مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
djis
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

الاستلام Received	10/07/2025	النشر Published	30/06/2026	DOI: https://doi.org/10.62921/djis.2026.03109

الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة:
ريتشارد رورتي نموذجًا وآفاق الفلسفة السياسية الإسلامية

جيهان عبد الخالق عبد الكريم السعدي
جامعة ديالى ـ كلية العلوم الإسلامية
m.jehan.a.abd@uodiyala.edu.iq
علي عبود المحمداوي
جامعة بغداد ـ كلية الآداب
aliabbood@coart.uobaghdad.edu.iq

الملخص:

يسلط البحث الضوء على مفهوم الفلسفة السياسية في تيار ما بعد الحداثة وهو مفهوم بدأ فيه الفكر السياسي بالتأثير المباشر على كل مجالات الحياة نظريًا وعمليًا، تبلور هذا الأمر في تكوين اسلوب اصلاحي ساهم بشكل فاعل في تغيير البنية الأساسية للفرد والمجتمع، فقد عملت الفلسفة السياسية على تحديد المشكلات التي واجهت الفرد والمجتمع ومن ثم قدمت حلولًا لها ومعالجتها، ما بعد الحداثة ظهرت في ستينيات القرن العشرين كرد فعل حول قضايا الحداثة ونقدًا لمقولاتها المركزية الذات ـــ العقل ـــ العلم ـــ الحقيقة، ويعد رورتي من أبرز الفلاسفة الذين أسهموا في تقديم رؤية فلسفية لعبت دورًا هامًا في تشتيت الأسس الفلسفية للمفهوم الليبرالي الكلاسيكي عبر تبنيه للنسبية المعرفية والبراغماتية الجديدة، وتأكيده على المجال التأويلي واللغوي للبيئة السياسية، كما يتناول البحث فلسفته حول الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان وموقفه من الحقيقة المطلقة، ودعوته إلى تكوين منهجًا سياسيًا مرنًا يقوم على التسامح والحوار وعدم التعصب والاعتراف بالآخر، مع معاداة النزعة الشمولية. وفي المقابل، يناقش البحث الفضاء الفكري السياسي الإسلامي الذي يستند على منظومة متكاملة من القوانين الإلهية، ووفق قيمًا مبنية على الأصول الأخلاقية للوحي ومبدأ الاستخلاف، لا على النسبية الثقافية أو الإرادة الفردية، ومن هنا تطرح المواجهة بين التيار ما بعد الحداثي والفكر الإسلامي طرحًا فلسفيًا جوهريًا حول إمكانية التلاقي أو التعارض بين الديمقراطية والليبرالية والعلمانية باعتبارها مقومات حداثية، وبين المبادئ السياسية والأخلاقية التي يعتمد عليها الإسلام.

الكلمات المفتاحية:الفلسفة، السياسية، ما بعد الحداثة، رورتي، الإسلام.

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

The Political Philosophy of the Postmodern trend Richard Rorty as a Model and the Islamic political philosophy

Jehan Abd alkhaleq Abd Al kareem Al – sa`ady

University of Diyala - College of Islamic sciences

m.jehan.a.abd@uodiyala.edu.iq

Ali Abood Al-Muhammadawi

Baghdad University - College of Arts

aliabbood@coart.uobaghdad.edu.iq

Abstract:

The research highlights the concept of political philosophy within the postmodern trend, a concept through which political thought began to exert a direct influence on all spheres of life, both theoretically and practically, This was manifested in the formation of a reformist approach that contributed effectively to changing the fundamental structure of the individual and society, Political philosophy sought to identify the problems facing both the individual and society and then provide solutions and treatments for them, Postmodernism emerged in the 1960s as a reaction to the issues of modernity and as a critique of its central concepts: the self, reason, science, and truth, Rorty is considered one of the most prominent philosophers who contributed to presenting a philosophical vision that played an important role in dispersing the philosophical foundations of the classical liberal concept through his adoption of epistemological relativism and neo-pragmatism, and his emphasis on the interpretive and linguistic dimensions of the political environment, The research also examines his philosophy concerning democracy, liberalism, human rights, and his position on absolute truth, as well as his call for the formation of a flexible political approach based on tolerance, dialogue, non-fanaticism, and recognition of the other, while opposing totalitarian tendencies, In contrast, the research discusses the Islamic political intellectual sphere, which is based on an integrated system of divine laws and values grounded in the moral foundations of revelation and the principle of vicegerency, rather than cultural relativism or individual will. Accordingly, the confrontation between the postmodern trend and Islamic thought raises a fundamental philosophical question concerning the possibility of convergence or conflict between democracy, liberalism, and secularism as modern foundations, and the political and ethical principles upon which Islam relies.

***Keywords*: *Philosophy, Politics , Postmodernity, Rorty, Islam*.**

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تأريخ النشر 2026/06/30

المقدمة:

ما بعد الحداثة تيار فلسفي ظهر في نهاية ستينيات القرن العشرين، عمل على هدم كل ما جاءت به الحداثة من انساق، إذ ساد اللاعقل واللانظام واللانسجام والفوضى ضد الترتيب والعدمية، بالتالي التشكيك في كل شيء، رفض الحقائق وهدم المحددات التي تقوم عليها الحداثة.

ما بعد الحداثة مشروع فلسفي نهض كرد فعل للحداثة ولكي نفهم رد الفعل هذا يتحتم علينا فهم ومعرفة الحداثة نفسها، لكي نتمكن من طرح مرتكزات لما بعد الحداثة. ويعد ريتشارد رورتي أحد أبرز منظري هذا الاتجاه، فقد أسهم لإقامة ليبرالية بلا أسس، وديمقراطية تعتمد على الحوار والتفاهم بدلًا من النظرة الموضوعية أو المبادئ الثابتة، أما الفكر السياسي الإسلامي فيؤكد على مركزية الجانب القيمي الإلهي في تنظيم الإطار العام، أن البحث في العلاقة بين الفلسفة السياسية لما بعد الحداثة والفكر الإسلامي يعتبر مدخلًا واجبًا لفهم مستقبل الفكر السياسي المعاصر وبين النسبية الغربية والتأصيل القيمي الإسلامي.

ترجع اهمية البحث إلى موضوعه السياسي الاجتماعي، وفاعلية النظرية السياسية وطروحاتها حول قضايا المجتمع. وبحثنا يهدف إلى توضيح كيفية مساهمة النظرية السياسية لما بعد الحداثة والقيم السياسية والفكرية للحداثة ودعمها للحرية والمساواة والتخلص من كل سلطة قمعية. أما اشكالية البحث فتكمن في سؤال هل من الممكن أن سياسة ما بعد الحداثة يمكن أن تكَون نظرية سياسية؟ وهل يمكننا تبني هذه النظرية؟ كما ويهدف إلى بيان الفكر الديني الإسلامي ودوره في تنظيم حياة الفرد والمجتمع في الواقع المعاصر.

ينقسم البحث على ثلاث مباحث: المبحث الأول(الحداثة السياسية) تناولنا فيه مفهوم الحداثة ومميزاتها ومقولاتها الأساسية والفرعية وسماتها، في حين المبحث الثاني (الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة) بحثنا فيه المفهوم الشامل لما بعد الحداثة من مقولات وصفات، أما المبحث الثالث(الفلسفة السياسية عند ريتشارد رورتي) يتمحور فيه البحث حول القضايا السياسية التي هي (العَلمانية، العدالة، الديمقراطية، البراغماتية الجديدة) التي اعتمدها رورتي في محاولته الفلسفية لمعالجة اوضاع المجتمع، أما المبحث الأخير(الفكر السياسي الإسلامي في تيار ما بعد الحداثة) فيختص بالفكر السياسي الإسلامي في ضوء القضايا والتحديات التي يطرحها تيار ما بعد الحداثة، ثم ختمته بأهم ما توصلت إليه من نتائج تليها قائمة بثبت المصادر والمراجع.

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

المبحث الأول

الحداثة السياسية

المطلب الأول: تعريف الحداثة

أولًا. مفهوم الحداثة لغةً

في البدء نتحدث عن الاشتقاق اللغوي للحداثة، تعود كلمة الحداثة باللغة العربية الى فعل ((حَدَثَ، حُدُثًا وحَداثَة: نقيض القِدَم، وتُضَم داله إذا ذكر مع قدم))[١]، أما في اللغات الأجنبية فيرجع (الالاند) استعمال هذا اللفظ بكثرة وخاصة في النقاشات الفلسفية والدينية، أيضًا استخدم للإشارة على الحديث الذي يناقض الوسيط، فالتاريخ الحديث يبدأ من الدولة القسطنطينية، كذلك مع بدايات الفلسفة الحديثة[٢].

ثانيًا. مفهوم الحداثة اصطلاحاً

يمكن قراءة مصطلح الحداثة في إطار المفهوم العام كما ورد في مفهوم اكسفورد الانكليزي والذي يشمل على العناصر التالية نهج حديث أو حركة حديثة تعني بالنظام الفكري الحديث والمعاصر في مرتبة متقدمة على التراث والسنن، وتحقق الحداثة على اعتاب المرحلة الأخيرة من التاريخ العالمي المعاصر، والتي تقوم اساسًا على جملة مقومات منها الايمان الراسخ بالعلم، النظام الفكري المنهجي، العلمانية، التطور والتقدم بالإضافة الى النزوع إلى النظام والتماثل والتوازن والسلطة[٣].

كما إنها تعني وصف ظواهر عديدة في فترات مختلفة، وفي اتجاه عام في الغرب شمل الآداب والفنون، فالحداثة حركة تعمل على حماية عنصر الجمال الشكلي ضد التخويف الذي تقوم به الجهات المذهبية الفكرية والاجتماعية والسياسية[٤].

ثالثًا: المفهوم السياسي للحداثة

إن النظرية السياسية واحدة من أهم محاور الحداثة بل وبسبب انطلاقها كمشروع نظري مع فلاسفة التنوير، وكتطبيقات منذ الثورة الفرنسية[٥]، فالحداثة لا تنفك عن الممارسة السياسية نشأةً واستمرارًا، كما إنها لا يمكن أن تبتعد أو تكف عن التنظير السياسي أو الفلسفة السياسية، وعليه اصبحت النظرية السياسية والممارسة السياسية هي ادوات شرعية والتغيير الذي تستهدفه الحداثة[٦].

اثبتت الحداثة السياسية دورها الفاعل والكبير على المستويين النظري والعملي، إذ كانت السلطة السياسية فاعلًا اساسيًا في فواعل الحداثة وأداة محورية من محاورها وسببًا بارزًا من اسباب انطلاقها كمشروع نظري وتطبيق عملي اتحدا واندمجا بالصورة التي غيرت وحسنت في النهاية عملية تنظيم وإدارة الحياة بالنسبة للفرد والمجتمع تحولًا وتحسينًا اصليين وشاملين، فقد بين ذلك وأكد أيضًا حقيقة أن السياسة تجمع مشاكل الإنسان والمجتمع، بقدر ما فيها أيضاً حل مشاكله أو تعقيدها، لتصبح الحداثة مفتوحة بالنسبة للمحتاجين إليها، ولا سيما الحداثة السياسية بالتحديد، مشروعًا اجتماعيًا عامًا شاملًا، قادرًا على بناء المجتمعات وانظمة الحكم بما يؤمن لها تجاوز الواقع إلى ما هو أفضل في كل نطاق وعلى كل صعيد[٧].

اتضحت معالم الفلسفة السياسية والتي بدأت مع مكيافللي في أمرين: فصل الدين والابتعاد عن سلطة الكنيسة، بل جعلها تحت وصاية الدولة، فقد قُيد الإيمان ليكون خاضعًا للأمير والجمهورية، بهذا حصلت القطيعة مع العصور الوسطى، كذلك قام مكيافللي بإلغاء ما يسمى بالهدف السياسي الخاص

بالخير الأسمى، فمعه اتجهت السياسة إلى تطبيق الحكم وأدواته، بالاعتماد على العلمانية والدين، من هذا المنطلق عمل على تشريع قوانين تحكم الدول(٨).

المطلب الثاني: مميزات الحداثة ومقولاتها

أولًا: المميزات

تتميز الحداثة بأن لها بعدًا تاريخيًا يعمل على تحديد مفهوم المسارات البشرية، وحصر الفترات الزمنية التي اعتمدت على التطور والتقدم في ميادينها المختلفة، أما البعد الثاني فيتصف بالمعيارية التي اعتبرت اساس فهم وتقييم الحداثة تاريخيًا(٩).

ويشير ليوتار إلى أن المعرفة في عصرها الحداثي تتمتع بميزتين: ميزة سياسية والأخرى فلسفية، حيث الأولى تعتمد على الدفاع عن الإنسانية باعتبارها تجسد الكفاح من أجل الحرية والعمل على مجابهة القمع الذي يقوم به رجال الدين والسياسة، فلا يمكن أن تحقق التطور والانفتاح بدون هذا المبدأ الكوني، أما المعرفة التي تتبناها السياسة فيمكن التعبير عنها بالفكرة الهيجلية التي تعتمد على التاريخية حيث الحياة تتبع نحو المطلق الذي هو(الحق والعدالة والمساواة)، والمعرفة في كلا الحالتين ترتبط في التحرر في بعده السياسي والمعرفي، أي التحرر من الاستبداد واللاهوت(١٠).

إن التنوير برمته الفرنسي والبريطاني والامريكي، هو الذي انتج الحداثة على أنها ساسيولوجيا الفضيلة- بريطانيا، وايديولوجيا العقل - فرنسا، وعلم سياسة الحرية - امريكا، أو أنه ما انجزه الفكر الأوربي خلال القرنين ١٦و ١٧ عبر سلسلة من التحولات الاقتصادية والسياسية التي توجت بالثورة الصناعية في انكلترا، والثورة الفرنسية١٧٨٩، وبذلك ارتسم عالم جديد، عالم بطبعه التصنع وتقسيم العمل والتمدن، وانبلاج عصر الدولة الوطنية، وقيام ديموقراطية الجماهير، وبموازاة ذلك ظهرت قيم جديدة حيث اصبح العقل السيد الوحيد الذي يقبل الإنسان الخضوع لسيادته، وتم تسجيل الحرية والمساواة كحقوق كونية في ميثاق حقوق الانسان والمواطن، فكانت مجمل هذه التحولات هي ما اعتدنا على تسميته بعصر الحداثة(١١). بذلك ظهر تيار فكري حديث يمتاز بمعانيه المختلفة عن فكر القدماء المتمثل بمفكري العصر الوسيط وما قبله، أن معرفة هذه التغيرات تمثل معنًا معرفيًا تاريخيًا جديدًا هو الحداثة، لم يحصل حقًا إلا مع هيجل(١٢).

أما يورغن هابرماس فقد سعى إلى طرح رؤية جديدة للحداثة والعقلانية، تهدف هذه الرؤية في بُعدها السياسي إلى تجديد المجتمع عن طريق العقلانية التي تُسير المجتمع، معتمدًا على وجود نظام عام سياسي وديمقراطي، وهذا النظام يجب أن يحترم كل المكونات، فبدون الديمقراطية وهيمنة العنف واللاعقلانية لا يمكن أن يتحقق المجتمع الديمقراطي(١٣).

ثانيًا: مقولات الحداثة السياسية ونتائجها

للحداثة مقولات رئيسية وفرعية، المقولات الرئيسية ثلاثة وهي:

١. الذاتية

الذاتية جعلت من الموجود الإنساني الأساس الأول ومركز العالم ومعيار لجميع الأشياء، خلافًا لما كان سائدًا في العصور الوسطى من سيطرة الكنيسة والأفكار الدينية، لذا اصبح الإنسان هو اساس كل معرفة، واصبح يدرك نفسه كذات مستقلة عكس سلطة الدين، حيث اقرت البروتستانتية قدرة الذات على التمييز، أن مقولات الحق والأخلاق من صنع الفرد وليس من أوامر إلهية، أن الاحداث التاريخية الكبرى مثل الاصلاح الديني وفلسفة الأنوار والثورة الفرنسية هي التي فرضت هذا المبدأ، فالأنوار عملت على

انجاز القطيعة المعرفية، إذ استبعدت كل ما هو غير عقلي، وكل ما يخضع للتفسيرات الخرافية، أما الثورة الفرنسية فكانت الإنعكاسة الكبرى حيث أقرت حقوق الإنسان، وازدادت الدعوات لها في شعوب اوروبا آنذاك(١٤).

ويعد الاتجاه الذاتي من المبادئ الجوهرية، فهو يجعل الإنسان مستقلًا عن الإله، إذ يحول اهتمامه نحو الذات، وأول من اعتمد هذا المبدأ (ديكارت) الذي اعتقد أن المهمة الرئيسة والانطلاقة الحقيقية للفلسفة هي الفكر(١٥).

ويتجلى الفصل بين ذاتية الإنسان وسطوة الدين وهيمنته في موضوعة السياسة على شكل الصورة العلمانية لنظام الحكم والذي يخلوا من أي حضور أو اقحام للسلطة الدينية في الشؤون العامة، أو في الشؤون السياسية، لذلك عدت العلمانية تجليًا واضحًا كمقولة اساسية للحداثة(١٦).

٢. العقلانية

بدأت جذور العقلنة مع رؤية (لايبنتز) للذات والعالم معًا، فهو من أسس للحداثة الفلسفية مقولة العقلانية حين أكد على أن لكل شيء سبب معقول، ودعا إلى الابتعاد عن التأمل والتعجب في العالم، والخوض في الكشف عن اسراره(١٧). وإذا كان البعض يرجع عقلنة العالم إلى لايبنتز في الفلسفة الحديثة، فإن فيبر هو من أدخل مفهوم العقلانية الاجتماعية، فقد أكد على عقلنة المجتمع ووجوب انبعاث نشاطات العالم الاجتماعي من قصدية وغائية وهادفة وذات منهجية ودلالات معينة الفاعلين(١٨).

٣. العلموية

هي إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الاشكال المعرفية الممكنة، على العكس من ذلك علينا اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء ذاته، وتسمى بالعلموية تلك المحاولة لتبرير عصر المعرفة بالعلم، وذلك المشروع الذي يفرض اطار هذه الروحية على العلوم نفسها فهمًا ما وراء النظرية، ونظرًا لأن العلموية نفسها اخذت تطرح الاشكالات التي تواجه المجتمع توسعت دائرتها من الوظائف الاجتماعية العامة إلى الأنظمة الصناعية المتقدمة، إذ اصبح النمو الاقتصادي وحركة التطور مرتبطين بالتقدم العلمي والتقني، وهو القوة العظمى المنتجة، والتي كان لها الأولوية للسيطرة على المعرفة النظرية، وقد اكتسب العلم تطور العلوم دلالة سياسية(١٩).

انعكست العلموية على المجال السياسي، وانتج هذا الانعكاس مفهوم التكنوقراطية كرابطة بين صاحب المعرفة التخصصية والسياسي، وبين الرؤية النظرية الخير والرؤية العلمية "البراكسيس السياسي"، سعت المعرفة لإشاعة تصور عام عن العلم الذي يعطي الشرعية على ادوات التحكم التكنوقراطي، وبهذا اشارة إلى جزء من السيطرة أو التحكم التي تقوم بها العلموية على المجتمع والتطبيق السياسي، باعتبارها تطرح نموذجها المهيمن باسم التكنوقراط أو الخبراء(٢٠).

ثالثًا: المقولات الفرعية للحداثة

١. السياسة الاجتماعية: إن المحتوى الأصلي للتغيير السياسي هو السعي لنيل الحرية عبر تأسيس الدولة الأمة التي تقوم على مفهوم تكوين مواطن حر قادر على تحمل المسؤوليات وله قوة وسلطة تجعله يشارك في الحياة الاجتماعية، هذه الثورة السياسية انتجت نظمًا سياسية خاضعة لمحاسبة المجتمع، ما ألغى القدسية والثبات، بل اصبحت آراء الأفراد القول الفاصل في المجتمعات،...، ونتيجة العقلانية برزت البيروقراطية كأداة ومقولة فرعية للحداثة السياسية،

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

والعقلانية تسعى إلى الأفضل للفرد داخل النظام السياسي، حتى وإن كانت البيروقراطية على مستوى جيد من التنظيم وضبط النفس، فإنها تحتاج إلى بيئة لكي تؤدي مهامها بالشكل المطلوب لرفاهية الإنسان وعقلنته، فإذا توفرت هذه الشروط تمثل نظام سياسي فيه نطاق واسع من الحرية والقانونية وهو النظام الديموقراطي[٢١].

٢. الاقتصادية الاجتماعية: هذه الثورة عملت على ترسيخ وتعميق الحداثة، إذ قامت الرأسمالية بتثوير عوامل الإنتاج وجعله نظام استهلاكي بين المواطنين ما اعطى الحرية الفردية الحصول على الملكية الخاصة[٢٢].

٣. تاريخية فلسفية: فكرة التقدم وتفسير التاريخ على إنه مسار خطي تقدمي دائم إلى الأمام[٢٣].

ظهرت الحداثة من تراكم الطفرات اي الثورات الاجتماعية والاخلاقية والابستمولوجية والاقتصادية، ونتيجة ذلك خلفت مسارًا ثوريًا بالفعل، وشرطًا انسانيًا هو ما يمكن تسميته بما بعد الحداثة، هذا الشرط الإنساني يمكن أن يتبدل لأنه تاريخي فهو متغير ومتناقض وغير متجانس، ولا يعبر عن نموذج واحد وثابت خارج التجربة يمكن تعميمه على كل المجتمعات، فالنموذج الفرنسي لا يشبه الأمريكي، وهذا يعني أن الحداثة ظاهرة مقيدة ومركبة[٢٤].

المبحث الثاني

الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة

المطلب الأول: مفهوم ما بعد الحداثة

من الصعب الإلمام بالمقولات الأساسية لما بعد الحداثة لأنه لا توجد هنالك نظريات عامة لما بعد الحداثة، لأنها ضد صياغة النظريات العامة، إذ استخدم العديد من المفكرين والنقاد والباحثين مصطلح ما بعد الحداثة، حسب فهم كل منهم معنى كلمة(modern) (حديث)، والمقطع اللاتيني (post) (ما بعد) بين تفسيرات لفظة (post - modern)، وهي انفصال عن الحديث او استمرار له هذا من ناحية[٢٥]. من ناحية ثانية تركز جدالات وتساؤلات حول ما يتعلق بموقع الحضارة الغربية المعاصرة، فيما يخص مفهوم ما بعد الحداثة والغموض الذي يظهر في تحديد هذا المفهوم، حيث يبدأ التساؤل هل انتقلنا حقًا من عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وإذا حققنا هذا الانتقال هل باستطاعتنا تحديد الظروف والعوامل التي أدت بنا إلى هذا التغير؟ أم أن من دلالات هذا التحول إننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذه التقويمات، إن المهتم بهذه التساؤلات يجد نفسه أمام مشكلة خلافية ليس من السهل حلها، وهذا دلالة على غموض مفهوم ما بعد الحداثة وتغلغل معناه، وقلق محتواه، وغموضه يؤثر على اضطراب ما بعد الحداثة، بسبب امتداده إلى مفهوم الحداثة وقيامه عليه، وهكذا يتم اطلاق ما بعد الحداثة على امور متضادة إلى الحد الذي يكون فاقدًا لمعنى محدد، حيث يقول ديفيد هارفي: ((من المؤكد أن الجميع يختلف فيما يقصده بلفظة ما بعد الحداثة ما عدا احتمال أن يكون المقصود بها كونها ردة فعل للحداثة أو انفصال عنها، وطالما لم نستطع أن نفسر معنى الحداثة والتباسه فأن ما بعد الحداثة هي الأخرى ستكون غير واضحة وبشكل مضاعف)) [٢٦].

أما من ناحية التيارات الفكرية فإن المصطلح يدل على التوجه الفكري الذي بدأ مع مجموعة من المفكرين الفرنسيين، عرف هذا الاتجاه بزمن الاختلاف، وقد انصبت طروحاته الفكرية على نقد الأسس التي ارتكزت عليها الحداثة ـ الذات ـ العقل ـ العلم ـ الحقيقة وغيرها من الأسس، لذا عَرف بعض الباحثين

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

مفهوم ما بعد الحداثة واعلان كل ماسكت عنه خطاب الحداثة، أو ما يطلق عليه الجانب الخفي للحداثة[٢٧].

تيار ما بعد الحداثة يقوم على اساس هجوم مركز على قيم الحداثة الغربية ومفاهيمها المحورية، كما زعم (ليوتار) أن مشروع الحداثة قد سقط نهائيًا بعد أن وصل إلى نهايته، لم تتمكن الحداثة من تحقيق وعودها، وعود عصر التنوير والعقلانية الغربية بتحقيق التوافق التام بين العقل والعالم[٢٨].

بناءً على ما سبق، يمكن القول بأن ما بعد الحداثة: ((شبيه بتجاوز نسق ونزعة وليس بنسقية تاريخية متجاوزة زمنيًا فقط، بقدر ماهي تجاوز معياري "معرفي ـ تاريخي"))[٢٩].

ويرجع البعض إلى أن ما بعد الحداثة يعود تاريخيًا إلى الرسام الانكليزي(جون واكتنز شابمان) في عام ١٨٧٠، فكان أول من استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الرسم ما بعد الانطباعي، كذلك ظهر هذا المصطلح مع (هيسمانز) سنة ١٨٧٩الذي دون روايات امتازت بطابعها النقدي لحياة ما بعد الحداثة، وينسبه البعض إلى (ارنولد توينبي) الذي استخدم مصطلح ما بعد الحداثة حيث حصره في ميزات ثلاثة العقلانية الفوضوية التشويش، كما إن البعض ارجعه إلى منتصف القرن العشرين على إنه حركة فلسفية وادبية وفنية، أما (ديفيد هارفي) فقد حددها إلى زمن انهيار الحداثة في عام ١٩٦٨ ـ١٩٧٢،إذ ظهرت ما بعد الحداثة على الرغم من عدم استقرار مفهومها آنذاك[٣٠]. ويرى ديفيد هارفي إن: ((ما بعد الحداثة واقع يسبح، بل يتمرغ في موجة من التشظي، والتغير، كما لو كان ذلك هو كل ما في الأمر))[٣١].

ويتضح للجميع أن ما بعد الحداثة ظاهرة امريكية الأصل، ظهرت ملامحها بعد السيطرة الأمريكية والانتصار في الحرب العالمية الثانية، كما التقت في فترة اخرى باتجاهاتها بما بعد البنيوية الأوربية، وعلى إنها تعبير عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي وقعت على المجتمع الأمريكي، إذ غيرتها الرأسمالية المتعددة القومية إلى نموذج تحتذى به الدول على مستوى العالم اجمع[٣٢].

أما خطاب ما بعد الحداثة فيمكن ارجاعه إلى (فردريك نيتشة) الذي عمل على سلب صوت العقل والعقلانية والحداثة ومقوماتها، وهذا السلب كشف عن نفسه في بعض الدراسات الثقافية المعاصرة، التي هيمنت عليها دراسات ما بعد الحداثة، لهدم كل سلطة تراكمت في الخبرة الإنسانية في فترة الحداثة وقبلها[٣٣].

أما (ليوتار) فقد أعطى للمفهوم ميزة العمومية، التي جعلت منه خطابًا عالميًا، إذ يعرف المجتمع المعاصر على إنه مجتمع ما بعد حداثي، إذ دخلت مرحلة تاريخية جديدة منذ الثمانينيات، هكذا يعد مفهوم ما بعد الحداثة بوصفه حركة فلسفية وفنية وادبية مستقلة كخطاب رافض لكل انساق الحداثة[٣٤].

ظهرت بعض الاحداث في المجتمع الغربي أدت إلى تحول العصر إلى عصر جديد عصر متمرد يسعى إلى بسط سلطة الشباب وحريتهم ورفض الهيمنة عليهم، لقد أشر عقد الستينيات على حدوث تحولات جذرية في المجتمعات الغربية أدى ذلك إلى تغيير الحضارة العالمية، اظهرت تلك التحولات تحديًا خطيرًا داخل بنية المجتمعات الغربية، كما اثرت تأثيرًا دراماتيكيًا على بلدان المعسكر الشيوعي، أدى لزوال النظام العالمي وفلسفته الفكرية طيلة عقد الثمانينيات، بعد اجتيازه لفترة الحروب العالمية، بلغ جيل الستينيات الشاب والمضطرب مرحلة من النضج والبلوغ الفكري انعكست في رفضه للقوالب الطبقية والاجتماعية الصارمة، التي مر على ظهورها ورسوخها منذ عهد الملكة فيكتوريا، وقد انتفض شباب ذلك الجيل بعد الحرب على السلطة بأنواعها كافة سواء المتمثلة في الكنيسة أو الأسرة، وعمَ الغضب والاضطراب كل مكان، وكان لبعض البرامج المفعمة بالحيوية والنشاط الدور الفاعل في انتشار النقد السياسي الساخر[٣٥].

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

إن مشروع ما بعد الحداثة معارض لطروحات المركزية والنظم السياسية للحداثة والشروع إلى تهيئة بيئة ثقافية محلية، بالإضافة إلى تسهيل الوصول إلى المعلومات، ومطالبة الشعوب بحقوقها واشاعة مبادئ الحرية في ضوء هذه التحديات التي جابهتها الدول حيث اختزلها نظام الدولة الضعيف كما في اسيا وافريقيا زادت المطالبات السياسية للشعوب[٣٦].

عملت ما بعد الحداثة على تطور الثقافة والمجتمع السياسي والغاء الحدود بينهما، إذ ساهمت في الانتقام الساخر من الثقافة البرجوازية، التي كانت تسعى النيل من خصومها الثوريين، حيث سعت الى افشال مخططاتهم الطوباوية باندماج الفن والممارسات الاجتماعية، فهي بهذا تحاكي التحلل الشكلي للفن وتجرده من طابعه السياسي[٣٧].

ويتضح مما سبق إن السمة الواضحة لما بعد الحداثة أنها ثقافة شعبوية، بينما الحداثة فذات صبغة سياسية بعيدًا عن الصيغة الجغرافية، كما في الولايات المتحدة الامريكية واوروبا الغربية واستراليا، وهناك إجماع على إنه امكان تشكيل النظام العالمي الجديد وفقًا لمعايير اقتصادية وسياسية، وهذا يعكس الرؤية الثقافية للعالم والحقيقة[٣٨].

ظهرت في الستينيات اكبر حركة تمرد احاطت المجتمع بأكمله، ووقفت بالضد من أسس النظام حاولت القضاء على جدران الحداثة والعودة الى الثقافات الشعبية الاستهلاكية البسيطة[٣٩].

كما حدثت سلسلة متتالية من الصدمات لسيادات الدول في نهاية الثمانينيات، وجرى هذا التصدع من اتجاهات واحداث شهدها العالم الوضع السياسي بما هو تحشيد لحروب الدول وعلاقات القوى واسسها السياسية والاقتصادية والثقافية والايديولوجية الأمر الحاسم في ظهورها[٤٠].

إن ما بعد الحداثة عملت على تغيير جميع الموازين الفكرية للحداثة وجاءت بتركيبة جديدة وعامة لكل جوانب الحياة ((لقد غيرت ما بعد الحداثة من القوالب الجاهزة وبعثرت القواعد والقوانين والأنظمة التي تبني الخطابات الفكرية والفنية والعلمية ايضًا، هذه الخطابات هي خطابات الفنانين مثلًا والتي تتجسد في اعمالهم(نحت، فن تشكيلي، سينما) أو خطابات العلماء (نظريات وصفية، تجريبية، متخيلة...) أو خطابات المفكرين والمثقفين(كتب ادبية، سياسية، ومواقف...))[٤١].

هكذا بسطت ما بعد الحداثة نفوذها بوصفها تيارًا مغايرًا لكل ما هو مألوف فهي: ((ليست منهجية في التفكير بقدر ماهي فضاء فكري جديد ومغاير، أخذ ينبثق ويتشكل، وهذا الفضاء ليس مجرد امتداد للحداثة على الصعيد المعرفي، وإنما هو اختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجها في الرؤية والعبادة أو في الاسلوب والمعاملة، لذلك هي حال غير قار وقراريته تعني مدته كمشروع يراد به النقد المستمر والتكيف قصير المدى الذي يشكل أهم ميزة من ميزاته))[٤٢].

ولا يمكن تعريف ما بعد الحداثة لأنها مستحيلة التحديد، فمن الصعب تحديد أي خصائص لها او تعريفها تعريفًا دقيقًا، وتعتبر هذه اهم مشكلة لأننا لا نستطيع التحديد، فهناك حزمة من المشكلات النظرية التي تحسب اساس ما بعد الحداثة في الوقت عينه منها[٤٣].

يرى البعض إن ما بعد الحداثة تمثل مجموع الانتقادات التي وجهت الى الحداثة كبنية فكرية وكنظام فكري مغلق، فتيار الحداثة البعدية ينتقد البنية الفكرية المغلقة للحداثة وارتكازها على العقل وتمجيدها المطلق للإنسان وتصنيفها للتاريخ والحتمية التاريخية وانكارها للمتخيل والرمزي، فتيار الحداثة البعدية يمثل نقدًا لأساطير الحداثة المتمثلة في العقلانية والتقدم والتطور وفاعلية الإنسان[٤٤].

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

اجمعت فلسفات ما بعد الحداثة على أن الذات حبيسة المعنى والمعرفة، وإنها في كل الاوضاع تقع تحت وصاية السلطة، في المعنى الذي يشير إليه الفيلسوف (ميشيل فوكو)، ولعل (نيتشة) أو (فرويد) عن طريق اللغة والنقد والتشخيص يمكن أن يحرر الذات من المتاهات التي صنعتها الحداثة العقلانية[٤٥].

فقد سعت حركة ما بعد الحداثة على تقويض سلطة الأنساق الفكرية المغلقة، والتي عادةً ما تأخذ شكل المذاهب والايديولوجيات على اساس أنها في زعمها تقدم تفسير كلي للظواهر الانسانية، قد الغت حقيقة التنوع الإنساني وانطلقت من حتمية وهمية لا اساس لها، ولم تكتفي ما بعد الحداثة بمجرد اعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية الكبرى، وإنما الغت الذات الحتمية، ومن ثم فضت التقابل الشهير بين الذات والموضوع[٤٦].

تأطرت هذه الآراء وعلى مدار العقدين المنصرمين، على شكل نقاشات استولت على الابعاد الثقافية والفكرية، وفي اغلب المجالات حول العالم، وقد نصت الحوارات الجمالية والثقافية على طرح هل أن الحداثة في الفنون قد ذبلت أم العكس، كذلك ما يخص نوعية الفن ما بعد الحداثي الذي ظهر بعدها، أما الفلسفة فقد زادت تساؤلات حولها هل أن الفلسفة الحديثة وتقاليدها قد ألغيت أم لا، هكذا أخذ الكثيرون باحتفاء بما بعد الحداثة الجديدة المرتبطة بكل من (نيتشة وهيدجر ودريدا وروورتي وليوتار واخرون) ، وفي أخر الأمر أن انتقادات ما بعد الحداثة انشأت نظريات اجتماعية وسياسية جديدة، ومحاولات نظرية أيضًا وذلك لحصر الاتجاهات المتعددة الأفرع لظاهرة ما بعد الحداثة نفسها، فالمؤيدون لها يقفون بالضد من الثقافة والنظرية والسياسة الحديثة، في المقابل يقف المدافعون عنها وقفة المتحدي الجديد لما بعد الحداثة، أو بشن هجوم، أو محاولتهم التوافق معهم والسيطرة على الخطابات والرؤى الجديدة[٤٧].

إن الحداثة وما بعد الحداثة في نهاية الأمر موقف من مواقف الفلسفة السياسية، موقف فرض نوعًا من انواع السلطة باعتماد العقل، والتي من غيرها لا يخضع النظام الرأسمالي للنظام ويدخل في الفوضى، وهذا نتيجة خضوع الشعوب لقواعدها وقوانينها التي أنشئت في ثنائية السلطة والطاعة، هذه الطريقة اعتمدتها اغلب اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة والمتمثل في الاستعمار والثورات وعرقلة نمو تلك الدول[٤٨].

ثانيًا. مقولات ما بعد الحداثة:

أهم مقولات ما بعد الحداثة: العدمية، الغياب، الاختلاف، التفكيك، التعددية، الهامش[٤٩].

١. أن لفظ ما بعد الحداثة يوحي بفكرة(الحداثة) وهي الفكرة التي يقصد تجاوزها او نقضها، أي أن اللفظ ينطوي على خصم له، كما أن لفظ (ما بعد الحداثة) يشير إلى التوالي الزمني، ويوحي بالتأخر الزمني في الوقت نفسه.
٢. مفهوم (ما بعد الحداثة) عرضة للتغير كغيره من المفاهيم.
٣. معنى هذا إن فترة ما بعينها هي استمرار وانفصال في آن واحد ومن ثم فأننا بحاجة إلى أن ننظر الى (ما بعد الحداثة) بمنظارين هما (التشابه والاختلاف) (الوحدة والتمزق) (التبعية والتمرد).
٤. أن لفظ (فترة) بصفة عامة ليس بـ (فترة) على الاطلاق بل هو(بنية) تمتد في الزمان وتتشعب في لحظة معينة فيه[٥٠].

ثالثًا. سمات ما بعد الحداثة

ما بعد الحداثة تسمية تصور ثقافة تتصف بالضحالة والرتابة، وفي الوقت ذاته بتعددية الأنماط، فهي ثقافة فرعية وجديدة، وباختصار تعبر عن مجتمعًا بمعنى الكلمة من تعدد وضحالة وما الى ذلك من سمات[٥١].

ويمكن تحديد سمات ثلاث لفكر ما بعد الحداثية هي[٥٢].

١. إنه فكر متعة: ففكر ما بعد الحداثية يظهر وكأنه إعادة دفاعية للموروث الميتافيزيقي، فالخروج من فهم التصور الوظيفي للفكر الى الفكر العلمي الواقعي، وهو بقد سعيه الواقعي فهو فكر يحاول أن يتخذ شكل الفعل التحرري بعده الإستطيقي والفني وكذلك في البعد الاخلاقي.
٢. انه فكر عدوى إصابة: فلن يكون على فكر ما بعد الحداثية أن يوجه خطابًا تفسيريًا نحو الماضي ورسائله، بل ممارسته أيضًا على المضامين والمعاني المتعددة للمعرفة المعاصرة، بمختلف فروعها: الاعلام، الفنون، وأصل الاصابة أو عدوى هنا هو أن المعرفة المنتجة ما بعد حداثويًا ستكزن خالية من الوحدة الدوغمائية والنسقية والفلسفية الصارمة، وستكون فاقدة لأي سمة قوية من الحقيقة الميتافيزيقية، فالبساطة هي السمة الأساس لها.
٣. إنه فكر تجاوزي للتقنية: أي إنه فكر يتجاوز ميتافيزيقيته بكشفه لميتافيزيقا التقنية ومشروعها الكوني، فهي(التقنية) تقرأ بوصفها استمرار لميتافيزيقيا الغربية وانهائها.

بذلك فهو فكر وعي بالميتافيزيقا ومكانتها، وينطلق من مقولات المعرفة التقليدية للفلسفة ليطال الأبعاد المعرفية والحياتية الأخرى، وبعدها يكشف من انطلاقاته هذه أن عصر التقنية اصبح عصرًا ميتافيزيقيًا لزم هو الآخر تجاوز.

المبحث الثالث

الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي

المطلب الأول: الحداثة السياسية عند رورتي

يعبر رورتي عن سياسة ما بعد الحداثة خير تعبير، فقد رحب بها على إنها ثقافة هازئة بشكل مبالغ فيه، ويعتقد أن الذي يهيمن على تلك الثقافة البحث عن المثالية السياسية، التي ترى أن الجميع يستحق ذات القيمة الأخلاقية بغض النظر عن انتمائه العرقي أو الديني[٥٣].

عمل رورتي على طرح المسألة السياسية بربطها بمشاكل المجتمع الما بعد حداثي، وقد ساهم بالبحث في عدة قضايا منها (العلمانية، العدالة، الديمقراطية، الليبرالية، البراغماتية الجديدة) ولم يتوانَ بالبحث عن المساواة والعدالة والاقتراب من السجالات التي احدثتها التصورات السياسية، وسنبين في هذا المبحث فلسفته السياسية وما آلت إليه من تساؤلات ومعالجات. ومن أهم القضايا السياسية التي تناولها رورتي:

١. العلمانية

يعتقد رورتي أن نجاح العلمانية في الديمقراطيات الصناعية يقتضي الابتعاد عن الدين، ويوضح خطأ القرنين السادس والسابع عشر الذي ينص على أن الانسان لا يستطيع التحرر من سلطة الدين، فبالإمكان الاحساس بروح الجماعة دون اجماع ديني، وبهذا نستطيع أن نستبعد من المجتمع نزعة ما وراء الطبيعة[٥٤].

سعى رورتي إلى عدم فسح المجال للدين لأن يأخذ دوره في الحياة العامة، كما دعا إلى إبعاده عن ضمن الحياة العامة، والسبب ذلك الإقصاء هو الحرص على الحرية والفردانية التي يحددها النظام الليبرالي، كما دعا الى تحجيم دور الدين و وضعه في خانة الحيادية[٥٥].

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

وتجدر الإشارة إلى أن رورتي لم يهدف من استبعاده للدين والابتعاد عن التأليه داخل الجانب الليبرالي إن يعادي الدين، وإنما قصد أ، العلمانية في سياق الليبرالية يجب أن تسعى إلى اندماج البراغماتية الرورترية مع الدين باعتباره معتقدًا فردانيًا كما يعتقدون (ديوي وجيمس)، فهو ليس ذلك النوع الديني الذي ينشأ نتيجة كنائس ذات رؤية سياسية، ومعنى العلمانية عند رورتي ليس الإلحاد وإنما الابتعاد عن نفوذ الكنيسة التي تحاول الهيمنة على السلطة والحقيقة، كما كان في الماضي[٥٦].

يؤمن رورتي بضرورة استقلال الدين عن الحياة، إذ ليس من السهل الغاء الدين واللاهوت باعتباره جزءً لا يتجزأ عن الحياة الثقافية الغربية ولا يمكن لإنسان واحد أو حتى جيلًا كاملًا أو قرنًا من اقصاءه[٥٧].

ومن زاوية اخرى يعتقد رورتي إن أصح نظرية علمية هي التي تصمد وتصلح عند المقابلة أمام النظريات الدينية، كما بين التاريخ الديني أن فرضيات الدين لم تستطيع تحقيق ما كانت تصبوا إليه لمعرفة العالم، والتي كانت تتجه نحو الاتساع، والنتيجة لم تبقى في اذهان الناس[٥٨].

٢. العدالة

تعد العدالة المفهوم الأكثر إشكالًا وتداولًا في الفلسفة السياسية، بل إنه الذي أن مهمة الفلسفة السياسية عليه تقوم عليه، أي أن الفلسفة السياسية يجب عليها دومًا أن تعمل صوبه أو تنتج مقولًا تجاهه[٥٩].

((ويرى رورتي أن كل ما نفعله على سبيل المثال في مسألتي الحقيقة والعدل هو أن نعمد إلى تحليلهما ولكن من منظور ممارسات للتبرير في إطار فضاء تتواجد فيه جماعة من الباحثين ويتوافق مع معايير محلية))[٦٠].

يدرك رورتي أن تطبيق العدالة ليس بالأمر السهل، لأن المساواة المطلقة صعبة التحقق، كما توجد عوائق عند تطبيق القانون، على الرغم من أن العدل يستوجب تطبيق القانون، فضلًا عن أن الأفراد يتباينون من حيث الذكاء والمقدرات الجسدية والفكرية، كما أن بروز العدالة وعدها من أهم المواضيع الفلسفية أهمية وتعقيدًا يعود بالأصل إلى الاعتراف الصحيح والخاطئ بوقوع الظلم، إذ أن اغلب الصراعات الحاصلة في العالم يرجعها المراقبون إلى فهم السلوك العادل، بالتالي الإحساس الفعلي بالظلم[٦١].

أخذ رورتي بمسألة حقوق الإنسان، وعدها كمدخل للعدالة، واعتمد بهذا على نظريتين: الأولى من خلال رؤية (افلاطون) للإنسان ككل باعتباره ذات قيمة تتصف بالاحترام والثقافة، وباعتبار أن الإنسان هو المحور في فلسفته والتي يتطلع فيها نحو الحقيقة المطلقة، أما النظرية الثانية فهي لـ (نيتشة) الذي رأى أن توقف الإنسان عن الظلم مسألة فاشلة، فهذا لا يحقق كينونته التي يجب أن يكون عليها، لأن الإنسان في نظر نيتشة اخطر مخلوق، يتسم بإرادة القوة بهدف السيادة، لأن الحياة في تصوره يجب أن تقوم على الصراع من أجل البقاء[٦٢].

ولا تختلف رؤية رورتي عن مفهوم العدالة ومفهوم حقوق الإنسان من حيث الطرح، إذ اعتمد على لغة العاطفة ورفض لغة العقل في طرحه، وهو بذلك يقترب من التضامن والساخرية، وفي الوقت ذاته يرفض البحث عن العقل والعقلانية، والصلاحية التي يؤسس عليها الفلاسفة افكارهم، فهذه الأفكار لا يمكن أن تكون صالحة؛ لعدم قدرتها على تفسير ما حدث وما يحدث بين البشر من صراع وعدم مساواة، أو لإقناع الناس بوحدتهم الإنسانية على اساس عقلي، على الرغم من وجود الطبقية بينهم[٦٣].

٣. الديمقراطية

يعتقد رورتي أن الديمقراطية هي الطريقة المثلى التي يستطيع الإنسان من خلالها اختيار انجح الحلول السياسية، عن طريق تطبيق المغامرة والفوضى في الصياغات الحديثة والثرية، وتنطلق آراءه من خلال الليبرالية، والتي تعد من الشروط الأساسية لاستمرار الفلسفة وازدهارها وانتشارها(٦٤).

إن الديمقراطية الليبرالية إذن عنوان مناسب لمقولة الحكم السياسي الجيد، والتي يعطيها الأولوية على الفلسفة، ففي مقالة "اولوية الديمقراطية على الفلسفة" ينتصر رورتي للديمقراطية وتحديدًا لتلك الديمقراطية التي يطلق عليها على غرار ديوي بالخلافة(٦٥).

ينتقد رورتي مجتمعات الديمقراطية القديمة، ويظن أنها يومًا ما ستدرك أن اللاطبقية قد انتهت، وإننا اصبحنا منقسمين في مجتمع طبقي، وهذا ما يؤدي بالشعب إلى الانتفاض، التي يرغب بها أن تكون يسارية(٦٦). التي قسمها على قسمين: يسارية اجتماعية ديمقراطية واصلاحية والذي ينتمي اليها الفيلسوف، وقد اسماها اليسارية القديمة في امريكا والتي تقوم على اللامطابقة الدينية، أما اليسار الآخر فقد وصفه بأنه عديم النفع وقد سماه اليسار الفوكوي الغير اصلاحيا ولا ديمقراطيا ولا اجتماعيًا(٦٧).

إن نقده لليسار الأمريكي جاء نتيجة معاملة اليسار لجميع جوانب الحياة باللامساواة على أنها مسألة اختلاف ثقافي، أن هذا الاختلاف جديرًا بالإطراء بفضل اختلافه عن الغير، فهو يرفض كل حوار لمزايا الاختلاف، حتى وأن كان حوارًا جادًا وأمينًا لابد لنا من اجتنابه، بل ومنعه إذا كان الهدف هو توحيد الاختلافات الثقافية القائمة بصورة كافية مع مقاييس الحياة اليومية(٦٨).

يسعى رورتي من خلال اليسارية إلى التفكير بهوية المجموعة بدلًا من التفكير بالأجور وعدد ساعات العمل، ويعتقد أن الاوليغارشية قد اساءت لمصطلح الليبرالية، وهذا ما أدى إلى دخول الحزب الديمقراطي نحو الوسط، فاليسارية عملت على نجاح حركة حقوق الإنسان، ودعا إلى اعطاء الجماعات المضطهدة مزيدًا من اوقات الراحة وهذا لا يتم برأيه وفق مفهوم الثقافة، بل بنوع الخطاب(٦٩).

إن الهدف الأساس من الديمقراطية الليبرالية في نظر ريتشارد رورتي يكمن في السعي الحثيث المتجدد لإيجاد مجتمع مدني وحضاري يقوم على مفردات الحرية والقانون، لأجل احترام حقوق الإنسان، وفي هذا الإطار يرى أن حقوق الإنسان لا تفرض بالقوة، وإنما هي نتاج نضال طويل يسعى لترشيد الإنسان اولًا، كذلك تحسين الأداء الخدماتي بالشكل الذي يعزز أهمية الطرح الديمقراطي الليبرالي(٧٠). مؤكدًا على عدم وجود بديل ضامن غير الديمقراطية لحقوق الإنسان والمجتمع، ويستند إلى موقف السياسيين متخذًا من (جيمرسون) نموذجًا لتعزيز الديمقراطية، وذلك لدوره الفعال في تطبيق قواعدها اثناء فترة حكمه، وبوصفه أحد محرري وثيقة الاستقلال، وسعيه لتطبيق فكرة فصل السياسة عن التصورات التي تتعلق بمسائل كبرى، فالاعتقادات حول هذه المسائل ليست اساسية بالنسبة لمجتمع ديمقراطي(٧١).

٤. الليبرالية

نلتمس من فلسفة رورتي إنه قد دمج بين الليبرالية والديمقراطية والحرية وعبر عنهم بنفس المعنى أو المفهوم: ((الليبرالية عند رورتي لا تنفصل عن الديمقراطية ولا عن الحرية، فمن زاوية الاشتقاق تحيل الليبرالية إلى الحرية، أما على الصعيد الفعلي فهي كتوجه سياسي يتمثل بالمطالب التي تتعلق اساسًا بالحق في الحرية، وتحطيم مختلف العوائق التي كانت تقف امام الأفراد في تحقيق الحقوق وتحصيل الانعتاق))(٧٢).

سعى رورتي إلى تحسين مستوى القبول للمجتمع الليبرالي، من خلال ارشاده بالتحلي بالأمل وتحقيق الأفضل الذي هو السيادة المطلقة للحرية في الحياة الخاصة، وفي الوقت نفسه التماسك في الحياة

العامة[٧٣]. إن ليبرالية رورتي لا تعطي للفيلسوف مكانة الحاكم، كما فعلت بعض الفلسفات السياسية، فقد منح الفيلسوف مكانة المستشار أو الشارح ضمن بنية المحادثة، وهذا الأمر يتوافق مع التصور العام في اولوية الديمقراطية على الفلسفة[٧٤].

فضلًا عن ذلك قامت ليبرالية رورتي على الاستناد على تجارب الماضي، وفق منهج يهدف إلى تذليل الصعاب والاحكام التي قيدت الأفراد، اعتمادًا على جانبين اساسيين: احتواء البعد الفردي كأساس فلسفي، واعتبار الحرية مرجعًا لليبرالية[٧٥].

أعطى رورتي أهمية بالغة للحوار، وعده الخيار الأمثل ليكون بديلًا عن العنف، وأكد على طريقة الإقناع بين المتحاورين من المتكلمين والمتخاطبين ودمجهم شيئًا فشيئًا، وعنده إن ابسط حوار يعد أمرًا مهمًا لكل سلطة ليبرالية ديمقراطية، فقد رحب بالحوار وعده أمرًا مقبولًا، فلا يمكن معارضته عندما لا يوجد نظامًا بديلًا سياسيًا للديمقراطية[٧٦].

اتبع رورتي منهج النقد والسخرية، ثقافة ساخرية تهكمية بعيدة عن لغة الدين، أي أن هذا النهج يقوم على السخرية والنقد، إذ ينظر إلى الأمور بصورة دنيوية دون أي قداسة متخذ من العلمانية أساسًا لها، بعيدًا عن وجهة النظر الدينية[٧٧]. وبناءً على ذلك ينظر رورتي إلى أن الطريق المؤدي إلى ثقافة الساخرية لما بعد الحداثة هو ما يتصل بتحرر تدريجي من سلطة العقل وذلك بالدفاع والاستنجاد بالجمال، أي محاولة الاستغناء عن العقل والتمسك بالنظريات الجمالية من قبل الساخري بعيدًا عن دلالات النقد والتهكم التي تقلل من قيمة الشخص وبيان ضعفه[٧٨].

إن الشخص الساخري حسب تفكير رورتي هو من تتوفر فيه ثلاث شروط[٧٩]:

١. أن تكون لديه شكوك جذرية ودائمة حول اللغة النهائية التي يستخدمها باستمرار، لأنه يخضع إلى ضغط كبير من قبل لغات ينظر إليها على إنها نهائية من قبل أناس اخرين أو في الكتب التي يصادفها.
٢. أنه يعتقد بأن تفكيره المصوغ في لغته الحاضرة لا يستطيع تأكيد أو تبرير شكوكه؟
٣. حتى يتمكن من أن يفلسف وضعيته، فلا يتصور أن تكون له لغة أقرب إلى الواقع من الآخرين، وأن يكون على اتصال بقوة أخرى غير ذاته.

والهدف من تبني رورتي للساخرية هو استخدامها استخدامًا براغماتيًا معاصرًا أراد من خلالها تدمير كل الكيانات الثابتة، وقد كان الدين أحد أهم تلك الأركان التي خضعت لساخرية الفيلسوف، من أجل تحقيق مشروعه الليبرالي الاصلاحي، وهذا متعلق بآلية التفكيك البراغماتية التي تسعى إلى تغيير الدين التقليدي إلى دين حديث يُسخر ذاته في اصلاح الليبرالية ويجعلها أكثر توافقًا مع روح العصر ما بعد الحديث، بعد أن زعزعت آليات الدين المسيحي، ومن ثم الانتقال إلى دين سياسي قائم على التضامن الاجتماعي والتعددية الديمقراطية، وتتجلى البراغماتية في انزياح المحطات الراسخة في حياتنا سواء كانت هذه المصطلحات مرتبطة بالعقائد الدينية أو بقضايا الطبيعة والكون والوجود التي شغلت اهتمام الفلاسفة[٨٠].

٥. البراغماتية الجديدة

ليس من الصواب اعتبار البراغماتية تيارًا فلسفيًا واحدًا، بل مرت بمرحلتين مهمتين، الأولى منذ نشوئها في ستينيات القرن التاسع عشر على يد (تشارلز بيرس)، والنادي الميتافيزيقي اللذين انتهيا بعد الحرب العالمية الثانية الذي يعتبر رورتي ابرز: جديدي روادها[٨١].

يرى رورتي أن البراغماتية هي الوجهة الحقيقية، والأساس الثابت الذي يساعد على تقدم الإنسان وتطور المعرفة، ومن منطلق رفض الاستغراق في التنظير الذي يأخذ المعرفة من ابعادها الاجتماعية

والتاريخية، وبالتالي العمل على تحقيق فلسفة تقدم للفعل المتجدد الواعي أهمية بالغة[٨٢]. مما يضيف قيمة للإنسان كذات مستقلة، ولن يحدث ذلك إلا بالرجوع إلى البراغماتية الكلاسيكية كما يعتقد رورتي، وهذه الطريقة يعبر عنها في البراغماتية الجديدة كمفهوم مستقل عن الرأي الذي يتخذه البعض عن امريكا أو الديمقراطية[٨٣].

اتجه رورتي إلى إعادة إحياء البراغماتية القديمة وتغليفها برؤية فلسفية جديدة، إذ عمل على تكوين: ((اتجاه نقدي تهكمي يقيم للعرضي مقامًا بالضد من الدائم والمستمر، وللخصوصي مقالًا بالضد من الكوني، وللحوار والحجاج دورًا بديلًا عن المقايسة والمطابقة والمرآوية، أنها مسارات تهذيبية " تكوينية" وعملية، وهيرمونطيقية، عمل على التعدد والتمركز، ومن ذلك نكشف مديات: الاستعارة، والتوليف، والابداع))[٨٤]. وبالتالي إعادة الاهتمام باللغة وفق أطر جديدة ليس كوسيط للمعرفة فحسب، وإنما جعلها كفاية معرفية في حد ذاتها[٨٥].

المبحث الرابع

الفكر السياسي الإسلامي في تيار ما بعد الحداثة

المطلب الأول: آفاق الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وأثره في المجتمع

تناولنا في السياق السابق رؤية رورتي حول الحقيقة، بوصفها خلاصة اندماج أو توافق لغوي غير ثابت، أي أن الحقيقة عنده تعبيرًا عن النسبية التي جاءت بها ما بعد الحداثة[٨٦].

أما الإسلام فقد رد على ذلك الرأي ليدحضه، مؤكدًا على أن الحقيقة متصلة بقانون إلهي ثابت ومطلق لا يخضع لقوانين نسبية ومتغيرة: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾[٨٧]. من الواضح إن ما يحرك المسلمين هو العقيدة والمعتقد لإنشاء سياسات خاصة بهم، عكس باقي الديانات الأخرى، فالقصد بأن السياسات اسلامية حينما تتصل بموروث من الأفكار والممارسات المتفق حولها، حتى وإن لم يكن هذا التقليد معينًا من الجانب المذهبي، فالوعي بالمشاركة في جهة دينية منتشرة هو الذي يشجع مسلمين من فرنسا ومصر وفي انحاء مختلفة على المطالبة بإصلاح مجتمعي وسياسي[٨٨]. وهناك آراء اسلامية حول ما بعد الحداثة، إذ رفضت فئة معينة من العرب والمسلمين ما بعد الحداثة معتقدة إنها نتاج بيئة ثقافية وحضارية مغايرة جذريًا لبيئتهم، بالتالي لا تصلح لهم، ولا يمكن الاعتماد عليها لتطوير شعوبهم ودفعها إلى الأمام، أما البعض الآخر من مفكري الإسلام فيمجدونها، ويرون فيها املًا ومشروعًا حضاريًا متميزا، لذا نجدهم يقدمون ايجابياتها وبنيتها المزدهرة التي بمقدورنا الانفتاح عليها والاستفادة منها في بناء حضارتنا ونهضتها التي نحن بحاجة إليها اليوم[٨٩].

إن الإسلام السياسي يعد اسلوبا للتعبير عن المظالم الدنيوية المستعصية والبحث عن حياة راغدة هنا على الأرض، لذا يقدم الإسلام نفسه على إنه سلاحا للتعبئة السياسية أكثر مما تفعل بقية الأديان فالإسلام في قوانينه وسننه يعد دين دنيا كما هو دين آخرة، الإسلام الدنيوي يعد الذين يلتزمون بتعاليمه نصًا وروحًا بحياة راغدة على الأرض[٩٠]. إذ تناول الإسلام السياسي القضايا التي تخص المجتمع وفق حقيقية إلهية تعاكس طروحات ما بعد الحداثة الغربية، التي تناولتها من منظور الإنسان والمجتمعات التي تخضع لظروف الحياة السياسية المتغيرة دائمًا، ومن هذه القضايا الإسلام الليبرالي الذي يندرج ضمن سياق تجديد الفكر الديني الإسلامي وتحديثه، إن المسلمين شعوبًا وحكامًا ونخبًا كانوا مطالبين وعلى الدوام بتحقيق مقومات الليبرالية التي تتحدد في (العدالة، والحرية، والمساواة، والديمقراطية، والدستور) [٩١]. إن صمت الشريعة يمنح الإذن للمسلمين في أن يختاروا ما مناسبًا لهم ولأوضاعهم التاريخية هذا

مجلة درر للدراسات الإسلامية
DURAR JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES
E-ISSN 3006 - 1652 P-ISSN 3006 - 1644
المجلد: الثالث العدد: الاول
تاريخ النشر 2026/06/30

الإذن هو في جوهره خيار ليبرالي، أي الحرية في اختيار الأنسب ضمن إطار مقيد بمقاصد الخير والعدل[٩٢].

أما ما يخص قضية الديمقراطية فقد عارض المسلمين الديمقراطية التي تأتينا من الغرب والتي لا تتناسب مع الإسلام، ذلك لأن الإسلام يجعل الحكم بيد الله سبحانه وتعالى، كما يرى علماء الدين إن الحكم سيمارس ممارسة بشرية، فإمكانية أن يمارسه الكفار والجهلة منتحلين حكم الله[٩٣]. إن النظام السياسي للدول الإسلامية يمارس آليات الديمقراطية وفق أطر من القيم الدينية العامة، فإنه يحدث عن طريق القوانين والتشريعات الإلهية، والتطبيق والتنفيذ الإنساني، أي تكون سيادة الشعب وتدخلهم في الأمور السياسية في ضوء القوانين الإلهية[٩٤].

إن بعض الحركات الإسلامية عملت على ايجاد مقاربات ومقارنات بين الديمقراطية والشورى بهدف إما الإفادة من وسائل الحكم الديمقراطي أو لنبذ الديمقراطية كفلسفة وكنظام حكم[٩٥]. والشورى كنموذج سياسي اسلامي ترمز في طبيعتها وجوهرها إلى المبايعة والانتخاب والتعددية المذهبية والتسامح السياسي والديني والتواصل الحضاري والإنساني مع الآخر، فالشورى نظام سياسي عملياتي له جذور وعلاقة تتداخل مع النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية المبنية على أساس حماية مصالح الإسلام ومراعاة التواصل مع العالم الخارجي، أما الديمقراطية فهي نظام يمتاز بأنه مستمد من قبل اطروحات من أسس علمانية وضعية ودنيوية، اسسها بشر لهم امتيازاتهم ولهم اخطائهم فيصيبون ويخفقون، أما الشورى فهي من مصدر الهي، وتتبع مبادئها من القرآن الكريم والسنة النبوية وما قام عليهما اجتهادات العلماء المسلمين في الجانب السياسي والحياتي العام، وعليه فإن مصدر السلطات الثلاث في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة هو الشعب، أما الشورى فمصدر السلطات فيها القرآن الكريم والسنة النبوية والتشريعات الربانية المنزلة من الخالق[٩٦].

أما فيما يخص العلمانية فقد كانت الجهود تمتلك هدفًا إلهيًا، وهو يتمثل في الإسلام وعلى المجال النظري باكتشاف آيات الله في جميع المجالات والأنفس، وفي الإطار العملي الاستفادة من العطايا والنعم التي مَنَ الله بها على الإنسان للاستجابة إلى الأمور المشروعة فرديا واجتماعيًا، كما يسعى العلم إلى اعلاء شأن الأمة الإسلامية الذي يُعبر عنه بالعلم الديني(الإسلامي) والمعرفة الدينية، أما إذا تناولت تلك المساعي بمعزل عن ذلك الأفق فإنها تعد جانبًا علمانيًا من المعرفة[٩٧].

الخاتمة

١. تكمن صعوبة تعريف ما بعد الحداثة كونها مصطلحًا يسوده كثير من اللبس والغموض وهذا ما يسمى بـ (اشكالية التعريف).
٢. يرى بعض الباحثين إنها مجموعة ممارسات تستخدم مفاهيم معينة مثل الاختلاف والتشبيه والعدمية والتمرد...
٣. إنها ردة فعل على قيم الحداثة، لأن مشروع الحداثة قد اخفق في تحقيق التوافق التام بين العقل والعالم، كذلك عدم قدرته على اثبات الحرية، فضلًا عن اهمال روح الجماعة، وقيام الحرب العالمية.
٤. أن ما بعد الحداثة اسست نظرية سياسية تقوم على اساس نقد الأنساق السياسية للحداثة التي ادعت تبني مشروع ليبرالي لكنها فشلت في ذلك، فسياسة ما بعد الحداثة عملت على اجراء تغييرات جذرية داخل بنية المجتمع، توسمت بزوال النظام العالمي وفلسفته الفكرية، والدعوة إلى

المساواة، والحرب على السلطة، وتفعيل دور النقد السياسي الساخر، والمطالبة بالحقوق والواجبات المشروعة وإشاعة مبادئ الحرية.

٥. وروتي من الذين استخدموا الساخرية التهكمية في طروحاته السياسية والتي انعكست على المشهد السياسي في امريكا، إذ الديمقراطية وتفعيل الأمل والطموح الاجتماعي والليبرالية والعدل الحقيقي، والعلمانية وفصل الدين عن الدولة وحقوق الانسان.

٦. يتصف الفكر السياسي الإسلامي في تيار ما بعد الحداثة بإعادة دراسة المفاهيم السياسية التي هي الليبرالية والديمقراطية والعلمانية، متخذًا إياها كوسائل للحكم والحوار، مع الالتزام بالمرجعية الدينية والهوية الإسلامية، فهو يوازن بين تقبل القيم ما بعد الحديثة وبين الالتزام بالأسس الدينية والأخلاقية وضرورة عدم الانجراف عنها بوصفها أساس للسلطة.

إقرار عدم تضارب المصالح

نحن فريق البحث العلمي (م. م جيهان عبد الخالق) و (أ. د علي عبود المحمداوي) الموسوم بـ"الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة: ريتشارد رورتي نموذجا وآفاق الفلسفة السياسية الإسلامية"، نؤكد بموجب هذا:

١. تم إعداد هذا البحث ذاتيًا ولم يتلق أي تمويل من أي جهة خارجية.

٢. لا توجد لدينا أي مصالح مالية أو شخصية قد تؤثر على نزاهة أو موضوعية هذا البحث الأكاديمي.

٣. لا توجد علاقات مع أي جهة قد تستفيد من نتائج البحث بشكل غير أخلاقي.

Conflict of Interest:

We are the scientific research team (M.Sc. Jehan Abd ALKhaliq) and(Prof. Dr. Ali Abood AL-Mahamadawy) entitled "Political Philosophy of the Postmodernist Current: Richard Rorty as a Model and the Prospects of Islamic Political Philosophy", hereby confirm:

1. This research was prepared independently and did not receive any funding from any external source.

2.We have no financial or personal interests that could affect the integrity or objectivity of this research.

3.We have no relationships with any parties that could unethically benefit from the results of this research

شكر وامتنان:

يتقدم الباحثان بخالص الشكر والامتنان لله تعالى، ولجهودهما الذاتية في إنجاز هذا البحث، ويعلنان تقديرهما للتعاون العلمي بينهما الذي أسهم في إتمامه بالصورة النهائية المنشودة.

Acknowledgment:

The two researchers express their sincere gratitude to Allah Almighty, and acknowledge their own efforts in completing this research, they also express

their appreciation for the scientific collaboration between them that contributed to its successful completion

References:

First: Arabic Sources and References

1. **The Holy Qur'an.**
2. Ahmed, Akbar Salahuddin. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. (Beirut: Moamen Khrais Library, 2009).
3. Al-Ashhab, Mohamed. *Philosophy and Politics according to Habermas: The Debate on Modernity, Legitimacy, and Communication in the Democratic Space*. (Casablanca: Al-Najah Al-Jadida Press, 2006).
4. Bauman, Zygmunt. *Liquid Culture*. (Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2019).
5. Brooker, Peter. *Modernism/Postmodernism*. (Abu Dhabi: Cultural Foundation Publications, 1995).
6. Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*. (Kuwait: Alam Al-Ma'rifah, 1992).
7. Jedidi, Mohamed. *Modernity and Postmodernism in the Philosophy of Richard Rorty*. (2008).
8. Jedidi, Mohamed. *Rorty: America and the Dilemma of Religion*. (2012).
9. Hassan, Ahmed. *An Introduction to Postmodernism*. (Egypt: General Organization for Culture Palaces, 1994).
10. Haidar, Mahmoud. *The State: Its Philosophy and History from the Greeks to Postmodernism*. (Al-Ataba Al-Abbassia Al-Muqaddasa, 2018).
11. Dweir, Mohamed. *Marx vs. Nietzsche: The Road to Postmodernism*. (2022).
12. Al-Sheikh, Mohamed, and Yasser Al-Taie. *Approaches to Modernity and Postmodernism*. (Beirut: Dar Al-Taliah, 1996).
13. Al-Fayrouzabadi, Majd al-Din Muhammad ibn Yaqub. *Al-Qamus Al-Muhit*. (Beirut: Al-Resalah Foundation, 2005).
14. Golshani, Mehdi. *From Secular Science to Religious Science*. (1998).
15. Lalande, André. *Philosophical Technical Dictionary*. (Beirut: Oueidat Publications, 2001).
16. Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Explained*. (Casablanca–Beirut: Arab Cultural Center, 2016).
17. Al-Muhammadaoui, Ali Abboud. *Political Philosophy: Revealing What Is and Venturing into What Ought to Be to Live Together*. (2015).
18. Al-Muhammadaoui, Ali Abboud. *The Political Dilemma: From the Philosophy of the Self to the Philosophy of Communication*. (2015).
19. Al-Muhammadaoui, Ali Abboud. *Remnants of Logos: Contemporary Studies on the Deconstruction of Western Rational Centralism*. (2015).
20. Al-Muhammadaoui, Ali Abboud, and Ahmed Adnan Al-Mayali. *Modernity and Political Theory: Studies in Western and Islamic Systems and Societies*. (2018).
21. El-Messiri, Abdel-Wahab, and Fathi Al-Tarki. *Modernity and Postmodernism*. (Damascus: Dar Al-Fikr, 2003).
22. Al-Milani, Hashem. *Democracy from the Greeks to the Postmodern World*. (2017).
23. Al-Makkawi, Mohamed Said. *Postmodernism Invades the Lands of Islam*. (2020).
24. Qanswa, Yasser. *Liberalism: The Problem of a Concept*. (Egypt: Dar Quba for Printing, Publishing, and Distribution, 2004).

25. A Group of Authors. *New Terminological Keys*. (Beirut: Arab Organization for Translation, 2010).
26. A Group of Authors. *Political Islam and the Prospects of Democracy in the Islamic World*. (Tariq Ibn Ziyad Center for Studies and Research, 2000).
27. Sabila, Mohamed, and Abdelsalam Benabdelali. *Modernity and its Critiques: A Critique of Modernity from an Arab-Islamic Perspective*. (Casablanca, Morocco: Dar Toubkal, Philosophical Notebooks Series, 2007).
28. Sabila, Mohamed, and Abdelsalam Benabdelali. *Postmodernism: Its Philosophy*. (Casablanca, Morocco: Dar Toubkal, Philosophical Notebooks Series, 2007).
29. Sabila, Mohamed, and Abdelsalam Benabdelali. *Postmodernism: Its Manifestations and Critiques*. (Casablanca, Morocco: Dar Toubkal, Philosophical Notebooks Series, 2007).
30. Habermas, Jürgen. *German Philosophy and Jewish Mysticism*. (Beirut: Arab Cultural Center, 1995).
31. Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. (Damascus: Ministry of Culture, 1995).
32. Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. (Beirut: Arab Organization for Translation, 2005).

Second: English Sources and References

1. Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. (New York: Penguin Books, 1999).
2. Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*. (New York: Cambridge University Press, 2007).

Third: Theses and Dissertations

1. Jedidi, Mohamed. *Modernity and Postmodernism in the Philosophy of Richard Rorty*. (Ph.D. dissertation, Mentouri University Constantine, 2005–2006).
2. Hamid, Rana Yousif. *Neo-Pragmatism according to Richard Rorty*. (Master's thesis, University of Baghdad, 2014).
3. Khlifi, Bachir. *Neo-Pragmatism in the Philosophy of Richard Rorty*. (Ph.D. dissertation, University of Oran, 2009–2010).

Fourth: Scientific Journals

1. Amadhsho, Farid. "Islam between Modernity and Postmodernism." *Kalima Magazine*, Issue 85, Year 21, 2014.
2. O'Shea, Michael. "A Dialogue with Richard Rorty: Towards a Post-Metaphysical Culture." *Journal of Human and Social Studies*, University of Algiers 2, 2019.
3. Al-Rahmouni, Mohamed. "The Anthology of Liberal Islam." *Tabayyoun Journal*, Vol. 11, Issue 43, 2023.
4. Jedidi, Mohamed. "Richard Rorty's Political Pragmatism between Liberal Utopia and the Ironic Turn." *Tabayyoun Journal*, Vol. 11, Issue 42, 2022.
5. Mizaal, Oday. "The Discourse of Modernity and Postmodernism." *Philosophical Writings Journal*, University of Baghdad, Issue 1, 2008.
6. Nassar, Nassif. "A Critique of Liberalism as Imagined by Rorty." *Philosophical Papers Journal*, Issue 25, 2009.

7. Vaught, Scott. "Giving Up the Habits of Philosophy: An Interview with Richard Rorty." *Foreign Culture Magazine*, 2009. *(Note: Corrected "Scott Stoutil" to the accurate translator/interviewer name Scott Vaught).*
8. Farha, Mohamed, and Heba Mohamed Salah. "Ironic Liberalism in the Thought of Richard Rorty." *Tishreen University Journal*, Vol. 40, Issue 2, 2018.
9. Safi, Khaled, and Ayman Talal Youssef. "The Problematic Relationship between Shura and Democracy in Contemporary Islamic Thought." *Al-Aqsa University Journal*, Vol. 13, Issue 1, 2013.

Fifth: Internet Websites

1. Abdel Kafi, Ismail Abdel Fattah. *The Facilitator of Political Terms (Arabic–English)*.

المصادر والمراجع:

اولاً: المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم.

١- أحمد، أكبر صلاح الدين. الإسلام وما بعد الحداثة: الوعود والتوقعات. (بيروت: مكتبة مؤمن خريس، ٢٠٠٩)
٢- الأشهب، محمد. الفلسفة والسياسة عند هابرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية. (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦)
٣- باومان، زيجمونت. الثقافة السائلة. (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)
٤- بروكر، بيتر. الحداثة وما بعد الحداثة. (أبوظبي، منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٥)
٥- بوشنسكي، إ. م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٢)
٦- جديدي، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي. (٢٠٠٨)
٧- جديدي، محمد. رورتي: أمريكا ومعضلة الدين. (٢٠١٢)
٨- حسان، أحمد. مدخل إلى ما بعد الحداثة. (مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٤)
٩- حيدر، محمود. الدولة: فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة. (العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٨)
١٠- دوير، محمد. ماركس ضد نيتشه: الطريق إلى ما بعد الحداثة. (٢٠٢٢)
١١- الشيخ، محمد، وياسر الطائي. مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة. (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦)
١٢- الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)
١٣- كلشني، مهدي. من العلم العلماني إلى العلم الديني. (١٩٩٨)
١٤- لالاند، أندريه. الموسوعة الفلسفية. (بيروت، منشورات عويدات، ٢٠٠١)
١٥- ليوتار، جان فرانسوا. في معنى ما بعد الحداثة. (الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٦)
١٦- المحمداوي، علي عبود. الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معًا. (٢٠١٥)
١٧- المحمداوي، علي عبود. الإشكالية السياسية: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل. (٢٠١٥)
١٨- المحمداوي، علي عبود. بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية. (٢٠١٥)
١٩- المحمداوي، علي عبود، وأحمد عدنان الميالي. الحداثة والنظرية السياسية: دراسات في الأنظمة والمجتمعات الغربية والإسلامية. (٢٠١٨)
٢٠- المسيري، عبد الوهاب، وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣)
٢١- الميلاني، هاشم. الديمقراطية من الإغريق إلى عالم ما بعد الحداثة. (٢٠١٧)
٢٢- المكاوي، محمد سعيد. ما بعد الحداثة تجتاح ديار الإسلام. (٢٠٢٠)
٢٣- قنصوة، ياسر. الليبرالية . اشكالية مفهوم. (مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع) ٢٠٠٤
٢٤- مجموعة مؤلفين. مفاتيح اصطلاحية جديدة. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)

٢٥- مجموعة مؤلفين. الإسلامي السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي. (مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، (٢٠٠٠)
٢٦- محمد سبيلا، عبد السلام، بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي ـ اسلامي. (الدار البيضاء ـ المغرب دار توبقال، سلسلة دفاتر فلسفية، ٢٠٠٧ .
٢٧- محمد سبيلا، عبد السلام، بنعبد العالي. ما بعد الحداثة: فلسفتها. (الدار البيضاء ـ المغرب: دار توبقال، سلسلة دفاتر فلسفية) ٢٠٠٧
٢٨- محمد سبيلا، عبد السلام، بنعبد العالي. ما بعد الحداثة: تجلياتها وانتقاداتها. (الدار البيضاء ـ المغرب: دار توبقال، سلسلة دفاتر فلسفية) ٢٠٠٧
٢٩- هابرماس، يورغن. الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي. (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)
٣٠- هابرماس، يورغن. القول الفلسفي للحداثة. (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥)
٣١- هارفي، ديفيد. حالة ما بعد الحداثة. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)

ثانيا: المصادر والمراجع الانكليزية

1- Rorty, Richard. Philosophy and Social Hope. (New York: Penguin Books, 1999)
2- Rorty, Richard. Philosophy as Cultural Politics. (New York: Cambridge University Press, 2007)

ثالثا: الرسائل والأطاريح

١- جديدي، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي. (أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٥ـ٢٠٠٦)
٢- حميد، رنا يوسف. البراغماتية الجديدة عند ريتشارد رورتي. (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ٢٠١٤)
٣- خليفي، بشير. البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي. (أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، ٢٠٠٩ـ٢٠١٠)

رابعا: المجلات العلمية

١- أمعضشو، فريد. الإسلام ما بين الحداثة وما بعد الحداثة. (مجلة كلمة، العدد ٨٥، السنة ٢١، ٢٠١٤)
٢- أوشيه، مايكل. حوار مع ريتشارد رورتي نحو ثقافة ما بعد ميتافيزيقية. (مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة الجزائر ٢، ٢٠١٩)
٣- الرحموني، محمد. أنثولوجيا الإسلام الليبرالي. (مجلة تبين، المجلد ١١، العدد ٤٣، ٢٠٢٣)
٤- جديدي، محمد. براغماتية ريتشارد رورتي السياسية بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخر. (مجلة تبين، المجلد ١١، العدد ٤٢، ٢٠٢٢)
٥- مزعل، عدي. خطاب الحداثة وما بعد الحداثة. (مجلة كتابات فلسفية، جامعة بغداد، العدد ١، ٢٠٠٨)
٦- نصار، ناصيف. نقد الليبرالية كما يتخيلها رورتي. (مجلة أوراق فلسفية، العدد ٢٥، ٢٠٠٩)
٧- ستوتيل، سكوت. التخلي عن عادة الفلسفة: حوار مع ريتشارد رورتي. (مجلة الثقافة الأجنبية، ٢٠٠٩)
٨- فرحة، محمد، وهبة محمد صلاح. "الليبرالية التهكمية في فكر ريتشارد رورتي. (مجلة جامعة تشرين، المجلد ٤٠، العدد ٢، ٢٠١٨)
٩- صافي، خالد، وأيمن طلال يوسف. إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر. (مجلة جامعة الأقصى، المجلد ١٣، العدد ١، ٢٠١٣)

خامسا: مواقع الإنترنت

١- عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح. الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي–إنكليزي) www.kotobarabia.com

الهوامش

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف نعيم العرقسوسي، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط ٨، ٢٠٠٥) 167

(٢) اندرية لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج٢، تعريب خليل أحمد خليل (منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط ٢، ٢٠٠١) ٨٢٢

(٣) أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة(الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٤) ٢٦

(٤) اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي ـ انكليزي) ١٦١، WWW.Kotobarabia.com

(٥) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معاً (منشورات ضفاف، بيروت لبنان، دار الأمان، الرباط المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر، ط١، ٢٠١٥) ٢١٨

(٦) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل (منشورات ضفاف، بيروت لبنان، دار الأمان، الرباط المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر، ط١،٢٠١٥) ١٢٨

(٧) علي عبود المحمداوي، أحمد عدنان الميالي، الحداثة والنظرية السياسية: دراسات في الأنظمة والمجتمعات الغربية والإسلامية (منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، دار الأمان، الرباط ـ المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر، ط١،٢٠١٨) ٧ــ ٨

(٨) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ١٢٧

(٩) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ١٢٩

(١٠) جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة: نصوص في الفلسفة والفن، ترجمة وتعليق سعيد لبيب، مراجعة د. عبد العلي معزوز(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٦) ١١

(١١) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ٩٨

(١٢) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٥) ١٢

(١٣)محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية (مطبعة النجاح الجديدة، دفاتر فلسفية، ط ١، ٢٠٠٦) ٤٨

(١٤) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ١٠٧ـ ١٠٨

(١٥) إ. م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت عزت قرني (عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢) ٢٤٩

(١٦)المصدر السابق، ١٣١

(١٧)علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية (منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، دار الأمان، الرباط ـ المغرب، منشورات ا لاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر،٢٠١٥) ٤٢

(١٨)علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ١١٥

(١٩) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل (المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٩٩٥، ٤٠

(٢٠) المصدر السابق، ١٣٧

(٢١)محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي ـ اسلامي (دار توبقال ـ سلسلة دفاتر فلسفية، الدار البيضاء ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٦) ٧٤

(٢٢)المصدر نفسه، ٤٣

(٢٣) علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ٤٣

(٢٤)المصدر السابق، ٧٣

(٢٥)أحمد عبد الحليم عطية، نيتشة وجذور ما بعد الحداثة (دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٠) ١٢٦

(٢٦)محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦) ١٠

(٢٧) المصدر نفسه، ٢٥

(٢٨)المصدر نفسه، ١٣٤

(٢٩) ديفيد هارفي: ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي(المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥)٥٩

(٣٠) المصدر نفسه، ٦٧

(٣١) علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ٤٦

(٣٢) أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، ١٤

(٣٣) محمد دوير، ماركس ضد نيتشة: الطريق إلى ما بعد الحداثة (مكتبة الحبر الألكتروني، ط٣، ٢٠٢٢) ٢٠١

(٣٤) علي عبود لمحمداوي، بقايا اللوغوس، ٢٧

(٣٥)أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، ١٤

(٣٦) المصدر نفسه، ٢٦٧

(٣٧)محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها، ٨ـ ٩

(٣٨) المصدر السابق، ٢٩

(٣٩) أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، ١٥

(٤٠) محمود حيدر، الدولة: فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية- العتبة العباسية المقدسة، ط١، ٢٠١٨) ١٦٣

(٤١) جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعدد الحداثة، ٩

(٤٢) علي عبود لمحمداوي، بقايا اللوغوس، ٥٢

(٤٣) أحمد عبد الحليم عطية، نيتشة وجذور ما بعد الحداثة،٥٢

(٤٤) عدي مزعل، خطاب الحداثة وما بعد الحداثة (جامعة بغداد، كلية الآداب، مجلة كتابات فلسفية، السنة الأولى، العدد الأول، ٢٠٠٨) ١٢٧

(٤٥) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة(دار الفكر، دمشق- سوريا، ط١، ٢٠٠٣) ٢١٨

(٤٦) أحمد عبد الحليم عطية، نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ١٣٤ـ ١٣٥

(٤٧)محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة: فلسفتها (دار توبقال، المغرب، ط١، ٢٠٠٧)٧٠

(٤٨) مجموعة مؤلفين، الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي(مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠٠ ٥٧٨

(٤٩) علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ٥٣

(٥٠) أحمد عبد الحليم عطية، نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ١٢٩ـ ١٢٨

(٥١) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور (منشورات المجمع الثقافي، ط١، ١٩٩٥) ٥

(٥٢) علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ٥١ـ ٥٢

(٥٣) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تحديدات (دار توبقال ـ سلسلة دفاتر فلسفية، الدار البيضاء ـ المغرب، ط ١، ٢٠٠٧) ٦٧

(٥٤) مايكل أوشية، حوار مع ريتشارد رورتي نحو ثقافة ما بعد ميتافيزيقية، ترجمة جميلة حنفي (مجلة دراسات انسانية واجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية الجزائر ٢، ٢٠١٩) ٣٨٥

(٥٥) محمد جديدي، رورتي: أمريكا ومعضلة الدين، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين(فلسفة الدين: مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتيوبا وسؤال التعددية) اشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، بيروت ـ لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، دار الأمان، الرباط ـ المغرب، ط١، ٢٠١٢) ٣٠٧

(٥٦) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي(اطروحة دكتوراه، جامعة منوري قسنطينة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة،٢٠٠٥ـ ٢٠٠٦) ٣٤٩

(٥٧) بشير خليفي، البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي (اطروحة دكتوراه، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٩ـ ٢٠١٠) ٢١٧

(٥٨)المصدر نفسه، ١٦٦ـ ١٦٧

(٥٩) علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية، ٢٣

(٦٠) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٣٣٦

(٦١) بشير خليفي، البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٢٤٣

(٦٢) المصدر نفسه، ٢٤٦ـ ٢٤٧

(٦٣) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٣٣٤

(٦٤) رنا يوسف حميد، البراغماتية الجديدة عند ريتشارد رورتي (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠١٤) ٧٢

(٦٥) محمد جديدي، براغماتية ريتشارد رورتي السياسية بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري(مجلة تبين، العدد ١١، الجزائر، ٢٠٢٢) ٢٣ـ ٢٤

(٦٦) سكوت ستوتيل، التخلي عن عادة الفلسفة حوار مع ريتشارد رورتي، ترجمة مصطفى ناصر(مجلة الثقافة الأجنبية، ٢٠٠٩) ٧٥

(٦٧) مايكل أوشية، حوار مع ريتشارد رورتي نحو ثقافة ما بعد ميتافيزيقية، ٣٩١

(٦٨) زيجمونت باومان، الثقافة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٨) ٤٦

(69)Rechard Rorty, philosophy As cultural politics(campridg, universiyy press, new york,2007), 32

(٧٠) بشير خليفي، البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٢٧٣

(٧١) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٣٠

(٧٢) المصدر السابق، ٢١٩

(٧٣) ناصيف نصار، نقد الليبرالية كما يتخيلها رورتي (مجلة أوراق فلسفية، العدد ٢٥، مصر، ٢٠٠٩) ٦

(٧٤) بشير خليفي، البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٢٢٣

(٧٥) ياسر قنصوة، الليبرالية اشكالية مفهوم (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٤) ٩

(٧٦) جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، ١٤٠

(٧٧)محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٢٧٩

(٧٨) المصدر نفسه، ٣٦٦

(٧٨) المصدر نفسه، ٣٩٦

(٧٩)محمد فرحة، هبة محمد صلاح، الليبرالية التهكمية في فكر ريتشارد رورتي (مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، العدد ٢، المجلد ٤٠، ٢٠١٨) ٣٤٩

(٨٠)محمد جديدي، براغماتية ريتشارد رورتي السياسية بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري، ١٢

(81)Rechard Rorty, philosophy and social hope (penguin book, new york,1999), 32

(٨٢) بشير خليفي، البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي، ٩٢ـ ٩٣

(83)Rechard Rorty, philosophy and social hope, 27

(٨٤)علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ١٩٤ـ ١٩٥

(٨٥) المصدر السابق، ١٩٠

(٨٦) محمد سعيد المكاوي، ما بعد الحداثة تجتاح ديار الإسلام (المؤلف، ط١، ٢٠٢٠) ١٥

(٨٧) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١١٥

(٨٨)مجموعة مؤلفين، الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي (مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠٠٠) ٦٧

(٨٩) فريد أمعضشو، الإسلام ما بين الحداثة وما بعد الحداثة (مجلة كلمة، السنة ٢١، العدد ٨٥، ٢٠١٤)

(٩٠) المصدر السابق، ٩٨ــ ١٠٤

(٩١)محمد الرحموني، انثولوجيا الإسلام الليبرالي (مجلة تبين، العدد ٤٣، المجلد ٢٢، ٢٠٢٣) ٨١ــ ٨٤

(٩٢) المصدر نفسه، ٦٧

(٩٣)مجموعة مؤلفين، الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، ٧٥٩

(٩٤)هاشم الميلاني، الديمقراطية من الإغريق إلى عالم ما بعد الحداثة (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، ط١، ٢٠١٧، ١٠١

(٩٥) خالد محمد عطية صافي، أيمن طلال يوسف، إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مفاهيمية (مجلة جامعة الأقصى، عدد ١، المجلد ١٣، ٢٠١٣) ٩٨

(٩٦) المصدر نفسه، ١٢٣ــ ١٢٤

٩٧) مهدي كلشني، من العلم العلماني إلى العلم الديني (دار الهادي، ط١، ١٩٨٨) ١٥