

فلسفة ما بعد الحداثة في فكر رورتي

د. علي خليفة محمد أجويلي *

كلية العلوم الإنسانية والتطبيقية ، جامعة الزيتونة ، ليبيا .

lyajwly17@gmail.com

تاريخ الإرسال 2026/6/2م تاريخ القبول 2026/8/22م

Postmodern Philosophy in Rorty's Thought

Dr. Ali Khalifa Mohamed Ajweili *

College of Humanities and Applied Sciences, Al-Zaytuna

University, Libya

Abstract :

This research aims to study Rorty's postmodern philosophy by examining the foundations of the modernist project. It begins by addressing modernity as a project based on trust in reason and its ability to attain truth. The research then explores how modern and contemporary intellectual shifts have challenged this foundational ambition, paving the way for postmodern thought, which re-examines the concepts of reason, truth, objectivity, self, and system. In this context, the research examines Rorty's position as a prominent representative of neo-pragmatism, where he criticizes the representational view that makes reason and language a mirror reflecting reality. The research also discusses Rorty's non-foundationalism, which rejects the search for first principles or certain foundations of knowledge. It then addresses non-essentialism as a consequence of Rorty's rejection of the idea of fixed essences. Finally, it explores his non-representational stance, which rejects considering knowledge or language as a neutral representation corresponding to reality, replacing the idea of correspondence with concepts of justification, practice, and dialogue. The research concludes that three fundamental characteristics Postmodern thought is characterized by: non-

foundationalism, non-essentialism, and non-representation, revealing the shift of thought from the search for certainty and essence to multiplicity and historicity.

Keywords: Rorty, non-foundationalism, non-essentialism, non-representationalism)

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة فلسفة ما بعد الحداثة عند رورتي، من خلال مساءلة الأسس التي قام عليها المشروع الحداثي وقد بدأ البحث بتناول الحداثة بوصفها مشروعاً ارتكز على الثقة في العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة، ثم انتقل إلى بيان الكيفية التي أثارت بها التحولات الفكرية الحديثة والمعاصرة الشك في هذا الطموح التأسيسي، ومهدت لظهور فكر ما بعد الحداثة الذي أعاد النظر في مفاهيم العقل والحقيقة والموضوعية والذات والنسق، وفي هذا السياق تناول البحث موقف رورتي بوصفه أحد أبرز ممثلي البراغماتية الجديدة، حيث انتقد التصور التمثيلي الذي يجعل العقل واللغة مرآة تعكس الواقع، كما ناقش البحث اللاتأسيسية عند رورتي، التي تقوم على رفض البحث عن مبادئ أولى أو أسس يقينية للمعرفة، ثم تناول اللاماهوية بوصفها نتيجة مترتبة على رفض رورتي لفكرة الجواهر الثابتة، كما بحث موقفه اللاتمثيلي الذي يرفض اعتبار المعرفة أو اللغة تمثيلاً محايداً ومطابقاً للواقع، ويستبدل بفكرة المطابقة مفاهيم التبرير والممارسة والحوار، وانتهى البحث إلى أن ثلاث سمات أساسية لفكر ما بعد الحداثة: اللاتأسيسية، واللاماهوية، واللاتمثيلية، بما يكشف عن انتقال الفكر من البحث عن اليقين والجوهر إلى التعدد والتاريخية.

الكلمات المفتاحية: رورتي، اللاتأسيسية، اللاماهوية، اللاتمثيلية

تمهيد:

تشير الحداثة، بما قدمته من ثقة واسعة في العقل وقدرته على اكتشاف القوانين العامة التي تحكم الإنسان والمجتمع والعالم، سؤالاً جوهرياً حول مدى إمكانية بناء أنساق فكرية كاملة ومتكاملة قادرة على تقديم تفسير شامل ونهائي للواقع، فقد ارتبط المشروع الحداثي بالإيمان بإمكان الوصول إلى معرفة يقينية تستند إلى العقل والمنهج، وإقامة منظومات معرفية وأخلاقية وسياسية تقوم على أسس كلية تتجاوز الاختلافات التاريخية والثقافية، غير أن التحولات الفكرية التي شهدتها الفكر الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، ثم بصورة أكثر وضوحاً خلال

القرن العشرين، كشفت عن حدود هذا الطموح، وأثارت الشك في قدرة العقل على امتلاك الحقيقة بصورة نهائية أو بناء نسق فلسفي مغلق يستطيع استيعاب مختلف جوانب الوجود الإنساني.

ومن هنا برزت فلسفة ما بعد الحداثة بوصفها اتجاهاً نقدياً تجاه كثير من المسلمات التي قامت عليها الحداثة، ولا سيما فكرة العقل الكلي، والحقيقة الموضوعية، والأسس الثابتة للمعرفة، والاعتقاد بإمكان الوصول إلى تفسير شامل للإنسان والتاريخ والمجتمع، ولا تعني ما بعد الحداثة مجرد مرحلة تاريخية تالية للحداثة، وإنما تشير إلى تحول في طريقة النظر إلى المعرفة والحقيقة واللغة والإنسان؛ إذ أصبحت الحقيقة مرتبطة بالسياق والتاريخ والخطاب، وأصبح الشك في الأنساق الكلية والمقولات المطلقة سمة بارزة في عدد من الاتجاهات ما بعد الحداثية، ومن ثم يطرح هذا التحول سؤالاً أساسياً حول طبيعة فكر ما بعد الحداثة: هل تمثل ما بعد الحداثة قطيعة كاملة مع المشروع الحداثي، أم أنها استمرار نقدي له وكشف لحدوده الداخلية؟

وفي هذا السياق يكتسب مشروع ريتشارد رورتي أهمية خاصة؛ إذ يقدم نموذجاً مميزاً لإعادة التفكير في العلاقة بين الفلسفة والحقيقة والمعرفة، فقد انتقد رورتي التصور الذي يجعل وظيفة الفلسفة اكتشاف أسس ثابتة ونهائية للمعرفة، ورفض النظر إلى العقل باعتباره مرآة قادرة على تمثيل الواقع كما هو في ذات، وفي المقابل، دافع عن تصور براغماتي للمعرفة والحقيقة، يرى أن المفاهيم والمفردات التي يستخدمها الإنسان ليست انعكاساً نهائياً للعالم، وإنما أدوات تتشكل داخل الممارسة والحوار والسياق التاريخي، ولذلك يصبح موقف رورتي من الأنساق الفكرية الكاملة نقطة مركزية لفهم موقعه من ما بعد الحداثة: فهل يرفض رورتي إمكانية الوصول إلى نسق فلسفي شامل، أم أنه يستبدل النسق المغلق بفلسفة مفتوحة قائمة على التعدد وإعادة الوصف والحوار؟

وتأسيساً على ذلك، يسعى البحث إلى الكشف عن حدود المشروع الحداثي وطبيعة التحول الذي مثلته ما بعد الحداثة، مع التركيز على موقف رورتي بوصفه أحد أبرز المفكرين الذين أعادوا صياغة العلاقة بين الحقيقة والمعرفة واللغة والممارسة، ويمكن صياغة الإشكالية الرئيسية للبحث في التساؤل الآتي: إلى أي مدى يمكن الوثوق في الأنساق الفكرية الكاملة التي قدمتها الحداثة؟ وما طبيعة الفكر ما بعد الحداثي الذي أعاد النظر في هذه الأنساق؟ وكيف صاغ رورتي موقفه من إمكانية بناء نسق فلسفي شامل، وما البديل الذي قدمه في ضوء البراغماتية الجديدة؟

ويتقرر عن هذا التساؤل عدد من الأسئلة: هل استطاعت الحداثة تأسيس معرفة يقينية وكلية؟ وهل تمثل ما بعد الحداثة تجاوزاً للحداثة أم نقداً لمقولاتها الأساسية؟ وما موقف رورتي من الحقيقة الموضوعية والأسس النهائية للمعرفة؟ وهل يؤدي رفضه للأنساق الكلية إلى النسبية، أم يفتح المجال أمام تصور جديد للحقيقة يقوم على الحوار والتبرير والتضامن؟

أولاً - الحداثة والأنساق الكلية:

يسعى الفرد إلى إشباع احتياجاته، ويكتشف ما يساعده على تحقيق ذلك، فبدأ بتغيير علاقته بالبيئة المحيطة من العلاقة الأفقية إلى العلاقة الرأسية، ففي العلاقة الأفقية: كان الفرد مستسلماً للظروف البيئية، وهدفه الوحيد التكيف معها دون الأمل في تغييرها، وأما العلاقة الرأسية، بدأت مع إعمال العقل ومحاولة الفرد تغيير البيئة والواقع المحيط به، محاولاً تحقيق إمكاناته، فاخترع الزراعة، وتوقف العقل البشري فترة العصور الوسطى -عصور الظلام-، مع وجود الاضطهاد والعنف باسم الدين، وغرق العقل في سبات عميق، وساد المطلق، والتخلف وكان لابد من البحث عن مخرج من تلك الازمة العقلية التي أثرت على الحياة البشرية.

وكان السلاح الوحيد هو تحرير العقل من المطلق، والتخلص من الاضطهاد، وكانت الفلسفة العقلية ومبدأ "ديكارت" "أنا أفكر إذن أنا موجود" ومبادئ الفلاسفة مثل "لايبنتز" و"سبينوزا"، والفلسفات التجريبية للفلاسفة مثل "لوك" و"هيوم"، فضلاً عن، بزوغ فجر العلم الطبيعي وخاصة علم الفيزياء على يد "نيوتن" و"جاليليو"، (1) بمثابة عوامل مساعدة للانتصار على الاضطهاد والمطلق، والخروج من تلك الأزمة التي سادت العالم وجعلت تاريخ أوروبا في العصور الوسطى فقر وتخلف.

وانتصر العقل في النهاية، بالفكر لا بالسلاح، بالتسامح لا بالاضطهاد، بالفكر المتغير لا بالمطلق الثابت.... الخ وظهرت الثورة الصناعية، والتطور الحضاري. وهذا ما أطلق عليه عصر الحداثة.

والحديث هو صفة للحداثة، فالحديث نقيض القديم ويرادفه الجديد، ويُطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم (2) أما القديم هو الأصولية الدينية التي سادت العصور الوسطى، فكان الهدف التخلص من الأصولية، وبداية عصر جديد قوامه الفكر الحر، وهدفه التقدم والتطور.

وتأسيساً على ذلك: ظهرت الأنساق الفلسفية العقلية الكاملة لـ: "ديكارت"، "كانط"، "لوك"، "هوبز"،... وغيرهم، وكانت النتيجة ان ازدادت ثقة

الفرد في العقل، وقدرته علي تحقيق ما يرغب فيه الفرد والمجتمع، وظن الانسان ان الانساق الاخلاقية التي وضعها الفلاسفة مثل "كانط" وغيره من فلاسفة الحداثة، تستطيع ان تحمي الفرد، وتحدد سلوكه، وتحقق التقدم للمجتمع، وعلي نفس المسار زادت الثقة في العقل البشري وقدرته علي بلوغ كل الحقائق حول نفسه وحول الكون من حوله، وانتشرت النزعة التجريبية التي لا تؤمن الا بالعقل والتجربة.

معني ذلك ان الحداثة تُعد تحولاً فكرياً وحضارياً عميقاً في تاريخ الفكر الغربي، ارتبط بصورة أساسية بتحرير العقل الإنساني من سلطة التقاليد والمرجعيات الموروثة، وإعلاء شأن العقل بوصفه الأداة القادرة على فهم الإنسان والعالم وإعادة تنظيمهما، وقد تأسس المشروع الحداثي على الثقة في قدرة الإنسان على استخدام عقله للوصول إلى المعرفة، والكشف عن القوانين التي تحكم الطبيعة والمجتمع، وبناء أنظمة أخلاقية وسياسية تستند إلى مبادئ عامة تتجاوز الخصوصيات التاريخية والثقافية، ومن ثم لم تكن الحداثة مجرد تقدم علمي أو تقني، وإنما كانت مشروعاً فكرياً يقوم على الإيمان بالعقل والتقدم والحرية وإمكان تأسيس المعرفة على أسس يقينية وكلية، وقد انعكس هذا الطموح في ظهور أنساق فلسفية كبرى سعت إلى تقديم تفسير شامل للوجود والإنسان والتاريخ، الأمر الذي جعل البحث عن الكلية والنسق والتأسيس أحد السمات البارزة للمشروع الحداثي.

وعلي النقيض من تلك الآمال؛ استيقظ العالم علي الحرب العالمية الاولى ثم الحرب العالمية الثانية، والعمليات الارهابية، والعنف، والقتل والتعذيب، الذي سيطر علي المجتمع البشري، ولم يستطع الواجب "الكانطي" منع الولايات المتحدة الامريكية من إلقاء القنبلة النووية علي "اليابان"، ولم يمنع المذهب النفعي والمصلحة العامة للعالم ككل من اندلاع الحرب العالمية الاولى والثانية، وظهر العقل البشري عاجزاً عن اخفاء عيوب النفس البشرية، وكانت النتيجة: عدم قدرة العقل علي تحقيق آمال الافراد والمجتمعات، وتحولت انجازات المنهج التجريبي والعقل الي سلاح للقضاء علي رفاهية البشرية بدلا من ان تكون عاملا مساعدا لتسهيل طريقة العيش للأفراد.

تلك الصورة القاتمة التي سيطرت علي العالم، كانت السبب الاول في اعادة النظر في النتائج التي توصل اليها الانسان من خلال الثقة الكبيرة في العقل والمنهج التجريبي، وبدأت عملية النقد لافكار الحداثة والثقة العمياء في العقل وقدراته وهو ما يسمى بـ ما بعد الحداثة، والذي جعل من بين أهدافه القضاء علي مبادئ فلسفة الحداثة وافكارها، فظهرت النزعات اللاتأسيسية، واللاجوهية، واللامثيلية، وبدأ

الاهتمام بالإنسان، ومشكلات العنف والوحشية، ومن أبرز فلاسفة ما بعد الحداثة "ريتشارد رورتي" (*) (الفيلسوف البراجماتي الأمريكي، الذي جعل من أهدافه تغيير صورة العقل كما نظر إليه فلاسفة الحداثة: فيقول في مقدمه كتابه الفلسفة ومراة الطبيعة:

"هدف الكتاب هو هدم ثقة القارئ بالعقل بوصفه شيئاً يجب ان يكون للمرء وجهة نظر فلسفية عنه، وبالمعرفة كشيء يجب ان تكون هناك نظرية حوله، والبحث عن أسس لها." (3)

ويبين من هذه العبارات أمرين:

- الأول: هدف "رورتي" هو نقد نظرية المعرفة التقليدية التي سادت الفكر الفلسفي، والتي تقوم علي ان العقل مرآة تعكس الواقع، كما يرفض وضع نظرية حول المعرفة.

- الثاني: رفض "رورتي" للنزعة التأسيسية، التي قامت عليها الفلسفة التقليدية، ورفض محاولات البحث عن ماهية للعالم، وجوهر ثابت أبدي لا يتغير.

ويؤكد ذلك رورتي معلناً "اننا نميل الي الشك في مصطلح المنهج العلمي....بوصفه عبارة مضللة، طالما اننا غير قادرين علي تقديم أي شيء متميز يدل عليه." (4)

ونسندل من تلك العبارة علي موقف عند رورتي الذي يرفض النظر إلى المنهج العلمي بوصفه طريقاً ثابتاً وموحداً يقود بالضرورة إلى الحقيقة؛ إذ يرى أن الحديث عن "المنهج العلمي" قد يوحي بوجود قواعد أو إجراءات متميزة يمكن اعتمادها بصورة عامة للوصول إلى معرفة يقينية، في حين أن تاريخ الممارسة العلمية أكثر تعقيداً من ذلك، ومن هنا يتجه رورتي إلى التشكيك في التصورات التي تمنح المعرفة أساساً ثابتاً أو تمثل الواقع كما هو في ذاته، وهو ما يقوده إلى تجاوز النزعة التأسيسية التي تبحث عن مبادئ أولى يقينية تقوم عليها المعرفة، وكذلك النزعة التمثيلية التي تنظر إلى العقل أو اللغة باعتبارهما مرآة تعكس الواقع، ومن ثم، فإن فهم مشروع رورتي يقتضي الوقوف على هذين البعدين من نقده : اللاتأسيسية واللاتمثيلية، بوصفهما مدخلين أساسيين لفهم تصوره البراجماتي للمعرفة والحقيقة.

ثانيا - اللاتمثيلية عند رورتي:

لقد بدل "رورتي" موضوع الفلسفة وقضاياها، وقدم تصوراً جديداً للفلسفة والثقافة الانسانية، قائم علي المحادثة بدلاً من المجابهة، قائم علي التكاملية بين الافراد والآراء والثقافات بدلاً من توهم الانفراد بالحقيقة

"اللاتمثيلية" (Anti-Representationalism) ترتبط بالافكار، فالنظرية التمثيلية للأفكار قال بها الديكارتيون، وتذهب إلي ان الذهن لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة وانما يعرفها عن طريق الافكار التي تمثلها فهي تقوم مقامها وتجعلها ماثلة أمام الذهن (5) فهي نظرية في المعرفة تري أن العقل يكون افكار، تمثل الواقع المحسوس، وتُعد نسخ عقلية للواقع، واللاتمثيلية هي مفهوم يستخدمه "رورتي" في مقابل النزعة التمثيلية، ليصف موقفه وموقف البراغماتيين الجدد وفلاسفة ما بعد الحداثة من المشكلات التقليدية للإبستمولوجية.

ويعني به، أن تاريخ الفلسفة يُظهر لنا، أنه ليس ثمة أجوبة نهائية للمشكلات التقليدية المرتبطة "بالمعرفة" و"الحقيقة" و"التمثل"، وبالتالي علينا أن نرفض هذه المفاهيم، ونرفض صورة العقل كمرآة تتضمن تمثيلات داخلية للواقع الخارجي، وأن المعرفة هي دقة هذه التمثيلات، وكان الاهتمام الأكبر "لرورتي" هو ايضاح كيف ان خيال المرأة يستطيع ان يتم تفكيكية لتحريرنا من الاسئلة الابستمولوجية التي لا أمل منها ولا طائل من ورائها

وإذا كانت اللغة -وفقاً لصاحب النزعة التمثيلية- تمثل وسيطاً بين الذات والموضوع، لكونها تقوم بالتعبير عن الذات وماهيتها الحقيقية، من جهة، وتمثيل الواقع ونسخه في الذهن، من جهة أخرى، فإن اللغة تصبح في نظر أصحاب النزعة اللاتمثيلية، أداة يتم الحكم عليها بمقدار منفعتها وبالمرونة التي تبديها حيال الأنا لتمكنه من الابتكار في استعمالها، وبهذا المعنى فاللغة متغيرة عرضية وليست ثابتة ومقدسة.

فاللاتمثيلية: تعني اننا لا نعبر عن المعرفة أو العقل أو اللغة بمصطلحات كأنها لديها علاقات تمثيلية للواقع. (6)

إن رورتي أن تجاوز التصور التمثيلي للمعرفة يقتضي التخلي عن النظر إلى العقل أو اللغة باعتبارهما مرآة تعكس الواقع كما هو في ذاته، أو باعتبار أن صدق المعرفة يتوقف على مدى مطابقتها لواقع مستقل عنها، فالإنسان، في نظره، لا يقف خارج العالم ليمثله بصورة محايدة، وإنما يتعامل معه من خلال مفردات ولغويات وممارسات تتشكل تاريخياً واجتماعياً، وتكتسب قيمتها من قدرتها على التفسير والتواصل وحل المشكلات، ومن ثم لا تكون مهمة الفلسفة الكشف عن تمثيل نهائي للواقع، وإنما إعادة النظر في المفردات التي نستخدمها وإمكان استبدالها بمفردات أكثر ملاءمة لأغراضنا وحاجتنا، وهكذا يرتبط رفض رورتي للتمثيلية بإعادة صياغة مفهوم الحقيقة نفسه، فإذا لم تعد الحقيقة هي مطابقة الفكر أو

اللغة للواقع، فكيف يمكن لرورتي أن يعرف الحقيقة؟ وما البديل الذي يقدمه عن مفهوم الحقيقة بوصفها مطابقة للواقع؟

الحقيقة هي "المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود فهو موجود، وأن ما ليس موجوداً فهو غير موجود"، أو "الحقيقة هي في داخل أفكارنا ولا تُعرف إلا بتلازمها المنطقي." (7) إذن نستنتج من هذا التعريف أن الحقيقة لها معنيان:

- الأول: حكم العقل على الأشياء بأنها موجودة، فهي الاتساق بين العقل والأشياء الموجودة في الواقع. أي تطابق أفكار العقل مع الواقع.

- الثاني: الاتساق بين الأفكار بعضها البعض، فالاتساق المنطقي بين أفكار العقل بعضها البعض بعيداً عن الواقع هو الحقيقة.

والسؤال إذن: ما موقف "رورتي" من مفهومي الحقيقة؟

يرفض "رورتي" التصور الأول للحقيقة بأنها تطابق بين أفكار العقل والواقع، ومرجع ذلك إلى رفضه تصور العقل على أنه مرآة كبيرة تحتوي على تمثيلات متنوعة بعضها دقيق وبعضها غير دقيق (8) ويرفض أيضاً التصور الثاني للحقيقة على أنها اتساق منطقي بين أفكار العقل بعضها البعض، وهذا الرفض مردود الي أنه فيلسوف برجماتي تجريبي نفعي، يؤمن بنتائج التجربة فما تصوره للحقيقة؟

ينقلنا "رورتي" -كعادة البرجماتية- من السؤال: ما الحقيقة؟ إلى التساؤل هل الحقيقة تُكتشف أم تُخترع؟

ويجيب: "لا يمكن أن توجد الحقيقة خارجنا، ولا يمكن أن توجد بشكل مستقل عن العقل البشري" (9)؛ وذلك مرجعه إلى أنه "ليس ثمة حقيقة موضوعية، فقط صفات للعالم من الممكن أن تكون صحيحة أو خاطئة." (10)

إذن الحقيقة -عند "رورتي"- لا تُكتشف، وإنما يتم اختراعها من قبل الإنسان، فهي ليست موجوده خارجه بل هي من صنعه، لذا فإنه من النافع للفرد-وفقاً للبرجماتية- أن تكون الحقيقة داخله وليست خارجه، ويكون السؤال ما الأسباب التي أدت إلى هذا التصور؟

ثمة أمران أديا إلى هذا التصور:

- الأول: الثورة الفرنسية: وهي الحدث التاريخي الذي جعل العقل البشري يغير من اتجاهه ناحية الطبيعة. فقد اوضحت ان المفردات اللغوية الخاصة بالعلاقات

الاجتماعية والنظم الاجتماعية يمكن استبدالها كل يوم. ونتج عن ذلك، انقسام الفلاسفة الي فريقين:

- **الفريق الاول:** ظل يؤمن بالتنوير، وشغلوا أنفسهم بالبحث عن سبب العلوم. ورأوا ان الصراع القديم بين العلم والدين، بين المعقول واللامعقول، مازال موجود، ولكنه اتخذ شكل جديد وهو الصراع بين المعقول والقوي الثقافية التي تعتقد ان الحقيقة تُصنع أكثر من أنها توجد، واصروا علي أن العلوم الطبيعية تكتشف الحقيقة، أكثر من أنها تصنعها، واعتبروا مصطلح صناعة الحقيقة مجرد ميتافيزيقا، وأن السياسية والفن لا يوجد بها مكان لفكرة الحقيقة.

الفريق الثاني: اعتبر العالم كما تم وصفه من العلوم الفيزيقية لا يُقدم أي درس اخلاقي، ولا يوفر راحة نفسية، ولا يملك أي حقيقة داخله، ووضع نفسه بجانب اليوتوبيا السياسية والفنان المبتكر. (11)

- **الثاني:** أنه لا توجد حقيقة موضوعية. فإذا لم يكن هناك جمل فليس ثمة حقيقة، وهذه الجمل هي عناصر مكونه للغة البشرية التي هي اختراع بشري. فالصدق خاصية للجمل، والجمل تقوم علي المفردات اللغوية، وهي من صنع الكائنات البشرية. وبناءً علي ذلك تكون الحقائق من صنع الكائنات البشرية أيضاً. (12) فضلاً عن ذلك، فإن القول إن الحقيقة موجودة خارج الإنسان في هذا العالم، ليس هو الصواب، لأن العالم لا يتحدث لكي يقول لنا الحقيقة. ولكن الانسان هو من يملك اللغة، وبالتالي يملك الحقيقة، وبدون اللغة لا توجد حقيقة.

ويري “رورتي” ان اللغة والافكار هي وسائل اخترعها الانسان لكي تساعد في مواجهة المشكلات الحياتية، والتي هي علاقات لغوية تنتج عن استخدام مفردات معينة. فمن الصعب الاعتقاد بأن المفردات اللغوية توجد خارجنا في العالم في مكان ما منتظرة ان نكتشفها، فالعالم لا يملك لغة ليتحدث بها، ولا يقترح للفرد لغة ليتحدث بها. ولكن الموجودات الأخرى هي التي تقوم بذلك. فالتحدث بلغة معينة هو أمر محكوم بالثقافة والتاريخ والأفراد الآخرين في المجتمع.

ويري “رورتي” ان الزعم بأن الحقيقة مثلها مثل العالم توجد خارجنا هو مجرد ميراث من عصور سابقة كان يُنظر للعالم فيها علي انه مخلوق لموجود له لغته الخاصة. (13) فضلاً عن أن، اسئلة مثل: هل تعتقد بوجود الحقيقة؟، ما طبيعة الحقيقة؟ هي أسئلة لا جدوي منها.

فالحقيقة ليست واحدة علي مر العصور، ومختلفة من زمان إلي زمان، ومكان الي مكان. ولذا فالسؤال هل تعتقد بوجود الحقيقة؟ هو اختزال لسؤال: هل

تعتقد بوجود نهاية طبيعية للبحث عن حلول للمشكلات التي تواجه الفرد. فالمشكلات الحياتية متنوعة ولانهاية فكلما قدمت حلول لمشكلة من المشكلات ظهرت مشكلة أخرى وهكذا إلى مالا نهاية، وكل تلك الحلول هي محاولات تتغير من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. (14)

يتضح من موقف رورتي من الحقيقة أن رفضه للتصور التمثيلي لا يقف عند إنكار قدرة اللغة والعقل على تمثيل الواقع كما هو في ذاته، وإنما يمتد إلى رفض البحث عن ماهية ثابتة ونهاية للحقيقة يمكن للفلسفة أن تكشف عنها أو تؤسس لها. فالحقيقة عند رورتي ليست شيئاً قائماً في العالم ينتظر الفيلسوف اكتشافه، ولا مفهوماً مجرداً يمكن بناء نظرية فلسفية نهائية حوله، وإنما ترتبط بما يستطيع الإنسان تبريره داخل سياقه وممارساته وحواراته مع الآخرين. ومن ثم يدعو رورتي إلى التخلي عن السؤال التقليدي: ما الحقيقة؟ والانتقال بدلاً من ذلك إلى السؤال عن ما الذي يمكن أن نعدّه مبرراً ومفيداً ونافعاً في سياق معين؟ وهنا يتجاوز رورتي التصور الماهوي الذي يفترض وجود طبيعة أو جوهر ثابت للأشياء والمفاهيم، ليفتح الطريق أمام تصور لاماهوي يرى أن الأشياء والمفاهيم لا تحتاج إلى جوهر ثابت لكي يكون لها معنى أو قيمة، ومن هنا يمكن الانتقال إلى بحث اللاماهوية عند رورتي، باعتبارها نتيجة أخرى مترتبة على رفضه للتمثيلية والتأسيسية، وإعادة بناء المفاهيم الفلسفية في ضوء الممارسة واللغة والسياق التاريخي.

ثالثاً - اللاماهوية عند رورتي:

ماهية الشيء: هي تمام ما يُحمل عليه حمل مواطأة من غير أن يكون تابعاً لمحمول آخر. فهو الأمر المحمول على الشيء بلا واسطة. الماهية إذن هي ما به يُجاب على السؤال: بما هو أو هي؟ ما به الشيء هو هو. فالماهية والحقيقة والذات تطلق على سبيل الترادف. (15)

ويُعد مفهوم الماهية من المفاهيم الأساسية في الفلسفة منذ "أفلاطون" وحتى العصر الحالي. والتصور الماهوي يُقسم الوجود والإنسان، إلى جزأين: أحدهما ظاهري نسبي، والآخر باطني جوهري أو ماهوي، ثابت مطلق وحقيقي. وهدف الفيلسوف هو الوصول إلى ذلك الجانب الماهوي، أما الفلسفة البراغماتية-الكلاسيكية منها والجديدة- فقد رفضت أن يكون للحقيقة ماهية أو للوجود ماهية يتعين علينا البحث عنها. فهي ترفض فكرة وجود شيء مطلق ثابت مجرد. وذلك مردود إلي أن الواقع محكوم بالنسبية والتغير الدائم فلا وجود لماهية ثابتة.

ويري "رورتي" أن فكرة الماهية من أكبر المغالطات التي روجتها الفلسفة، فهي وهم يتعين علينا التخلي عنه. ويدحض الفكرة القائلة إن للإنسان ماهية تعكس العالم المحيط به، بصورة مطابقة لانعكاس الأشياء في المرآة. (16)

ومبرر هذا الدحض: أن استخدام مصطلحات مثل: الطبيعة الذاتية، الماهية، الجوهر، وغيرها من تلك المصطلحات، تزيد من مشاكل البحث العلمي، فليس لها وظيفة نفعية وفقاً للمعيار البراجماتي يمكن أن تقدمها، بل إنها تُعد عائق أمام البحث العلمي للوصول إلى حلول للمشاكل الحياتية.

فضلاً عن، أن الاعتقاد بوجود ماهية للمعرفة والعقل، والحقيقة، والوجود... الخ، يؤدي إلى أن البعض يزعم القدرة على معرفة تلك الماهية دون غيره، وامتلاكها وبالتالي امتلاك الحقيقة، وكل من عداهم أو كل من يخالفهم الرأي هم على خطأ. (17)

وهذا الخطر الذي ينبه له "رورتي" وهو خطر توهم امتلاك المطلق، فهذا الوهم إذا سيطر على مجتمع وقع في نوم عميق وكان بداية الاضمحلال، لأنه يدعو إلى السكينة والهدوء وعدم البحث العلمي بحجة أنه تم الوصول إلى الحقيقة الثابتة والمطلقة. بالإضافة إلى ذلك فإنه يدعو إلى التعصب والاضطهاد فكل فرد يتخيل أنه وصل إلى الصواب وأن ما عداه خطأ.

فاللاماهوية (Anti-essentialism) تعني: أن الأفكار الفلسفية التقليدية عن الحقيقة والمعرفة والأخلاق... الخ لا تملك أي ميزة لأن يتم فتح تحليل أو نقاش حولها (18) فلا وجود للماهية ولا الحقيقة المطلقة. فليس هناك شيء داخل كل واحد منا يمثل طبيعة مشتركة، فليس لنا إلا ما تم تنشئتنا عليه اجتماعياً، أي القدرة على استخدام اللغة، والتي من خلالها يتم تبادل المعتقدات والرغبات مع الآخرين.

وهكذا، فإن رفض "رورتي" لمفهوم الماهية، وقوله بالنزعة اللاماهوية، يجسد طموحه في خلق ثقافة منفتحة لن تتحقق ما لم يتم نبذ السؤال "هل أعرف الشيء الحقيقي؟ ونستبدل به السؤال: "هل أستعمل الآن أفضل الأوصاف الممكنة للوضع الذي أنا فيه؟ فالنزعة اللاماهوية: يُقصد بها استبعاد مفهوم الماهية، ورفض أن يكون غاية الفلسفة البحث في الماهيات أو عنها. ومن ثم، فليس للمعرفة أو اللغة أو الأخلاق أو الإنسان أو الفلسفة أو الوجود عامة، أي ماهية مشتركة.

رابعاً - اللاتأسيسية عند رورتي:

تُشير التأسيسية أو الفلسفة النسقية إلى الدعوة إلى بناء الانساق الفكرية الكبيرة، والتي تحاول أن تجيب عن كل تساؤلات الإنسان في ماضيه وحاضره

ومستقبله.(19) واللاتأسيسية تعني: انه ليس ثمة أسس للمعرفة, ولا حاجة أو ضرورة للبحث عنها وعن أي أسس أخرى.(20) فهي رفض الادعاء القائل ان جميع المعتقدات مبررة بواسطة معتقدات أخرى, أي أن معتقداً ما يشكل أساساً لأنواع كثيرة من المعرفة. وهذا الرفض هو نتيجة طبيعية للنزعتين اللاماهوية واللاتمثيلية في المعرفة. فنفي الماهية والتمثل يفضي إلى نفي وجود أسس معرفية صحيحة ومتينة يمكن أن تمثل قواعد بناء لأفكار ومبادئ أخرى. وبالتالي يرى "رورتي" أن الإستمولوجيا التأسيسية هي مشروع مضلل وفساد.

فالاتأسيسية" (Anti-Foundationalism) لا تُحيل إلى مصدر خارج التاريخ أو إلى شيء فوق بشري لتسوية المعرفة بل إن المعرفة, لا تنفصل عن سياقها التاريخي. ومن ثم, فكل معرفة تنشأ ضمن ممارسات الجماعة في مجتمع بعينه, الأمر الذي يُفضي إلى أن تبرير معرفة ما أو معتقد ما يجب أن يكون, إزاء الأفراد الذين يعيشون ضمن الجماعة نفسها.(21)

معني ذلك, تمثل **اللاتأسيسية** أحد المداخل الأساسية لفهم المشروع الفلسفي لريتشارد رورتي, بالإضافة إلى أفكار اللاماهوية واللاتأسيسية, إذ تنطلق من رفض التصور الفلسفي التقليدي الذي يفترض أن المعرفة لا تصبح ممكنة أو مشروعة إلا إذا استندت إلى مجموعة من المبادئ الأولى والأسس اليقينية الثابتة التي تضمن صدقها وصحتها, غير أن رورتي يرفض هذا الطموح التأسيسي, ويرى أن المعرفة لا تحتاج إلى أساس نهائي خارج الممارسات البشرية حتى تكون ذات قيمة أو قابلة للتبرير؛ فالاعتقاد لا يكون صحيحاً لأنه يستند إلى حقيقة جوهرية أو قاعدة مطلقة, وإنما لأنه يستطيع أن يجد مبررات مقبولة داخل سياق لغوي واجتماعي وتاريخي معين, ومن هنا يرفض رورتي البحث عن نقطة يقف عليها الفيلسوف خارج اللغة والتاريخ والمجتمع لكي يحكم على المعرفة من موقع محايد, لأن الإنسان لا يمتلك مثل هذا الموقع المتعالي, وإنما يعيش داخل شبكة من المفردات والمعتقدات والممارسات التي تتغير باستمرار, ولا تعني اللاتأسيسية عند رورتي أن كل الآراء متساوية أو أن المعرفة مستحيلة, كما لا تعني التخلي عن التبرير, وإنما تعني إعادة تعريف طبيعة التبرير نفسه؛ فبدلاً من البحث عن أساس مطلق ونهائي, ولذلك يستبدل رورتي سؤال الفلسفة التقليدي: ما الأساس الذي يجعل اعتقادنا صحيحاً؟ بسؤال أكثر عملية: هل يمكننا تبرير هذا الاعتقاد أمام مجتمعنا ومحاورينا؟ وهل يخدم أغراضنا ومشروعاتنا الإنسانية؟, وبهذا المعنى, ترتبط

اللاتأسيسية عند رورتي بالبراغماتية، إذ تنتقل المعرفة من البحث عن اليقين والتأسيس إلى البحث عن التبرير والمنفعة والممارسة والحوار.

ونستطيع الآن ان نستخلص مجموعة من سمات فكر ما بعد الحداثة متمثلاً في فكر ريتشارد رورتي وهو ما يتضح في:

1- الفلسفة تقوم بإزاحة الافكار القديمة التي تقف عائقاً في طريق البحث الفلسفي، وتبتكر أفكار جديدة بديلة عنها.

2- الفلسفة ليست شكلاً من أشكال المعرفة العليا، وفي المقابل، هي حواراً لجميع مجالات الثقافة دون الاعتراف بالافضلية لأحد أفرع الثقافة علي الأخرى، أو اعتبار الفلسفة أم العلوم كما كان يُعتقد.

3- لا توجد بني أولية وغير تاريخية للعقل ولا توجد حقائق أولية نقرها في بنية اللغة.

4- لغات البشر ونظرياتهم ادوات للتعامل مع المشكلات التي تواجههم، وهذه الادوات ممكنة الخطأ وقابلة للتعديل.

5- سيطرت علي التقليد الفلسفي نزعة الاسس الاستمولوجية، التي تسعى الي تقديم أسس عامة تميز بمقتضاها الدعوي المشروعة للمعرفة، والدعوي غير المشروعة، وهذه نزعة غير صحيحة في رأي "رورتي

6- العقل ليس مرآة للطبيعة، والمعرفة ليست تمثيلاً تعكس مرآة العقل.

7- التسويغ الاستمولوجي ليس توقيراً للأسس المعصومة من الخطأ، والصدق ليس تناظر الاعتقاد مع الواقع.

8- الفلسفة التحليلية المعاصرة التي تستعمل المنطق والتحليل اللغوي تسير في الاتجاه الفلسفي التقليدي نفسه الباحث عن اسس للمعرفة وبناء اطار دائم ومحايّد للبحث لكل ثقافة، وهي شكل مختلف من الفلسفة الكانطية، يتميز بالتفكير في التمثيل علي انه لغوي بدلاً من ان يكون عقلياً، وان شئت قل ان بنية اللغة في الفلسفة التحليلية تقوم بالدور الذي قامت به بنية العقل في فلسفة "كانط"

9- المشكلات الفلسفية ليست دائمة وخالدة، والصواب انها مشكلات ذات طابع تاريخي، وترتبط بالثقافات ارتباطاً عضوياً.

10- لا توجد ماهيات خالدة أو مقولات أساسية، ولا يزيد العلم علي ان يكون مدخلاً واحداً من مداخل كثيرة غير متميزة. والاختلافات بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية هي اختلافات في الدرجة وليست في النوع.

11- تأخرت الفلسفة في استيعاب وجهة نظر "دارون" القائلة باتصال البشر بالحيوانات الأخرى، وهذه ذات مضامين فلسفية مهمة، من بينها الحديث عن اللغة بدلاً من الحديث عن العقل والوعي.

12- الفلسفة ليست نظرية عامة في التمثيل، وإنما هي تنوير يتجلى في محادثة تقوم بدور مهم في النقد الثقافي، وهذه المحادثة غير محددة وقابلة للتعديل وتجري بين فروع المعرفة. (22)

معني ذلك أن: الإنسان عند "رورتي" يعيش في هذا العالم الناقص، ويسعى لتحقيق أهدافه، وقبل أن يحققها عليه أن يدرك ذاته، ويدرك العالم من حوله، ادراك محرر من تصور الماهية، والتأسيسية، والتمثيلية، والمطلق، تلك هي سمات الانسان في عصر ما بعد الحداثة.

الخاتمة:

لا تنطلق فلسفة ريتشارد رورتي من محاولة بناء نسق فلسفي جديد يحل محل الأنساق الكبرى التي انتقدها، وإنما تسعى أساساً إلى إعادة النظر في الطريقة التي طرح بها الأسئلة الفلسفية ذاتها، فبعد أن ارتبط المشروع الحداثي بالثقة في العقل وقدرته على الوصول إلى مبادئ كلية و يقينيات ثابتة، جاءت فلسفات ما بعد الحداثة لتشكل في هذا الطموح، وتعيد النظر في مفاهيم الحقيقة والعقل والذات والمعرفة، وفي هذا السياق يمثل رورتي نموذجاً خاصاً؛ لأنه يحول الفلسفة من البحث عن الأسس النهائية إلى الاهتمام بالممارسة الإنسانية وما يمكن أن يحقق للإنسان قدراً أكبر من الحرية والتقدم والتضامن.

ومن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها أن اللاتأسيسية عند رورتي تمثل رفضاً للبحث عن نقطة يقين نهائية تستند إليها المعرفة، فالمعتقدات والأفكار لا تستمد مشروعيتها من ارتباطها بأساس ميتافيزيقي ثابت، وإنما من قدرتها على الصمود أمام النقد والحوار وتقديم تبريرات مقبولة داخل سياقات إنسانية وتاريخية محددة. ومن ثم تصبح المعرفة عملية مفتوحة قابلة للمراجعة والتعديل، ولا تعود الحقيقة غاية مستقلة عن الممارسة الإنسانية، بل ترتبط بما يستطيع الإنسان تبريره وما يمكن أن يسهم في تطوير حياته ومجتمعه.

ويرتبط بذلك موقف رورتي اللاتمثيلي، الذي يرفض النظر إلى العقل أو اللغة بوصفهما مرآة تعكس الواقع كما هو في ذاته. فالإنسان لا يقف خارج العالم ليمثله تمثيلاً محايداً، وإنما يتعامل معه من خلال اللغة والمفردات التي طورها تاريخياً وثقافياً. ولذلك لا تتمثل مهمة الفلسفة في اكتشاف المفردات النهائية التي تصف

الواقع بصورة صحيحة، وإنما في القدرة على إعادة الوصف وابتكار مفردات جديدة تساعد الإنسان على فهم ذاته وعالمه بطريقة أكثر فاعلية. وهنا تصبح اللغة ليست مجرد وسيلة لنقل الحقيقة، بل مجالاً لإعادة تشكيل رؤيتنا لأنفسنا وللعالم.

ومن هذا المنطلق، يقود نقد رورتي إلى تصور لاماهوي للإنسان؛ فالإنسان ليس كياناً يمتلك جوهرًا ثابتاً ونهائياً يمكن للفلسفة أن تكشف عنه، وإنما هو كائن تاريخي ولغوي قابل لإعادة التشكيل. وهذه الفكرة تكتسب أهمية خاصة لأنها تنقل السؤال الفلسفي من البحث عن ما هو الإنسان في ذاته؟ إلى السؤال عن أي إنسان يمكن أن نصبح؟ وبذلك يصبح الإنسان مشروعاً مفتوحاً على التغيير وإعادة بناء الذات، وليس حقيقة مكتملة تنتظر الكشف عنها.

غير أن هذه النتيجة تفتح أمامنا إشكالية جديدة فرضتها التحولات التقنية المعاصرة؛ فإذا كان الإنسان، وفق هذا التصور، قابلاً لإعادة التشكيل من خلال اللغة والثقافة والمعرفة والممارسات الاجتماعية، فإن التطور المتسارع للتكنولوجيا والذكاء الاصطناعي يفرض التساؤل حول مدى تأثير هذه التقنيات في إعادة تشكيل الإنسان نفسه. فالذكاء الاصطناعي لم يعد مجرد أداة تساعد الإنسان على إنجاز مهامه، وإنما أصبح قادراً على إنتاج النصوص والصور والمعارف، وتحليل البيانات، والتنبؤ بالسلوك، والمشاركة في عمليات اتخاذ القرار، الأمر الذي يضع مفهوم الإنسان أمام تحولات لم تعد تقنية فحسب، وإنما أنثروبولوجية وفلسفية.

ومن هنا تبرز ضرورة الانتقال من دراسة الإنسان في ظل الذكاء الاصطناعي إلى دراسة أعمق لما يمكن تسميته، الإنسان ما بعد الذكاء الاصطناعي؛ أي الإنسان الذي تتغير علاقته بالمعرفة والعقل واللغة والعمل والإبداع والقرار نتيجة التداخل المتزايد بين القدرات البشرية والقدرات الاصطناعية. فالسؤال لم يعد فقط: ماذا يستطيع الذكاء الاصطناعي أن يفعل؟ وإنما أصبح: ماذا سيبقى من خصوصية الإنسان عندما تصبح بعض وظائفه العقلية والمعرفية قابلة للمحاكاة أو المشاركة أو الاستبدال؟ وهل سيؤدي الذكاء الاصطناعي إلى تحرير الإنسان من بعض حدوده، أم إلى إعادة تعريف تلك الحدود نفسها؟

وعليه، فإن البحث في الإنسان ما بعد الذكاء الاصطناعي يمثل امتداداً طبيعياً للأسئلة التي أثارها فلسفة رورتي حول الحقيقة واللغة والذات واللاماهوية؛ فإذا كان الإنسان لا يمتلك جوهرًا ثابتاً، وكانت مفرداته ومعارفه قابلة لإعادة الوصف والتغيير، فإن ظهور الذكاء الاصطناعي يمثل لحظة فلسفية جديدة تستدعي إعادة التفكير في معنى الإنسان وحدوده وهويته ومستقبله. ومن هنا لا ينبغي النظر إلى

الذكاء الاصطناعي بوصفه مجرد تطور تقني، بل بوصفه تحولاً في شروط تشكل الإنسان ذاته، الأمر الذي يجعل دراسة الإنسان بعد الذكاء الاصطناعي ضرورة فلسفية لفهم مستقبل الذات الإنسانية، وحدود العقل، وطبيعة المعرفة، وإمكان الحفاظ على المعنى الإنساني في عالم تتزايد فيه مشاركة الآلة في إنتاج الفكر والثقافة واتخاذ القرار.

بيان تضارب المصالح:

يُقر المؤلف بعدم وجود أي تضارب مالي أو علاقات شخصية معروفة قد تؤثر على العمل المذكور في هذه الورقة.

الهوامش:

- 1- ليندا هتشيون: سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، الطبعة الاولى، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009، ص 11.
- 2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الاول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص-ص 454، 455.

* "ريتشارد رورتي" (1931-2007) فيلسوف براجماتي امريكي، ولد في نيويورك عام 1931م. وتوفي عام 2007م. تلقى تعليمه في جامعة شيكاغو (1946-1952)، وحصل علي الدكتوراة من جامعة (Yale). وقد وصف فكر "رورتي" بأنه نسبي براجماتي وما بعد حداثي، نسبة الي موقفه ضد النزعة التأسيسية وضد كل الفلسفات النسقية، ولذلك وصف مشروعه بأنه مشروعاً لفلسفة ما بعد الفلسفة أي ما بعد الفلسفات التي تحاول تأسيس نسق نظري يعمل علي ايجاد حلول مطلقة وكونية في التفسير لما كان وما ينبغي أن يكون.

Donald M. Borchert: Encyclopedia of philosophy، volume 8، Thomson Gale، new York ،PP 493-495

3-Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of nature، Princeton university press، Princeton، 1979، P 7.

4-Richard Rorty: Philosophy and social hope، penguin books، London، 1999، p 95

- (⁵) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007م، ص213
- (⁶)Timo vuorio : Two Dogmas of rorty's pragmatism,human affairs , university of Tampere, Finland, 2009P-P88-89
- (⁷) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص297
- (⁸)Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of nature,P12
- 9 Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of nature, P5
- (¹⁰) Richard Rorty: Contingency Irony and Solidarity, Cambridge University press, New York, 1989, P-P 4-5.
- (¹¹)Ibid,P3.
- (¹²)Richard Rorty: Contingency Irony and Solidarity,P21
- (¹³)Ibid,P5
- (¹⁴) Richard Rorty, Philosophy As Cultural Politics, Philosophical Papers, Volume 4,Cambridge University Press, Cambridge, 2007,P89
- (¹⁵) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص559
- 16-محمد جديدي: فلسفة الخبرة، جون ديوي نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص-ص194-195.
- (¹⁷)Richard Rorty: Contingency Irony and Solidarity,P8
- (¹⁸)Timo vuorio : Two Dogmas of rorty's pragmatism,human, P 87
- ¹⁹- علي عبود المحمداوي: نحو فلسفة بلا مرايا، أو في معالم البراغماتية الجديدة، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص1334
- (²⁰)Timo vuorio : Two Dogmas of rorty's pragmatism,human affairs,P-P94-95
- (²¹) محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة "ريتشارد رورتي"، مرجع سابق، ص206
- (²²) صلاح اسماعيل: البراغماتية الجديدة فلسفة "ريتشارد رورتي"، مرجع سابق، ص-ص120-121