تحديد العلاقات بين الفرد والمجتمع والاختلاف معيار ليس له حدود في تخطّي حد قابلية التسامح وخاصة عند تعرّض الفرد لكل أشكال الحوار والتباين الثقافي، ويقتضي القبول بأوجه الاختلاف توافقًا يعبّر عن التسامح في جميع مظاهره، وهنا يناضل "**رورتي**" من أجل القضاء على العنف وأشكال التعصّب وإبداء سياسة التعامل والاعتراف، ولهذا فالليبرالية التسامحية المنافية لجلّ التمييزات العنصرية والتشابهات والثبوتية التي تؤدي إلى الرتابة في اطار الحوار والنقاش، وترى أنّ تحقيق التسامح والاعتقاد بالاختلاف يسمح لنا بالتعايش مع أي شخص آخر، وهاته الفكرة الليبرالية حول التسامح لها تصنيف غربي بحت، والاختلافات التي تقرّ بها البراجماتية الجديدة وفي إطار التعدّدية الليبرالية تحمل بعض الأفكار الأيديولوجية تعمل على تهديد وتفكيك المجتمعات لتجاوزهم للحدود المعطى للتسامح وبذلك تنفتح على مشكلات التعصّب والعنف، ويرى "**رورتي**" أنّه لابد أن يُنظر للتسامح بما هو قيمة سياسية ودون الحاجة إلى التبرير واخضاعه للاختيار النقدي وهنا يفترض "**رورتي**" أسبقية أخلاقية للتسامح على النقد، وقد ألحّ "**رورتي**" على أهميّته المتجلّية في المؤسسات التربوية وإبراز نجاحها في تنمية المهارات، لذا يمكن وصف التسامح اسلوبًا لتخفيض الصراع وتعزيز رابطة الفهم والاحترام بين المسامح والمختلف والتماس التسامح يغير من التعاملات على نحو إيجابي ويحقّق السعادة كنوع من الترابط الأخوي ويستبعد العنف والكراهية بين الشعوب وعملية التنظير المرتبطة بالتسامح قد عزّزت على إضفاء مبنى إيجابي للتسامح بين الذوات وممارسة النضال في جميع الأصعدة هو محاربة أشكال العنف والقضاء عليه، إلاّ أنّ هناك بعض من المغالاة التي أحدثها تصور "**رورتي**" وبراجماتيته وأولويته للديمقراطية الليبرالية وذلك في تجاوزه لحدود التسامح وهذا ما يقود إلى الخصوصية وإحداث الفوضوية، وما لا يمكن الاغفال عنه أن الفكر البراجماتي الجديد قد حظيّ بجملة من الأفكار والممارسات المتماسكة والمتناقضة اللامحدودة، وتعبّر هاته الركيزة الأساسية عن آراء إيديولوجية أمريكية باعثة لنوع من المغامرة والبحث عن الأسس الفوضوية لتحقيق الرضا الذاتي ولتدعيم حقوق الشعوب واعلان الحق في الاختلاف وقبول الرأي الآخر وتقديره بكل عرقياته وأجناسه وألوانه ودياناته وهذا تعبير عن التواصل والانخراط المستمر في حياة الجماعة وتحطيم الأقانيم المركزيــة عن طريق التفكيك ويعدّ تقويض الفكـر

الغربي أحد أهم مرتكزات مابعدالحداثية والتعايش مع المختلف في إطار التعدّدية واتخاذ العرضية والاحتفاء بأسلوب السخرية في المنظور العلماني من أهم الميكانيزمات التي تدعو لتطور المجتمعات ولا سيما الغربية منها ودعم النظام الدستوري وهو الديمقراطية الليبرالية والتي تعدّ في نظر "**رورتي**" أولوية وسندًا قويًا مرغوبًا في الحياة العصرية وتحقيق وإحراز التقدم في نظر "**رورتي**" هم أهم ما يصبوا إليه الإنسان الفرد وتجاوزه لروابط النزاع والخلاف وكسر قيود والاندفاع نحو الإبداع ودون رسم العقبات والحدود في إطار بعث الرغبة في التغيير والإرادة الإنسانيين.

ملاحـق:

ملحق أ: جون لوك Locke John

فيلسوف إنجليزي، ولد في رينغتون عام 1632، وتوفي في 1704، اهتم بحركة عصره العلمية، وله نقاشات حول مبادئ الأخلاق والدين، وله مؤلفات منها مؤلفه الرئيسي: محاول في الفهم البشري، وتصانيف أخرى منها: في الحكم وحول الحكم المدني (1690)، رسائل حول التسامح، دراسة حول مسألة النقود، بعض اعتبارات حول انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود (1692) وبعض أفكار حول التربية، ومؤلف حول المسيحية العاقلة (1695) وغيرها من المؤلفات المتنوعة بين مجالي الأخلاق والسياسة والفلسفة.

ملحق ب: وليم جيمس

فيلسوف أمريكي، مؤسس الفلسفة البراجماتية، ولد في الحادي عشر من يناير سنة 1842 بنيويورك، إكتسب العلم وتعلم في مدارس عديدة، له شهرة واسعة في علم النفس بأمريكا سنة 1867، إذ كان من أبرز علماء النفس وعالم فيسيولوجي، متأثر بالتجربة والمنفعة التي رأى فيها منحى إنساني ورفض الميتافيزيقا، توفي عام 1910 ومن اهم مؤلفاته كتاب لقي رواجًا واسعًا تكلم فيه عن السيكولوجيا سنة 1892، موجز لمبادئ علم النفس، إدارة الاعتقاد ومحاولات أخرى 1897، تنوع الاختبار الديني 1902، فلسفة التجربة 1910، معنى الصدق 1909، وغيرها من المؤلفات.

ملحق ج: جون ديوي

فيلسوف أمريكي، من أبرز مؤسسي الفلسفة البراجماتية، ولد في 1859، ت-1952، تلقى تعليمه بأمريكا واشتغل حينها بتدريس الفلسفة بجامعة كولومبيا واتبع في ذلك أفكار تشارلز بيرس ووليم جيمس، وكان متأثرًا بثقافة مجتمعه، مما جعله يولي اهتمامًا بالجانب التربوي والتعليمي، ورأى أن هذا الأخير سبيل للتقدم، كما اهتم ديوي بمجال العلوم الطبيعية، ودرس جون ديوي عّدة فلسفات كالفلسفة المثالية الحديثة، وفي الوقت نفسه سعى لمهاجمة الأفكار الميتافيزيقية، وله عدّة أعمال ودراسات فلسفية منها مؤلفه عن: المدرسة والمجتمع، الطفل والمنهج، الديمقراطية والتربية، الخبرة والتربية، ومؤلفه بعنوان: اليقين، وإعادة البناء في الفلسفة وغيرها منه المؤلفات.

ملحق د: دريدا جاك Derrida Jacques

فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر سنة 1930، تخرّج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، ودرس فيها، تميّز تأليفه وتعليمه في تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقا من مسألة الكتابة، شكّل دريدا عام 1975 "مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة"، ومن تأليفه: الكتاب والاختلاف سنة 1964، الصوت والظاهرة (1971)، في علم القواعد أو هدم الفلسفة (1971)، التفريق (1972)، هوامش الفلسفة (1972)، ناقوس الحزن (1974)، توفي دريدا عام 2004.

ملحق هـ: هابرماس يورغن Habermas jurgen

فيلسوف وعالم اجتماع الماني، ولد سنة 1929، من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة، من أهم مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة (1962)، النظرية والممارسة (1963)، التقنية والعلم من حيث هما إيديولوجيا (1968)، وجوه فلسفية وسياسية (1971)، الخطاب الفلسفي للحداثة، نظرية الفعل الاتصالي (1981).

ملحق و: ليوتار جان فرانسوا Lyotard Jean françois

مفكر فرنسي، ولد عام 1924، من أبرز ممثلي ما يسمى أحيانًا بـ "فلسفة الرغبة"، أصدر في 1971 "الخطاب، المجاز" وحدد في ذلك مفهوم الرغبة كما عند فرويد، واهتم بمسألة الخطاب، وتأسيس "جمالية ليبيدويه"، وسعى إلى تأسيس "اقتصاد ليبيدوي" سنة 1974 وغيرها من الدراسات كالسياسية منها، توفي ليوتار عام 1998.

ملحق ز: جون رولز John Rawls

فيلسوف أمريكي، ولد سنة 1921، يعد فيلسوفًا أخلاقيًا وسياسيًا في التراث الليبرالي، درس المنطق والفلسفة واهتم بالعدالة الاجتماعية وله تميز بين الفلاسفة السياسيين المعاصرين، وعُرف بنظريتي "العدالة بإنصاف" والتي تخص الحقوق ومبادئ العدالة الاجتماعية، له مؤلفات رئيسية منها "نظرية العدالة"، ومؤلفه "الليبرالية السياسية"، وكتاب عن "قانون الشعب"، توفي رولز في نوفمبر 2002.

ملحق ح: توماس جيفرسون Thomas Jefferson

أحد المؤسسين الأمريكيين الذين نادوا بمبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان، ولد سنة 1743 بفرجينيا، وقد كان حاكما لها من سنة (1779-1781)، وفي عام 1785 عمل سفيرًا للولايات المتحدة في فرنسا وعمل في المحاماة وساهم في إحقاق إصلاحات في نظام العبودية، توفي جيفرسون في يوليو 1826.

ملحق ط: هيلالري بوتنام Hilary Putnam

فيلسوف ورياضي أمريكي، أحد أعلام البراجماتية المحدثة وأبرز الفلاسفة في الفلسفة الغربية من ستينات القرن الماضي، وتتعلق أعماله بفلسفة العقل وفلسفة اللغة وفلسفة العلوم، ولد في يوليو 1926 بشيكاغو، عُرف بوتنام بتعاطي الصرامة النقدية حتى بالنسبة لمواقفه الفكرية، وعُرف بدفاعه عن الوظيفية التي تعد إحدى أهم النظريات عن مشكلة البدن والذهن، وتتناول اعماله الفلسفية مجالات عدّة تشمل فلسفة العلوم والمنطق والرياضيات وفلسفة الذهن وفلسفة اللغة والمعرفة وغيرها.

فهرس الأعلام:

الأعلام	تاريخ الميلاد	الصفحة
ريتشارد رورتي	(1931-2007م)	ص:04، ص:05، ص:08، ص:12، ص:18، ص:21، ص:23، ص:24، .....
يورجن هابرماس	(1929-.....)	ص:02، ص:06، ص:08، ص:09، ص:11، ص:16، ص:19، ص:23، ص:52، ص:53، ص:169، ص:223.
هيغل	(1770-1831م)	ص:05، ص:07، ص:09، ص:40.
هيدغر	(1889-1976م)	ص:07، ص:17، ص:40، ص:42، ص:44، ص:63، ص:65، ص:134، ص:180.
ميشال فوكو	(1926-1984م)	ص:07، ص:08، ص:17، ص:25، ص:28، ص:42، ص:44، ص:79، ص:180.
نيتشه	(1844-1900م)	ص:07، ص:17، ص:44، ص:45، ص:47، ص:65، ص:74، ص:135، ص:180.
كانط إيمانويل	(1724-1804م)	ص:08، ص:10، ص:47، ص:67.
جاك دريدا	(1930-2004م)	ص:17، ص:25، ص:29، ص:37، ص:40، ص:44، ص:48، ص:59، ص:63، ص:65، ص:70، ص:134.
جون ديوي	(1859-1952م)	ص:08، ص:36، ص:37، ص:38، ص:40، ص:45، ص:47، ص:63، ص:75، ص:116، ص:141، ص:204. ص:223.
ديكارت رونيه	(1596-1650م)	ص:47، ص:74.
غراي هاري	(1919-2009م)	ص:18.
جان فرانسوا ليوتار	(1924-1998م)	ص:26، ص:29، ص:30، ص:32، ص:39، ص:67، ص:68، ص:71، ص:113، ص:167، ص:141، ص:204. ص:223.
رولان بارت	(1915-1980م)	ص: 29.
تشارلزساندرس بيرس	(1839-1914م)	ص: 36.
وليم جيمس	(1842-1910م)	ص:15، ص:35، ص:38، ص:154، ص:159.
سيلرز ويلفريد	(1912-1989م)	ص:18، ص:37، ص:38، ص:44، ص:140، ص:179.
كواين ويلارد	(1908-2000م)	ص:18، ص:37، ص:38، ص:44.
هوسرل ادموند	(1859-1938م)	ص:163.
فنجنشتين	(1889-1951م)	ص:37، ص:40، ص:42، ص:44، ص:151.
جودمان جوليان	(1922-2012م)	ص: 38.
ديفيدسون ليونيل	(1922-2009م)	ص: 163.
هيلاري بوتنام	(1926-.....)	ص: 29، ص:38.
هانزجورج غادمير	(1900-2002م)	ص:24، ص:40، ص:43، ص:48، ص:168.

توماس جيفرسون	(1743-1826م)	ص:45، ص:117، ص:139، ص:141، ص:144، ص:145، ص:149، ص:150، ص:171، ص:175، ص:190.
ابن رشد	(520-595هـ) (1126-1198م)	ص: 60، ص: 94.
أبو الحسن العامري	(ت: 381هـ) (913-991م)	ص: 61، ص: 95.
ابن القيم	(691-728هـ) (1292-1328م)	ص: 61.
أرسطو	(384-322ق.م)	ص:36، ص:59، ص:62، ص:68.
جون ستوارت مل	(1806-1873م)	ص:62، ص:115.
جيل دولوز	(1935-1995م)	ص:64، ص:70.
هيرقليطس	(540-480ق.م)	ص: 65.
ابن الهيثم	(354-430هـ) (965-1040م)	ص:95، ص:106.
الماوردي	(364-450هـ) (974-1058م)	ص: 95.
كونفوشيوس	(551-479ق.م)	ص:96، ص:97.
بوذا غوتاما	(563-483ق.م)	ص:96، ص:97.
زراديشت	نحو (650-583ق.م)	ص:96.
سقراط	نحو(470-399ق.م)	ص:36، ص:96، ص:98، ص:117.
أفلاطون	(427-347ق.م)	ص:36، ص:98، ص:152، ص:180.
هنري توماس	(1912-1993م)	ص: 99.
روجر ويليمز	(1603-1683م)	ص: 100.
سبينوزا	(1632-1677م)	ص: 102.
مونتاني	(1533-1592م)	ص: 102.
جان بودان	(1530-1596م)	ص: 102.
جون لوك	(1632-1704م)	ص: 102، ص: 103.
فولتير	(1694-1778م)	ص: 103، ص: 104، ص: 141.
أدموند غوبلو	(1858-1935م)	ص:104.
جون هيرمان راندال	(1899-1980م)	ص:105.
جان جاك روسو	(1712-1778م)	ص:105.
كارل بوبر	(1902-1994م)	ص:106.

تايلور بأول	(1923-2015م)	ص:111.
بلوم ألان	(1930-1992م)	ص:115.
جاليله جاليلي	(1564-1642م)	ص:118.
داروين تشارلز روبرت	(1809-1882م)	ص:118.
جون رولز	(1921-2002م)	ص:110، ص:120، ص:121، ص:122، ص:138، ص:144، ص:145، ص:200، ص:201.
دافيدسون	(1917-2003م)	ص:150، ص:151.
بروتاغوراس	(485-411ق.م)	ص:152، ص:153.
كورنيل ويست	(-1953)	ص:110، ص:175.
جون سيرل	(-1932)	ص:180.

فهرس المصطلحات:

المصطلحات بالعربية	بالفرنسية	بالإنجليزية
البراجماتية الكلاسيكية	Pragmatisme classique	Classical pragmatism
البراجماتية الجديدة (النيوبراجماتية)	Néo-pragmatisme	Neo-pragmatism
تعايش	Coexistent	Coexist
الليبرالية	Libéralisme	Liberalism
التأسيسي	Constitutif	Constitutive
تمثيلي	Représentatif	Representative
المطابقاتية (نظرية)	Théorie de la correspondance	Correspondence theory
حداثة، حداثي	Modernité, moderniste	Modernity, modernist
حداثية	Modernisme	Modernism
مابعد الحداثة، مابعد الحداثي	Postmodernité, post-moderniste	Postmodernity, post-modernist
مابعد الحداثية	Postmodernisme	Postmodernism
الاختلاف، تباين	Différence	Difference
التعصب، اللاتسامح	Fanatisme, Intolérance	Fanaticism intolerance
التسامح	Tolérance	Tolerance
الإنسانية	L’humanisme	Humanism
الو اقعية	réalisme	Realism
الثقافة العالية	la culture transcendent	High culture
تفكيكية	Déconstructionisme	Deconstruction
العدمية	La Nihilisme	Nihilism
تواصل	La Communication	Continuous
السخرية (التهكم)	L’ironie	Irony
التشبيه (التجسيم)	L’Anthropomorphisme	Anthropomorphism
السلوك	Comportement	Behavior

Transcendent	Le Transcendance	التعالي (الترنسندنتالي)
Edification	Édification	تهذيبية
Solidarity	Solidarité	التضامن
Hope	Espoir	الأمل
Democracy	démocratie	الديمقراطية
Deconstructionist tradition	La Tradition déconstructif	التقليد التفكيكي
Aesthetic	L'Esthétique	جمالي، ذاتي
Constructive	Constructif	بنائي
Ideology	L'Idéologie	الأيديولوجية
Psychology	Psychologique	سيكولوجية
Pluralism	Pluralisme	التعددية
Cognition	Cognition	معرفة
Analytical	Analytique	التحليلية
Hierarchy	Monotonie	التراتبية
Dialectic	Dialectique	ديالكتيلئي (الجدلي)
The mind practical	La raison practical	العقل العملي
Utility	Utilirianisme	المنفعة (مذهب)
Romantic	Romantique	رومانطيقي
Belief	La croyance	الاعتقاد
Ethno centric	Ethno central	أثنو مركزي
Absolut	L'absolute	المطلق
Altruism	L'alerterite	التغيرية
Relativism	Relativisme	النسبية
Hermeneutic	Interpretation	التأويلية
Epistemology	Epistemologie	الأبستمولوجيا
Violence	Violence	العنف

Criticism	Le criticisme	النقدية
Skepticism	Le scepticisme	الشك
Dynamic concept	Concept dynamique	تصوردينا ميكي
Subjective	Subjective	الذاتي
Objective	Objective	موضوعي
Concert	Consensus	تو افق
Substance	Substance	الجوهر
Materialism	Materialisme	المادية
Bilateralism	Dualisme	الثنائية
Anthropology	Anthropologie	الأنتروبولوجيا
Recognition	Recognition	الاعتراف
Constructional	Construction	البناءية
Creation	Création	الابداع
Sophistry	Sophismes	السفسطائية
Virtue	Les vertus	الفضائل
Ethic	Ethique	الأخلاق
Rational, rationality	Rationnel, rationalité	عقلاني، عقلانية
Dramatic	Dramatique	دراماتيكية
Relative Truth	Vérité relative	حقيقة نسبية
Theory of truth	Théorie de vérité	الصدق (نظرية)
Validity	Validité	الصواب، الصحيح
False	L’erreur	الخطأ
Citizenship	Citoyanable	مواطنة
Equality, equalization	L’Égalité, égalisation	مساواة، تسوية
Justice	La justice	العدالة

Identity	L'Identité	الهوية (العينية)
Justification	Justification	تسويغ
The demonstration	La démonstration	الحجة
Linguistics	La linguistique	لسانية
Expedience	Expédient	وسيلة
Destination	Destination	غاية
Purpose	But	هدف
Probability	Probabilité	احتمال
Camp	Camp	الكامب (ظاهرة)
Laic, Secularism	Laïque	علماني، علمانية
Individualism	L'Individualisme	الفردانية
Theology	La théodicée	الألوهية
Deductive, deduction	La raisonnement	استدلالي، الاستدلال
Parody	Parodier	محاكاة تهكمية (بارووديا)
Deliberative	Délibératif	تداولية
Authoritarianism	L'autorité	السلطة
Dogmatist	Le dogmatique	الدوغمائي
Syllogism	Le syllogisme	القياس
Sociology	Sociologie	سوسيولوجيا
Simulative	Simulatif	صورية
Metaphysics	Métaphysique	الميتافيزيقا
Enlightenment	L'illumination	تنوير
Normative	Normatif	معياري
Tychism	Pacte	الاتفاق
Utilitarianism	Utilitarisme	المنفعة

Value	Valeur	القيمة
Logic	Logique	المنطق
Tragic	Tragédie	التراجيديا (مأساوي)
Utopia	Utopie	اليوتوبيا
Anarchy, anarchism	L'anarchisme	فوضى، فوضوية
Idealism	Idéalisme	المثالية
Monism	Monisme	الواحدية
Protestant	Protestant	بروتستانتي
Radicalization	Radicalisme	الراديكالية
Accidents	Accidentel	عرضي
Dynamics	Dynamique	دينامي
Rhetoric	Rhétorique	الخطابة
Cultural process	Procède culturel	عملية ثقافية
Volition	Volonté	الإرادة
Progressive	Progressif	تقدمية

قائمة المصادر:

أولاً: المصادر: القرآن الكريم

أ) باللغة العربية:

1. رورتي ريتشارد، الفلسفة والمرآة الطبيعية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
2. رورتي ريتشارد، جيدة هذه الفلسفة العتيقة، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ترجمات، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، الرباط، 22 مارس، 2017.
3. رورتي ريتشارد، حول بعض الاستعمالات الأمريكية لـ "هيغل"، تر: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ترجمات قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، الرباط، العدد في: 13 أغسطس 2013.
4. رورتي ريتشارد، ديوي بين هيغل وداروين، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ترجمات، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، الرباط، المغرب، العدد: 03، 02 أفريل، 2019.
5. رورتي ريتشارد، عظمة كونية، عمق رومنسي، حيلة براغماتية، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، الرباط، العدد: 3، 4 أكتوبر 2017.
6. رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة، تر: فتحي المسكيني، الباب، فصيلة محكمة تعني بالدين والسياسة والخلاق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تر: فتحي المسكيني، الرباط، المغرب، العدد: 05، 2015.
7. رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (2)، المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب، 24 أفريل 2019.
8. رورتي ريتشارد، في أولوية الديمقراطية عن الفلسفة (1)، التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الدينية، الرباط، 23 مارس 2019.
9. رورتي ريتشارد، هابرماس ليوتار وما بعد الحداثة، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، د(ط)، 2016.

المصادر بالأجنبية

ب) باللغة الفرنسية:

1. Rorty Richard, dewey entre hegel et darwinian, presses universitaire de France, Paris, 1992.
2. Rorty Richard, l'espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme, tr : Albin Michel, P.U.F, Paris, 1995.
3. Rorty Richard, objectivité et vérité, tr : Jean Pierre Cometti, , Paris, 1994.
4. Rorty Richard, la science et solidarité, tr : Jean Pierre Cometti, P.U.F, France, 1992.

ج) باللغة الانجليزية:

5. Rorty Richard, the decline of redemptive truth and rise of alieterary culture, copuright rorty, November, 2000.
6. Rorty Richard, Achieving our country, leftist thought in Twentieth, Harvard university press, Cambridge, London, England, 1998.
7. Rorty Richard, Consequences of pragmatism, university of Minnesota press, 1982.
8. Rorty Richard, contingency irony, and solidarity, Cambridge university press, New York, 1first published, 1989.
9. Rorty Richard, philosophy and social hope, university of Virginia, New York, USA, 1first published, 1999.
10. Rorty Richard, the future of religion, edited: santiago zabala, columbia, university press, New York, 2005.
11. Rorty Richard, the philosophy and the mirror of nature, princeton university press, 2 second printing, America, 1979.

قائمة المراجع:

ثانيًا: المراجـــع

أ) باللغة العربية:

1. إ. ماكلو ميشيل، بارجمنت، كينث آ، ثورسين، كارل إ، التسامح النظرية والبحث والممارسة، تر: عبير محمد أنور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015.
2. أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
3. أبو النور، حسن أبو النور حمدي، يورغن هابرماس، الأخلاق و التواصل، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2012.
4. أبو خليل شوقي، التسامح في الإسلام (المبدأ والتطبيق)، دار الفكر المعاصر للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
5. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان.
6. إسحاق أديب، الأفغاني، .. ناصيف نصار..، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
7. أ)- إسماعيل صلاح، البراجماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رورتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2013.
   ب)- إسماعيل صلاح، فلسفة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2017.
8. أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي للنشر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط2، 2001.
9. إيجلتون تيري، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، مركز اللغات والترجمة والنشر، د(ط)، 1996.
10. باتلر كريستوف، ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدًا، تر: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2016.
11. البازغي سعد، الاختلاف الثقافي، ثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
12. بروكر بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الامارات العربيةلمتحدة، ط1، 1995.
13. بلقزيز عبدالاله، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، من الفتنة إلى دولة القانون، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع.
14. بوجنال محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2010.
15. بوزيد بومدين، بوعرفة عبد القادر، العدالة والانسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، دار آل رضوان للنشر والتوزيع، الجزائر،ط1، 2008.
16. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من نهوك هالمر يمر إلى أكسيل هونيت، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

17. تارناس، ريتشارد، آلام العقل الغربي، تر: فاضل حبتكر، شركة مكتبة العبيكان، أبوظبي، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2010.

18. أ)- تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2010.

ب)- تورين آلان، ما الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 2000.

ج)- تورين آلان، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د(ط)، 1998.

19. توملينسون جون، العولمة والثقافة، تر: د. عبد الرحيم محمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، د(ت).

20. الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيّم، الفلسفة والمدنية، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط3، 1997.

21. حب الله حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

22. الحصين، صالح بن عبد الرحمن، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، قسم الثقافة الإسلامية، الرياض، د(ط)، 1429هـ.

23. الخطابي عزالدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

24. خطيب محمد، الفكر الاغريقي، دار علاء الدين، للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط1، 1999.

25. الخويلدي زهير، معان فلسفية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2009.

26. الدواي، عبد الرزاق، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1ن 2013.

27. أ)- دريدا جاك، عن الحق في الفلسفة، تر: عزالدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2010.

ب)- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

28. ديلودال، جيرار، الفلسفة الأمريكية، تر: د.جورج كتورة، د. إلهام الشعراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

29. أ)- ديوي جون، الديمقراطية والتربية وهو مقدمة في فلسفة التربية، تر: منى عفراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1954.

ب)- ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، تر: أحمد الأنصاري، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، 2010.

30. راندال جون هرمان، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمه، دار الثقافة للنشر، بيروت، لبنان، ج1.

31. روسو جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
32. أ)- رولز جون، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
ب)- رولز جون، نظرية العدالة، تر: ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 2011.
33. ريان ميشال، كلر جوناثان، رورتي ريتشارد، كريستوفر نوريس، تأليف جماعي مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2008.
34. الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.
35. سافيدان باتريك، الدولة والتعدّد الثقافي، تر: المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.
36. ساندل مايكل جورج، الليبرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
37. أ)- سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007.
ب)- سبيلا محمد، زمن العولمة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
38. سكنر، كوينته، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر الإصلاح الديني، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2012.
39. سكيربك غنار، غلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيد حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
40. الشرقاوي محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1990.
41. شعبان عبد الحسين، التسامح المؤشرات والمفهوم، في مفهوم التسامح واشكالاته، الشبكة العربية للتسامح، مركز رام الله لدراسة حقوق الانسان، بيروت، د(ط)، 2008.
42. الشيخ محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات، منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
43. صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1990.
44. صفي الدين بلال، مفهوم التسامح في الإسلام وصلته بمفهوم الواجب (دراسة تطبيقية)، مؤتمر التسامح الديني، كلية الشريعة، دمشق، 2009.
45. عبد الغني عمّاد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والاشكاليات من الحداثة إلى العولمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.
46. عبد المعطي فاروق توماس جيفرسون، الفيلسوف العالم، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1993.

47. أ)- عطية أحمد عبد الحليم، الأخلاق والتواصل، يورجن هابرماس، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2012.

ب)- عطية، أحمد عبد الحليم، جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

48. عوّاد أحمد، الفلسفة المتوازنة، المجلّد الأول، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010.

49. غلاب محمد، الفكر الشرقي، مطبعة البيت الأخضر للنشر، القاهرة، مصر، د(ط)، 2003.

50. فاتيمو جياني، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1998.

51. فريمان، صموئيل، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، جون رولز نموذجًا، تر: فاضل حبتكر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

52. فيري جان مارك، فلسفة التواصل، تر: د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

53. فيشر ديفيد، الأخلاقيات والحرب، هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين، تر: أ.د عماد عوّاد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 2014.

54. كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية، النقدية، ثقافة الاختلاف وتاريخه وتحدّيه، تر: مروان سعد الدين، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

55. كامل، مجدي، البراجماتية (تعريفها، نشأتها، أشهر أعلامها وموقفها من السياسة، الأخلاق والدين)، الوليد للدراسات والنشر والترجمة، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2016.

56. لوك، جون، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، ط1، 1997.

57. لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الاصلاح، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

58. ليشته جون، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: د. فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

59. ليمان، أوليفر، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تر: مصطفى محمود محمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د(ط)، 2004.

60. ليوتار جان فرانسوا في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

61. مجدي حجازي إبراهيم، علم الاجتماع الأزمة، تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوفاء للنشر، القاهرة، 1998.

62. محفوظ محمد، التسامح وقضايا العيش المشترك، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، ط2، 2012.

63. المحمداوي جميل، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف العربي، المغرب، د(ط)، 2010.

64. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2008.

65. مصطفى، بدر الدين، حالة ما بعد الحداثة الفلسفة والفن، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2013.

66. مينش ريتشارد، الأمة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قومية إلى أخرى متحولة، تر: عباس عباس، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سورية، د(ط)، 2009.
67. نجم سهيل، في الحداثة و ما بعد الحداثة، دراسات وتعريفات، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2009.
68. النشار مصطفى، فكرة الألوهية عند افلاطون واثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، ط1، 1997.
69. نعمة المعّلة، جميل حليل وآخرون، الفكر السياسي الأمريكي المعاصر وأثره على الوطن العربي، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
70. أ)- هابرماس يورجن، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د(ط)، 1995.
ب)- هابرماس يورغن، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تيلر تشارنس، قوة الدين في المجال العام، تر: فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2013.
71. هارفي ديفيد،دروب ما بعد الحداثة، بحث في أصول التحول الثقافي، تر: أحمد حسان، مطابع بلاكويل، د(ب)، ط1، 2002.
72. هانيال، أندريه، مولنار ميكلوس، سيكولوجية التعصب، تر: خليل أحمد خليل، دار الساقي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
73. هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
74. وليم جيمس، البراجماتية، تر: محمد علي العريان، دار النهضة العربية للنشر، القاهرة، مصر، د(ط)، 1965.
75. ياكابوتشي أنجلو مايكل، أعداء الحوار، أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د(ط)، 2010.
76. يونس شريف، سؤال الهوية، الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة، ميرت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 1999.

ب) باللغة الفرنسية:

1. Angue Medaux, Julienne, Richard Rorty, un philosophe conséquent, l'harmattan, Paris, 2009.
2. La corne Denis, les frontières de la tolérance l'esprit de Gallimard, édition Galimmard, Paris, 2016.
3. Gerard Deledalle, la philosophie anglaise et américaine, P.U.F, Flammarion Gréniant, Paris, 1983.

ج) باللغة الانجليزية:

4. Brandon Robert B, Rorty and his critics, British library, black well publishers, USA, Oxford, first published, 2000.
5. Dennis yeates owen, tolerating on faith: locke, williams and the origins of political toleration, department of political science duke university, 2007.
6. Derrida jacques, gritehley simon, Ernesto laclau, Richard Rorty, deconstruction pragmatism, Routledge, London, New York, first published,1996.
7. Eagleton Terry, literary theory, the university of Minnesota press, Britain, 2eme ed, 2003.
8. Lyotard jean francois, the postmodern condition, areport on knowledge, Manchester, university Press, America, 1984.
9. Michael alain, james bacon, "that" the way we happen to do things, arround here's: Rorty Richard and political liberalism, university of London, published by pro-quest LLC, 2014.
10. Philip J, Knight, philosophical pragmatism and religious belief, interpreting Christian non realism through john dewey and rorty Richard, university of durhan, 1996.
11. Pinar F.William, what is curriculum theory? Lawrence erlbaum associates, London, 2004.
12. Rawls, john, a theory of justice, harward university press, Cambridge, America, 1999.
13. Shand, John, political philosophy, Dudley knowls, routledge, british library, London, 1 first published, 2001.
14. Tröhler, Daniel, jurgen oelkers, pragmatism and education, sence publishers, Roterdam, 2005.
15. Weaver, Wiklliam G, Richard Rorty's polical theory: too late for the gods qnd too early for being, university of tescas.
16. Wilson Edward o, consilience the unity of knowldge, printed in the united states of America, new York, 1er ed , April 1999.

المعاجم والموسوعات:

أولاً: المعاجـــــم

أ) باللغة العربية:

1. بورّيكو.ف و بورون.ر، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 1986.
2. الجوهري، محمد، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إنجليزي-عربي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د(ط)، 2010.
3. الراوي عبد الستار، معجم العقل السياسي الأمريكي المعاصر، مصطلحات حرب العراق، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، السعودية، د(ط)، د(ت).
4. سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د(ط)، 2004.
5. صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982.
6. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوّفون)، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط3، 2006.
7. طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح إصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
8. مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
9. نور الدين السيد عباس، معجم المصطلحات الأخلاقية، مركز باء للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.

ب) باللغة الفرنسية:

1. Gerard deledalle, la philosophie anglaise et américaine, p.u.f. flammarion grénriant, Paris, 1983.
2. La Corne Denis, les frontières de la tolérance, l'esprit de Gallimard, édition Gallimard, 2016.
3. Lock john, lettre sur le la tolerane, Tr : Jean lerlerc, France, 1er ed, 2002.

ثانياً: القواميس

باللغة العربية:

1. الصالح مصلح، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، انجليزي، عربي، دار عالم للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1999.

ب) باللغة الفرنسية:

1. Aurous, sylvain, les notions philosophiques, dictionnaire, imprimerie des presses universitaires de France, France, tome 2, 1998.
2. Baraquin, Noëlla, Baudart, Anne, Dugué, Jean laffitte, Jaqueline, Ribes.

3. Ferréol Giller, philippe cauche, Jean marie duprez, Ricole cradry, Michael simon, Armond colin, dictionnaire de sociologie, les presses impremerie joure, France, Paris, 4eme édition, 2012.
4. François, Wilfert joël, dictionnaire de philosophie, direction de jaqueline russ, France, 4eme édition.
5. Simon Michael, Giller Ferréol philipe cauche, Jean marie duprez, Armond colin, les presses de l'imprimerie joure, France, Paris, 4eme édition, 2012.

ثالثًا: الموسوعات

أ) باللغة العربية:

1. بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، دار فارس للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 1996.
2. عبد الكافي اسماعيل، الموسوعة المسيّرة للمصطلحات السياسية (عربية ، انجليزي)، مركز الاسكندرية، د(ط)، 2005.
3. لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.
4. مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشغيل المزدوج، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2013.
5. المحمّداوي علي عبود، موسوعة الأبحاث الفلسفية العربية المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013.

الرسائل الجامعية:

أولاً: أطروحات الدكتوراه

1. جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، إشراف: أ.د فتحي التريكي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007.
2. حيرش سمية، الفلسفة الأميركية بين الليبرالية والبراجماتية شارل بيرس نموذجًا، إشراف: أ.د أحمد العلوي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2011-2012.
3. خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر يورغن هابرماس نموذجًا، إشراف: أ.د عبد اللاوي عبد الله، أطروحة دكتوراه علوم، العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2016-2017.

ثانياً: مذكرات الماجستير

1. لوكيلي حسين، التسامح وقيّم الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة (بول ريكور ويورغن هابرماس نموذجين)، دراسة تحليلية نقدية، إشراف: أ.د بوكرلدة زواوي، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2012، 2013.
2. مسدوة وهيبة، خطاب التسامح في فكر الأنوار، مذكرة ماجيستير، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، 2010-2011.
3. ملحة كاوري، ملحة، جدلية السلطة والعدل في الفكر السياسي المعاصر "ريتشارد روتي" نموذجًا، مذكرة ماجيستير، اشراف الأستاذ: د. برياح مختار، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2014-2015.

المجلاّت:

أ) باللغة العربية:

1. أحمد صابر، مولاي، الباب، فصلية محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد: 01، 2014.
2. أحمد صابر، مولاي، الباب، فصلية محكمة تعني بالدين والسياسة والأخلاق، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد: 05، 2015.
3. أندروفيلا، التسامح والعملية، مجلة الفلسفة التأملية، العدد: 103-116، 2002.
4. الخالدي محمد عبد الله، فيصل عزيز محمد حسين، الفلسفة عند رورتي، مجلة الآداب، ملحق (2)، جامعة بغداد، قسم الفلسفة، بغداد، العدد: 27، 2018.
5. الميلاني هاشم، الاستغراب، دورية فكرية تعني بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد: 08، 2017.
6. السالمي عبد الرحمن، حديث التسامح: {يهدي للتي هي أقوم}، مجلة التسامح، العدد السابع، مصر، جانفي 2009.
7. شقير صالح، تفعيل التسامح فلسفيًا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد: 36، دمشق، العدد: 05، 2014.
8. مهند مصطفى، سياسة الاعتراف والحرية، سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي، مجلة تبين، جامعة حيفا، فلسطين، العدد:17، 2016.

ب) باللغة الإنجليزية:

1. Bragues George, Richard Rorty's postmodern, case for liberal democracy: Acritique humanitas, university of Guelph, Canada, Nos 1 and 2, 2006.
2. ezer lior, reconsidering Richard Rorty's, private, public, distinction, journal humanities, department of political science, university college London, London, published:13, May 2013.

الندوات:

1. ياسين السيد، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة العالمية الإسلامية، طرابلس، مارس 1998.

مقالات:

أ) باللغة الإنجليزية:

1. Akira Abe, the approach to global ethic of Richard Rorty and its critique, ars vivendi journal N°, March 2014.
2. Best steven, Douglas kellner, Richard Rorty and post modern theory, 2001.
3. Curtis, william, Rorty, religion, and pragmatic liberalism, university WPSA annual conference, March 2012.
4. ghignom Charles, Hiley David. R, Rorty Richard, deconstruction, Cambridge university press, New York, First published, 2003.
5. Gutwirth Serge, Paul dehert heiden, Rawls political conception of rights and liberties an unliberal, university Brussel, Hant publishing.
6. Hopkins john, Rorty and the priority of democracy to philosophy, university press, New literary history, volume 39, Number 1, 2008.
7. Lea, sam, pragmatism science and society: a review or Rorty, objectivism, relativism and truth, philosophical papers, volume 1, 1991.
8. Morgan Marcus, philosophie and social criticism, revisiting truth and freedom in or well and Rorty, university of Cambridge, UK philosophy social criticism published online, December, 2013.
9. Olay csaba, Rorty and Shusterman on popular art, mta, Eltehermenentics.
10. Rylander Anna, pragmatism and design research an overview, April, 2012.
11. Sandbothe, Mike, philosophy of time and media with Derrida and Rorty, friedrich shiller university jena, December 1998.
12. Shustermain Richard, pragmatim and liberalism between dewey and Rorty, temple university, sage publications, March 2011.
13. Trifiro Fabrizio, John's Rawl's as fairness: anti foundationalism deliberative democracy and cosmopolitanism, discussion paper, institute for international integration studies, Ireland, N° 93, October 2005.
14. Wilkos zewska, Kristyna, remarks on Richard shuterman's pragmatist aesthetics, institute of philosophy, jajie illonian university, 2009.

ب) باللغة الفرنسية:

15. Julienne irma angue Medoux, Richard Rorty un philosophe conséquent, l'harmattan, Paris, 2009.
16. Pelabay Janie, la pensée et les hommes et la tolérance à la reconnaissance, communauté Francaise, N° 10-005, 2009.

مقدمـــة	أ-ف
الفصل الأول: مداخل بين الأفكار الحداثية ومابعدالحداثية	55-2
المبحث الأول: تحديد المصطلحات الثلاثة (حديث، تحديث، حداثة)	11-3
المطلب الأول: معنى مصطلح "حديث"	4-3
المطلب الثاني: التحديث معناه ومنطلقاته الرئيسية	6-5
المطلب الثالث: دراسة "الحداثة" (النشأة والتطور)	9-7
المطلب الرابع: العقلانية و أثرها في الفكر الحداثي	11-10
المبحث الثاني: عقبات الحداثة	24-12
المطلب الأول: منطلقات الحداثة بوصفها عتبة للتسامح	14-12
المطلب الثاني: هابرماس والتواصلية بين التنقيب والتنقيح	17-15
المطلب الثالث: تجاوز الحداثة ودعوة رورتي ريتشارد للانفتاح	20-18
المطلب الرابع: و اقع التحديث بين الرفض والقبول	24-21
المبحث الثالث: ما بعد الحداثة: الصراع بين التصوّر والتطبيق	34-25
المطلب الأول: مصير الحداثة والطريق إلى الزوال	26-25
المطلب الثاني: بزوغ الحركات الطليعية وإحداث القطيعة مع الفكر الحداثي	28-27
المطلب الثالث: في دراسة مصطلح "ما بعد الحداثة"	31-29
المطلب الرابع: تحديد مصطلحي "ما بعد التحديثية" و"ما بعد الحداثة" عند ريتشارد رورتي	34-32
المبحث الرابع: الحضور البراجماتي الجديد في الفكر لمابعد حداثي	44-35
المطلب الأول: نشأة رورتي ريتشارد-السيرة الذاتية	38-35
المطلب الثاني: البراجماتية الكلاسيكية والدعوة إلى التجديد	40-39
المطلب الثالث: إعادة تهذيب الفكر الفلسفي وتفعيله مع سيكولوجية الو اقع	42-41
المطلب الرابع: التحليلية والبدايات من القيم الإنسانية في فلسفة رورتي	44-43
المبحث الخامس: أثر الو اقع البراجماتي في الفكر مابعد حداثي	55-45
المطلب الأول: المرجعية الفلسفية لفكر رورتي	48-45
المطلب الثاني: فن السخرية عند رورتي وتجلّياته في فن الخطاب البراجماتي الجديد	51-49
المطلب الثالث: التهكم بوصفه سمة لثقافة الفكر الليبرالي الجديد	53-52
المطلب الرابع: إحياء القيّم الإنسانية بوصفها دعامة تقدمية ليبرالية جديدة	55-54

الفصل الثاني: ماهية الاختلاف والتسامح	110-57
المبحث الأول: تحديد شبكة المفاهيم	66-58
المطلب الأول: معنى الاختلاف لغة واصطلاحًا	61-59
المطلب الثاني: توظيف مصطلح الاختلاف لدى فلاسفة العرب المسلمين	63-62
المطلب الثالث: الاختلاف وتجلّياته لدى فلاسفة الغرب	65-64
المطلب الرابع: تحديد مسارات الاختلاف	67-66
المبحث الثاني: أثر التفكيكية والاختلاف وبزوغهما الثقافي	76-68
المطلب الأول: تحديد مصطلح الاختلاف عند دريدا	70-68
المطلب الثاني: تصوّر دريدا للتفكيكة	72-71
المطلب الثالث: الاختلاف بوصفه شرط للحداثة ومنعطف لزوالها في منظور رورتي	74-73
المطلب الرابع: رورتي والتواصل النقدي في مقابل الخلاف لدى فرانسوا ليوتار.....	76-75
المبحث الثالث: واقع الاختلاف في ظل البراجماتية الجديدة	86-77
المطلب الأول: تجاوزات رورتي للفلسفات التأسيسية	78-77
المطلب الثاني: فاعلية الخبرة في إعادة بناء الفلسفة نحو الاختلاف	80-79
المطلب الثالث: موقف رورتي من التفكيك والاختلاف	83-81
المطلب الرابع: أهمية الاختلاف وتنوّعاته داخل القراءة والكتابة	86-84
المبحث الرابع: نشأة فكرة التسامح	97-87
المطلب الأول: تعريف التسامح لغة واصطلاحًا	89-87
المطلب الثاني: توظيف مصطلح التسامح في علم النفس	91-90
المطلب الثالث: التسامح والمفاهيم المتضادة معه	94-92
المطلب الرابع: مفهوم التسامح عند فلاسفة الإسلام وبعض موقفهم	97-95
المبحث الخامس: التسامح من ذيوع الفكرة إلى تعزيز مستوياتها	110-98
المطلب الأول: حضور دلالة التسامح لدى فلاسفة الشرق القدامى والفكر اليوناني	101-98
المطلب الثاني: نماذج من فلاسفة الغرب المنادين بالتسامح	105-102
المطلب الثالث: أهم تعريفات التسامح في الفكر الغربي	107-106
المطلب الرابع: التسامح أنواعه وأهم مستوياته	110-108

الفصل الثالث: و اقع الإعتراف والتعدّدية في ظل المتغيّرات النسبية للتسامح الليبرالي عند رورتي	**167-112**
المبحث الأول: تحديد رورتي لماهية الليبرالية وأهم أسسها	**123-113**
المطلب الأول: البراجماتية الجديدة ودفاعها عن الليبرالية السياسية	115-113
المطلب الثاني: سمات الانسان الليبرالي في نظر رورتي	117-116
المطلب الثالث: أهم خصائص ومميّزات الديمقراطية الليبرالية	119-118
المطلب الرابع: دور الديمقراطية والدين في نظر جون ديوي	123-120
المبحث الثاني: أثر الاعتراف على و اقع المختلف وثقافة التسامح	**132-124**
المطلب الأول: مفهوم الاعتراف بوصفه عملية سيكولوجية وسياسية	125-124
المطلب الثاني: الاعتراف عند رولز وتجلّيه في فكرة العدالة	128-126
المطلب الثالث: مشكلة الهوية في مقابل الاعتراف بالاختلاف	130-129
المطلب الرابع: دور الاعتراف في إنماء السياسة الليبرالية	132-131
المبحث الثالث: المنظور البراجماتي الجديد للتسامح مع المختلف	**140-133**
المطلب الأول: الحق في الاختلاف بوصفه شرطًا للديمقراطية الليبرالية	134-133
المطلب الثاني: ربط مهام التسامح بعنصر التسوية كإقرار بالمختلف	136-135
المطلب الثالث: توظيفات الألعاب اللغوية وتجاوز حدود التسامح	138-137
المطلب الرابع: تطبيق عملية التسامح ما بين مسألتي الوحدة والاختلاف	140-139
المبحث الرابع: تجليات التسامح في الخطاب البراجماتي الجديد	**153-141**
المطلب الأول: التسامح مطلب سياسي وثقافي لدى رورتي	144-141
المطلب الثاني: التعدّدية بين أسس الليبرالية و اقتران منطلقاتها بالتسامح	146-145
المطلب الثالث: مشكلة الألوهية عند رورتي بين الرفض والقبول	149-147
المطلب الرابع: تأثر رورتي بأفكار رولز وجيفرسون	153-150
المبحث الخامس: التشابك الفلسفي ما بين الصدق والدين في إطار التسامح لدى رورتي	**167-154**
المطلب الأول: أثر التصوّر البراجماتي الكلاسيكي للصدق والحقيقة	156-154
المطلب الثاني: الصدق وحقيقة المختلف كفرضية للتسامح عند رورتي	158-157
المطلب الثالث: الحقيقة بوصفها مبرّر و أقل أداتية وذرائعية	163-159
المطلب الرابع: تحقيق الحقيقة دعوة لتحقيق الخير والتسامح بين المختلفين	167-164

فهرس الموضوعات

الفصل الرابع: الإنسانية ودعوة رورتي للاختلاف والتسامح	191-169
المبحث الأول: السبيل إلى الحوار مع المختلف بدل إخضاعه	179-169
المطلب الأول: علاقة الخطاب بالسلطة لدى رورتي	171-169
المطلب الثاني: تشكيل اليوتوبيا الليبرالية نحو دعم أسس التخاطب	174-172
المطلب الثالث: الحوار التداولي بوصفه مهمة سياسية للاعتراف والاقناع	177-175
المطلب الرابع: جذور المبادئ الدينية وعقباتها الهشة للحوار بين الرفض والعدمية	179-178
المبحث الثاني: التهذيب اللغوي لدى رورتي وضرورة الاختلاف الثقافي	191-180
المطلب الأول: دور الحجاج في مواجهة التعصب	181-180
المطلب الثاني: مرجعية رورتي في المنعطف اللغوي بين التنقيب والتنقيح	183-182
المطلب الثالث: رؤية رورتي للثقافة و أثرها الأنتروبولوجي	186-184
المطلب الرابع: ربط الثقافة بالاختلاف وتنوعاتهما داخل السياق الما بعد حداثي	191-187
المبحث الثالث: المساواة ومسألة حقوق الانسان لدى رورتي	204-192
المطلب الأول: أثر العدالة لدى رولز وربطها بالتسامح	193-192
المطلب الثاني: رؤية رورتي للعدل	199-194
المطلب الثالث: حرية المساواة عند رورتي بوصفها أهم من الصدق	202-200
المطلب الرابع: تعقلن الإنسانية وتهذيبها بين سياسة الاعتراف والأمل في الاتفاق	204-203
المبحث الرابع: فكرة التضامن الإنساني لدى رورتي ومدى فعاليتها في تعزيز التسامح	216-205
المطلب الأول: أثر التماسك الاجتماعي في تبديد أواصر النزاع وتجاوز الخلافات	208-205
المطلب الثاني: اسهامات الواقع النيو براجماتي في تشكيل بنية التعاون بوصفه منظومة أخلاقية	211-209
المطلب الثالث: تحقيق التسامح والتضامن في تحقيق رقي الانسانية	214-212
المطلب الرابع: تجاوزات رورتي لحدود التسامح وتبرير مطلبه بين النسبية والشكية	216-215
المبحث الخامس: مستقبل تنوعات الاختلاف في حدود استراتيجية التسامح ومتطلّبات العصر	225-217
المطلب الأول: تبرير الحاجة إلى الحق في الاختلاف أبعد من التسامح	218-217
المطلب الثاني: رهانات الاختلاف وحلوله السياسية والثقافية	220-219
المطلب الثالث: مكانة الاختلاف في الخطاب الفلسفي وتأكيد الحاجة إلى التسامح	223-221
المطلب الرابع: الاختلاف والتسامح لدى رورتي سبيلان لتقدم الإنسانية وتغريز المواطنة	225-224
خاتمـــة	229-227