وليـن من التقليد والإتبـاع
إلـى التجديد والإبـداع

إعداد

الباحثة / أسماء صابر عبد المحسن

باحثة بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة أسيوط

تمهيد:

لا يستطيع أحداً منا إنكار ما تحتله التقاليد والتراث من مكانة في حياتنا الفكرية والاجتماعية. لقد شغلت قضية الميراث الفكري العديد من المفكرين تحت مسميات عدة منها: "التراث والحداثة" و"الأصالة والمعاصرة" وغيرها من المسميات التي تكشف عن موقف كل مفكر من هذا التراث. هل يجب علينا أن نتناقله دون نقد أو تحليل؟ أم يجب تنقيته وتحديثه وجعله مواكباً مع ظروف العصر؟ أم يجب علينا ترك كل هذا التراث الفكري الذي عفا عليه الزمن وبدأ حياة فكرية جديدة تتناسب مع ما نمر به من أحداث؟.

كل هذه تساؤلات تمر في أذهاننا عندما نبحث في التراث، ونظراً للأهمية العظيمة التي يحتلها التراث في شتى نواحي حياتنا الفكرية والعملية، وجب أن نبدأ بتحديد معنى التراث بشكل عام، ثم معنى تراث الفلسفة السياسية، وعرض موقف أهم الفلاسفة منه، وإذا كان هناك من ينتقده بشده فما الحل الذي قدمه لتلافي عجز هذا التراث؟، وما "أزمة الحداثة"؟، وما موقف أهم المنظرين السياسيين وعلى رأسهم ولين من هذه الأزمة؟، وما المدرسة التي نشأت عن الوضعية وحاولت مقاومة التراث الفلسفي السياسي؟ وهل نجحت في مهمتها؟ .

أولاً – مفهوم التراث اللغوي والإجرائي :

جاء مصطلح التراث "Tradition" من التجارة اللاتينية من كلمة "tradere" بمعنى: يتحول، وينتقل، ويذكرنا الجذر الاشتقاقي باستمرارية الأجيال، أي الشيء الذي ينتقل من جيل إلى آخر؛ ولكن نحن كمعاصرين، غالباً ما ننظر إلى التراث باعتباره مضاداً للحداثة والعقلانية؛ وبينته موجودة بشكل إلزامي في النماذج الاجتماعية [١]. وفيما يتعلق بقضايا الأخلاق والفلسفة السياسية، هذه القضايا ليست جديدة، فهناك تاريخ غني من الدراسات المتأنية حول معظم هذه القضايا؛ إن المسائل التي تبدو جديدة في عام ٢٠٠٠ م غالباً ما تمت مناقشاتها في الألفين عام ونصف السابقة، فنحن ورثة تراث جدل فلسفي عريق؛ وعندما نأخذ على محمل الجد المسائل الفلسفية التي طُرحت مباشرة في الحياة السياسية، فإننا نواجه على الفور أدباً واسعاً منظماً حول المشاكل التي واجهتها البشرية، والفلاسفة الذين أسهموا في حلها، والنظريات التي تم اقتراحها بشكل متكرر باعتبارها وسيلة لمعالجتها. كل هذا شكل على مر العصور ما يسمى "بتراث الفلسفة السياسية" [٢].

ويعرف ولين التراث قائلاً "التراث مجموعة من المعارف، نظمتها مفاهيم ونظريات مميزة، وتم صقلها بوعي وتوسعت عبر الزمن"[٣]؛ ويستطرد قائلاً: "إن تراث الفلسفة السياسية التعبير المختصر للاهتمامات والنهج، والمعتقدات التي

تميز بعض المفكرين الذين تناولوا حجج بعضهم بعضاً بصورة متكررة، واستخدموها في نقاط متفرقة" (٤). لقد عمل العديد من الفلاسفة السابقين على جمع كلمات الخطاب السياسي ومفاهيمه وتنظيمها، وبمرور الوقت أصبح هذا الجمع مصقولاً جداً، وتم تناقلة باعتباره إرثاً ثقافياً، وتم تدريس هذه المفاهيم ومناقشتها كما تم التمعن فيها، وفي كثير من الأحيان تعديلها، وأصبحت -باختصار- هيئة معرفية موروثة، أي أن اتفاق الفلاسفة حول طبيعة المشاكل التي يجب مواجهتها، وإجراءات التحليل ومفاهيمها، والقيم التي يجب تحقيقها، والشرور التي يجب القضاء عليها. هذه المجموعة من الاهتمامات تشكل تراث الخطاب السياسي (٥).

من هذا المنطلق يرى ولين أن تراث الفلسفة السياسية بدأ يتكون قبل وفاة أرسطو في عام ٣٢٢ ق.م، عندما تعرض المفهوم الكلاسيكي السياسي للتقويض بسبب مجموعة جديدة من الأوضاع منها: ظهور الإمبراطورية المقدونية في القرن الرابع الذي دشن لحقبة جديدة منظمة على نطاق واسع وصلت في وقت لاحق لأقصى تعبيراتها في الدولة الرومانية. خلال هذه الفترة، تراث الفكر السياسي الغربي خضع لتحول أدى إلى تعديلات جذرية للمبادئ التشكيلية التي تحكم لغة الفلسفة السياسية الكلاسيكية؛ وظهرت أولويات جديدة، وتوزيع للاهتمامات، وتم جمع ظواهر الحياة السياسية من منظور متغير. وعلى الرغم من ذلك، ظل الفكر السياسي في الفترة الهلنستية والرومانية محتفظاً بكثير مما كان مألوفاً؛ فكان الحفاظ على تراث أفلاطون وأرسطو مع محاولة تعديلهما. وكان تراث الفكر السياسي في طور التكوين" (٦).

ثانياً – موقف ولين من تراث الفلسفة السياسية :

قبل عرض موقف ولين تجدر الإشارة إلى أهم الأسباب التي أدت إلى تراجع الفلسفة السياسية وهي: الحربان العالميتان والجو العالمي للحرب الباردة. إن الدمار الذي خلفته الحروب العالمية المتعاقبة، وتطور الأسلحة النووية، كل هذه الأحداث أكدت أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية أو الفيلسوف السياسي الأخلاقي لم يعد قادراً على الارتقاء بدوره أو بدور الفلسفة السياسية وأهم المهام الواجب القيام بها؛ أولى هذه المهام توفير المبادئ الكافية للحكومة السليمة التي يمكن أن تمنع هذه الفظائع الحديثة. بدلاً من اهتمام الفلاسفة السياسيين بهذه المهام تورطوا في البحث في الفلسفة السياسية من منظور "تاريخي" أو تجريب "سببي". ولم تكن هناك محاولة في الأسلوب القديم لإنشاء القيم للشعب وممثلهم للعيش في المستقبل القريب وإعادتها (٧).

مما أدى إلى حدوث استقطاب بين التراث والحداثة، أحتل هذا الاستقطاب المجتمعات متعددة الثقافة الحالية والدول المعاصرة كصراع بين المعاصرين والمحافظين التقليدين. يميل المعاصرون لرؤية التراث باعتباره ليس أكثر من حقيقة اجتماعية، أو مجرد أثر قديم

متحجر من الماضي، أو كشيء مصنوع فقط من التقاليد العقائدية التي تُضيق الحاضر بشكل غير عادل. على الجانب الآخر، يستمتع المحافظون التقليديون بالفهم الضئيل للتراث، ويعدونه سلسلة ذهبية متناغمة تشهد بأفضلية تراثهم الوطني والديني والثقافي [٨].

يذكر يورجن هابرماس أن كلمة حديث "Moderne" استعملت للمرة الأولى في القرن الخامس بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسمياً من جهة آخرى. فالمفهوم يعبر دائماً – من خلال مضامين مختلفة– عن وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث [٩].

لقد كانت مقولة الحداثة ذاتية التوصيف لكن اليوم باتت تعني أشياء كثيرة، منها نوع من التوق إلى طرق تفكير جديدة نابذة التقاليد والأعراف بوصفها حماقات طائشة. إن الحداثة فكرة ثورية جديدة جرى إصطناعها بامتياز، كانت فيها عمليتا التدمير والتجديد مترابطتين ارتباطاً لا انفصام فيه، عمليتين كانت كل منهما شرطاً ضرورياً للآخرى. أما جوهر تلك الثورة فقد تمثل بنوع من الانفصال عن الماضي، لا بوصفه مجرد نتاج لحظي عابر، بل على أنه إستراتيجية مدروسة [١٠].

والحداثة من هذه الزاوية عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تُطور –في مجتمع ما– قوى الإنتاج، وتعبئ الموارد، والثروات، وتُنهي إنتاجية العمل، وتمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة، وتحرر في الآن نفسه تقاليد الممارسة السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، وتؤسس القيم والقوانين والنواميس، لتجعلها علمانية حرفياً، فلا تخضع لأي عقيدة، ولا لأي موقف أيديولوجي معين؛ والحداثة ليست مفهوماً اجتماعياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هى نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي [١١].

أما عن موقف ولين من التراث، فلم يكن ولين ممن شجعوا الحفاظ على تراث الفلسفة السياسية، وحجته الأساسية في ذلك أن تراث الفلسفة السياسية الغربية كثيراً ما كان معادياً للديمقراطية ومضاداً لجوهر السياسة. لقد ظهرت الفلسفة السياسية الكلاسيكية والاقتصاد السياسي الحديث في لحظات الأزمة المؤسساتية، عندما بدأت القوى السائدة في التحول إلى قوى غير شرعية، وبدأت بوادر حروب أهلية تلوح في الأفق، مما دفع التراث والاقتصاد إلى القضاء على ديمقراطية الحياة السياسية، وحاول الفكر الكلاسيكي ومنظروا الليبرالية والماركسية خلق مجتمعات لا تمزقها الانقسامات الاجتماعية، وخلال هذا تم إهمال المميزات السياسية للديمقراطية إن لم يكن تم قمعها عمداً [١٢].

لقد وصف ولين التراث بالقيود التي تكبل حرية الفيلسوف في التأمل، ودور هذه القيود يتمثل في عملها كقوى محافظة في إطار نظرية فيلسوف معين، فهى تحافظ على الأفكار،

والخبرات، وتحسينات الماضي، وتجبر الذين يشاركون في الحوار السياسي على الالتزام بقواعد وأعراف معينه[١٣]. وهذا يشكل أحد أبرز عيوب التراث وهو أنه منذ انتقاله من أفلاطون إلى روسو لم يجدد دور الفيلسوف السياسي فقد ظل في حالة الإنطواء التام بعيداً عن الساحة السياسية [١٤].

وفي جزء مهم من كتاب "السياسة والرؤية" وصف ولين النظرية السياسية الصحيحة بأنها "محاولة تنظير السياسة من خلال معالجة الشئون السياسية بدلاً من الفلسفية، واستخدام النماذج المدنية بدلاً من النماذج الاحترافية للخطاب"، وانتهى إلى أن "البعد الأخلاقي" في الفلسفة السياسية ألغى "البعد السياسي"، وأدي إلى الفلسفة الأخلاقية التي عفا عليها الزمن[١٥]. وأراد ولين تحويل النظرية السياسية من فن الإشراف على المجتمع عن بعد، إلى تمكين الدولة من تحقيق أهدافها من خلال الممارسة السياسية، والمشاركة؛ كما دعا إلى الاستجابة للأزمات السياسية في العالم الحقيقي، مثل جون ديوي الذي كان بمثابة القدوة لشيلدون ولين في الكثير من جوانب حياته، فهو لا يريد أن نتجنب الحاضر لصالح الماضي. وعلى ذلك فالنظرية السياسية الصحيحة عند ولين يمكن أن تساعد في تشكيل فكر الجمهور؛ ويمكن أن تقدم فئات تحليلية للمثقفين والسياسيين والحركات الشعبية؛ ويمكن أن تكون بمثابة دليل لفهم الأسئلة المعاصرة حول العدالة والالتزام، ولا سيما في لحظات الحرب والأزمة الاقتصادية، ويمكن أن تسلط الضوء على المشكلات الحالية التي نعيشها [١٦].

إن نقد ولين للتراث نابع من نقده للاتجاه الفلسفي والاخلاقي والاقتصادي والاجتماعي وحتى النهج الواقعي للسياسة، ورؤيته لكل هذه الاتجاهات باعتبارها اتجاهات غير سياسية تجعل النظرية السياسية بعيدة المنال، لذلك رفض ولين تراث الفلسفة السياسية لأن معظم المنظرين يخضعون في ظله السياسة للفلسفة والأخلاق؛ يقول ولين: "ما لم يتم الحفاظ على السياق السياسي متميزا، ستميل النظرية السياسية إلى الاختفاء في مسائل أكبر مثل ماهية الخير، أو المصير النهائي للإنسان، أو مشكلة السلوك الصحيح، وبالتالي ستفقد النظرية الاتصال أساساً مع المسائل السياسية الأساسية، التي تعد محط اهتمامها الصحيح" [١٧].

ويرى ولين إنه إذا أردنا تطوير السياسة والديمقراطية بطريقة بناءة، يجب منحهما الأولوية على جوانب أخرى من الواقع كالقضايا الاجتماعية والاقتصادية، لذا فقد انتقد ولين ماركس لإعطائه الأولوية للجوانب الاجتماعية والاقتصادية ومنح السياسة والديمقراطية مستوى أدنى في تحليله [١٨]؛ لقد عد ماركس مشكلة الديمقراطية كامنه في إظهار استيلاء طبقة اجتماعية معينة على السلطة، وأن هذه الطبقة هى صاحبة الحق المطلق الذي يفترضه ماركس في عماله اليوم، وتناسى أن السياسية الحقة تتمثل في ابتكار أشكال وممارسات تعبر عن مفهوم ديمقراطي للحياة الجماعية [١٩].

في هذا الصدد يستنتج الباحث أن ولين لم يقصد بنقده للتقليد التخلص التام منه إنما أراد فقط التخلص من البعد الأخلاقي والفلسفي وبناء نظرية سياسية خالصه لا تتدخل فيها أي عناصر غير سياسية، ولا يعني هذا أن تكون مجرده إنما يجب أن تكون معبرة عن الواقع ومفيدة للمواطنين.

وهذا ما ذهب إليه ولين عندما أشار إلى المهمة التي لا غنى عنها للمنظر والباحث في الفكر السياسي وهي "ليست القيام بالتنفس الاصطناعي للنظرية السياسية، ولكن الحفاظ على سلامة النظرية السياسية"؛ وليس فقط خلق معنى للفئات والمفاهيم السياسية التي يجري حالياً استخدامها في دراسة العديد من الأمور غير السياسية، من خلال استعادة النظرية السياسية كشكل مجدٍ من المعرفة والتفكير، ولكن أيضا من خلال المساهمة في محو الأمية السياسية للمواطنين بالبحث والتأمل في "ما هو سياسي فريد" في عصر فيه الفكرة السياسية والنطاق الفريد والمعايير والأسئلة تعرضت "للضياع أو تم حجبها". ومن هذا المنظور، فإن دراسة النظرية السياسية ليست ممارسة أثرية عقيمة، وليست بدقة مسعى تاريخياً أو فلسفياً (٢٠).

إن النظرية السياسية -بالنسبة لولين- لم تكن هي التحقيق في المشاكل الدائمة التي أزيلت من التاريخ، ولا السعي القديم للأفكار السياسية، إنما تعني التنقيب في تاريخ الفكر السياسي للحصول على صورة أوضح لحاضرنا؛ وذلك يعني أن تاريخ الأفكار سيتغير مع تغير الظروف والملابسات السياسية. وعلى الرغم من انتقاد ولين لفكرة "التراث" فإنها مهمة جداً بالنسبه له -كما هي بالنسبة لشتراوس- ولكنها لم تكن جل اهتمامه، ولم يتنقل بين أسطر الكتب العظيمة كما فعل شتراوس، لقد كان ولين ملتزماً بإنصاف الشكل التاريخي للتقاليد السياسية، لكنه رفض أي سياق يفسر ما هو سياسي بشكل غير سياسي، ويقلل من دور الممارسة السياسية في تشكيل الأفكار السياسية (٢١).

في رأي الباحث تأكيد ولين على الجانب العملي ليس غريباً على الحياة الفكرية الأمريكية فلا يمكننا نسيان المذهب البراجماتي الذي نشأ على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس وقاعدة هذا المنهج الأساسية أن أي نظرية يتوقف صدقها على نتائجها العملية. فمعيار صدق أي أفكار يرجع إلى ما ينتج عنها من منفعة في الواقع.

من الواجب أن نذكر في هذا الصدد أن أهم أسباب رفض المحدثين للفلسفة السياسية التقليدية عجزها عن التحقق على أرض الواقع. فعلى امتداد أكثر من ثلاثة قرون ظلت المجتمعات الغربية دائبة على توظيف الموارد المادية والفكرية

لرعاية نوع معين من المعرفة النظرية، وهى المعرفة المنطوية على قوة تفسيرية؛ التي تؤيد الفهم أو تعلل حصول شيء ما بالنسبة إلى طبقة أو ظاهرة معينة، شيء يمكن بعد ذلك استخدامه للتحكم بالعالم، وتعديله، وتوظيفه من أجل بلوغ أحد الأهداف الإنسانية، بالمقابل وكانت المعجزة التي حلم بها أفلاطون دائماً معجزة حاكم محب مستعد لتوظيف سلطته المطلقة من أجل إصلاح المجتمع بما ينسجم مع الفلسفة الصحيحة، أكبر دليل على عجز الحقيقة النظرية على امتداد العصور القديمة (٢٢).

وإذا كان أنصار الحداثة انتقدوا الفلاسفة القدامى أشد الانتقاد، فقد تعرض أنصار الحداثة أيضاً للنقد؛ ومن أهم الانتقادات الموجهة إليهم أنهم قوضوا التقليد العقلاني للفلسفة الغربية من داخله، وتركوا الحداثة دون أساس فلسفي عميق لمعتقداتها ومؤسساتها الخاصة (٢٣).

وان كان هؤلاء دعوا إلى البتر الكامل للتقليد من النظرية السياسية. نجد ولين على الرغم من رفضه للتقليد ببعديه الأخلاقي والفلسفي فإنه يوضح لنا أهميته وما يقدمه للفلاسفة من مزايا قائلاً: "يعد للتقليد المستمر للفكر السياسي العديد من المزايا لكل من المفكر السياسي والممارس السياسي فهو يعطيهم الشعور بالسفر في عالم مألوف، حيث تم بالفعل اكتشاف العديد من الظواهر، وما لم يتم اكتشافه بعد، فما يزال هناك طائفة واسعة من الاقتراحات المقدمة بشأنه. كما يسمح بالتواصل أيضاً بين المعاصرين على أساس لغة مشتركة حتي عندما تترجم إلى لغات مختلفة لأن المفاهيم والتصنيفات السياسية. بمثابة "لغة رمزية" تمكن كل منظر من فهم ما يقوله الآخر عندما يتحدث عن "الحقوق"، أو "السلطة التعسفية"، أو "السيادة"، وبهذه الطرق -أيضاً- يمكن مشاركة التجربة الاجتماعية وتعزيز التماسك الاجتماعي" (٢٤).

بناء على كل هذه المميزات التي وضعها ولين للتقليد، فقد دعا ولين إلى الابتكار والتجديد في النظرية السياسية عن طريق صياغة السؤال القديم بطريقة جديدة، والتمرد على الاتجاهات المحافظة للفكر واللغة. كما أكد أن الابتكار ساعد مفكرين محدودين على فتح الطرق المتبعة في الفكر وتوجيه معاصريهم والأجيال القادمة إلى ضرورة إعادة النظر في التجربة السياسية (٢٥).

ويؤكد ولين أن التجديد ليس قائماً على الإبداع، كما يقول ألفرد نورث وايتهيد "الإبداع هو مبدأ التجديد"، ففي تاريخ النظرية السياسية لم تأخذ العبقرية دائماً شكل الابتكار الذي لم يسبق له مثيل، إنما في بعض الأحيان تألفت من تنظيم أكثر

منهجية أو تركيز مشدد على فكرة قائمة، وفي هذا المعني، العبقرية هي التعاش الخيال[٢٦].

وبذلك يعد كل تجديد في الفلسفة السياسية هو ثمرة لنقد الفلاسفة لبعضهم، ومراجعتهم لمن سبقوهم، ودراسة تطور الفكر السياسي تبين لنا كيف نما فكر أرسطو من خلال نقده لأفكار أفلاطون ثم تجاوزه، وكيف نشأ فكر ماركس في ثنايا فلسفة هيجل ثم تجاوزها، بل إن تصور جان جاك روسو للسيادة في كتابه العقد الاجتماعي لم يكن ليتاح له بغير أن يطلع على فكر أرسطو وفلسفته، وتصوره للدولة، وأثرها في تربية المواطن، واستفادته مما قدمه سابقاً الفيلسوف الفرنسي جان بودان وهوبز من نظريات جديدة في السيادة [٢٧]. كما تعد جملة كتابات ليو شتراوس مقالات تفسيرية طويلة ومكثفة عن أفلاطون، وثوسيديديس والفارابي، وموسى بن ميمون، وميكافيلي، وهوبز، وعن فلاسفة آخرين[٢٨].

في هذا الصدد يستنتج الباحث أنه في ثنايا التقليد يكمن الابتكار ويظهر في تحليل فلسفات سابقة، ومراجعتها، وخلق أفكار وقضايا وحلول جديدة من أفكار قديمة.

وهذا ما ذهبت إليه حنة أرندت عندما أكدت أن فلاسفة القطعية مع التقليد لم يتمكنوا من الخروج عن تقليد الفلسفة السياسية في تناولهم للظواهر الحديثة [٢٩]. بيد أن كل فيلسوف سياسي له أصالته في أفكاره مهما كان مرتبطاً بالماضي، وتظل أصالة الفيلسوف واضحة ونابعه تجربته الخاصة، فالتاريخ لا يعيد نفسه، والخبرة السياسية لعصر ليست تجربة عصر آخر، ويظهر ذلك بوضوح عندما نلاحظ منظرين سياسيين يقعون في نقاط مختلفة من التاريخ يستخدمون المفاهيم نفسها ولكن يعنون بها أشياء مختلفة [٣٠].

من وجهة نظر الباحث موقف ولين من التقليد موقف غير متطرف فهو لم يقض عليه قضاء تاماً إنما كل ما أراده هو تخليص هذا التقليد من كل طابع غير سياسي وعلى وجه التحديد الطابع الأخلاقي والمثالي. ولا يبدو موقفه مبتكراً إنما سبقه إليه العديد من الفلاسفة ممن رفضوا الطابع المثالى في الفلسفة، بل واحتقروا الفلسفة بسبب هذا الطابع. هنا تظهر واقعية ولين في محاولة فصله بين السياسية والأخلاق، لكن يختلف ولين عن هؤلاء في ربطه التقليد السياسي بالقضايا السياسية المعاصرة.

ثالثاً – المحافظون وأزمة الحداثة :

في مقابل موقف فلاسفة التنوير المعادي لتراث الفلسفة السياسية نجد هوسرل وهيدجر، دعوا الفلاسفة إلى تقليد غير تقليدي؛ وهو بمعنى جاك دريدا "نداء إلى التقاليد التي ليست على الطريقة التقليدية". إنها دعوة لتكرار رواية أو استرجاع الماضي لأغراض نقد الحاضر، في كثير من الأحيان تكون بهدف بناء غائية أخلاقية بديلة. يمكننا أيضا أن نستشهد بأمثلة مثل هيجل ونيتشه، وهيدجر، وموريس ميرلو بونتي، وأرندت، وجادامير،

والتقليد الرومانسي الألماني والإنجليزي بأكمله، كل هذه أمثلة تدل على استيراد نموذج معين من التاريخ القديم -خاصة من الفكر اليوناني- إلى الفلسفة باعتباره حجر الأساس في إضفاء الشرعية لخطاب الفلسفة (٣١).

بالنسبة لهؤلاء المحافظين، فإن لعنصر الزمن أهمية جوهرية وخاصةً الماضي، فهو يطيف طابعاً مميزاً على ترتيباتنا الحالية. فالماضي لا يمكن تجاهله، بل يجب دمجه مع الحاضر في المؤسسات والقيم. أما فكرة التغير الجذري -بالنسبه لهم- فكرة تتناقض مع تحقيق المنفعة، وتتناقض مع الزمن، وأي محاولة لفصل الماضي عن الحاضر والمستقبل، من أجل فرض قيمة سلبية للماضي وقيمة إيجابية للحاضر أو المستقبل، هى محاولة فاشلة وغير تاريخية وبالتالي غير ممكنة (٣٢).

في هذا الصدد لابد من الإشارة إلى نقطة مهمة وهى كما أن هناك محافظين يدعون لدمج التقاليد في الحاضر، وهناك محافظون يهتمون بالصورة التقليدية للتراث، ويمكن تسميتها "الفهم التراثى للتراث"، وهو الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هى، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم؛ والطابع العام الذي يميز هذا النوع من "المنهج" هو الأستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والإستسلام له. لذلك يعاني هذا "المنهج" من آفتين: غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية، وطبيعى أن يكون إنتاج هؤلاء هو "التراث مكرر نفسه"، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة (٣٣).

من أهم المفكرين السياسيين المحافظين في عصر التنوير أدموند بيرك الذي يؤكد أن تحديد رؤية الوجود السياسي لا يتم إلا عن طريق رفع التقاليد إلى مكانة المبدأ، يقول بيرك: "عندما توضع أفكار الحياة القديمة وقواعدها جانباً، فإن الخسارة لا يمكن تقديرها في هذه اللحظة نحن لا نملك بوصلة لتوجيه أنفسنا؛ ولا نستطيع أن نعرف بوضوح على أي ميناء نرسو" (٣٤). وهذا الإيمان القوي بالتراث جعل هيدجر ينتقد الحداثة، ويقدم تفسيرات بدلت الطرق التي فهمنا بها الكثير من المفاهيم التقليدية للفلسفة السياسية الحديثة. خاصةً فيما يتعلق بمفهومى الوجود والزمان(٣٥). بالإضافة إلى ذلك نلاحظ في كتابات كارل بوبر تأكيده على العداء الشديد ضد "العلم العظيم"، و"علماء الطبيعة"، و"المتخصصين "الذين يفتقرون إلى الشعور "بالتاريخ"، ويقترن هذا بنداء حار للحفاظ على "التقاليد"(٣٦).

في هذا الصدد يستنتج الباحث أن أرندت سعت على الرغم من رفضها للحداثة واهتمامها بالتراث إلى بناء نظرية سياسية جديدة في ضوء هذا التراث، في حين يبدو شتراوس متشدداً تماماً في رفضه للحداثة وتأكيده على أهمية التراث.

أما جادامير فقدم تفسيراته بديل ثالث حيث أهمل أراء كل من الأنصار المتعصبين للحداثة والتقليدية، ورأى أن أخلاقيات الاستمرارية والحوار هي التي تنصف وضعنا القائم من خلال السياق المشترك والخبرة بدون أن يتضمن نهاية متعصبة لإمكانية الإندماج مع التقاليد الآخرى؛ بعبارة آخرى يقول جادامير إن الخيار الذي يواجهنا اليوم ليس بين شكلين من جانب واحد - وهما الحداثة والتقليدية الرجعية— ولكن بين الدوجماطيقية (التعصب العقائدي) وعدم الدوجماطيقية. وفي تعريف اندماج الآفاق كشكل من الوصول إلى عالمية أسمى، أكد جادامير أن الغياب الكامل للتراث هو تعصب مثله مثل الإصرار العنيد على القبول غير الجاد له [٤٨].

إن هذا النهج بالتأكيد لا يعنى أننا محاطون بسور من التعصبات تسمح فقط ببوابة ضيقة، حيث يمكن أن تنتج طريقا قائلاً "لا شيء جديد يقال هنا". بدلاً من ذلك، نحن نرحب بالضيف ونعترف بأنه فرد لديه شيء جديدٌ يخبرنا به. إن الرؤية الضمنية للتقاليد هى بصيرة ذات صلة، والعيش في الحاضر يتطلب في المقام الأول تقييم الماضى وإحيائه، وفهم ما يمكن استخدامه وبناؤه، وما الذي يجب إعادة تشكيله، وما الذي يجب وضعه جانباً من هذه التقاليد. لتصبح التجربة التأويلية والادراك الصحيح نظيراً للحداثة مع مسئولية هذه التجربة التاريخية في الانفتاح على آفاق عالمية مختلفة [٤٩].

رابعاً - السلوكية وموقف أهم المنظرين السياسيين منها :

أكد معظم المنظرين أن النظرية السياسية التقليدية، وصلت إلى نهايتها؛ واعتقد العديد من المنظرين السياسيين وعلى رأسهم ليو شتراوس أن النظرية السياسية ماتت، أو على الأقل تمر بحالة خطيرة من الضمور والتراجع. ويقصد شتراوس والفلاسفة الأوروبيون الذين ناقشوا وفاة النظرية السياسية أن الوفاة تعني خسارة الحس الفلسفي والتاريخي في السياسة وفقدانه، ويتضمن مصطلح وفاة الفلسفة أيضاً البحث في القدرة على الحكم على الحقيقة واستنتاج مبادئ أبدية عن الخير تعود بالتالي على المجتمع [٥٠].

أما ولين فقد رفض فكرة وفاة النظرية السياسية، ورأى أن الجوانب النظرية والمعنوية والمثالية للنظرية لا تزال سليمة، ولكنها انتقلت من النظرية السياسية إلى علم الاجتماع، والاقتصاد، ومنهج التنظيم؛ ويعتقد ولين أن دورنا الآن "ليس إحياء النظرية السياسية بل وإنقاذها" من هذه المجالات الأخرى [٥١].

في حين التزم ولين في عمله بالآفاق السياسية النابعة من الواقع، وحاول خلق نوع جديد من النظرية السياسية، نجد منظرين سياسيين آخرين خلال عام

١٩٥٠ وبالتحديد في عام ١٩٦٠ أداروا ظهورهم إلى الماضي، وإلى العصور الكلاسيكية القديمة والدين والتراث على أمل العثور على ملاذ آمن من الاندفاع وعدم اليقين الذي ظهر ليميز العصر الحديث[٥٢]. لذلك قاموا بتحديد الوضع الإبستمولوجي لدراسة السلوك البشري بوضوح في منهجية مهيمنة سائدة بين العلماء الذين يدرسون النظرية السياسية الحديثة في ذلك الوقت [٥٣].

وتعد الوضعية المنطقية هى من وضعت المسمار الأخير في نعش الفلسفة السياسية القديمة في أواخر القرن العشرين، فكما يوحي الاسم، احتضن الوضعيون المنطقيون الوضعية العلمية ثم ارتقوا بها إلى أقصى الحدود المنطقية؛ لقد هاجم فلاسفة التحليل واللغة التشويش الهائل والارتباك اللغوي في الفلسفة السياسية التقليدية، وأنشئوا أساليب وأدوات تحليل جديدة، ورفضوا القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية، والأسئلة المتعلقة بطبيعة الخير أو الجمال لكونها غير قابلة للخضوع للصيغة الوضعية للعلم، ولم يعد "التفلسف حول السياسة" بالمعنى التقليدي متطوراً، لذلك تحول العديد من المنظرين لدراسة نظرية المعرفة والمنهج العلمي لملء الفراغ؛ مما خلق صراعاً واضحاً بين "الإبستمولوجيا والمنظر السياسي" بشكل عام [٥٤].

إن تطور النظرية السياسية ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى الدور الذي لعبته التطورات المعرفية على المستوى الكلي، هذا التطور شهد عدة تموجات فكرية، كانت بدايتها تتمثل في غلبة الطابع الفلسفي، حيث كانت النظرية السياسية امتداداً لفلسفة الأخلاق وامتدت هذه الفترة من بداية عصر التنوير إلى نهاية القرن التاسع عشر، تلتها المرحلة التقليدية وتمثلت في المدرسة المثالية بالإضافة إلى المدرسة التاريخية ودام هذا التوجه طوال النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الحرب العالمية الثانية بدأ المنظرون السياسيون تحت تأثير الثورة العلمية، وعلى ضوء نجاحها المذهل في العلوم الطبيعية، في تقليد المناهج المعمول بها في تلك العلوم لكي يتحرروا من التراث السائد الذي كان منغلقاً وبعيداً عن العلوم ومفتقراً للصرامة العلمية [٥٥]. ومثلت المدرسة السلوكية أكبر ثورة علمية في النظرية السياسية، وهذه الثورة أسهمت في اكتشاف طرق آخرى للبحث وانتشار مناهج وطرق آخرى غير مألوفة سابقاً[٥٦]. هذه الثورة في التفكير أحدثت تغييراً كبيراً في نظرية المعرفة والمنهج. فهى تدعو إلى استخدام المنهج التجريبي (السلوكي) أو المنهج العلمي الحديث [٥٧].

تعد هذه "الثورة النظرية" دعوة للتخلي عن الطابع الأخلاقي والسياسي القديم لصالح نوع جديد من النظرية السياسية يكون "محايداً"؛ بالإضافة إلى أن جهود المنظرين السياسيين المتمردين تكون موجهة لكسر التقاليد القديمة، والتأكيد على الجانب النظري والممارسة، ومحاولة تحسين فهمنا للسياسة، وتوضيح الجوانب

العملية للحياة السياسية عن طريق أساليب الإثبات ونظرياته ومعاييره التي تكون مقبولة وفقاً لافتراضات العلم التجريبي الحديث (٥٨).

لقد شهد المنهج السلوكي على بلوغ العلوم الاجتماعية ككل سن الرشد من الناحية النظرية، متشبثة بالالتزام بافتراضات العلم التجريبي وأساليبه وخلافاً للنظريات التقليدية العريقة في الفكر السياسي، النظرية السياسية الجديدة تميل إلى أن تكون تحليلية وليست موضوعية، وتفسيرية بدلاً من كونها أخلاقية وأكثر عموميه وأقل خصوصية، ذلك الجزء من الأبحاث السياسية يشترك في تلك الإلتزامات المتمثلة في نظرية جديدة ووسائل تقنية من التحليل والتحقق، مما يربط النظرية السياسية بالنزعات السلوكية الواضحة في مجال العلوم الاجتماعية، وبالتالي وصف النظرية السياسية الجديدة كسلوك سياسي (٥٩).

لقد أدى تطور النظرية السياسية في ظل هيمنة النزعة التجريبية إلى ظهور بوادر الانتقاد الحاد لهذه النظرية مع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، حيث ظهر اتجاهين نقديين شغلا دوراً رئيسياً في تحدي النزعة السلوكية، الأول انتقد السلوكية لأنها فشلت في معالجة أهم المواضيع السياسية، وابتعدت عن قضايا المجتمع (٦٠). وأهم من مثل هذا الاتجاه الساعي لزعزعة "التوجه الوضعي السائد واستعادة النظرية السياسية في الأسلوب القديم (الأخلاقي أو السياسي) أريك فوجلين، وليو شتراوس، وحنة أرندت، وكارل فريدريك، وكارل ياسبرز؛ هؤلاء المفكرون "على الرغم من التزامهم بوجهات نظر فلسفية مختلفة، فإنهم اتحدوا في تفانيهم لاستعادة النظرية السياسية بمفهومها التقليدي العميق. لقد أصر هؤلاء الكتاب الأوروبيون على الطابع الأخلاقي للسياسة ودافعوا مراراً وتكراراً عن قوة الخيال البشري (٦١).

أما الاتجاه الثاني فقد جاء مع تفسير توماس كون لتطور العلم، فكما احتفى به السلوكيون وادعوا بفضل تفسيرات توماس كون بأنهم أصحاب النموذج المعرفي الجديد، كذلك استعمله من انتقدهم بنفس الحجة، وهي حدوث أزمة في ذلك النموذج المعرفي وعجزه عن التفسير، الأمر الذي يؤدى إلى حتمية استبداله (٦٢).

ويعد ولين من أكثر من وضح هذه النقطة، حيث أكد أن السلوكيين انخدعوا حين اعتقدوا بأنهم شكلوا نموذجاً جديداً وأنهم في مرحلة العلم الطبيعي، وهم – على العكس من ذلك– لم يقدموا ما يشفع لهم بأن يكونوا أصحاب ذلك النموذج الجديد، ويتساءل ولين بغرابة: "أين تلك الهيمنة النظرية التي تؤطر النموذج؟، ويجيب: بأن السلوكية لم تكن سوى نموذج أيديولوجي، ومجرد إصرار على

منهجية المعرفة، بعيدة كل البعد عن النموذج العلمي الذي يتفق ويجتمع حوله مجتمع علمي ما(٦٣).

لقد أراد ولين من نقده للسلوكية، ونقده للتيار التقليدي التزام النظرية السياسية بقضايا المجتمع، دون الميل للاتجاه التقليدي من الموضوعات السياسية، ودون جعل النزعة العلمية فوق الواقع، وبذلك يبدو موقفه وقد جمع بين الأهداف العلمية والأهداف السياسية ولو أن أهدافه السياسية كانت أوضح (٦٤).

إن موقف كل من "المعياريين" و"التجريبيين" بالنسبة لولين غير مفهوم، فكل من مؤيدي العلوم الاجتماعية والفلاسفة السياسيين ذوي العقلية الأخلاقية يدافعون عن نهج يفتقد إلى عنصر مهم، وهو أن النظرية السياسية ليست فقط منهجية، ولا حتى أخلاقية، ولكنها موضوعية؛ أي أنها تتعلق بالسياسة وما هو سياسي. لقد رفض ولين وجون شار وغيرهما من أنصار مدرسة بيركلي السلوكية "العقلية" و"الأخلاقية" الشتراوسية لأن كلاهما غير سياسي (٦٥).

لقد فتح ولين مجالًا جديدًا للنظرية السياسية: تعريف ومعنى وقيمة، حيث استخدام ولين كلمة "الموضوعية" في الاقتباس أعلاه ليعني نوعًا ما من التقييم الأولي للوضع السياسي، وهو تقييم لا يمكن استنتاجه من نظريات الطبيعة البشرية، أو الأخلاق، أو علم النفس، أو الأساليب العلمية أو التأويلية. إن الفلاسفة السياسيين وعلماء السياسة لا يثقون في السياسة (أو يمكننا القول معاديين لها)، مما يعني أن معظم النظريات السياسية (التي تميل إلى التعامل مع السياسة باعتبارها فرعًا للأخلاقيات أو كما يمكن استنتاجها من نظريات الطبيعة البشرية، والميتافيزيقيا، والمنهجيات، وما إلى ذلك) تتجنب فعلياً التفاعل "الجوهري" مع القضايا "السياسية" (٦٦).

ومع نهاية ستينيات القرن العشرين حدث تمرد فكري على المدرسة السلوكية من داخل المدرسة نفسها سببه المغالاة التي طبعت أفكارها وادعاء علمائها بكمال أبحاثهم وبضرورة التعميم، وذلك نتيجة مسايرتها لموضوعات الحداثة الكبرى واعتمادها على الوضعية المنطقية في العلم ومناهجه، بالإضافه إلى إهمال المعيار القيمي، كما تم اتهامها بالتقوقع والتحيز الفكري(٦٧).

يعد إشعيا برلين ممن سعوا لإقامة مجال محدد للنظرية السياسية من خلال ثقته المفرطة في النهج السلوكي والمدرسة السلوكية، في نفس الوقت أكد برلين أن المفاهيم السياسية لدينا هى جزء من مفهومنا لما هو إنساني، وهذه ليست مسألة واقع، كما تصور وقائع العلوم الطبيعية؛ ولا هى ظاهرة من ظواهر الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع أو علم النفس، ولا غنى عنها عندما نكون فكرة

واضحة عن طبيعة الإنسان بشكل عام[٦٨]. ويؤكد برلين أن القيم لا تزال خارج المشاريع العلمية، فالنظرية السياسية تختلف عن العلوم السياسية أو أي استفسار تجريبي أخر في كونها معنية بحقول مختلفة نوعا ما [٦٩]. وعلى الرغم من تعاطف اشعيا برلين مع النزعة السلوكية نجده يؤكد على البعد الأخلاقي في فحص النظرية السياسية التقليدية [٧٠].

يعد شتراوس من أعنف النقاد للمنهج العلمي السلوكي، حيث يرى أن هذا المنهج ينظر إلى البشر كما ينظر المهندس إلى مواد بناء الجسور، وبدلاً من فهم الأنشطة السياسية فإنه يعالجها دون اعتبارها ظواهر سياسية، ويؤكد شتراوس بأن السلوكيين يَدعون فقط الحياد القيمي، وهم ملتزمون باحكام قيمية ضمنية؛ ويشير ساخراً من أسلوب السلوكيين بأنه نيروني (نسبة إلى نيرون، الأمبراطور الروماني الطاغية الذي أحرق روما) بمعنى أنهم قد ابتعدوا كثيراً عن دراسة السياسية كما هى في الواقع، الأمر الذي أدى إلى تدهور السلوكية شيئاً فشيئاً، فالسلوكيون يجهلون أنهم ابتعدوا فعلاً عن الواقع، كما يجهلون أن روما تحترق، أي يجهلون أن السلوكية بدأت في الانحدار [٧١].

بناء على ما سبق لا يجب رفض الاتجاه التجريبي رفضاً تاماً، كما لا يجب رفض الاتجاه الأخلاقي رفضاً تاماً؛ إن الدمج بين الاثنين هو الأفضل، على سبيل المثال فلسفة ديوى ككل ذات توجه قيمي في نفس الوقت مكرسة لإبراز الخبرة الإنسانية وتوجيهها. إن تأكيده على المنهج العلمي، وقبوله للحضارة الصناعية التي أقرها هذا المنهج ليس استسلاماً للعلم والتكنولوجيا. لقد كان ديوى أولاً وأخيراً (فيلسوفاً) إنسانياً، وكانت حياته كلها عبارة عن محاولة لدعم العلم والصناعة وجعلهما إنسانيتين، قابلتين للتحول نحو غايات إنسانية [٧٢].

تعقيب:

* مهما يكن سلطان التقليد الفلسفي، فلا يجب علينا أن نستسلم له استسلاماً مطلقاً، ولا يجب علينا التخلص منه، بل يجب أن نوازن بين الماضي والحاضر فنعود للتقاليد لنكتسب منها ما يفيدنا في حاضرنا ولكن دون تشويه وبتر وتجزئه، بل تحليل ونقد وتفسير وتقييم للمواقف السياسية الماضية وفلسفتها لتنتفع النظرية السياسية الحالية ونتمكن من تطبيقها على أرض الواقع.

* لقد برع ولين في تصوير العوامل التي تهدد النظرية السياسية، وإن كان متطرفاً في هذا التصوير في بعض الاحيان، ولكن يمكن أن نقول إن هذا تم من أجل إعادة إعمار النظرية السياسية ونفض ما تراكم عليها من غبار لتتناسب مع الظواهر السياسية المعاصرة التي نمر بها والتي تحتاج إلى نظرية سياسية واضحة الأركان لتوجيهها.

* يمكننا نسب ولين للاتجاه البرجماتى وذلك لتأكيده على المنفعه وعلى ضرورة الممارسة السياسية؛ وسبب عدم تأكيد هذه النقطة أنه لم يصرح بانتمائه إلى هذا المذهب، إنما فقط كان متأثراً إلى حد كبير بجون ديوى أهم فلاسفة البراجماتية. ومن أهم الأدلة على تأثر فكره بهذا التيار مقالته "النظرية السياسية كرسالة" التي يؤكد فيها أن النظرية السياسية ممارسة مدنية وأكاديمية أكثر من كونها مجرد نظرية.

* اتفق ولين مع النظرة السلوكية والوضعية المنطقية في رفضها للبعد الأخلاقي والبعد الميتافيزيقي في النظرية السياسية. ولكن اختلف معهم في فكرة القضاء التام على تقليد النظرية السياسية.

* النظرية السياسية ليست نظرية علمية بالمعنى الدقيق للعلم لأن السياسة علم إنساني لا تنطبق عليه الدقة والموضوعية الكاملة، لذا يجب ألا نتعامل معها كما لو كانت علماً طبيعياً؛ إنما هى عمل فكري ناقص كأي جهد بشري يحاول كل منظر جديد أن يكمل هذا النقص من منظوره الخاص؛ ومن المحتمل أن تمر بحالة ركود وحالة ازدهار، لذا لم تكن محاولة السلوكية لهدم النظرية السياسية الكلاسيكية بالكامل موفقة.

هوامش البحث

١- Devrim Sezer: Tradition and Dialogue in Hermeneutical Political Philosophy: Three Accounts of Modernity and Human Existence in Gadamer, Heidegger and Habermas, M.Sc., A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Political Science Carleton University Ottawa, Ontario Canada, Library and Archives Canada, 2005, p.2.

٢- Dudley Knowles: Political Philosophy, Routledge Taylor & Francis Group, First published, 2001, p.2.

٣- Sheldon S. Wolin: The Politics of the Study of Revolution, Comparative Politics, Vol. 5, No. 3, Special Issue on Revolution and Social Change, Published by: Ph.D. Program in Political Science of the City University of New York, (Apr., 1973), p.347.

4- Antonio Y. Vázquez-Arroyo: Sheldon S. Wolin and the Historicity of Political Thought, Penn State University Pres, The Good Society, Vol. 24, No. 2, 2015, p.151.

5- Sheldon .S. Wolin: Politics and Vision: continuity and innovation in western political thought, Op.Cit, p.21- 320.

٦- Ibid: p.64.

٧- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, a Thesis Submitted to the Faculty of The Graduate College in partial fulfillment of there quirements for the Degree of Master of Arts Department of Political Science Advisor: Emily Hauptmann, Ph.D, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, December 2009, p.78.

٨- Devrim Sezer: Tradition and Dialogue in Hermeneutical Political Philosophy: Three Accounts of Modernity and Human Existence in Gadamer, Op.Cit, p.4.

٩- محمد محمود سيد أحمد: اعداء الحداثة (مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة)، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣٤هـ، ص ١٨.

١٠- شلدون اس فولن: توكفيل بين عالمين (اجتراح حياة سياسية ونظرية)، ترجمة: فاضل جتكر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١١، ص ص٧١-٣٤-٣٥.

١١-محمد محمود سيد أحمد: اعداء الحداثة (مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة)، مرجع سابق، ص ص٢٢-٢٦.

١٢- David Marcus: Into the Cave: Sheldon Wolin's Search for Democracy, Dissent magazine, November 2, 2015 , https://www.dissentmagazine.org/online_articles/into-the-cave-sheldon-wolin-obituary-1922-2015 , 14/7/2016.

١٣- Sheldon .S. Wolin: Politics and Vision: continuity and innovation in western political thought, Op.Cit, p.46.

١٤- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.71.

١٥- James Wiley: Sheldon Wolin on Theory and The Political, Op.Cit, p.215.

١٦- David Marcus : Into the Cave: Sheldon Wolin's Search for Democracy, Op.Cit .

١٧- James Wiley: Sheldon Wolin on Theory and The Political, Op.Cit, p.p 214-215.

١٨- Yiorgos Moraitis: The Question of Radicalism in Sheldon Wolin's Political Thought: A Marxist Perspective, Critical Sociology, Volume: 40 issue: 6, November 1, 2014, p.٨٩٦.

١٩- Sheldon S. Wolin: What Revolutionary Action Means Today, Democracy: A Journal Of Political Renewal And Radical Change, Vol. 2.4, (Oct. 1982), p.٢٥.

٢٠- Antonio Y. Vázquez-Arroyo: Sheldon S. Wolin and the Historicity of Political Thought, Op.Cit, p.p 155-156.

٢١- Robyn Marascoa, Jason Frankb, Joan Trontoc, Antonio Y. Va´zquez-Arroyod, Nicholas Xenose: Sheldon Wolin's theoretical practice, Contemporary Political Theory, Volume 16, Issue 1, Macmillan Publishers Ltd, 2017, p.٦٦.

٢٢- شلدون اس فولن: توكفيل بين عالمين (اجتراح حياة سياسية ونظرية)، ترجمة: فاضل جتكر، مرجع سابق، ص ص٣٥-٣٦-٣٧-٢٦٢.

٢٣- فرانسيس فوكوياما: أمريكا على مفترق طرق (ما بعد المحافظين الجدد)، ترجمة: محمد محمود التوبة، الجديكان للأبحاث والتطوير، ط ١، السعودية، الرياض، ٢٠٠٧، ص٤١.

٢٤- Sheldon .S. Wolin: Politics and Vision: continuity and innovation in western political thought, Op.Cit, p.47.

٢٥- Ibid: p.48.

٢٦- Ibid: p.48.

٢٧- أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق ، ص٥.

٢٨- فرانسيس فوكو ياما: أمريكا على مفترق طرق (ما بعد المحافظين الجدد)، مرجع سابق، ص٤١.

٢٩- عبد الله السيد ولد أباه: التقليد و المجال العام في فكر حنة أرنت، مجلة التفاهم [مجلة فصيلة فكرية أسلامية]، العدد الحادي والأربعون، ٢٠١٣، ٧ / ١ / ٢٠١٦، .Tafahom.om/index.php/nums/view/11/221

٣٠- Sheldon .S. Wolin: Politics and Vision: continuity and innovation in western political thought, Op.Cit, p.49.

٣١- Simon Critchley: Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition, A Journal of Social and Political Theory, No. 86, Dimensions of Democracy, Berghahn Books in association with the Faculty of Humanities, Development and Social Sciences, University of KwaZulu-Natal, South Africa, (October 1995), p.p 81-82.

٣٢- Sheldon S. Wolin: Hume and Conservatism, The American Political Science Review, Vol. 48, No. 4, American Political Science Association, (Dec., 1954), p.p 1007-1008.

٣٣- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص٢٦.

٣٤- John G. Gunnell: The Myth of the Tradition, The American Political Science Review, Vol. 72, No. 1, American Political Science Association, (Mar., 1978), p.p. 21-22.

٣٥- Devrim Sezer: Tradition and Dialogue in Hermeneutical Political Philosophy: Three Accounts of Modernity and Human Existence in Gadamer, Op.Cit, p.39.

٣٦- Sheldon .S. Wolin: Politics and Vision: continuity and innovation in western political thought, Op.Cit, p.502.

٣٧- John G. Gunnell: The Myth of the Tradition, Op.Cit, p.122.

٣٨- Devrim Sezer: Tradition and Dialogue in Hermeneutical Political Philosophy: Three Accounts of Modernity and Human Existence in Gadamer, Op.Cit, p.p. 122-123.

٣٩- Sheldon S. Wolin: From Progress to Modernization: The Conservative Turn, Democracy: A Journal Of Political Renewal And Radical Change, Vol. 3.3, (Aug. 1983), p.١٥.

٤٠- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.71.

٤١- Maurizio Passerin d'Entrèves: The Political Philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London, New York, First published, 1994, p.p 3-6-23.

٤٢- Simon Critchley: Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition, Op.Cit, p. 81.

٤٣- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.p 105-107.

٤٤- Ibid: , p.p 105-107.

٤٥- Simon Critchley: Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition, Op.Cit, p.p 3-4-29.

٤٦- Ibid: p.4.

٤٧- Ibid: p.p 4-5.

٤٨- Devrim Sezer: Tradition and Dialogue in Hermeneutical Political Philosophy: Three Accounts of Modernity and Human Existence in Gadamer, Op.Cit, p.5.

٤٩- Ibid: p.p 19-32-33.

٥٠- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.p 52-1-3.

٥١- James Wiley: Sheldon Wolin on Theory and The Political, Op.Cit, p.p ٢١٦-٢١٧.

٥٢- David Marcus: Into the Cave: Sheldon Wolin's Search for Democracy, Op.Cit .

٥٣- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.49.

٥٤- Ibid: p.p 80-81-82.

٥٥- بلخضر تيفور: أبعاد التموجات الأبستمولوجية على دينامية البناء والتفكيك المعرفي في حقل السياسة المقارنة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية، تخصص السياسة المقارنة، إشراف عبد العالى عبد القادر، جامعة الدكتور الطاهر مولاى - سعيدة- كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص ص ٩-١٠ .

٥٦- المرجع السابق: ص ١٠ .

٥٧- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.p 2-3-5.

٥٨- Ibid: p.p 29-33-34.

٥٩- Aryeh Botwinick & William E. Connolly: Democracy and Vision (Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political), Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2001, p.3.

٦٠- بلخضر تيفور: أبعاد التموجات الأبستمولوجية على دينامية البناء والتفكيك المعرفي في حقل السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص ١٨٠ .

٦١- Joshua R. Berkenpas: The Ongoing Revolution In American Political Science, Op.Cit, p.p 111-١١٥.

٦٢- Ibid: p.١١٥.

٦٣- بلخضر تيفور: أبعاد التموجات الأبستمولوجية على دينامية البناء والتفكيك المعرفي في حقل السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص ١٨٠-١٨١.

٦٤- المرجع السابق: ص ١٨٨ .

٦٥- James Wiley: Sheldon Wolin on Theory and The Political, Op.Cit, p.p 215-216.

٦٦- Ibid: p.٢16.

٦٧- بلخضر تيفور: أبعاد التموجات الأبستمولوجية على دينامية البناء والتفكيك المعرفي في حقل السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص ١٠ .

٦٨- Aryeh Botwinick & William E. Connolly: Democracy and Vision (Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political), Op.Cit, p.p 4-5.

٦٩- Ibid: p.4.

٧٠- Ibid: p.٦٦.