الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين. سطيف2
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم فلسفة

الرقم التسلسلي: .....
رقم التسجيل: .....

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة.
اختصاص: فلسفة القيم وابستيمولوجيا العلوم الإنسانية

بعنوان:

فلسفة التربية والقيم في البرغماتية الجديدة
ريتشارد رورتي نموذجا.

إعداد الطالبة:
طالب هاجر

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	مؤسسة الانتساب	الصفة
د .بليليطة عبد الحكيم	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	رئيسا
د.عبد الكريم عنيات	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
د . الشريف زروخي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر2	عضوا ممتحنا
د . عيادي عبد المالك	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا
أ .د . جلول مقورة	أستاذ	جامعة المسيلة	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2020 / 2021م

شكر وتقدير

بعد حمد الله على إتمام هذا العمل، في البداية بودي أن أتوجه بخالص شكري وامتناني لأستاذي المشرف، الدكتور عبد الكريم عنيات، الذي تحمل عناء قراءة هذا البحث وتهذيبه وقبول عناء مواصلة الإشراف عليه، فأشكره كل الشكر على تشجيعه وصبره الدائم علي لغاية اكتمال البحث.

والشكر موصول أيضا للأساتذة الذين قدموا لي يدي العون، وعلى رأسهم البروفيسور عبد العزيز بوالشعير لوقوفه الدائم بجانبي ودفعي إلى الأمام كما لا أنسى بالشكر أستاذي البروفيسور عبد الرزاق بلعقروز على توجيهاته ونصائحه القيمة.

كذلك أشكر البروفيسور محمد جديدي الذي زودني بالمصادر والمراجع النادرة حول البحث، فلم يبخل عليّ بالاستقبال والإجابة على الرسائل والاقتراحات،

كما لا يفوتني أن أشكر البروفيسور بشير خليفي الذي أفاض بتوجيهاته وإرشاداته المنهجية و المعرفية التي أفادتني كثيرًا في إنجاز هذا البحث.

والشكر موصول لكافة أساتذتنا بقسم الفلسفة بجامعة سطيف 2، خاصة الدكتور زهير قوتال، والدكتور العمري حربوش، وكافة طاقم التكوين الخاص بالدكتوراه،والأساتذة بقسم الأدب العربي .

كما أشكر زملائي الطلبة والطالبات بقسم الفلسفة، والذين ساعدوني في إتمام هذا البحث سواء من داخل أو خارج الوطن.

إهداء

إلى **أبـي وأمـي** و عائلتي من كبيرهم إلى صغيرهم

إلى كل من أخذ بيدي من بعيد أو قريب

إلى محبي الفلسفة

أهدي هذا الجهد

هاجر

UNIVERSITE SETIF2

مقدّمة:

إنَّ التربية مفهوم إشكالي إستند ولا يزال قائما على خلفية فلسفية لم يتخلّص تماما من تبعيته للرؤى الفلسفية المختلفة، ولم يقدر على إبطال حاجتة لفلسفة التربية. حيث أصبح مدخلاً لكل تأسيس إنساني. وقد سجّل حضوره عبر تاريخ الفلسفة والمعرفة، وما يحيط به من تداخل مع مجالات وحقول معرفية متنوعة. وهذا الحضور المتكرر للتربية سعى إلى صناعة وتكوين الإنسان، وإضفاء معانٍ على وجوده وفق تصورٍ قيمي معيّن؛ ذلك أنّ التربية ما هي إلاّ ثمرة لرؤية قيمية، فلسفية وإيديولوحية.

كما أنّ الفكر الفلسفي يعج بالتصوّرات التربوية الذي يعود إلى أنّ التربية باعتبارها مفهوما كلّيا، و أنّ مقولاتها الفاعلة هي تلك الصيرورة والتَّحول والتَّجدد المستمر في تكوين الإنسان وإنتاجه حسب المعطيات الواقعية ضمن الصّبغة القيمية التي تسعى إلى تجاوز اغتراب الكيان الوجودي الإنساني في هذا العالَم، وهذا ما تتوَّجت به غاية فلسفة التربية.

ونظراً للتَّنوع والتَّغير الحَاصلَيْنِ في الواقع الإنساني، تنوَّعت إجتهادات الفلاسفة في بحث السُّبل التي تبدّد مشكلات الواقع التربوي منذ القديم إلى يومنا هذا. فالإنسان من خلال محدّداته الوجودية ذو طابع متكامل، يتحدّد وجوده التربوي من خلال ممارساته السلوكية وغاياته القيمية وتفاعلاته السوسيولوجية والنفسية المختلفة. ولمّا كان البعد القيمي ذا أهمية كبيرة في العملية التربوية ورؤيتها، سعت الفلسفات التربوية إلى بناء نظام تربوي يتلاءم ومجموعة المعطيات الخارجية والغايات المنشودة واقعياً، ثم حاولت تصديره، وتنميطه على العنصر الإنساني؛ فشهد هذا الفعل مجموعة من الإبداعات في الطروحات الفلسفية عبر التطور التاريخي والفكري.

لهذا كان حضور فلسفة التربية الأمريكية على السَّاحة الفكرية والفلسفية جد متميز ، الأمر الذي مهَّد لها الطريق للذُّيوع والإنتشار عبر الأقطار الجغرافية المختلفة، ذلك عندما سعت إلى إنتاج

فردٍ أمريكيّ يتفاعل مع محيطه الاجتماعي، ناهيك عن مواجهة المجابهات الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة المحيطة به. وهذا ما جعلنا باعتبارنا باحثين نتوق إلى معرفة سمات الطابع التربوي والفلسفي للفلسفة البرغماتية الأمريكية هذه خاصة في معرفة الفعالية، والتَّفرد الذي اتّسم به هذا النسق الفلسفي من خلال طروحاته في المجال التربوي والتَّصور القيمي الذي يحكمه، حيث نجح هذا الأخير في تحقيق التوازن بين الفكر الفلسفي، والفاعلية العملية للانتاج السلوكي والتربوي، في ظل عالَم أضحت فيه التربية تتخبط في مشكلات وأزمات لا حصر لها، وذلك عندما بُنيت على أسس لا علاقة لها بالوجود الأكسيولوجي والتمثلات الحاصلة على المستوى الاجتماعي، ما أدَّى إلى فقدانها معلّمها المطلق في التوجيه ألا وهو: القيم، هذا الأخير الذي يُعتبر كموجه في تشكيل شخصية الإنسان بأبعادها المختلفة والثريّة.

وفي هذا الإطار جاء الاهتمام بالفلسفة البرغماتية بشكل خاص كونها حلقة بحث مقتدرة في مجال فلسفة التربية. فعلى الرغم من جدَّة البحث الفلسفي البرغماتي في أمريكا بطابعها الأداتي مقارنة مع ما ورد من تصورات مثالية عبر تاريخ الفلسفة، إلا أن الامتداد البرغماتي في حُلته الجديدة يثير الإنتباه من خلال أحد مفكريها و فلاسفتها، ألا وهو الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي 1931-2007 (Ritchard Rorty) الذي ناقش التصور القيمي للفكر البراغماتي الجديد وعلاقته بالإرث الفلسفي الأمريكي، والسياقات المعرفية والفلسفية الجادة في البيئة الفلسفية المعاصرة، محاولاً بذلك ترشيد التّصورات البرغماتية بما يخدم المستجدات الثقافية، والواقعية، والفكرية في السَّاحة الأمريكية خاصة وفي العالمِ عامةً.

تُعتبر التربية من الأطر الأساسية التي تُشكل وجود الإنسان، ولهذا فهي ذات تأثير بالغ على حياة الأمم والمجتمعات، الأمر الذي يبرر الجهود الرامية لإصلاح العملية التربوية، وما ارتبطت بها من مخرجات نفسية وسلوكية واجتماعية، ضمن أنساق فلسفية، تنشد التّغير والتّجديد، مما شكّل

أزمة تربوية تعكس طابع أزمة فكر، والذي أدى إلى بروز العديد من المشاريع الفكرية التي حاولت تقديم البدائل نظريّا ومنهجيّا وقيميّا للخروج من هذه الأزمة والانتقال من التنظير الفكري المجرد إلى الإنتاج الواقعي العملي، حتى في ما له علاقة بالشرط الإنساني للإرتقاء بالفرد الأمريكي في إطار المحادثة الكونية، وعليه حمل عنوان بحثنا هذا اسم: "**فلسفة التربية والقيم في البرغماتية الجديدة ريتشارد رورتي نموذجا**". حيث يبحث هذا الموضوع طبيعة الرؤية التربوية والقيمية عند ريتشارد رورتي، إذ أنّ هناك ارتباطا وثيقاً بين القوالب القيميةِ المشكلةِ للرؤيةِ التربويةِ في الفلسفة الأمريكية المعاصرة وبالضبط عند أحد مؤسسها. واتخاذنا لريتشارد رورتي نموذجاً كان الغرض منه لنتبيّن من خلال موروثه الفكري حقيقة تلك العلاقة وذلك الارتباط. في محاولة لتتبع الأفكار القيمية الأولى التي شكّلت تصوره التربوي، وتحليل مضامينها الفلسفية التي توحي بها، فقد قام فيلسوفنا بتبيين تلك الرؤية في بذورها الفكرية الأولى من خلال القيم. وهذا ما حاول توضيحه عندما قارب تلك الرؤية وناقشها وفتّت تلك المقولات التي كانت تُضمرُها الرؤية التربوية عن طريق كشف تلك المعايير التي يعتمدها الجانب النيوبرغماتي العملي، وأهم تلك الأنساق الفكرية والقيمية التي كانت وليدة البيئة الأمريكية، ومدى تأثيرها على عالم صناعة الإنسان وتربيته؛ إذ تعتبر القيم البرغماتية نتيجة لواقع الفرد الأمريكي العملي. وقد رصد أهم تلك المجالات والمظاهر، ثم حاول إيجاد تصور ورؤية أخرى تحاول تقديم طرح جديد من خلال إعطاء البدائل الممكنة التي تهتم بتجاوز الهوة العميقة بين التصورات القيمية والتصورات التربوية.

وقد دعتنا نزعة (رورتي) البرغماتية إلى تتبع إنتاجه الفلسفي على غرار غيره من البرغماتيين الجدد؛ إلى استدعاء أهم الطروحات التي مهّدت لإحداث هذا التجدد الفلسفي المعاصر على الساحة الأمريكية ناهيك عن دوره الفعّال في هذا البعث البرغماتي الجديد.

إنّ المشروع الحداثي الغربي لم يتمكن من رصد مآلات التصورات الفكرية آنذاك غير أنه ساعد على إبداع فكر جديد ضمن نطاق ما بعد حداثي، استجابة لموجة القلق التي تجتاح وعي الإنسان ، وقد ساهم هذا في تشكيل مقاربات متنوعة ترمي إلى تطويع فهم هذه المابعديات وتمثّلاتها في حياة الفرد.

تجدر الإشارة هنا إلى أن رورتي قد مرّ بفترة تحولات فكرية كثيرة أثناء حياته، فيمكن أن نُمَفهِم هذا التحول، ونقول: إنّه في بدايات رحلته الفكرية انكب على قراءة الإرث الفلسفي الإغريقي إرضاءا لطموحه في الإبداع الفلسفي، ثم عرج في المرحلة الثانية لديه إلى تعميق ادراكاته الفلسفية من خلال البحث الأكاديمي لأطروحة الدكتوراه خاصته حيث وطأت قدماه أرضية التخصص، ثم مرحلته الثالثة الإبداعية حيث أنتج مؤلفه العمدة "الفلسفة ومرآة الطبيعة" " Philosophy and the Mirror of Nature" (1979) كأهم مؤلَّف يشرح فيه فلسفته الخاصة. ولقد كانت لهذه التّحولات الفكرية في مسار حياته أهمية كبيرة في صقل جوانب الرؤية الفلسفية لديه، كما أنّها كانت مهمة في تكوين شخصيته الفلسفية وآرائه، ناهيك عن تجاوزه للخصومات المعرفية والانقسامات الايديولوجية، القائمة بين الفلسفة البرغماتية والفلسفات المثالية، ليشيد عملاً أصيلاً والمتمثل في البرغماتية الجديدة. فببليوغرافيا المدونة الفكرية لرورتي تعكس هذا الجانب المبدع والمتنوع لمنظوره الفلسفي. وذلك أمر طبيعي باعتبار قراءاته المتنوعة لكل من ديوي وهيدغر وهوسرل وراسل وغادامار ودريدا وغيرهم من فلاسفة الحداثة وما بعدها.

إنّ هذا البحث يتناول موضوعاً رئيساً من مواضيع الفلسفة الذي يمكن إدراجه ضمن حقل ابستمولوجيا العلوم الإنسانية وفلسفة القيم. فهو يعرّفنا بطبيعة الرؤية الفلسفية التربوية والقيمية والبنى المستترة وراء تشكّل هذه الرؤية، ومحاولة القبض والكشف عن الفكر الناظم للرؤية التربوية ومحاولة استنطاقها من خلال فلسفة القيم النيوبراغماتية. كما يهدف هذا البحث

إلى الكشف عن مسألة التربية والقيم في السّياق التاريخي للمجتمع الأمريكي المعاصر كما طرحها رورتي.

لهذا نروم في بحثنا هذا إلى استخلاص الخطوط العريضة المكوّنة للتربية وعناصرها لدى رورتي، محلِّين في ذلكَ القيم الرئيسية المكوّنة للأرضية النيوبرغماتية في المجال المعرفي والعملي والإجتماعي والسياسي، محاولين تبرير أن فلسفة التربية الرورتوية هي نتاج لطبيعة الرؤية القيمية لديه. كما وأننا قمنا بتتبع أفكاره من خلال سياقاتها الفكرية الأساسية التي وردت فيها.

يتجاذب طبيعة اختيار الموضوع نوعان من الأسباب، منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي:

وأهم الأسباب الذاتية الرّغبة في الإطلاع على الفكر التربوي الغربي والأمريكي بالخصوص، بغية فهم أهم العناصر الأساسية المضمرة والمساهمة في بناء الفرد الأمريكي عن طريق التربية بشكل أكثر وضوحا وعمقا، وكذلك محاولة معرفة موقع القيم في البرغماتية الجديدة التي حاولت صياغته من خلال صنعها للإنسان، للاستفادة أكثر من التنقيب المعرفي في هذا المجال لكن في حقل مغاير.

لعلَّ من أهم وأبرز الأسباب التي دعتنا لاختيار هذا الموضوع، ما يحز في نفسي من حسرة وألم على الأزمة و الوضع الذي آلت إليه التربية و القيم لإنسان اليوم، ناهيك عن مكانة المربي والتميّع القيمي في مجالات الحياة، حتى أصبح الفرد العربي في آخر الترتيب الحضاري من الناحية الأخلاقية والتربوية فبدل أن يكون مؤثرًا ودافعًا للالتحاق بالدور الحضاري زاد على الوضع تأزمًا بالابتعاد الكلي عن وظيفته في الحياة كإنسان حامل وحامي القيم وأسس التربية السليمة.

وكذلك مشاركة أصحاب الأقلام من المفكرين الذين يحملون هم الإصلاح وإيجاد حلول لأمتهم التى تعاني من التراجع، وبغية الاستكتاب في موضوع ذو أهمية بالغة في الساحة الفلسفية اليوم ألا وهو التربية باعتبارها الحل الوحيد لأي أزمة تتخبط فيها أي أمة، وليس على المستوى

الإقليمي وحسب بل أيضا على المستوى العالمي. فهذا التقهقر الذي تتخبط فيه الإنسانية اليوم ماهو إلا تنويه بضرورة الانكباب على البحث في مجال التربية وربطها بالجانب القيمي للمجتمعات لرصد الحلول الناجعة في حاضر وغد أفضل. وأيضا محاولة بيان أنه لا سبيل لإصلاح سياسي ولا اقتصادي ولا اجتماعي دون المرور بالمشاريع التربوية.

زد على ذلك مواصلة البحث في مضمار فلسفة التربية للاستزادة في هذا المجال بما يتلاءم مع دوري كمربية، ومحاولة تحسين أدائي التربوي، بحيث يمكن اعتبار ما تقدمه المشاريع الفلسفية التربوية مرجعية أساسية لا غنى عنها لأي فاعل تربوي، يريد تقديم الأفضل دائماً.

أما أهم الأسباب الموضوعية التي دعتنا لاختيار موضوع في فلسفة التربية والقيم نموذج (ريتشارد رورتي) يعود إلى الانتشار الواسع للفكر والثقافة الأمريكية، التي تعرف بخاصية النفعية أو العملية بالتعبير البرغماتي، فقد استطاعت هذه المنظومة الفكرية تشخيص مظاهر تراجع المجتمع الأمريكي على جميع الجوانب وإعادة تأسيس بنيانه من جديد، إضافة إلى اعتبار ما تناولته مدونة رورتي الفلسفية والفكرية من زخم فلسفي معتبر، والذي لا يقتصر فقط على مؤلفاته أو نشاطاته الفكرية وإنما أيضا بالإضافة إلى ذلك واقعية فكره في الإسهام بإنجاح المشروع الأمريكي على جل المستويات، بدءا من الفلسفي التعليمي نهاية إلى الاجتماعي السياسي. ضف إلى ذلك أنه تمكن من تقويض الخطاب الابستيمي الكلاسيكي أحسن تقويض، باعتبار أن هذا الأخير يُعد خطابا ميتافيزيقيا أغرق الفلسفة في شكليات عقيمة بلا مضمون واقعي ملموس، ناهيك عن تقاطعاته المعرفية مع فلاسفة "أثينا" وصولاً إلى فلاسفة ما بعد الحداثة، الأمر الذي يجعل من رورتي أحد الفلاسفة النّقاد الذين اهتموا بنقد المباحث الفلسفية المسيطرة على الاجتهاد الفلسفي. أخيرا، أهمية إنتاجه الفلسفي في تشكيل الوعي الأمريكي المنفتح على العوالم الأخرى، خاصة بعد تلك التحولات التي عايشها بنفسه وخبرته التي شكّلها من خلال احتكاكه بالمذاهب الفكرية المابعد

حداثية في بيئته. لهذا يمكننا القول دون مجازفة أن رورتي من الفلاسفة المعاصرين الذين فكوا شيفرة المجتمع الأمريكي كاشفًا بذلك عن الجوانب التي يحتاجها الفرد الأمريكي في تطوير ذاته من الناحية القيمية والناحية التربوية، مزاوجًا في ذلك بين قيم أمريكا و القيم الإنسانية.

وممَّا سبق ذكرهُ، يمكن صياغة سؤال إشكالية البحث على النَّحو التالي:

كيف أعاد رورتي تأسيس العقل التربوي تأسيسًا قيميًّا ؟ وكيف تصوَّرهُ؟ وما الغاية منه؟ كيف يمكن أن نستثمر في القيم ونبني مشروع تربوي ؟

ويتفرع عن سؤال الإشكالية الأساس عدَّة أسئلة فرعية يمكن صوغها تواليا:

ماهي أهم المنطلقات الفكرية والقيمية المكوِّنة لمشروع رورتي؟ وما هي الملامح الكبرى التي ميزت رؤيتهُ القيمية ؟ وما تصوُّره للتربية والقيم ؟ وما العلاقة بينهما ؟ وما المخرجات الأساسية لهذا المشروع؟وأخيرًا، فيما تكمن قيمة ومكانة المشروع البرغماتي في خضم ما توصلت إليه الفلسفات المعاصرة اليوم؟

أما بالنّسبة للمنهج الذي رأيناه أنسب لمعالجة مثل هذه المواضيع، فقد إرتأينا الإعتماد على المنهج التحليلي التركيبي والمقارن؛ حيث استعملنا المنهج التحليلي الذي يعتمد على آليات التفكيك، والنّقد، والإستنباط، باعتبارها أهم مقوّمات هذا المنهج. لهذا عمدنا على تفكيك الأفكار التي حاولت أن تقارب فلسفة التربية والقيم، وبعد تفكيك تلك الأفكار، حاولنا استنباط أهم النتائج المتمخضة عنها، وإعادة بنائها. حيث كانت القاعدة تتمثل في البرغماتية الكلاسيكية ثم الانتقال إلى البرغماتية الجديدة ورصد أوجه التشابه والإنفصال بينهما من خلال المنهج المقارن.

واستعملنا هذا المنهج بناءا على خلفية ابستيمية عملت على تكوينها النظرة الرورتية، ونخص بالذكر هنا تلك التي كان لها أثر بالغ في تكوين المشروع التربوي المنشود لديه، باعتباره الوجه العملي لصنع الإنسان. وبعدما قمنا بمقاربة فلسفة القيم لدى رورتي، حاولنا أن نركّب ونستنتج

العناصر المكونة للرؤية التربوية المضمرة المعالم في مدونة فكره، أين يكون هذا التصور الأخير كلّيا؛ يوضّح العلاقة المتينة والواضحة بين المفهوم الأكسيومي والتربوي.

لقد ارتأينا توزيع المادة المعرفية الخاصة بهذه الأطروحة وفق التقسيم التالي:

مقدمة: وفيها عرفنا بموضوع هذا البحث، ثم أهداف وأهمية الموضوع، معرجين على الأسباب الداعية لاختيار الموضوع المتفرعة بين الذاتية والموضوعية ، وبيان إشكاليته حول ارتباط النسق القيمي بالرؤية التربوية، تلاها منهج الدراسة ، مع ذكر تقسيمات البحث الأساسية، ثم الدراسات السابقة حول رورتي ،ثم نماذج من مصادر ومراجع البحث المعتمدة في الدراسة ، بعدها الصعوبات التي اعترضتنا في البحث، وأخيراً بيان أصالة الموضوع وجدّته وآفاقه.

الفصل الأول: **مدخل مفاهيمي**: حيث اختص هذا الفصل بضبط التصورات والمفاهيم التي تندرج ضمن الحقل الدلالي للبحث، فضم هذا الفصل مفتتحا إشكاليا ليكون مدخلا له، المبحث الأول مفهوم التربية،المبحث الثاني مفهوم القيم، ثم قمنا بضبط تصور البرغماتية في المبحث الثالث والبرغماتية الجديدة في المبحث الرابع، لتليها جدلية الوصل و الفصل بين البرغماتية الكلاسيكية والبرغماتية الجديدة، وهذا بهدف تبسيط الفهم الإجرائي لأهم المفاهيم التي تؤطر الدرس القيمي والتربوي لدى رورتي، وأخيرا ختمنا هذا الفصل بحويصلة ونتائج خلصنا إليها.

الفصل الثاني: **الخلفية الابستيمولوجية والتاريخية للبرغماتية الجديدة**، حيث اختص هذا الفصل ببيان الميراث الفكري و الفلسفي الذي استند عليه رورتي في بلورة فلسفته ضمن نماذج فلسفية مختارة، حيث ضم هذا الفصل مفتتحا إشكاليا ليكون مدخلا له، والذي يوضح أهم الأسئلة الجزئية المراد الإجابة عليها في هذا الفصل، ثم تحدثنا عن الحضور الفلسفي لفلسفات أثينا وفق نموذج سقراط وأرسطو، والفلسفات التجريبية كفلسفة فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561-1626) نموذجا، بعدها إنتقلنا للحديث عن البرغماتية الكلاسيكية لدى بيرس ووليام

جيمس وديوي، كما أشرنا أيضا إلى الفلسفة العدمية لدى أحد روادها المعاصرين وهو الفيلسوف الألماني فريريدك نيتشه، لننتقل بعد ذلك للحديث عن التيار المابعد الحداثي مع مارتن هيدغر،جاك دريدا، وهابرماس، وذلك بهدف الكشف الخلفية المعرفية والمرجعية الفكرية التي استند إليها رورتي في بناء مشروعه الفكري لفلسفة برغماتية حول القيم والتربية، خاتمين حديثنا بخلاصة حول ما تم طرحه في هذا الفصل.

الفصل الثالث والمعنون بـ: **فلسفة القيم عند رورتي**، اختص هذا الفصل حول بيان الرؤية القيمية عند ريتشارد رورتي، إذ أقام رورتي تلك الرؤية على أفكار أساسية، راسبة في التقليد الفلسفي الغربي والأمريكي بشكل خاص، وهي: القيم المعرفية متوزعة بين: الحقيقة واللغة، ثم القيم العملية المتمثلة في الدين، بعدها يليها القيم السياسية متوزعة كالآتي: العدالة والحرية والديمقراطية ، وأخيرا النتائج المتوصل اليها كخلاصة للفصل.

الفصل الرابع: **ملامح المشروع التربوي عند رورتي**، اختص هذا الفصل ببيان أهم المقولات المكونة للرؤية التربوية من خلال الإستنتاج والعودة إلى فلسفة ديوي، وتمثلت في: التربية على الديمقراطية. أما المظهر الثاني لها كان حول التربية على المواطنة، والثالث فقد ناقشنا فيه موضوع التربية في علاقتها بالحرية كقيمة مركزية في المشروع التربوي، وأخيراً أسس التربية الإجتماعية التي قام عليها التصور التربوي لريتشارد رورتي وعلاقتها بالقيم.

وفي الأخير بتحريرنا لـ**خاتمة** هذا البحث نكون قد أتممنا حديثنا حول هذا الموضوع، مشيرا في ثناياها إلى النتائج النهائية التي توصلنا إليها، ومجيبين عن سؤال الإشكالية الذي تم طرحه في مقدمة البحث، وأيضا تحدثنا عن الآفاق الممكنة التي يمكن للبحث أن يفتحها وينيرها.

وبالنّسبة للدَّراسات السابقة يمكن تقسيمها إلى:

- الأطروحات الجامعية: من بين أهم الأطروحات التي اطلعنا عليها، والتي تصب في مسار بحثنا نجد أطروحة:

1- محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، بحث لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة جامعة منتوري بقسنطينة، 2006، طبع سنة 2008. وتعد هذه الأطروحة من أرصن البحوث العلمية في الساحة العربية، حيث أصبح عمل الباحث مرجعية للفكر الرورتوي، فقد ركّز فيه على مواقف رورتي الفلسفية المنفردة والمتميزة السائدة في البلاد الغربية، فسلط الأضواء على آلية النقد التي طالت المشروع الحداثي وما بعد الحداثي ضمن المقولات الفلسفية ليتأرجح ناحية الأنوار وجدواها ثم إلى فلسفة الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) (1924-1998) وما ترتب عنها من معطيات في حقل الأدب والفكر، بعد أن تصدر نيتشه حركة النقد الهدام، بتدشينه سقوط أسس الفكر الحديث حيث أظهر تميع روح الحداثة وضياعها حسب النظرة الرورتوية، ضف إلى ذلك تأكيد الباحث أن رورتي فيلسوف العدمية في الحلقة الاولى في ما بعد الحداثة حيث استطاع فكره الخروج عن سيطرة النزعات الفكرية المطلقة والغارقة في التجريد الميتافيزيقي. كما نوّه الباحث إلى نقطة مهمة جداً باعتبار البرغماتية الجديدة هي الحل الأمثل الذي بإمكانه أن يخلص الفكر الإنساني من الفكر المثالي، مؤكداً وحدة الإنسان وفعليته، وقد كان البحث ثريّا ومتنوعاً استفدنا منه كثيرا خاصة من ناحية التوجيه المنهجي والمعرفي، فبيبليوغرافيا البحث الغنية ساعدتنا على تحديد معالم الإتجاه البحثي لدينا، وما يحسب لهذا البحث رصد الباحث لحيثيات الموضوع إثر التواصل المباشر الشخصي للباحث مع الفيلسوف ريتشارد رورتي.

2- البشير خليفي، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية، 2009، 2010م،غير مطبوعة. تعد هذه الأطروحة من أهم ثاني البحوث الفلسفية حول أعمال رورتي في الجزائر بعد أطروحة الأستاذ جديدي، ويمكن القول أنّها جمعت وحلّلت وناقشت فكره، وتناولت مسألة النزعة البرغماتية في فلسفته. حيث اشتغلت على هذا الجانب من مدونة رورتي لكن بإسهاب عميق وتحليل متفرد وممنهج، حيث سعى الباحث للإجابة على السؤال التالي: فيما إذا كانت فلسفة ريشتارد رورتي استجابة لضرورة معرفية أم أنها نزوع لتأسيس معرفي؟ وهل تمكن رورتي من نشدان الأهداف المعرفية ضمن مشروعه هذا؟ لقد حاول الباحث تولي علاج الموضوع من زاوية قراءة المشروع الرورتوي وفق مصادره، ومحاولة الفهم الموضعي للبرغماتية الجديدة كسياق معرفي، وقد تطرق إلى جميع القضايا التي تكتنف هذا الموضوع، موضحا ومحللا ومناقشا لكل تلك التصورات. وجاء بحثه في جزأين قرابة 350 صفحة؛ فكان بحثا مضبوطا في مجاله. وقد استفدنا منه كثيرا خاصة في مسألة التأسيس لبعض الجوانب القيمية التربوية لفلسفة رورتي.

أما فيما يتعلق بالأطروحات خارج الجزائر، فقد اطلعنا على أطروحة واحدة لـ:

الذهبي مشروحي: **النزعة البرغماتية الجديدة عند ريتشارد رورتي**، أطروحة مكملة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة الرباط، سنة 2004، غير مطبوعة، تعد هذه الاطروحة مهمة أيضا في إثراء البحث الفلسفي حول النزعة الرورتوية، حاول الباحث فيها طرح اشكالية البرغماتية عند رورتي انطلاقا من التفكيك للخطاب الفلسفي الغربي بدءا بأفلاطون مرورا بالفلسفات التحليلية، حتى رونيه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) وإيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804)، وكل هذا استجابة للحاجيات المتجددة للمحادثة. وقد استفاض الباحث في تفسير إفلات البرغماتية من السطو الميتافيزيقي، وقد سعى الباحث للإجابة عن الإشكال الآتي: هل يساهم

تفكيك العقل بشكل مباشر إلى نزع الطابع المتعالي عن الذات؟ وما السبل التي اعتمدها رورتي في تفكيك الإنسان المرآوي و القضاء على الثنائيات الميتافيزيقية؟ وهل الفلسفة البرغماتية عند رورتي صيغة لأحد الصيغ المابعد حداثية؟كما وأن الباحث تناول مفهوم العقل والحقيقة والمعرفة الفلسفية والأخلاق وفق سياقها الرورتوي، يحسب للبحث أيضا أنه اعتمد اعتمادا كليا على المراجع والمصادر باللغة الإنجليزية، زد على ذلك الاستفاضة في تناول الإشكالات الجديدة الواردة في فكر رورتي، وكل هذا جعل من البحث ذو فائدة كبيرة.

أما فيما يخص الكتب، فقد عدنا إلى المراجع التالية الذكر:

أولا: الجزائر

1- محمد جديدي، **أطروحات رورتية**، الجزائر، منشورات الإختلاف، ط1، 2010. يعد هذا الكتاب الثاني للمؤلف محمد جديدي بعد أطروحة الدكتوراه الخاصة به حول الحداثة و ما بعد الحداثة، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والمداخلات، عالج فيها الباحث جملة من القضايا الفكرية التي ذات صلة بفلسفة ريتشارد رورتي بجانبيها النظري و العملي. وقد قُسم الكتاب إلى عشر مقالات: تناول فيها كل من رورتي باعتباره رائد البرغماتية الجديدة، ثم مسألة الحقيقة، وبعدها قضية الفلسفة والثقافة الشاعرية، لتليها نهاية الفلسفة أو ما بعد الفلسفة، بالإضافة إلى مقال العقلانية الكونية بين هابرماس ورورتي، ثم إشكالية الديمقراطية وأولويتها عن الفلسفة، ثم اليوتوبيا منتهيًا بمسألة رورتي وفلاسفة عصره، ليختم مسألة الغيرية عنده مرورًا بالعنصر الاجتماعي كونه مبدأ بني عليه المجتمع المابعد حداثي، لهذا يمكن عدّ هذا الكتاب معلما جيدا للمقبلين على التنقيب في برغماتية رورتي .

2- محمد شوقي الزين: **تأويلات وتفكيكات** فصول في الفكر الغربي المعاصر، لبنان، منشورات ضفاف، ط1، 2015. نجد في أحد فصول هذا الكتاب أن الباحث قد تطرق إلى البرغماتية

الجديدة و ما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، كونه أحد فصول ومحطات الفكر الغربي المعاصر، أين رصد من خلال هذا الفصل الفلسفة عند رورتي باعتبارها مقاربة عملية للخطاب الفلسفي، مروراً بسؤال الحقيقة و البرغماتية منتهيا إلى اللعبة النقدية عند رورتي بين الحوار و السجال الفكري.

3- علي عبود محمداوي و آخرون: **معجم الفلاسفة الأمريكان من البرجماتيين إلى ما بعد الحداثيين**، لبنان، منشورات ضفاف، ط1، 2015. لقد رتّب في هذا المعجم الفلاسفة حسب تاريخ ميلادهم باختلاف تياراتهم، وضمّ الكتاب أحد معالم البرغماتية الجديدة وهو ريتشارد رورتي حيث حاول علي عبود محمداوي من خلال مقاله الوارد في المعجم أن يحلّل طريقة رورتي النّقدية اللاّتأسيسية لجعل الخطاب الفلسفي أكثر مرونة بالخروج من الإبستيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا،ليعكس المسار نحو التّضامنية بين الفرد والآخر لإنجاح غاية الإجتماع البشري منتهيا في الأخير إلى نقد أطروحته .

أما فيما يتعلق بتوظيف المصادر والمراجع، فإننا اعتمدنا من ناحية المصادر بشكل أساسي على مصادر رورتي، وخاصة كتابه: **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، في نسخته المترجمة إلى لغة الضّاد والذي نقله حيدر حاج اسماعيل إلى هذه اللغة، والداعي إلى ذلك هو أن رورتي قد أفاض في مؤلَفه هذا في الحديث عن الموضوع الأساسي لبحثنا هذا، ألا وهو فلسفة التربية والقيم، فهذا الكتاب يُعتبر كتابه العمدة الذي شرح فيه وأبان عن الملامح الرئيسة لمشروعه الفلسفي التربوي القيمي، وأما بخصوص المصادر الأجنبية، التي كانت سندا لنا في سبر أغوار هذا البحث منها : Contingecy, Irony, and Solidarity عن Cambridge University، وقد كان هذا المصدر من أكثر الكتب ترجمةً من مؤلفات رورتي حيث ترجم إلى عشرين لغة منها الألمانية والإيطالية والفرنسية و التركية وغيرها، وما هذا الإقبال على ترجمته إلا دلالة واضحة على أهميته الفكرية والفلسفية.

أما بالنَّسبة إلى المراجع فقد اعتمدنا على مراجع كثيرة ذات صلة مباشرة بالموضوع المتناول، وعلى رأسها، كتب محمد جديدي ومقالاته التي جمعت في كتاب مابعد الفلسفة مطارحات رورتية فكان كل مقال يعرض أهم المشكلات الجوهرية في فلسفته المترجمة حول ريتشارد رورتي، وكذلك المراجع المباشرة التي كتبت حول فكر رورتي ، خاصة بعض الحوارات التي كتبها كتاب أجانب مع ريتشارد رورتي.

كغيرها من الأطروحات فإنّ أي بحث لابد أن تواجهه صعوبات مختلفة، وبالنسبة لبحثنا هذا فقد واجهتنا العديد منها، نختصرها أولاً، في صعوبة الحصول على مصادر ريتشارد رورتي، خاصة بلغتها الأم؛ أي اللغة الإنجليزية. أما باللّغة العربية فنجد أن الكتب المترجمة لرورتي جدُّ قليلة. ثانيا، ندرة البحوث المتخصصة في البحث حول رورتي خاصة في اشكالية التربية، لذا كان الجهد مركزا في استنطاق واستخراج أهم الأفكار المشكلة لمشروع التربية بين ثنايا مؤلفاته.

وكذلك التركيز على جوانب معينة في نسقه الفكري، خاصة في إشكالية الفلسفة والحداثة، وللتقاطع بين القيم المتحكمة في اشكالية القيم والتربية، زد على ذلك انطلاق الفلسفة الأمريكية المعاصرة من تفكيك الفكر الغربي استجابة للمحادثة البشرية وإفلاتا من الميتافيزيقا، والتي تعبّر حقيقة على منهجية رورتي الفلسفية، إضافة لعدم وجود نص صريح لرورتي يؤكد فيه على سعيه لوضع مشروع تربوي مكتمل الملامح والأركان.

تكمن ملامح التجديد في هذا البحث وجِدَّتهُ، من حيث إنها محاولة لدراسة المشروع التربوي في البرغماتية الجديدة من خلال الرؤية القيمية؛ التي تحويها الفلسفات الأمريكية المعاصرة ،أي تهتم هذه الدراسة بالبحث عن جذور الأفكار التي ساهمت في تشكيل رؤية رورتي التربوية، والبحث عن البنيات القيمية الأولى التي شكّلت مشروع التربية، وتتبع علاقتها مع السياق السياسي والاجتماعي والقيمي والديني، وقد حاول أن يضع رؤية فلسفية جديدة تخدم التغير الحاصل في

المجتمع الأمريكي والعالمي، وكيف كان لتصور رورتي من مظاهر أدت إلى تشجيع البحث في إعادة خلق سياق فلسفي يخدم الانسان في جميع جوانب حياته، ومن الطبيعي أن تؤدي تلك التحولات الحاصلة في الفكر الغربي إضافة لما شهده الواقع الاجتماعي من وجود مشكلات صادفت الفرد الامريكي، خاصة بعد أن نجح جون ديوي أستاذ رورتي في وضع تصور تربوي ساهم بالنهوض بالمجتمع الأمريكي في مختلف الميادين؛ بعد أن ذاع صيت المشروع التربوي الأمريكي عبر أقطار العالم ككل، حيث تم استخدام القيم الامريكية لتخريج منظور تربوي يتلاءم والهوية الانسانية المابعد حداثية.

ومن ثم نفهم لماذا أن رورتي قد نوَّه لذلك التَّوجه التربوي في البرغماتية الكلاسيكية قبله؛ في ربطه بين أفكار التربية البرغماتية الديوية وتصوراته الفلسفية والقيمية في نزعته البرغماتية، بعبارة أخرى: أن النسق الفلسفي القيمي هو المؤطر للتقليد التربوي.

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

مفتتح إشكالي

المبحث الأول: مفهوم فلسفة التربية.

المبحث الثاني: مفهوم القيم.

المبحث الثالث: مفهوم البرغماتية.

المبحث الرابع: مفهوم البرغماتية الكلاسيكية.

المبحث الخامس: مفهوم البرغماتية الجديدة.

المبحث السادس: جدل الوصل والفصل بين البرغماتية الكلاسيكية والجديدة.

نتائج الفصل.

مفتتح إشكالي:

تتجه الدّراسات التربوية المعاصرة نحو فلسفة التربية كونها تبين الآراء المتباينة للفلاسفة والمؤرخين على مَرّ الحقب التاريخية ،فيم يتعلق بالتربية. والحرص على الاشتغال بكل ما يتعلّق باكتساب المعارف في علاقتها مع النّظريات السّياسية والاقتصادية ، وعلم النّفس وعلم الاجتماع وغيرها من الحقول المتعالقة معها ناهيك عن الفلسفة والقيم و الأخلاق. فالتّربية لا تقتصر على العمليّة التعلّمية أو السلوكية، بل من الضروري الكشف عن الّرواسب الفلسفيّة والإيديولوجية المتحكّمة في هندسة الأنساق التربوية ،ضف لذلك أنّ هناك بعض الإتجاهات أو المدارس التي اهتمّت بهذا المجال ونذكر منها: البرغماتية الأمريكية التي خاض فلاسفتها في هذا الموضوع على مراحلها .

من خلال هذا الفصل رأينا أنّه من الضروري ضبط المصطلحات المفتاحية التي لا يمكن دراسة هذه الإشكالية إلا من خلالها، أهمّها :**فلسفة التربية،القيم، البرغماتية ،البرغماتية الجديدة**، ويتوجه إختيارنا لهذه المصطلحات من ضمن ترسانة المصطلحات العامة، لكونها مرتكزا وأساسا لعنوان ومضمون الإشكالية المطروحة **فلسفة التربية والقيم في البرغماتية الجديدة ريتشارد رورتي نموذجا** ،وتنبني الأهمية البالغة للحقل المفاهيمي لكلّ إشكال فلسفي كونه القاعدة الأساسية لمختلف الأطروحات أو الاشكالات الفلسفية ،التي تحتاج إلى تفسير وتحليل ضمن الأنساق الفلسفيّة، فالفلسفة إبداع للمفاهيم بحسب البعض، كونها التّرسانة المحدّدة للضّوابط المنهجية والمعرفية المتحكّمة في البحوث الفلسفية .وعليه سنحرص على مساءلة المفاهيم والإشكالات الآتية:

ما مفهوم التربية وفلسفة التربية؟ ما مفهوم القيم؟ ما المقصود بالبرغماتية الجديدة؟ وما هي تمظهُرات جدل الوصل والفصل بين البرغماتية والبرغماتية الجديدة؟

المبحث الأول : مفهوم فلسفة التربية

فلسفة التربية Philosophy of Education: نجد في هذه الكلمة لغة شقين، وهما **الفلسفة والتربية**، فالفلسفة في اللّغة الفرنسية philosophie ،بالإنجليزية philosophy لفظ مشتق من اليونانية و أصله فيلا صوفيا معناه محبّة الحكمة، و يطلق على العلم بحقائق الأشياء، و العمل بما هو أصلح[1]. وقد ورد في بعض المعاجم الفرنسية أن الفلسفةَ هي حبُ الحكمة والعلم معا[2].

فتاريخيةُ المفاهيم وما انْطوى تحتها من انْحيازات وتراكمات ودلالات وتوظيفات، يدفعنا للبحث عن مدلولات هذه المعاني والعلاقة فيما بينها، مما ترتّب عنه إنتاج مفاهيم بمعاني جديدة.هذا ما تميّزت به الفلسفة كحقل فكري متنوّع. ففي تاريخ الفلسفة كان سقراط يصف نفسه بصفة الفيلسوف ،و كانت الكلمة عنده تعني صديق الحكمة بالمعنى الأخلاقي. إنَّ الكلمةَ مألوفة عند أفلاطون ولها معنًى أوسع بكثير، إمَّا لأنّ أفلاطون نفسه وسّعها، وإمَّا أنّه أخذ هذا المعنى الواسع من المدرسة الفيثاغورية، وقد قسَّم هذا الأخير الفلسفةَ الى ثلاثة أقسام نظرية المعرفة (المنطق)؛ الفلسفة الطبيعية(الفيزياء) والأخلاق [3]. وكان هذا المعنى موجودا منذ عصر سقراط واستمر في كلّ الأزمنة اليونانية، حيث أعطى أفلاطون للكلمة دلالةً أكثر تحديدًا[4]، ممّا هي عند أرسطو حيث أضفاها على كلّ العلم العقلي ،كما كان التّفريق بين الفلسفة والتاريخ واضحا جدًا عنده واستمر من بعده [5].

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت لبنان، 1982، ص 170.

[2] Paul Foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, presses universitaires de france , Paris, p 540.

[3] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2012، ص 978.

[4] عبّر أفلاطون عن هدف الفلسفة وغايتها كونها تبحث في الوجود الحقيقي الكامن في عالم المثل الذي لا يمكن للعالم الحسي التعبير عنه بالشكل الكافي. ماجد فخري، **ارسطوطاليس المعلم الأول**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 18.

[5] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 979.

وهناك ربط بين مفهُوم الفلسفة عندَ أرسطو وأفلاطون ،من خلال تأكيد عمليّة التّفلسف في الحياة، لكن التّفريق الدّقيق بين الفلسفة و العلوم الطبيعية و الفيزيائية يرجع إلى نهاية القرن 18م و بداية القرن 19م لذا يقصد بالفلسفة:

1) معرفة عقلانية أو علم بالمعنى الأعم.

2) كل مجموعة دراسات أو اعتبارات تمثل درجة رفيعة من العمومية، و تنزع الى ردّ كلّ نظام معرفي أو كل معرفة بشرية إلى عدد صغير من المبادئ الموجهة:فلسفة العلوم، التاريخ، الحقوق.

3) جُملة الدّراسات المتعلّقة بالرّوح من حيث أنَّه يتميز من أغراضه، ويتعارض مع الطبيعة وبمعنى أخص الفلسفة هي: دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بمعناها الحقيقي[1].

وتتميز الفلسفة بالشمول و الوحدة و التعمق في التّفسير و التّحليل و البحث عن الأسباب القصوى و المبادئ الأولى و على هذا الأساس عرفها أرسطو: "العلمُ بالوُجود بما هُو موجود"[2].

أمّا أفلاطون فقد عبر عن هدف الفلسفة الأسمى يكمن في البحث في الوُجود الحقيقي الكامن في عالم المثل الذي لا يمكن للعالم الحسيّ أن يعبرّ عنه بشكل كامل[3].

وهذا التعريف يوحي إلى إشارة أفلاطون أن الفلسفة لا تقتصر على ماهي إبستيمي، أو مفهوم فكري معين بقدر ما هي طريقة حياة.

و قد عرفها ديكارت بقوله: "الفلسفة كالّشجرة، جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء والأغصان التي تنبعث من هذا الجذع هي بقية العلوم"[4]. ولا يمكن الفصل هُنا في مسألة التعريفات طبقًا للسّياقات المفاهيمية التي وردت فيها. و من معاني الفلسفة كذلك الإستعداد الفكري الذي

---

[1] المرجع نفسه، ص 980، 982.

[2] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 170.

[3] ماجد فخري ،**أرسطو طاليس المعلم الاول**،المطبعة الكاثوليكية ، بيروت،د ط ،د س ن ،ص18.

[4] Paul Foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique** , p541.

يجعل صاحبه قادرا على النّظر إلى الأشياء نظرةً متعاليةً، قادرًا على تقبل طوارء الأحداث بكلّ ثقة وسكينة وإطمئنان، ويطلقُ كذلكَ على مذهب فلسفي معين، كفلسفة أفلاطون أو كانط أو ديكارت أو على مجموعة من المذاهب الفلسفية في أمّة معينة أو زمان معين.

أمّا في العصور الحديثة فإنّ لفظَ فلسفة يطلقُ على دراسة المبادئ الأولى التّي تفسّر المعرفة تفسيرا عقليا؛ كفلسفة العلوم والأخلاق، وفلسفة التاريخ وغيرها. وقد عرفها دولوز بأنّها إبداع للمفاهيم وهذا ما يسّجله تاريخ الفلسفة[1]. ويستخلص من المعاني التي وضعت للفلسفة، أنّها ذات دلالات متَنوّعة ،حتى كادت أن تشمل كلَّ معاني الخبرة الإنسانية، لكن الفلسفة لا تقتصر على الصّناعة المفاهيمية فقط فالفكر الفلسفي بتاريخيه لم ينتج مفاهيمًا فلسفيّة فحسب ،بقدر ما أنتجَ أيضا دلالات وجودية ،فالإستمرارية في حصر الدّلالات المفاهيمية التي أعطاها الفلاسفةُ لها نجدُ إختلاف نظرة كلّ واحد منهم يختلف فيها عن غيره [2].

إذا كان هذا مفهوم الفلسفة فما مفهوم التربية؟

التربية: بالفرنسية Education و Education بالانجليزية، ونُعنى بها فنَّ تنميَة الخصائص الجسميّة والعقلية والأخلاقية الكامنة في شخصية الإنسان. ويعرّفها رونيه أوبير (René Hubert): أنهَّا مجموعةُ التأثيرات والأفعال التي يمارسُها، بكيفية إرادية، كائن إنساني على آخر، غالبا ما يكون راشدًا على شاب صغير، والتي تستهدف تكوين مختلف الاستعدادات التي تقوده إلى النضج والإندماج[3].

[1] جيل دولوز وفليكس غتّاري، **ما هي الفلسفة**؟، ترجمة: مطاع الصفدي، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان،1991، ص 13.

[2] الطيب بوعزة، **دلالة الفلسفة وسؤال النشأة نقد التمركز الأروبي**، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، 2012، ص 35، 36.

[3] أحمد أوزي والحسين باعدي وعبد الواحد أولاد الفقيهي، **المعجم الفلسفي، منشورات علوم التربية**، العدد 45، د م ن، 2018، ص 35.

كذلكُ لها معنى العمل الذي تمارسُه الأجيال الراشدةُ على الأجيال التي لم تنضج بعد من أجل الحياة الاجتماعية ،وهدفُها أن تثير لدَى الطفل وتنمّي عندهُ طائفةً من الأحوال الجسديّة والفكرية والخُلقية التي يتطلبها منه المجتمع السياسي في جملته ،و تتطلّبُها البيئةُ الخاصة التي يعدُّ لها بوجه خاص[1].

وقد أورَد لالاند مجموعةً من التَّعاريف:

1) مسار يقومُ على تطور وظيفة أو عدة وظائف، تطورًا تدريجيًا بالدربة و على تجوديها وإتقَانها.

2) حصيلةً هذا المسار هو أن التربية المحددّة بهذَا النحو، يمكنُها أن تنشأَ من عمل الآخر أو من عمل الكائن ذاته الذي يكتسبه. وفي هذه الحالة الأخيرة، يستعملُ أحيانا التعبير الإنجليزي self-education.

3) وبنحو خاص تهذيب الشبان أو التربية بإختصار هي سلسلة عملية إجرائية يدرّبُ بها الراشدون الصغار من جنسهم ،و يشجّعون لديهم نموّ بعض النّزعات وبعض العادات. عندمَا تستعمل الكلمة بمفردها، تقالُ في الأغلب على تربية الأطفال في الجنس البَشري[2].

و للتربية طريقَان؛ الأولُ: أن يربّى الطفل بوساطة المربي والثاني أن يربى نفسه بنفسه، فإذا أخذت التربية بالطريق الأول كانت عملاً موجهًا يتّم في بيئة معينة ،وفقا لفلسفة معينة وإذا أُخذت بالطريق الثاني كانت عملا ذاتيًا يترك فيه الطفل علَى سجيَّته ليتعلّم من نشَاطه القَصدي[3].

و إذا رجعنا إلى تاريخ الفلسفة نجدُ سُقراط عرَّفها كالآتي: "صياغةُ النّفس الإنسانية وطبعُها على الحق والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل"، أمَّا بالنسبة لأفلاطون: معرفةُ الخير وتنميةُ هذه

[1] هاجر طالب، **ابستيمولوجيا التجديد التربوي عند مالك بن نبي**، دار طلطيلة، الجزائر، 2015، ص 17.

[2] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 322.

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 266.

المعرفة وطبع النفس الإنسانية على الحق والخير والجمال"[1]. والرَّابطُ بينَ التَّعريفين يوضّح مركزيةَ القيم ونجد أن القيمَ الثلاثةَ التي ركزَ عليها كل من أفلاطون و سُقراط هي الحقُ والخيرُ والجمالُ لما فيها من أبعاد تربوية على تكوين الإنسان.

وللغزالي كلامٌ في التربية حيث رأى أن معنى التربية يشبهُ فعلَ الفلاح الذي يقلعُ الشَّوك ويخرجُ النباتات الضّارة من بين الزرع ليحسُن نباته و يكمل ريعه[2]. وَحسب رأيه فالتربية عملية تهيئة البيئة التي يتحرك فيها الإنسان حتى تأخذ إمكانَاته الطبيعيّة للنّمو التلقائي ،دون أن تعتَرضها عوائق. لذا من الصعب إحصاء التعريفات الموجودة لأنه يكاد يكون رؤيةً شخصيةً تتعددُ بتعدُّد القائلينَ أو الممارسينَ وتختلفُ بإختلاف الرؤية الفكرية ومجتمعاتهم والزمان الذي يتواجدونَ فيه. وعليه يمكن حصر مفهومها بصفة عامة في ثلاثة مفاهيم أساسية وهي:

* التربية كفعل.

* التربية كعلم.

* التربية كعلم تقني[3].

فالتربية إذن هي عملية نماء و توجيه للنَّظرة الإنسانية، ونقصد أن دور التربية في إنماء وتوجيه النظرة الإنساينة تعنى بصورة إجرائية:

1. القوة الإدراكية.
2. القوى الجسمية و الحيوية.
3. القوى الإنفعالية.
4. القوى الإجتماعية.
5. القوى الروحانية.

---

[1] معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية الاصطلاحات والمفاهيم**، المجلد الاول، معهد الإنماء العربي، 1988، ص 247.

[2] أبو حامد الغزالي، **رسالة "أيها الولد"**، دار البشائر الإسلامية، ط4، بيروت، 2010، ص 5.

[3] معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص 249.

إن الإنسانَ قابلٌ للتعلم بفضل ما أودعهُ اللهُ فيه من خصائصَ وإمكانات عقلية وحيوية وجسمانية وإنفعالية وإجتماعية وروحانية، و هو يستعملُ الفطرة للتأمل الإنساني و البحث العلمي، ووصلت المجتمعات البشرية أن تعلم هذه الفطرة يتم من خلال نظريات تفسر لنا آلية التعلم عند الإنسان[1].

و عليه فالتربية بصفة عامة تحوي مجمل العلاقات التي يتفاعل ضمنها الكائن البشري[2]. فإذا كانت الفلسفةُ حب الحكمة والتربية تنشئةَ الفرد والسهر على تكوينه فما هي العلاقة بين الفلسفة و التربية؟.

القارئُ لتاريخ الفلسفة منذُ أقدم العصور يستطيعُ أن يلمسَ بما لا يدعُ مجالاً للشك أن الفلسفةَ شكلت معينا أساسيًا للفكر التربوي، بل يمكن القول أن التربية في معظم فترات التاريخ كانت هي الصورة التطبيقية للفلسفة، والإجراءات التنفيذية لما وجد من مواقف فلسفية[3]. وهنا نجد العلاقة الناتجةَ عن الفلسفة والتربية عبر العصور بدءًا من الفكر الشرقي القديم حتى عصرنا هذا. كما وأن هذا السؤال الذي طرح عبر التاريخ من قبل الفلاسفة والمربين وهو كيف نربي صغارنا؟ وهذا ما دفعهم إلى التفلسُف التربوي حيثُ أثَّر التطور القيمي و التغيرات الجديدة على مفهوم التربية التقليدي ممَّا استدعى الاجتهاد في وضع قيم وأهداف دخلت الحقل التربويَ لذا فما المفهوم الذي يمكن اعتمادهُ لفلسفة التربية؟

إن فلسفةَ التربية حقلٌ من الحقول المعرفية التي تهتم بشكل أساسي بالتربية، وتقارب ظواهرها من زاوية فلسفية، فإذا كانت العلوم الإنسانية تدرُس مثلاً موضوعَ التربية خاصة الطفل

[1] محمد محود خوالدة، **فلسفات التربية التقليدية و الحديثة و المعاصرة**، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، 2013 ، ص 34، 35.

[2] ابراهيم ناصر، **فلسفات التربية**، دار وائل، عمان،2001، ص 92.

[3] سعيد اسماعيل علي، **الأصول الفلسفية للتربية**، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، د س ن، ص 158.

من حيث طبيعته ونموه وعلاقته بالوسط، وإذا كانت البيداغوجيا* تبحث في وسائل إنجاز الفعل التربوي، فإن فلسفة التربية تفكر في غايات التربية من خلال طرح التساؤلات من هذا القبيل:لماذا نربي؟ وما معيار التربية الناجحة؟

و هي تطبيق النظرة الفلسفية والطريقة الفلسفية في ميدان الخبرة الانسانية الذي نسميه التربية. فلسفة التربية تعمل على نقد العملية التربوية وتعديلها والعمل على اتّساقها وتوضيحها، حتى تتلاءَم هذه الخبرة الإنسانية مع الحياة المعاصرة فهي تتضمنُ البحثَ في مفاهيم توجد الإتساق بين المظاهر المختلفة للعملية التربوية في خطة متكاملة شاملة، وتتضمن أيضًا توضيح المعاني التي تقوم عليها التغيرات التربوية وتعرض الفروض الأساسيةَ التي تعتمدُ عليها المفاهيم التربوية وتنمّي علاقة التربية بغيرها من ميادين الإهتمام الإنساني[1].

وبالإضافة إلى ذلك فإن الفكر الفلسفي يقوم بدور ضبط وتوجيه المتغيرات وتحويلها إلى قيم تربوية وتعليمية وإلى قيم حياتية، تعتمدُ على المشاركة والنمو في المجالات المختلفة[2]. وهناك تعريف آخر يقول: إنّ فلسفة التربية هي ذاك النشاط الذي يقوم به المربون والفلاسفة لتوضيح العملية التربوية وتسويتها وفقهها وتعديلها في ضوء مشكلات الثَقافة و تناقُضها[3].

و بذلك تكونُ فلسفة التربية عبارة عن نشاط فكري منتظم، يتخذُ من الفلسفة وسيلةً لتنظيم العملية التربوية وتنسيقها وإنسجامهَا وتوضيح القيم والأهداف التي ترنو إلى تحقيقها، وعلى هذا تكون الفلسفة وفلسفات التربية والخبرة الإنسانية مكونات ثلاث لكل واحد متكامل. ونتيجة لذلك إنّا إذا نظرنا إلى ما أصاب المجتمعاتَ الحاضرةَ والحياة الإنسانيةَ المعاصرةَ من تغيرات كثيرة

---

*البيداغوجيا: مصطلح تربوي أصله يوناني و يعني لغويا العبد الذي كان يرافق الاطفال الى المدرسة ومن الصعب ايجاد تعريف محدد للبيداغوجيا، وذلك راجع الى ارتباط المصطلح بمصطلحات مجاورة له.

[1] محمد لبيب النجيحي، **مقدمة في فلسفة التربية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص 30.

[2] ابراهيم ناصر، **فلسفات التربية**، ص107.

[3] المرجع نفسه، ص 108.

بعيدة المدى، عميقة الأثر فإننَا نجد أن التياراتَ الفكرية إجتماعية أو سياسية أو إقتصادية، لا يمكنُ أن ينتجَ عنها تغيير جذري أساسي تثقيفي ما لم تكن التربية وسيلة لذلك[1].

فأهمية فلسفة التربية في الوقت الحاضر ، تتّضح في أنها تساعدنا أولا على أن نفهم بطريقة أفضل وأكثر تعمقاً معنى العملية التربوية ومعنى القيام بها، كما تساعدنا كمربين أن ندركَ علاقة العمل التربوي بمظاهر الحياة المختلفة[2].

ورد في الكثير من التعريفات علاقة التربية أو فلسفة التربية بالقيم فما هو مفهوم فلسفة القيم؟

المبحث الثاني: مفهوم فلسفة القيم

قبل ضبط مفهوم فلسفة القيم لا بد لنا من تحديد مفهوم القيمة و بعدها مبحث القيم كركن أساسي في الفلسفة. فما القيمة؟ وما الأهمية التي يعتريها مبحث القيم أو الأكسيولوجيا؟ وما العلاقة التي تربط هذا المبحث و فلسفة القيم؟

القيم valeurs، كلمة قيمة بالفرنسية valeur، و value بالإنجليزية و قيمة الشَيئ في اللغة العربية قدره، وقيمة المتاع ثمنُه، ويقال قيمةُ المرء فيمَ يحسُنُه، وما لفلان قيمة، أي ما له ثبات ودوام على الأمر[3]. وهي أصلاً تدل على إسم نوع من الفعل قامَ بمعنى وقف وإعتدلَ و بلغَ وإستوى[4]. وتستعمَل هذه الكلمة في كلّ مفاهيمها سواءًا بالمعنى المجرد ذو قيمة، له شيئ من القيمة، أم بالمعنى العيني يكون قيمة، وهذا الإستعمال الأخير هو الأكثر حداثة.

و يبدو أن المعنى القديم قد كان الشَّجاعة لكننا لم نر أن من الواجب الأخذُ به من عداد المعاني الفنية المستعملة في الفلسفة، و لها معنيان واحد ذاتي و آخر موضوعي:

---

[1] محمد لبيب النجيحي، **مقدمة في فلسفة التربية**، ص 109.

[2] عبد الامير الشمري، **دراسات مختارة في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2012، ص147.

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 212.

[4] الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص27.

أ- ذاتيا: طابع الأشياء الكامن في كونها مقدرة أو مرغوبة نسبيا لدى الشَخص، أو عمومًا لدى جماعة أشخاص معينين فالنُبل في نظر أرستقراطي مقتنع هو قيمةٌ رفيعةٌ جدا. وقد استعملَ آدم سميث عبارة القيمة الإستعمالية*، فهو يقابل الجدوى الموضوعية الواقعية، مثلا منفعة الماء والهواء في مقابل القيمة التبادلية.

ب- موضوعيا: سماتُ الأشياء القائمة على ما تستَحق من تقدير نسبي[1].

وقد إنتشر إستعمالها في اللغة الفرنسية valeur، من الفعل valoir بمعنى السلطة أو القوة أو العناية ،وعليه فهي تأخذ ثلاثة مفاهيم أساسية:

- قيمةُ الشيئ أو ثمنُه فقيمة الكتاب ثمنُه.
- كذلك وردت كمرادف للمقارنة.
- و المعنى الثالث: إدراك النهاية التي حدّدناها للشيئ الذي نتحدث عنه[2].

وإذا إتبعنَا تحولات معنى هذه الكلمة في اللغة الفرنسية عبر العصور، وجدنَا لها عددًا من المعاني يتَّفقُ بعضها مع ما رأيناه في اللغة العربية، كالمعنى الاقتصادي ومعاني أخرى، تدل على كمال أو نقصان، فالثّبات والإستقامة والإعتدالُ صفاتٌ مستحبةٌ في الإنسان وغيره، قد يخرجنا تأملها من

---

* **القيمة الاستعمالية** valeur d'usage ونجد هذا المصطلح ضمن الحقل المفاهيمي لكارل ماركس حيث أشار أنها تتحق من خلال الإستعمال أو الاستهلاك .وهي تشكل المضمون المادي للثروة مهما كان الشكل الإجتماعي لهذه الثروة .وفي الوقت نفسه تعتبر القيمة الإستعمالية حاملات مادية للقيمة التبادلية في المجتمع الرأسمالي أما القيمة التبادلية valeur d'éhange هي علاقة كمية كنسبة يجري بموجبها تبادل قيم استعمالية من نوع ما يقيم استعمالية من نوع آخر :كارل ماركس ،**رأس المال** ،**نقد الإقتصاد السياسي** ،ترجمة :فهد كم نقش،المجلد الاول، موسكو،دار التقدم،1995،ص55.والقيمة في ارتباطها بعلم الإقتصاد جعلها محددة عمليا كونها إرتبطت بالإنتاج فكل من القيمة الإستعمالية والقيمة والتبادلية يتحكم فيهما قانون العرض والطلب ومدى منفعتهما في السلوك الإقتصادي.فإذا كانت القيمة الإستعمالية قد رسخت دلالتها في الفكر الإقتصادي فإن القيمة التبادلية بقيت ميدان نزاع كبير من علم الإقتصاد إلى الفلسفة . معن زيادة: **الموسوعة الفلسفية العربية**،ص683.

[1] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 1522.

[2] Paul faulqie, **Dictionniare philosophique**, p 746.

مجال علم الإقتصاد إلى ميادينَ أخرى منها ميادين تختص به فلسفة القيم وتهتم بمشاكله وإيجاد حلول لها[1].

وهكذا تختلف دلالة الكلمة باختلاف موضوعها، لكأن طبيعة الموضوع تفرُض طبيعةَ القيمة، إلاّ أن وجهة نظر معاكسة تفترض أن طبيعة القيمة تحدد الموضوع. تندرج دلالات القيمة بين سلم الوعي اليومي والعلمي والميتافيزيقي، فهي تندغم بين ثنايا التعبير عن علم اللغة إلى الفنون، إلى علوم الطبيعة، وتلتحمُ مع حقول الانتاج الفردي والاجتماعي والاقتصادي في التكنولوجيا، على هذا يختلف لونُ القيمة بإختلاف الأرض التي تتجسدُ فيها. إلا أنها أيضا في كافة أنماط تجلياتها وتجسيداتها وتلويناتها ترتبطُ بالمعياري الذي يحايثُ الواقع المحسوسَ. إن الإمكان الدلالي الشمولي للقيمة منحها إحتمالَ التحول من موضوع مفرد يدور حولَ القيم الأخلاقية والقيم الجمالية، والقيم المنطقية وغيرها[2].

والمتأملُ في تاريخ الفلسفة يدركُ جيدا أن القيمةَ مبحث رئيسي وشرعي من مباحث الفلسفة منذ أمدٍ طويلٍ. وقد تبينت أهمية مشكلَة القيمة في تاريخ الفلسفة تدريجيًا ،وقد رأى أفلاطون في الخير أو القيمة تتويجا لعالم المثل ومبدأ بناء العالم الذي ينتظم كل الصور والقوانين. كذَلك أرسطو عندمَا حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي بإقامةِ علاقةِ الكائنِ بغايةٍ أي القيمة الجوهرية لوجودِه[3].

وإذا جئنا إلى عصر الأنوار نجد الفيلسوفَ النقدي إيمانويل كانط قد ناقشَ عدّة مواضيع أساسية في مبحثِ القيم. فتمكن من مقابلة كتبه النقدية الثلاثة بين ثالوث القيمة النقدية: الحق

[1] الربيع ميمون، **نظرية القيمة في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية**، ص 28.

[2] معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص 683.

[3] ماجد عرسان الكيلاني، **فلسفة التربية الاسلامية، دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الاسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة**، مؤسسة الريان، بيروت، 1988، ص 377.

والخير والجمال، فنقد العقل النظري يبحث في الحق ،فيم يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير ويعالج نقد الحكم الجمال[1].

فاعتبر كانط الكونية منطلق وكغاية على المستوى القيمي توجه الأخلاق؛ فإنها لا تقف عند حدود منطوق القيمة الأخلاقية بل تعمل على مستوى المثلث القيمي[2].

وملخص القول أن النّظرية العامة للقيمة الاكسيولوجيا يرجعُ النّصيب الأكبر فيها إلى الفلاسفةِ الكانطيين. وبهذا يمكن القول إنَّ القيمة حاضرة تحايثُ دائرة الوجود الإنساني بأفعاله وتفعيلاته ،من أبسط العلائِقِ الحسية بين بائع و مشتر إلى أعقد العلائق التّجريدية بين متعاليات المخيلة والفكر وصولا إلى الميتافيزيقا أقصى ذروة ممكنة لإدعاءات العقل و تعليقاته، و دائما يمكن التمييز بين:

القيمة اليومية: بالنسبة للوعي العادي العام المشترك.**والقيمة العلمية**: بالنسبة للتفكير العلمي الوضعي.

القيمة الفلسفية: بالنسبة للعقل الفلسفي وقيمته المتعالية النهائية: الميتافيزيقا. هذا مع التأكيد مع تجليات قيمية معيشة تفرض تداخلا قيميا بين الخطوط الثلاثة للقيمة وتجلياتها الصغرى[3].

إنّ البحث المباشر في النشاط القيمي بحث فلسفي بالدرجة الأولى، إنه بحثٌ فلسفي في وقائع معقدة يرى التعمق فيه إلى درجة الأنطولوجيا فهو يتناول بعنايته القيمة التي تعزى الشيئ أو إلى فعل عندما ننظر إلى علاقة الشيئ ،أو الفعل بمطلب فكر يتخذهما أداة تعبير أو تحقق[4].

---

[1] الربيع ميمون، **نظرية القيمة بين النسبية و المطلقية في الفكر المعاصر**، ص12، 13.

[2] سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص 94.

[3] معن زيادة، **الموسوعة العربية الفلسفية**، ص 683.

[4] عادل العوا، **العمدة في فلسفة القيم**، طلاسم للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق،1987، ص 304.

ويترتب عن فلسفة القيم أو النظرية أن تزود عن نفسها ضد خصم آخر داخلي، ويقول لافيل: إنّ من باب الرهان اعتبار فلسفة القيمة نوعًا من نفيِ الميتافيزيقا و بديلاً عنها. ويرى روجه دافال أنّ فلسفة القيم هي أنتولوجيا جديدة، إذا صح أن القيمة لا تشكل بذاتها مجالاً من مجلات الكائن و حسب، بل انها كشفت عن مطلق لا تقدم لنا التجربة الموضوعية إلا ظاهرته[1].

وفلسفة القيمة فلسفةٌ انتشرت في بلاد النمسا ثم في ألمانيا حوالي 1900. وفي أمريكا حوالي 1910، وفي فرنسا أخيرا.و لقد شارك في تأسيسُها فلاسفة متعددون كان كل واحد منهم بعيدا عن الآخرين[2]. وبالتالي نجد أن فلسفة القيم هي بحث في الوجود بما هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيم الأشياء وتحلّلها وتبين أنواعها وأصولها ،ونظرية القيم هي البحث في طبيعة القيم وأصنافها وهي باب من أبواب الفلسفة العامة ترتبط بالمنطق وعلم الأخلاق وفلسفة الجمال والإلهيات.

وعليه فلسفة القيم هي فلسفة الإنسان الشاملة التي يمكن أن تقدم لنا الجواب الشافي عن الأسئلة الأساسية التي لازال يطرحها على نفسه منذ أن ظهر فوق هذه الأرض[3]. وهنا لا بدّ لنا أن نعرف أنّه من التقسميات المعروفة في علم التربية الثلاث مايلي: مستوى المعرفة، و ما يتّصل به من معلوماتٍ، و يتسم هذا المستوى بغلبةِ الطابع النّظري ومستوى المهارات العقلية، والمستوى الثالث فهو المستوى الوجداني الذي يتناول القيم والإتجاهات و الانفعالات و الميول . ويحق للأصول الفلسفية أن تنظرَ إلى تلك الجهودِ الطويلة عبر التاريخ من قبل المفكرين والفلاسفة سعيا نحو تحليل القيم، و شرحها وبيانِ ما ينبغي أن يكون بإعتبار أنّها مؤثرة على حركة الفكر التربوي وتشكيل الكثير من إتجاهاتِه[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 402.

[2] الربيع ميمون،**نظرية القيمة في الفكر المعاصر** ، ص 101.

[3] المرجع نفسه ، ص 345.

[4] سعيد اسماعيل علي، **الاصول الفلسفية للتربية**، ص 295.

و هنا تظهر العلاقة بين كل من التربية والقيم وما يمتخض بعدها من فلسفة التربية وفلسفة القيم معا.

المبحث الثالث: مفهوم البرغماتية

عرفت البرغماتية pragmatisme بأسماء عديدة وكثيرة منها الأداتية، والوظيفية، والذرائعية أو الوسيلية[1]. ونقول ذريعي أو مذهب الذرائعية وذريعي أو ذرائعي، عملي أو براغماتي وبراغما فعل وخصوصًا شيئ ولها عدة معاني:

- مايختص بالعملِ أو بالنجاح بالحياة ،سواء في مقابل المعرفة النظرية والعقلية أم مقابل الواجب الأخلاقي، ويطلق كانط اسم إيمان أو اعتقاد ذريعي على التبني الحازِم ولو عشوائيًا لقضية أو لمقترح بحكم ضرورة التصرف مثلا: التشخيص الذي يتعين على الطبيب أن يجريه للمرضى والذي لا يمكنه من دون أن يعالجه.
- بالمعنى المدحي: حقيقي فعال، قابل لإستعمالات نافعة مقابل ما هو فارغ ،وعليه فإن أصل الكلمة يوناني براغما و معناه العمل، و هي مذهبٌ فلسفي يقر أنَّ العقلَ لا يبلغُ غايتهُ إلا إذا قاد صاحبَه إلى العملِ الناجحِ فالفكرة الصحيحةُ هي الفكرةُ الناجحةُ، أي الفكرة التي تحقِّقها التجربة، فكل ما يتحقَّق بالفعل فهو حق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية ومعنى ذلك كله؛ أنه يوجد في العقل معرفة أولية تستنبط منها نتائج صحيحة بصرف النظر عن جانبها التطبيقي، فليس المهمُ أن يقودنا العقل إلى معرفة الأشياءِ وإنَّما المهم أن يقودَنا إلى التأثيرِ الناجحِ فيها وقد استخدم هذه الكلمة شارل بيرس في كتابه كيف نجعلُ أفكارنا واضحةً؟[2].

[1] حسين حمزة شهيد العامري، **نظرية المعرفة في الفلسفة البرغماتية، الفلسفات الانجلوامريكية من تفكيك الواقع الى اعادة بناءه**، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2016.

[2] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 1014، 1015.

كما توصف هذه الفلسفة، بفلسفة النجاح و الأثر المتولدين عن العقلِ والتجربةِ، مما يحملانِه من مبادئَ خاصة بالنسبة للحرية وللعمل و للمبادرة و للعقيدة، من هنا كان شعار هذه الفلسفة الفاعلية و الأثر كمعيارين لكلّ حقيقةٍ و عمل.

لذلك جاءت البرغماتية البيرسوية معبرة عن الواقع الاجتماعي الخاص بأمريكا، المتعددة الأجناس و العقائد، والثقافات والحضارات، التي شكلت الأساس الأول لما يسمى بالعالمِ الجديد[1].

ولا بدَّ من الإشارةِ أن هناك من نسب المنفعة إلى البرغمايتة، فكثير مما يفسر المذهب البرغماتي أنه مذهب نفعي ،وفي هذا الصَّدد كتب جون ستيورات مل كتابه "النفعية" موضحا ماهيةَ المنفعة أو النفعية بقوله: "إنَّ كل ما يمكنُ تقديمُه لجاهلٍ يعتقدُ أن الذين يدافعونَ عن المنفعة كمقياسٍ للخيرِ والشرِ وهو إستخدامهم للّفظ في معنى ضيق في معنى ضيق وشائع، يجعل فيه المنفعة مقابلة للذة، ربما هو مزج ناجمق عن سوء فهم خالٍ من المعنى. وهو اتهامهم بإرجاع كل شيئ إلى اللذة بأبشعِ مظهرها. إن الذينَ لهم أدنى معرفة بهذا الموضوع يدركُون أنّ كل كاتب من عهد أبيقور إلى بنتام ممن تبنى نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئا ما مقابلا للذة، بل قصد اللذة عينها في غياب الألم، وبدلا من المقابلة بين ما هو نافع وما هو ممتع، أو مجمل كانوا دائما يقرون بأنّ النافعَ هو وسيلة لكلِ ذلك، من جملة أشياء أخرى"[2]. وهنا نجد جون سيتورات مل قام بالإشارة إلى المفاهيم الخاطئةِ التي تعتري العقول فيم يخص لفظ المنفعة ،موضحا أنها لا تقابل اللذة ولابد من الإشارة أن النفعية كذلك تهتم بالنتائج ؛فإذا كانت نتيجة عمل ما تزيد في المتعة وتقلل من الألم فسيكون هذا الفعل صالحا، والفلسفة النفعية فلسفة تلذذية في جوهرها وقد ربطت بالجانب الأخلاقي للأفعال.

[1] سميرة حيرش، **الحقيقية البرغمايتة بين الاعتقاد و العمل شارل ساندرس بيرس نموذجا**، مجلة الدراسات الفلسفية للجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية،الجزائر، العدد 05، 2015، ص 49، 50.

[2] جون ستيورات ميل، **النفعية**، ترجمة، سعاد شاهرلي حرار، ط1، المنظمة العربية للترجمة،بيروت، 2012، ص 35،36.

وهذا يحيلنا إلى التشارك بينها وبين البرغماتية في ضرورة تقدير معيار الفعل والنتائج المترتبة عليه ،غير أنّ السّياقات الفكرية والتاريخية تختلف فكل توجهٍ عُرِض في إطار إيديولوجي أو زمكاني ما ليخدم رؤية معينة، لكن العمق يوحي بالكثير من التشابه الضمني حتى لو لم يكن بالشكل الصريح.

وقد جاءت كلمة برغماتية في المعاجم الفرنسية بمعنى أنها نظرية، تعمل بشكل أساسي على الذكاء ومعرفة الأشياء كما تسمح لنا بالتطبيق عليها، وقد أشار بول فولكيي في معجمه الفلسفي إلى أن هذا التعريف يستعمله بيرس وبرغسون كذلك إدوارد لوروي الفرنسي ،وهنا يمكن أن نميز بين نوعين من البرغماتية حسب نطاقها الجغرافي، فهناك برغماتية أنجلوساكسونية التي تهدف إلى الفعل والعمل الناجح والفاعل وتقييم الفكرة الصحيحة بنجاحها. أما البرغماتية الفرنسية فهي التي تعطينا أحيانا فلسفة فعل لأنها تبحث في الحقائق الأخلاقية والدينية[1].

كما ترتبط البرغماتية كذلك بالفيلسوف وليام جيمس حيث تعد المرحلة الثانية من فكره وحسبه الفكرة الحقيقة ليست بمثابة صورة مطابقة للشيء ،بل هي بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن تقودنَا إلى إدراكِ ذلك الشيءِ[2].

وقد أورد جيمس في إحدى محاضراته أن الكلمة ذات اشتقاق يوناني و تعني العمل pragma ومنها practice ،أي يمارس عملاً حيث سبقة بيرس إليها .قد أشار بيرس أنّه بعدما نوضح بأنّ معتقداتنا هي في حقيقة الأمر قواعد للعمل، ولكي نطور معنى فكرةٍ ما علينا إلاّ أن نحدد السلوك المناسب الذي أنتجته[3].

كما أن جيمس أضاف أن الطريقة البرغماتية هي شكل رئيسي؛ و طريقة لتسوية نزاعات ميتافيزيقة قد تكون بخلاف ذلك نزاعا طويلا لا نهاية له، فهل العالم واحد أم متعدد؟هل هو مقدر

[1]Paul Foulque, **Dictionnaire de la langue philosophique** , p 559.

[2]أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص1014.

[3]وليام جيمس، **البرغماتية**، ترجمة وليد شحادة، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2014، ص 53.

أم حر؟مادي أو روحاني؟ كل هذه الأفكار قد يصدق بعضها وقد لا يصدق؛والنزاعات حولها تكاد ل تنتهي.

والطريقة البرغماتية في مثل هذه المسائل تقتضي محاولة تفسير كل من هذه الأفكار من خلال تتبع النتائج العملية ،وما الفارق الذي تصنعه عمليا كل فكرة لأي واحدة منهم إن كانت هذه أو تلك صحيحة؟وإن لم يكن يتبع إيجاد أي فارق عملي ،عندئذٍ سوف تحملُ البدائل معنى الشيء نفسه عمليا وينتهي النزاع ،وكلما ازدادت جدية النزاع علينا أن نبين فارقا عمليا ينبغي أن ينتج عن جانب أو آخر يكون صائب[1].

إنّ البرغماتية كما يتصورها بيرس ليست رؤية عن العالم، بل هي منهج للتفكير من أهدافها أن تجعل الأفكار واضحة. ولذلك فإنها تنتمي إلى علم المناهج أو ما يسميه بيرس بالمنهج Methodeutic. ولأنه يشدد على الأسس المنطقية وعلاقات البرغماتية*. وقد عدّها جيمس كذلك حالة تجريبية أو منهجية من خلال قوله: "البرغمايتة في الوقت عينِه لا ترمز إلى أي نتائج خاصة هي منهجية فقط، لكن إنتصار هذه المنهجية العام سوف يعني تغيرا هائلا ."[2].

أما بالنسبة لجون ديوي فقد أشار قائلا : "إنّ أصل كلمة براغماتية يرجع إلى بيرس، لقد عرف كلمة براغماتية من دراسته لكانط، و هذا يخالف الرأي السّائد الذي يذهب إلى اعتبار البرغماتية نظرية أمريكية خالصة، ففي كتاب ميتافيزيقا الأخلاق ميز كانط بين ما هو "براغماتي"

[1] المرجع نفسه، ص52، 53.

* وهنا لا بد من الاشارة أن بيرس قسم المنطق الى ثلاثة اقسام الاول منها قواعد اللغة و الثاني الرئيسي هو المنطق التقليدي الذي يهتم بالشروط الصورية لصدق الرموز، أما القسم الثالث هو علم المعاني فهو يعالج ما يسميه بالشروط الصورية لقوة الرموز.نقلا عن فريديريك كوبلسون، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل**، المجلد الثامن، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 245، 246.

[2] المرجع نفسه ، ص 58.

وبين ما هو "عملي"[1].وفي سياق آخر ذكر أن البرغماتية باعتبارها إتّجاه تمثّل ما وفق بيرس أعظم توفيق في تسميته (العادة العملية للعقل)، وقد إمتدت لتشمل كل ميدانٍ في وسع البحث أن يجري فيه بثمرةٍ وفلاحٍ[2].

فالإنتقال من الفلسفة التقليدية إلى الفلسفة البرغماتية هو إنتقال من أمسٍ إلى الغد، فبعد أن كان أساس الحكم على قول ما بالصدق أو البطلان هو الرجوع إلى الأصل الذي بعث على تقرير ما يقرره القول، أصبح الأساس هو النتائج التي تترتب عليه، فالكلام صواب أو خطأ والنظرية من نظريات العلوم حق أو باطل بمقدار ما يعين ذلك الكلام ،أو هذه النظرية على رسم طريقنَا في الحياةِ العملية، لا بمقدار تطابُقها مع الواقعة التي تصورها و اتّساقها مع غيرها من الأفكار[3].

والبرغماتية فلسفة معبرة و إلى حدٍّ كبير عن الواقعِ الاجتماعي والثقافي والديني الذي بناه أولئك المهاجرون وعن أبعاده الانسانية منها، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ،والعقائدية والثقافية المتميزة .بذلك كانت البرغماتية أقرب فلسفة إلى المواطن الأمريكي المسكون بهاجس التفوق والنجاح والقوة المادية خاصة.إنّ هذه المكانه التي تحتلها البرغماتية في الفكر وفي الحياة الأمريكية لا تزال فاعلة، بالرغم من إنصراف الشباب الأمريكي اليوم عنها[4].فالأجناس والعقائد المتنوعة ،كذلك الثقافات والحضارات المختلفة اليوم هي اللّبنة الأساسية لأمريكا متعددة أو بالأحرى العالم الجديد.

---

[1] حيرش سمية، **الفلسفة الامريكية بين الليبيرالية والبرغماتبة تشارلز ساندرس بيرس نموذجا**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية 2012/2011، ص 75.

[2] جون ديوي: **قاموس جون ديوي للتربية**،ترجمة محمد علي العريان، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر،1974.ص46.

[3] حسين حمزة شهيد العامري، مقال **نظرية المعرفة في الفلسفة البرغماتية، الفلسفات الأنجلوأمريكية من تفكيك الواقع الى إعادة بناءه**، ص114.

[4] سميرة حيرش، **الحقيقية البرغمايتة بين الاعتقاد و العمل شارل ساندرس بيرس نموذجا**، ص 50.

رغم إختلافِ تعاريف الفلاسفة للبرغماتية نستنتجُ أنّها تيار فلسفي عُرِفَ في أمريكا ،ونميز منه البرغمايتة الكلاسيكية والبرغمايتة الجديدة ،فماذا نعني بالبرغماتية الكلاسيكية؟ وماذا نعني بالبرغماتية الجديدة؟

المبحث الرابع: مفهوم البرغماتية الكلاسيكية

لا توجد بالنسبة للبرغماتية التي طبعت الفلسفة بعمق في الولايات المتحدة الأمريكية حقائق مطلقة، بل توجد معارف مفيدة بدرجةٍ تقلُ أو تكثر، وبقدر ما ينسحب هذا الأمر على المعتقدات العادية ينسحب على المعارفِ العلمية وعلى القيم الأخلاقية وعلى المذاهب السياسية.

من سنة 1871 الى سنة 1876 في فترةكان فيها الفلاسفة في أمريكا أكثر ندرة من الثعابين في النرويج، كان يجتمع بانتظام في كامبريج ماشاسوستس قريبا جدًا ما جامعة هارفاد، نادٍ صغير من المفكرين (فلاسفة، نفسانيون، حقوقيون، مناطقة) يناقشون فيه موضوعات فلسفية وأخلاقية وسياسية وقضايا علمية مختلفة، ويوجد من بين أعضاء هذه الجماعة شارل ساندرس بيرس . والظاهر أنه كان القائد الفكري للجماعة، أما صديقه وليام جيمس فكان أحد الوجوه البارزة في النادي وهو ابن لأحد الفلاسفة المعروفين وأخ الكاتب هنري جيمس[1]. لا يمكن أن ننسى كذلك الفيلسوف جون ديوي ،وبالتالي يكون النَّادي أول دافع لتأسيس الفلسفة البرغماتية الكلاسيكية في أمريكا.

قمنا بالاشارة سابقًا إلى أنّ البرغماتية هي تيارٌ فلسفي أمريكي، كانَ لهُ ولا زال تأثير على الاتجاهاتِ الحاسمةِ في الفكر الحديث. و لعلَّ من أبرزِ ملامحِها صفتُها التّجريبية، وتقبل الخبرة

[1] جون فرانسوا دورتي، **فلسفات عصرنا، تياراتها اعلامها، مذاهبها، قضاياها**، ط1، ترجمة ابراهيم صحراوي، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009، ص 366.

الإنسانية العادية أساسا نهائيا وإمتحانًا أخيرًا لكلّ معرفة و قيمة، وتؤكد على الفكر وسيلة تمكن الكائن البشري من تكييف نفسهِ مع البيئة[1].

أمَّا الحركة الفلسفية التي أطلق عليها إصطلاح البرغماتية فإنَّها عادة ما تؤرخ بنشر كتاب جيمس عام 1907 ،على الرّغمِ من أن جون ديوي كانَ يعمل في تطويرِ نظريةٍ مشابهةٍ في جامعة شيكاغو، كما نشر أستاذٌ للفلسفة بجامعة أكسفورد في إنجليترا كتاب في عام 1904 بعنوان "المذهب الإنساني" الذي إعتبره هو و جيمس عنوانًا آخر للبرغماتية. وقد ظن بيرس فيم بعد أن جيمس شوّه نظريتهُ وغير اصطلاحه إلى البرغماتية الدقيقة التي نميزها من البرغماتية عند جيمس[2].

إنّ من الشائع النظر إلى أنّ بيرس بوصفه مؤسس البرغماتية ،ومع ذلك فإنّ هذا الرأي لا يمكن قبوله إلاّ بتحفظات هامة جدا، ذلك لأنّ البرغماتية المعاصرة لا تنبثق من بيرس بل مما اعتقد وليام جيمس أن بيرس كان يقوله، ويرجع هذا الخلط إلى عدّة أسباب أولها: أنّ آراء بيرس ازدادت وضوحا في كتاباته المتأخّرة، على غرار جيمس استمد نقطة انطلاقه من صياغاتٍ مبكرةٍ كانت عرضة لمزيد من سوء الفهم، و قد حاول بيرس أن يتبرأ من البرغماتية التي نسبها جيمس إليه، لذا أصبح يطلق على فلسفته اسم البرغماتوية pragamaticisme،آملا أن يلفت هذا اللّفظ الثقيل الذي إبتكره أنظار الناس إلى الاختلاف بين الفلسفتين. لقد عبر بيرس في بعض كتاباته المبكرة عن المذهب البرغماتي بصورة تسمح للمرءِ، إذا أخذها بمعنى حرفي، بالاستدلالِ على أن جيمس تأثر بها[3].

وهنا يمكن القول أنّه لم يفصل العديد من الفلاسفة و المفكرين، أو حتى البرغماتيين في حد ذاتهم إلى المؤسس الحقيقي للبرغماتية. وتبقى هذه وجهة نظر لا بد لنا من عرضها والتي توحي لنا بضرورة معرفة الفروقات الابستيمية التي تفصل كل من برغماتية جيمس عن برغماتية

[1] المرجع نفسه، ص 115.

[2] هينيج كوهين، **معالم الثقافة الامريكية**، ترجمة نبيل راغب، القاهرة، المركز القومي للترجمة،2011، ص 310.

[3] برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1983، ص 177.

بيرس،والكشف عن الروابطِ المعرفيةِ والمنهجيةِ والإجابةِ عن إشكالية تحتاج بحثا مستقلاً ،فهل تعد أفكار بيرس أساس ومبدأ لأفكار وليام جيمس ،أم أنّها عكس ذلك؟ إذا كان هذا إشارة إلى الثنائي البرغماتي جيمس وبيرس ،ماذا عن ديوي وكيف نظر الى البرغماتية؟

أكد جون ديوي المنهج البرغماتي أو العملي في حل المشكلاتِ. استعمل ديوي لفظ الذرائعية أو الأداتية لأنّه لم يجد أفضل منها كما قال؛ فالذرائعية اتخذت جسرًا واصلاً بين شيئ إسمه العلم وشيئ آخر إسمه الأخلاق. فالذرائعية التي جعل منها ديوي نظريةً واستخدمها في سلسلةٍ كاملةٍ، من التطبيقات تستلزم مفهوما أساسيًا وهو أنّ جميع الأفكار تتخذُ أدوات. بالمعنى الذي ينطوي عليه بداخلها وهي كونها خطة عمل.

فصحة فكرة يفرضها أو يرفضها الفحص أو الاختبار النوعي، فإذا ظهرَ أنّ فكرةً ما هي ذرائعية في سياق معين فيمكن اعتبارُها صادقةً[1].

ويمكن أن نلخص أنّ البرغماتية فلسفة أمريكية بإمتياز ،نشأت وتطورت في أمريكا من دون البلدان الأخرى، فالظروف والعوامل التي اجتمعت وتظافرت لتجعل من بروز البرغمايتة أمريكية المولد .غير أن هذا الربط بين البرغماتية وأمريكا تتباين فيه المواقف التي تبعث جميعها في ازدراء البرغماتية ،أو على الأقل النظر إليها بشيئ من التشكيك والارتياب واعتبارها أقل قيمةً ووزنًا من الفلسفات التي عززت مواقفها في خريطة الفكر الفلسفي وغدت نظرياتُها محل تداولٍ و تقدير[2].

وعلى الرّغم من أنّنا نستطيعُ بالتأكيد أن نجد ألوانًا من التشابه مع البرغماتية ليس في الفكر الألماني فحسب ،بل في الفكر الفرنسي أيضا فإن الحركة البرغماتية مرتبطة أساسا بأسماء الفلاسفة الأمريكين الثلاثة: بيرس، جيمس، ديوي، ولا يعني أن إنجلترا لا توجد فيها فلسفة برغماتية

[1] صول بادوفر، **روح امريكا**، ترجمة نذير بوصبع، ط1، عالم المعرفة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2013، ص 221، 222.

[2] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روروتي**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 51، 52.

و لكن البرغماتية الإنجليزية لم تكن مؤثرة و فعالة مثل نظيرتها الأمريكية ،وليس من الممكن أن نقدم تفسيرًا معقولاً للفلسفة الأمريكية دونَ أن يتضمن البرغماتية[1].

فالشيئ المشتركُ بين هؤلاءِ الثلاثة-بيرس وجيمس وديوي- انطلاقهم من فكرة التشكيك في فائدة المبادئ والقواعد المحدّدة مسبقًا، لأن الطبيعة والمجتمع بحاجةٍ ماسةٍ إلى التطور، بذلك لا ينفع في تطور هذا العالم في الأشياء المحددة مسبقا، بل إنّه بحاجة إلى ما هو ناتج عن التجربة العلمية الجديدة على أن يكون نافعا، لأنهم يعيشون في عالم جديد يتشكَّل أمامهم لذلك فإن القواعد التي حددت سابقا في عالم آخر ،قد لا تفيد في تحسين هذا العالم الجديد .لذلك شكّلوا لهم فلسفة ذات ذوق خاص تتلاءم مع ظروف هذا العالم الجديدة ،الذي يتشكل فوق الجغرافيا الأمريكية الجديدة ،ومن هنا كانت أمريكية الطابع بسَبَب التفاعلاتِ الجديدة التي كانت تحدثُ وفق أسسٍ جديدةٍ تحترمُ القيمةَ الفوريةَ والتّجربة، وبلورة القيمِ الديمقراطية، واحترام العمل في إطار البعد عن المثالية التي تحكمت في الميراث الأروبي السابق[2].

وقد إرتبط إسم البرغماتية كذلك بالفيلسوف كاننج سكوت شيلر *، من خلال إشارته في مدخل الطبعة الأولى لكتابه "النزعة الإنسانية "الذي كتبه تحت تأثير البرغماتية الأمريكية بصفة خاصة برغماتية جيمس قائلا: "إنّني مندهش لأنّي أجد نفسي برغماتيًا منذ مدّة طويلةٍ دون أن أعرفَ و إن دفاعي عن موقف قريب . في جوهره عام 1892 لم يكن ينقصه سوى اسم البرغماتية".لكن على الرّغم من أنّه يستخدمُ لفظ البرغماتية باستمرار عندما أخذه وليام جيمس

[1] فريديريك كوبلسون، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل**، ص 495 ،496.

[2] محمد محود خوالدة، **فلسفات التربية التقليدية و الحديثة و المعاصرة**، ص 106.

* **سكوت شيلر**، فيلسوف إنجليزي 1874-1938،فلسفته التي وصفها المذهب الإنساني ،قريبة من فلسفة بروتاغوراس (الإنسان مقياس الأشياء)،ومن ذرائعية وليام جيمس، من مؤلفاته :بروتاغوراس، منطق الإستعمال،مدخل إلى النظرية الإرادية في المعرفة،نقلا عن جميل صليبا ،**المعجم الفلسفي** ،ص416 .

فإنه يصر أن النزعة الإنسانية هو مفهومه الأساس، وتبقى هذه مجرد إشارة لاستعمالات البرغماتية في الفلسفات الأخرى.

وعليه أصبحت الفلسفة البرغماتية طابعا مميزًا للسياسة والاقتصاد الأمريكي، لأنها تجعل الفائدة العملية معيارًا للتقدم، بغض النظر عن المحتوى الفكري والأخلاقي أو العقائدي، وقد وجدت في النظام الرأسمالي الحر الذي يقوم على المنافسة الفردية الشرسة، خير تربة للنمو والازدهار.

إنّ ذكر لفظ البرغماتية دائما ما يتبادر إلى أذهاننا الكلاسيكية ،بينما نجد أنّ هناك طرحا جديدا لهذه الفلسفة كونها ضمن الفلسفات الأخرى ،التي أبدت تجديدًا مواكبةً بذلك التطور الفكري والثقافي فما هي البرغماتية الجديدة؟

المبحث الخامس: مفهوم البرغماتية الجديدة

نقول البرغماتية الجديدة أو النيوبراغماتية و يرتبط هذا الاسم دائما بالفيلسوف الأمريكي ريتشاد رورتي، الذي رغم أنّه جاء بتصور جديد لثقافة ما بعد الفلسفة حيث إهتم بمشكلات العقلِ وماهية الإنسان و نقد مبادئِ نظرية المعرفة التقليدية.

فالبرغماتية الجديدة أو المحدثة new pragmatisme أو neo pragmatisme هي التسمية التي تطلق على تيار فلسفي برز في الظهور مع بداية الستينات في الولايات المتحدة الأمركية مع أفول نجم الفلسفات التي عرفت رواجا واسعا في الأوساط الفكرية الأمريكية قرابة عشرين سنة وبالخصوص الفلسفات التحليلية .كذلك البنيوية التي حملتها معها العقول المهاجرة إلى أمريكا فازدهرت هناك ،وشكلت حركة واسعة داخل المجال الأكاديمي و خارجه[1]. وهي حركةٌ فلسفيةُ حديثة تعتنقُ بشكلٍ جذري أشكال التداخل والتفاعل بين السياقات الاجتماعية والعملية المختلفة، وتنفي

[1] محمد جديدي، **مطارحات رورتية**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010، ص 22.

إمكان قيام تصور كلي و شامل عن الحقيقة أو الواقع، وتغير رد فعل نقدي للفلسفة التقليدية والفلسفة التحليلية.

ولما كانت هذه الفلسفة تعتمد أساسًا على أراءِ جون ديوي وفيتجشتين وكواين وسيلزر، فإن رورتي في كتابه الفلسفة والمرآة الطبيعة قد بدأ طريق العودة إلى الفلسفة البرغماتية[1]. ولهذا يمكن اعتبار رورتي حلقة وصل بين الفلسفة الأوروبية والفلسفة الأمريكية، وبهذا التطعيم لفلسفته يحاول أن يطرح مسائل ضمن واقعه الفكري الأمريكي[2]. فلم يكتف بنقد التصورات السابقة حول الحقيقة والواقع ومفاهيم الصدق والخطأ في المعرفة العلمية وإنما طال نقده أيضا الفلسفة في حد ذاتها[3].

إضافة إلى رورتي نفسه نجد كل من كواين وغاودمان ،وبونتام وديفيدسون، والتميز الذي يدعونا إليه رورتي بين البرغماتية والبرغماتية الجديدة؛ هو المنعطف اللّغوي الذي اتَّجه إليه الفلاسفة ،في الوقت الذي هجروا فيه موضوعًا أساسيًّا، وعليه يعدُّ الوجهَ الأبزرَ والمحركَ القوي في العودة إلى البرغماتية في وجهِها الجديد في اكتساح الفضاء الثقافي والأكاديمي الأمريكي ،ليصبح معلما فكريا جليا في الثقافة الأمريكية المعاصرة و لا تزال اليوم كذلك[4].

وقد وجد رورتي أنّ البرغماتية هي الفلسفة التي تتضمن فيها الصورة الحقيقية للثقافة الأمركية. وعليه إذا كانت البرغماتية الجديدة امتدادًا للبرغماتية الكلاسيكية ،فماهي مواطن التقاطع والاختلاف بينها و بين البرغماتية الجديدة؟

[1] عطيات ابو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2002، ص 127.

[2] مديحة باجي، **مابعد الحداثة من: خطابات الما بعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص 157.

[3] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر**، منشورات ضفاف، لبنان، 2015، ص 169.

[4] محمد جديدي، **مطارحات رورتية**، ص 23، 24.

المبحث السادس: جدل الوصل والفصل بين البرغماتية الكلاسيكية والجديدة

سنحاول من خلال هذا المبحث حصر النقاط المشتركة بين البرغماتية الجديدة والبرغماتية الكلاسيكية من خلال المواضيع و القضايا التي تناولتها هذه الفلسفات، إضافة إلى الغايات، ولا نخص بالذكر أوجه الترابط و التشابه فقط وإنما علينا إحصاء الإختلافات الواردة، فماهي عناصر الربط؟ وفيم يكمن الفرق ابستيمولوجيا على غرار ماهو كرونولوجي؟

إنه لمن المعلوم لدى كلِّ واحدٍ منا أن البرغماتيةَ جاءت لتغيّر وجهةَ النظر من أساسِها فبدل الالتفاتِ إلى ما كانَ عند تحقيقنا لفكرة ما، نلتفتُ إلى ما سيكونُ أي بدل الالتفات إلى الماضي السابق على نشأة الفكرة المراد تحقيقها، نلتفت إلى المستقبلِ الذي سيعقب وجود هذه الفكرة وتقبلها.

وهذه اللّفتة الجديدة هي بمثابة عنصر مشترك بين البراغماتيين جميعا[1]. ضف إلى ذلك أنّها نشأت وأخذت صيغتها الواضحة في الولايات المتحدة الأمريكية، بالرغم أن بعض الكتابات الأساسية للبرغماتيين قد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، إلاّ أنّ البرغماتية تعدّ من الاتجاهات الفلسفية البارزة في القرن العشرين والمميزة له[2].

ومنه نجد أن الرابط بين الفلسفة البرغماتية سواء الكلاسيكية منها، أو الجديدة اعتبارها ذات نطاق جغرافي أمريكي رغم انتشار البراغماتية في باقي الأقطار كفرنسا وغيرها.

ضف إلى ذلك، نجد أبرز ملامحهما التجريبية .ونستخلص ذلك في العديد من الكتب التي سردت تاريخ هذه الفلسفة. فنجد هربرت شندير في كتابه "تاريخ الفلسفة الأمريكية" ينعتُ الفلسفة البرغماتية بالتّجريبية الأصيلة[3]. فمعظمها حاول الرّبط بين التجريبيةِ و البرغماتيةِ . لكن ما يهمنا هنا

---

[1] حسين حمزة شهيد العامري، **نظرية المعرفة في الفلسفة البرغماتية**، ص 114.

[2] اكرم مطلك محمد، **وليم جيمس والفلسفة البرغماتية**، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج (موسوعة الأبحاث الفلسفية)،ج1، ط1، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الجزائر، 2013، ص 29.

[3] هربرت شندير ،**تاريخ الفلسفة الأمريكية**،ترجمة محمد فتحي الشنيطي،القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،1964، ص 33.

هو معرفة تمركز الرؤية التجريبية في كلٍّ من فلسفة البرغماتيين بصفة عامة و سختار نماذجا للتوضيح.

فاذا بدأنا بتشارلز ساندرس بيرس نجده يفترض أن الصدقَ والتحققَ هما الشيئ نفسهُ، لأنّه لا يقول إنَّ القضية قد تكون صادقةً إذا تم التّحقق منها تجريبيًا ،وإنّما يقول إنَّها صادقة إذا لم تكن كاذبة تجريبيًا، على افتراض أنّ هذا الاختبار ممكن. غير أنّنا نستطيع مع ذلك أن نقول أن القضية تكون كاذبة إذا عبرنا عن ذلك بدون أحكام، كانت تناقض الحقيقة الواقعية ،كما يتم بيانها في التجربة إذا كانت المواجهة ممكنة[1].

فيصوغ بيرس مبدأ البرغماتية بطرق متعددة، وأشهر هذه الطرق هي: لكي يتيقن المرء من معنى تصور ذهني يجب عليه أن ينظر إلى النتائج العملية التي قد تنتج، فيما يمكن أن يتصوره، بالضرورة من صدق ذلك التصور، ويشكِّل مجموعُ هذه النتائجِ المعنى الكلي للتصور. وبالتالي إذا فهمنا أنّ بيرس يقول أنّه يمكن رد معنى تصور ذهني ما إلى أفكار عن معطيات حسية معينة[2].

وهذا لا يعنى أننا نصف بيرس بالتجريبي الوضعي لأنه نفى ذلك .وإنّما نقوم بحصر جوانب التأثر بالفلسفات التجريبية أو الوضعية. ومع ذلك، لقد رأينا أنه عندما يطبق بيرس مبدأ البرجماطيقية في سياق معين ،فإنّه يقرر باستمرار أنّ فكرتنا عن أي شيئ هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة. كما أن برغماتية وبراجماطيقية تبدو، في القول نفسه، إنّها تحتاج إلى ما يسميه هو بالتفسير العقلي النقدي للواقع، أعني عن طريق تجربة بشرية يمكنُ تصورهَا. إنّ ما يوجد التجربة الفعلية، هو حقيقي بالفعل، و ما يتصور علَلاً أنَّه يوجد التجربة الممكنة هو فعلي بالقوة، أي أنّه إمكان حقيقي[3].

---

[1] كوبلسون فريديريك، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل**، ص 440، 441.

[2] المرجع نفسه، ص447، 448.

[3] المرجع نفسه ،ص 468، 473.

ولا يقتصر مفهوم التجربة في هذا السّياق بالتجربة العلمية كما وصفها الفلاسفة التجريبيون، بل بإمكانها أن تتعدى ذلك إلى التجربة الإنسانية ،أو إن صح القول الخبرة الإنسانية وهذا ما سنوضحه أكثر عند جون ديوي.

أما بالنسبة لويليام جيمس ،فنجده يصف في مقدمة كتابه "إرادة الاعتقاد" اتجاهه الفلسفي أنه التجربية المتطرفة ،ويشرحُ ذلك قائلاً أنّه: يعني بالتّجريبية موقفا يقنع بالنّظر إلى نتائجه الأكثر يقينًا ،التي تخص أمور الواقع بأنها فروض تقبل التعديل في مجرى التجربة المستقبلية .أما بالنّسبة لكلمة متطرّف فإنها تشير إلى أنّ المذهب الواحدي ذاته يعالج من حيث أنه فرض، ويبدو ذلك لأول وهلة أمرا غريبًا للغاية. إن ما يقوله هو أن التّجريبية المتطرفةَ تسلم بوحدة ليست معطاةً بصورةٍ مباشرة، ولكن يعالج هذا التّسليم الذي يحثنا على أن نكشف روابط موحدة، بوصفه فرضا يجب أن يتحقق، وليس مبدأ لا يمكن الشك فيه[1]. ودعوة جيمس التي تعد البراجماتية اتجاهًا تجريبيًا متطرفًا، هذه التّجريبية التي تؤكد الاحتكام إلى ما هو تجريبي واقعي وعملي[2].

وفي سياق آخر نجد وليام جيمس في إحدى محاضراته يعرف البرغماتية بقوله: "تمثّل البرغماتية حالة مألوفة جدا في الفلسفة، هي الحالة التجريبية، لكنّها تمثّلها، كما يبدو لي، بشكل أكثر راديكالية وأقل عرضة للاعتراض مما اتّخذته سابقا.فالبرغماتي يديرُ ظهرهُ بقوةٍ ،و حزم ولمرة واحدةً مبتعدًا عن الكثير من العادات المتأصّلة، والعزيزة على ممتهني الفلسفة، وهو يبتعد عن التّجريدِ و عن انعدامِ الكفاية، وعن الحلول الكلامية وعن أسباب افتراضية رديئة، وعن مبادئ ثابتة ومحدودة، وعن أنظمة مغلقة وأصول وثوابت مدعاة. يترك هذه كلّها ليلتفت إلى ما هو ملموس وإلى الكفاية، ونحو الحقائق، ونحو العمل ونحو القوة، وهذا يعني أنّ مزاج التجريبي هو الغالب

[1] المرجع نفسه، ص 476، 477.

[2] عبد الأمير الشمري، **دراسات مختارة في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 14.

المهيمنُ، وأنّ مزاج العقلاني تم التّخلي عنهُ. ويعني الهواء الطلق وإمكاناتِ الطبيعة مقابل مبدأ وعقيدةٍ،وسطحية وإدعاء غايته الحقيقة[1].

وأكد أن مِحكَّ التَّجربة هو الذي يستطيع فقط الفصل بين الزّيف و الحقيقة، واستخدمَ وليام جيمس كلمة العمل التّنفيذي بدلا من الحقيقي، فإنّ الذي يعمل و يحلّ المشكلات ويثبت أنّه أكثر عملية في موقف ما، هو الحقيقي بالنسبة لنا على الرغم من كونه محتملا فقط في هذا الموقف بالذات أو آخر شبيها له تماما[2].

وإنّ معنى كلمة تجربة ليس دقيقا، يبدو أن التجربة العادية كما يرى جيمس، التي نعي فيها أشياء متميزة ذات أنواع متنوعة و علاقات مختلفة تنشأ من التّجربة الخالصة. كما يفترض أن الفيلسوف البرغماتي يتمسّك بعلاقة الصدق التي تقول أن كلّ شيءٍ فيها يمكن اختبارهُ، أنَّه إمكان النجاح الذي يجب أن تمتلكه الأفكار، لكي تكون صادقة، يعني صنوفًا من العمل، الجسمي أو الذّهني، الفعلي أو الممكن، الذي ينشأ مباشرة داخل التّجربة العينية. وبمعنى آخر لا تنظر البرغماتية إلاّ إلى تلك الأفكار التي يمكن تفسيرها عن طريق صنوف العمل التي يمكن اختبارها ،على أنها هي وحدها التي تمتلك دعوى الصدق، ويميل قبول وجهة النظر هذه بوضوح، إلى جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن.

ويمكن أن نضع المسألة على هذا النّحو. ليس للبرغماتية، كما يشير جيمس نظريات سوى منهجها ومع ذلك يكون للتّجريبية المتطرّفة، التي طورها إلى ميتافيزيقا أو وجهة نظر عن العالم، نظرياتها، ويمكن التمسكُ بهذه النظريات منظورًا إليها ذاتها، بناءًا على أسسٍ أخرى غير تلك التي تفترضها التجريبية المتطرفة، ويصدق ذلك مثلا على الإيمان بالله، غير أن إستخدامَ النظرية البرغماتية عن الصّدق أو منهج تحديد الصدق والكذب يساهم من وجهة نظر جيمس، إلى حدٍّ كبير

[1] وليام جيمس، **البرغماتية**، ص 58.

[2] هينيج كوهين، **معالم الثقافة الامريكية**، ص 311.

في جعل نظرياتِ التّجريبية المتطرّفةِ تسودُ وتهيمنُ وربّما يكون متفائلاً إلى حدٍّ كبيرٍ في أن يعتقد ذلك، غير أنّ ذلك هو ما أعتقدهُ[1].

كما أن وليام جيمس أخذ على عاتقه أن يجعل علم النفس علما طبيعيا ،إذ حاول أن يعلِّم أو على الأقل أن يدرس علم النفس على إطلاقه. ولم يلبث أن حول تجريبيته، أعنى التوفيق بين التطور والفيسيولوجيا أو الاستبطان إلى المعتقدات الفلسفية ذاتها[2].

وعليه فإنّ الاعتماد على الطريقة التّجريبية وحضورها يبدو واضحا في فلسفة جيمس، وهنا نرى أنّه يحاول أن يربط صدق الأشياء بتطابقها مع الاعتقاد ثمّ التّحقق منها من قبل ،وهذا ما يؤكد مجددًا تأثّر ثاني عمالقة الفلسفة البرغماتية الكلاسيكية ،فماذا عن جون ديوي؟

يصف ديوي فلسفته أنها مذهبٌ طبيعي تجريبي، أو مذهب تجريبي طبيعي، ويمكن توضيح معنى هذين الوصفين جيّدا ،بأن نقول شيئًا ما عن تفسيره لطبيعة التفكير ووظيفته. فالتفكير عنده ليس عملية نهائية، مطلقة تخلق حقيقة موضوعية بمعنى ميتافزيقي، وليس شيئا موجودا في الإنسان يمثل عنصرا لا طبيعيّا؛ بمعنى أنه يضع الإنسان فوق الطّبيعة وفي مقابلها. أنه على الحدُ البعيد صورة متطورة إلى حد كبير من العلاقة الفعالة بين كائن حي وبيئتهِ[3].

ونفهم من معنى وصف ديوي لمنهجه أو فلسفته أنها مذهب طبيعي ،باعتباره أنّ الاجتهادات الذّهنية تقوم على الافتراض والتطوّر في مجال الطبيعة تماما. لأنّ التفكير كعمليّة ذهنية يعدُّ عملية طبيعيّة كغيرها من العمليات، التي يقوم بها الفرد في حياته اليوميةِ.

كذلك أشار ديوي إلى الهدف من هذا التفكير أنّه يهدف إلى تغيير في البيئة ،وهذا يعني أنّ النتيجة التي يصل إليها عملية البحث هي فعل مخطط، أو مجموعة أفعال، أو خطة لفعل ممكن،

---

[1] كوبلسون فريديريك، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل**، ص 490، 491.

[2] هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، ص 331، 337.

[3] المرجع نفسه، ص 509.

فإنّ التفكير الذّرائعي أو الأداتي له وظيفةٌ عملية[1]. من هنا يتضح أنّ ديوي يبرز بعد الميزة الطبيعية التي وصف بها التفكير أنه وسيلة يعتمدها الإنسان لحل المواقف والإشكلات ،ليحدثَ تغييرًا فعليًّا وعمليّا على مستوى البيئة الطبيعية التي يعيش فيها.

وفضلا عن ذلك، فإنّه يمكن وصف تفسير ديوي للتّفكير أنّه تجريبي ،بمعنى أنّ التفكيرَ يبدأ من التّجارب، و يرتدّ إلى التجاربِ. إنّ عملية البحث تتحرك عندما تواجه الذات موقفا يحتوي على إشكال في بيئتها، وتنتهي سواء بصورة فعلية أو بصورة مثالية بتغيّر البيئة أو الإنسان نفسه*.

ونجد ديوي في ذات السّياق ،يؤكّد من خلال مقاله:"How we think?" (1910) ،"كيف نفكر؟" ،دعم فكرة أنّ رجل الشارع مثل فكر رجل العلم ،يتزاوج مع مسارٍ تجريبي تجاربي متواصل في حالة الراحة ليس الفكر في حاجة إطلاقا للدخول في الحركة في مواجهة مشكلة ما نظرية أو عملية، ينبغي لنا أن نشغل تفكيرنا، بينما يتبع الحيوان غريزته؛ يستدعي الكائن البشري فكره الذي هو مساعد للفعل، يحلل الوضعية نتاج معطيات، يشكّل الفرضيات (الأفكار)، يجرّبها عمليا أو ذهنيا، يتأمل النتائج إن لم تكن ملائمةً لديه يبحث عن إجابة أخرى، هكذا تولد الأفكار وتعيش وتموتُ[2].

ممّا لا شك فيه أنّ الكلامَ السّابقَ يعكسُ الارتباط الوثيق بين التّفكير و التجربة سواء أكان عملية أم فكرية حيث تتحكم هاتِه الأخيرة في أفكارِ الإنسان والحكم على صحتها.

ويمكن أيضا أن نفسِّر تجريبيّةَ ديوي حيث يفترض أن التّجربة أو الخبرة بوجهٍ عام، صفقة؛أي أنّها عمليّة فعل و تحمّل، علاقة نشطة بين كائنٍ حي وبيئته، والتّجربة الأولية أو المباشرة

[1] المرجع نفسه،ص 511.

* و هذا ما يؤكد الصفة البرغماتية أو العملية في فلسفة ديوي باعتبارها الحل الوحيد لكل مشاكل الانسان ،ونجد هذا في إحدى محاضراته، بقوله: "اذا اتبعت الطريقة البرغماتية فلن تبحث عن كلمة كهذه لتكون نهاية بحثك. بل عليك أن تستخرج لكل كلمة قيمتها العملية، وتجعلها ضمن تيار خبرتك. لن تبدو حلا عندئذ بل ما هو أكثر من ذلك، سوف تبدو برنامجا لمزيدمن العمل وعلى نحو خاص، ستبدو دلالة على الطرق و السبل التي بها يمكن تغيير الواقع القائم. وليام جيمس، **البرغماتية**، ص 59.

[2] كوبلسون فريديريك، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل** ،ص513.

عنده ليست معرفية في طابعها ،فهي لا تحتوي على تقسيم بين الفعل و المادة، بين الذات والموضوع، وإنّما تحتوي عليهما في كل لا يمكن تحليله[1].

فنظرية ديوي الآداتية هي نظرية تجريبيّة علميّة، تكون فيها الأفكار كأدوات توجيه للإجراءات المستخدمة في تجربةٍ معينةٍ، ناشئةٍ و مختبرةٍ ضمن مجال التجربة ذاتِها، يقول: "إنّ التّجربة تولّد الأفكارَ والأغراضَ في حدود إجراءاتها الخاصّةِ وتختبرهَا بعملياتِها الخاصة، فإذا بلغنا هذا المبلغ ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية ،في شتى وجوهِها تكون فيها الأفكار و المعاني مقدّرة، ومتولّدة، ومستخدمةً باستمرار. لكنّها ستكون متكاملةً مع مجرى التّجربة ذاتها لا مجلوبة من أصل خارجي عن حقيقة متعالية[2].

وكانت لنظريّته التّجريبية هذه أثار على تصوّره للتربية. ينبغي أن يكون التعليم مصمّما وفق نموذج التفكير المخبري هذا[3]، فلا عجب في أن يسمّى جون ديوي بفيلسوف الخبرة، بما أنّه تناولها في أكثر من كتاب، وفي مقاربته الأساسية لها في تماسها لمواضيع إنسانية حاسمة مثل الديمقراطية والتربية والثقافة والبيئة. ولعلَّ هذه المقاربات التي فتحَها ديوي بين الخبرة كمبدأ إبداعي وباقي المجالات الإنسانية الحياتية الأخرى، جعلت منه فيلسوفًا يحظى بالاهتمامِ والمتابعةِ ليس فقط في الولايات المتّحدة الأمريكية، بل في كل أنحاءِ العالمِ، نظرا لقيمة انشغالاتِه المعرفية التي دفعت بالكثير من المنظوماتِ التربويةِ في العالم إلى مراجعة نفسها أمام ثقلِ انتقاداته لأساليبها القديمة[4].

فدلالة القضايا عنده دلالةٌ تجريبيّةٌ دائما، ثمّ إنّ البرغماتية عند ديوي تستخدمُ النّتائج على أنّها إختبارات لا بدَّ من الدّلالةِ على صدق القضايا على شرط تناول هذه النتائج ،من حيث هي

[1] المرجع نفسه، ص 515.

[2] اكرم مطلك محمد، **وليم جيمس والفلسفة البرغماتية**، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج، ص 354.

[3] المرجع نفسه، ص 370.

[4] مونيس بوخضرة، **جون ديوي فيلسوف الخبرة**، معجم الفلاسفة الامريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2015، ص 162.

عمليات يمكن إجراؤها ،ومن حيث هي وسائل تؤدي إلى حل المشكلة الخاصة، التي إستعادت تلك الإجراءات فالبرغماتية عنده هي تحويل العالم الخارجي لا تصويره[1].

إنّ انصراف المذهب البراغماتي إلى الواقع كان يتبدّى في الخبرة الحسيّة، وقدرة الإنسان على صنع الواقع والحقيقة، وإعادة تشكيل الظروف التي تصوغ خبرته وربط التفكير بالعمل، وإعتبار الأفكار فروض وأدوات للفعل و السلوك. ولذا نجد البراغماتيين كما هو الحال عند بيرس وديوي يستشهدون بآية من الإنجيل: من "ثمارهم تعرفونهم". By thier fruits shall we knwo them. ودلالته عندما نرجع إلى بيرس نجده حدّد لأول مرة مفاهيمنا عن الأشياء ،هي ما تخلّفه لنا من آثار فقد حدّد كذلك أنّ هذه الأفكار تستنبط من الخبرة ولهذا جاء اعتباره للتفكير "عادة عمليّة للذهن" وهو في الحقيقة يستند إلى العلم ،في طرائقه التّجريبية كمسلك تحقيقي واقعي[2].

حتى أنّ استعمال ديوي للفظ ذرائعية قصد بها اتخاذ هذه الأخيرة ،جسرًا واصلاً بين شيءٍ اسمه علم وشيءٍ آخر اسمُه أخلاق لاعتماده على منطق أطلق عليه منهج التّحقق الفعلي، ووظيفته تلبية حاجة عمليّة و تقديم حلٍّ نظري[3].

كما نلمسُ التأثّر الواضح بين جون ديوي و تجريبيّة فرنسيس بيكون تخصصيه وتوقّفه عنده بتحليل أفكاره (ظهر هذا في كتاب جون ديوي **إعادة بناء الفلسفة**)، خاصّة في بناء مفهوم الفلسفة ، ففي العمل الذّي قدّمه ديوي من خلال استعراضه لمواقف الفلاسفة على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، اتجاه الخبرة والاحساس والمعرفة العامة، أراد أن يصحّح نظرتهم إلى مسألة المعرفة وذلك بعدم حصرها في مجال الادراك، لأنّ هذا الأخير وسيلة للفعل و النشاط وقد اعتبرها - المعرفة -ممرّا إلى العمل[4].

---

[1] جون ديوي، **قاموس جون ديوي للتربية**، ترجمة محمد علي العريان، مكتبة الانجلوامريكية، القاهرة، 1974، ص 45.

[2] محمد جديدي، **فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجا**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، الجزائر، 2003، ص 39.

[3] صول بادوفر، **روح امريكا**، ص 221.

[4] محمد جديدي، **فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجا**، ص 65.

إنّ البراغماتتين الرّواد بيرس وجيمس، وديوي قد تأثّروا بالعِلم الحديثِ وكانوا ذوي إهتماماتٍ علمية [1]، ولعل هذا ما يعكس التأثّر ولو بشكلٍ غير صريحٍ بالتّجريبية .

إذا قمنا بطرح كل من وجهات نظر الفلاسفة البرغماتية الأولى فماذا عن ريتشارد رورتي ،هل تأثر بالتّجريبية بشكل واضح في فلسفته؟

ربّما لا نجدُ بشكلٍ صريحٍ استخدامَ رورتي لكلمة تجريبيّة ،أو أنّه وصفَ كما فعل سابقوه فلسفته بالتّجريبية ،لكنَّ فكرة الوصل تتأتَّى من خلالِ الرّبط بين ما هو نظري وماهو عملي؛ أي ما يقابلُه في النّظرية التّجريبية إثبات الفروض والتّأكد من صحّتها من خلال التجربة.

العناوين التي تبرز لنا بجلاء الأثر البرغماتي والطّابع البرغماتي الذّي تتلوّنُ به أعمال وكتابات رورتي، يمكن أن نقرأ على سبيل المثال: آثار و نتائج البرغماتية Conséquences du pragmatisme، الأمل بدل المعرفة : l'espoir au lieu du savoir ،مدخل إلى البرغماتية Introduction au pragmatisme.وغيرها من الكتب والدّراسات التّي تعجّ في شكلها ومضمونها بالطّابعِ البرغماتي وحتى وإن كانت بعض مؤلّفاتِه لا تعلن صراحةً عن محتواها البراغماتي، إلاَّ أنَّ روحَها وأسلوبَها براغماتيين خالصين. ويكفي أن نطالع فيما كتبه بإعلاناته الصّريحة وأقواله الواضِحة في إنتمائه البراغماتي من خلال عباراته: نحن البراغماتيّون، أو بالنّسبة لنا كبراغماتيّين وما إليها من أقوال صريحة وبينة في هذا الشّكل[2].

ويمكننا أن نستنتج هذا من خلال تصريحات رورتي، فهو يعرب في أكثر من موضع أنّه تابعٌ لخطّ ديوي الفلسفي .أي البرغماتي الوسيلي، الذّي عرف به الفيلسوف حتّى أنكر عليه البعض عدم

[1] المرجع نفسه، ص 24.

[2] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روروتي**، ص 69.

التقيّد بتوجيهات رورتي وأفكاره وإنحراف عن الخط الرئيسي لفلسفة ديوي ،إلاّ أنه ما لبث يردّد إنتماءه إلى المدرسة الديوية بل يعدُّ فخرًا و شرفًا لهُ[1].

نأتي إلى النقطة الموالية التّي تشترك فيها البرغماتية الكلاسيكيّة والبرغماتية الجديدة، في نقد الميتافيزيقا في المذاهبِ الفلسفيةِ المثاليةِ في أمريكا باعتبار البرغماتية فلسفة جاءت على أنقاضِ المذاهب المثالية.

نشأت المثالية تدريجيًّا في تربة الأرثودوكسية الأكاديمية، ولكنّها حين نمت جلبَت معها حياةً جديدةً. ولقد كان الأثرُ العام لهذه الروح الجديدة في الفكر الأمريكي والتربية الأمريكية، أثراً مفزعًا نستطيعُ أن نسميه بعثًا، إن لم يكن نهضةً[2].

ولن نخوضَ في تحليل و شرحِ ما الذّي فعلته المثالية في البيئة الأمريكية ،وإنّما لا بدَّ من معرفة أنّها ساهمت في تشكيل الرؤية النّقدية للميتافيزيقا ،وهذا ما تمثّل في الرُّؤَى الفلسفيّة للبرغماتيين بوجه عام سواء منهم الأوائل أو الجدد. وسنعرضُ وجهة نظر بيرس أولاً من هذه النّاحية.

يتحدّث بيرس أحياناً عن الميتافيزيقا بطريقةٍ وضعية محكمة. ففي بحث عن البرغماتية، مثلا يقرر أن البرغماتية تخدم في بيان أن كلّ قضية من قضايا الميتافيزيقا الأنطولوجية تقريبا، إمّا أن تكون ثرثرة ليس لها معنى ؛أي كلمة تعرفها كلمات أخرى، وتعرف هذه الكلمات كلمات أخرى، دون أن نصل إلى أي تصور حقيقي على الإطلاق، أو تكون خلفًا صريحًا ، فإنّ الفلسفة تردّ إلى مشكلات يمكن بحثها عن طريق مناهج العلوم المختلفة التي تعتمدُ على الملاحظة وهكذا فإنّ البرغماتية نوعق من الوضعية المصغرة.

ويستمرُ بيرس في الوقت نفسه في القول أن البرغماتية لا تستخرجُ ببساطة من الميتافيزيقا، وإنّما تستخرج منها عطرًا ثمينا، يخدمُ في أنّه يعطي الحياة والضوء للكسمولوجيا والفيزياء. وعلى أيّة

[1] المرجع نفسه، ص 68.

[2] هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأميريكية**، ص 291.

حالٍ، لم تكن لدى بيرس نية لرفض الميتافيزيقا، شريطة أن يمارسُها هو نفسه. وعندما لا يكون صحيحًا سوى أن نذكر الواقعة التّي تقول أن بيرس يسخّر أحيانا من الميتافيزيقا، فإن ذلك لا يغيرّ في الواقعة التي تقول أنّه كان يسخر منها[1].

وإن كلّ هذا يؤكّد ما ورد سابقًا من تأثير الفلسفة التجريبية على البرغماتية. أو الأوصافِ المختلفة للميتافيزيقا، عندما لا يستخدم لفظ الميتافيزيقا، إن جاز التعبير ، بوصفه لفظاً ذا استعمال سيئٍ. فلقد قيل لنا مثلا أن الميتافيزيقا تكمنُ في نتائج القبولِ المطلق لمبادئَ منطقية لا بوصفها صحيحةً بصورة منتظمة، وإنّما بوصفها حقائق عن الوجود. ويؤكّد أنه لما كانت الميتافيزيقا تنتج من قبول مبادئ منطقية من حيث أنّها مبادئ للوجود، فلا بدَّ أن ينظر إلى الكون على أنّه يمتلكُ تفسيرًا موحّدًا، ويشدّد بيرس في أحيان أخرى على الأساس الذي يقوم على الملاحظة للميتافيزيقا، إنّ الميتافيزيقا حتى السيّئة تقوم بالفعل على الملاحظات سواءًا كانت عن وعي أم لا[2].وبالتالي القضاء على الثُنائيات. ورفض كلّ التفسيرات الميتافيزيقة ،ونجد في السّياق نفسه وليام جيمس.

إن فلسفة جيمس تعارضُ المذهب العقلي أشدَّ معارضةٍ، وذلك إلى حدّ إنكار التعارض بين الذات والموضوع[3]. وهذا يبرّر تطابق وجهتا نظر كلا من بيرس و جيمس.

الذي أثار أكبر قدر ممكن من الاعتراض، والذي كان في حقيقته رفضا لكلّ الناس الذين أحبوا النظريات المجردة، أكثر من الحقائق الملموسة. كان بمثابة احتقار جيمس للحقائق الكونية، فقد إعتبر أفلاطون الحقيقة شيئاً أبدياً أمّا الواقع شيئاً مؤقتاً، وبناءً على هذا فهوشيء غير دائم ووهمي .

---

[1] فريديريك كوبلسون، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل**، ص 459، 460.

[2] المرجع نفسه، ص 460.

[3] عبد الامير الشمري، **دراسات مختارة في الفلسفة المعاصرة**، ص 159.

وفي كلّ كتاباتِه الفلسفية استمرَّ جيمس في الاعتقاد أن معظمَ الافتراضات الميتافيزيقية ،إن لم تكن كلَّها لا يمكنُ أن تختبر صلاحيتها على الإطلاق بالبرهان الموضوعي، سواء كان ذلك بأي طريقة، خذ مثلا نظرية الحتمية: هل الإنسان له إرادة حرة أو أنّ كل أفعاله قد حتّمتها الإرادة الإلهية أو القوى الطبيعية العمياء؟ إنّنا لا يمكن أن نقرّر أيّهما الصّحيح فعلا على الإطلاق؟

لكن عندما يعتقدُ الفرد أنّ لديه على الأقل بعض الّتحكم في مصيره فإنّه يستطيع التأثيرَ في النتائج العملية في مجال حياتِه اليومية، وطالما أن هذا الافتراض أو هذا الإيمان الاستراتيجي مفيد فإن لهُ قيمته العملية[1].

إنّ تفسير كلام جيمس يعكس محاولته لتوظيف الأمور الميتافيزيقة لصالحِ الفرد، بحيث تخدم واقعَه المعاش ،وذلك من خلال انعكاس النّتائج العمليّة في حياة الفرد بالتالي لابدَّ من التّخلي عن الميتافيزقيات ما لم تقدّم جديدًا في اليومي ،و مناقشة جيمس للمسألة الدّينية حجة لهذا الحكم ،وكذلك مقولة الحقيقة التي تعكس النقد اللاّذع للماورائيات، وهذا ما سنقوم بمناقشته في النقطة الموالية، ونجد جيمس في كتابه البرغماتية في أحد محاضراته يعرج بإعطاء مثال عن الطباشير بقوله: "سأجعل الطريقة البرغماتية أكثر قربا لكم من خلال الأمثلة التوضيحية حول تطبيقها في مسائل معينة، وسوف أبدأ بما هو أكثر جفافا، وأوّل شيئ سأتناولهُ هو مسألة الجوهر المادة substance، وكل واحد يستخدم ذلك التمييز القديم بين جوهر المادة و الصفة أو الخاصية، وهي جميعا موجودة في بنية لغات بني البشر من خلال الفرق بين المبتدأ والخبر في قواعد اللّغة.إليكم مثلاً أصبع الطبشور المستخدم في الكتابة على السبورة، أشكاله صفاته، خواصه أعراضه، أو صفاته الخاصة-أي مصطلح تستخدمونه- فهي البياض، قابلية التفتت، شكله الأسطواني،عدم انحلاله في الماء ..إلخ. لكن حامل هذه الصفات كلها هو "الطبشور" و هذه تدعى

[1] المرجع نفسه، ص 311، 312.

المادة التي هي جزء منها ،وكذلك الأمر بخصوص الصفات المتلازمة مع مادة "الخشب"[1].وما يقصده جيمس هنا أن قطعة الطباشير تحوي عناصرَ جوهرية ندركُها من خلال الحواسِ فلا يمكن اختبار مادة غير ملموسة و غير مرئية لا يمكن إدراكها.

و قد وجد جيمس أن معظم الأغراض العمليّة تنتمي إلى عالم التأملات المحضة و ليس لها أي استخدام عملي [2]. ويؤكّد ديوي بدقة الاتّهام على خصوم البرغماتية ،القاضي بخلوِّها من كلِّ تفكير عقلاني رغم أنها لا تفتقر إلى مثل هذا التّفكير بقدر ما ترفض الغلوّ في الجانب النظري. ففي نظر ديوي يجب أن يكون هناك تفاعل بين النّظر والعمل، فماهو نظري يجب أن يؤدي إلى ما هو عملي. والعمل يجب أن يعتمد في سيره على النّظر[3]. فهو يقدّم صورة من طموحاتِ الفعل الفلسفي البرغماتي الذي لا يرى ضرورة من التّبرير عديم الجدوى أو الالتفات المستديم إلى الماضي أو محاولة الإمساكِ بالمطلق الوهمي بل يريد أن يحقّق نتائج في الواقع الفعلي الملموس، نتائج عملية بدورها عاملاً مساعدًا في صياغة النظريات والأفكار[4].

ونجد في الفكر الفلسفي المعاصر محاولات للدّعوة الى هذه المسألة بمختلف أبعادها من خلال البحث في مسائل تحاول الربط بين ماهو فلسفي تأملي، وماهو معيش في الواقع الحي للتّجربة الإنسانية خاصة، في مجال البيوتيقا والفلسفة السياسية وغيرها ،لتخرج المناقشات الفلسفية عن طابعها التقليدي المتعال المثالي إلى طابع برغماتي ،أو ما يسمّى بفلسفات الفعل .

أما بالنّسبة إلى تصور ريتشارد رورتي حول الميتافيزيقا فإنّه قام برسم تاريخ المعرفة العلمية والفلسفية ،ومحاولة إكتناه التّطابق بين الفكر والعالم الخارجي، والذي حدّدَ فلسفيا تحت اسم

---

[1] وليام جيمس، **البرغماتية**، ص 85.

[2] المرجع نفسه، ص 313.

[3] نبراس زكي جليل، **نقد جون ديوي لأشكال المنطق: أرسطو، مل، راسل**، مجلة دراسات تاريخية، العدد الثاني عشر، العراق، 2012، ص 2.

[4] محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 210.

نظرية المعرفة .وهذا من خلال كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة". واعتبر الباحثون والمتخصّصونَ في الفكر الأمريكي هذا الكتاب بمثابة استجابةٍ لإيقاعِ الكلماتِ والأشياءِ لميشال فوكو الذي انصبَّ إهتمامُه على متابعة هذه المطابقة النّظرية ،أو قراءة تاريخ الحقيقة عبر المنظومات المعرفية والمتعاقبة والتي تلخّصت في عنصر التّمثّل، لمجاوزة هذا الشكل الميتافيزقي ،والتّطابقي للفكر الفلسفي، ويدعو رورتي إلى ممارسة أبعاد فلسفية ،تتخلص من اغلال التأمل والتفكير كانعكاس وتطابقٍ[1].

وبحسب رورتي فقد أصبحت الفلسفة بعد ادِّعائهَا بقدرتها على البحث في طبيعة العقل وطبيعة الأفكار ،وقدرة العقل على تشكيل التّصورات والتّمثلات مرتبطة بدور شبيه إلى حدٍ ما بدور الدين في الأزمنة السّابقة للعصر الحديث، ومن هنا يتحدث عن ضرورة علمنة الثقافة[2].

ويتلخّص موقف رورتي من الميتافيزقا من خلال شروحاته حول نظرية المعرفة ،حيث قام ينقد هذه الأخيرة مدافعا عن الهيرمينوطيقا .وطوّر كذلك ما عرف عنه بوضوح تصوّرا للعقلانية ينكر على هذه الأخيرة كل جوهرٍ دائمٍ، وفي الوقت نفسه إختزل العلم والفلسفة في مجرّدِ ممارسةٍ ثقافيّةٍ، ودانَ بلا هوادة ادِّعاءهما قولَ الحقيقة: وقد بدَا له أنّ هذا الإدعاء ليس فقط غير قابل للتّحقق، بل أيضا لنا مبرر له وغير مفيد من حيث مبدؤه نفسِه، ومنذ ذلك الوقت تشبّثَ رورتي بالنقطة التّي بلغتها اليوم النّسبية التاريخية التّي يعدّ اليوم أهمّ ممثل لها في الولايات المتحدة[3].

[1] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر**، ص 170.

[2] المرجع نفسه، ص 240.

[3] كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، ترجمة حسن احجيج، ط1، لبنان، جداول للنشر والترجمة و التوزيع، 2015، ص 311.

ويقول رورتي في موقف آخر: "إنّ الرّغبة في الإبستيمولوجيا هي رغبة في التّقييد، نعني إيجاد أسسٍ يتشبّث بها الإنسان، وأطرٍ يجب أن لا يتيه أحد وراءها، وأشياءَ تفرضُ نفسَها، وأشكال تمثيل لا تقاوَم"[1].

إنّ النّقد المقدّمَ سابقًا يرتبط ارتباطًا وثيقًا مع نقطة مشتركةٍ أخرى، بين البرغماتيين بصفة كليّةٍ وهي وظيفة الفلسفة، فيجب أن تتحوُّل هذه الأخيرة من نظرية في المعرفة إلى نظرية في الفعل. وهذا ما كان عند الفلاسفة الأمريكان حيث قاموا بالرّبط بين النّظر و العمل من خلال أطروحاتهم.

انتقلت البرغماتية من السؤال عن ماهية الشيئ وحقيقته، إلى التّساؤل عن قيمة العمل في الفكرة، فهي صادقة مادامت تقدّم لنا نتائج عمليّة مضمونة[2].

ونجدُ البرغماتية كما هي عند بيرس وجيمس، وجون ديوي اتِّجاه لحلِّ الصّراعات القائمة بين الفلاسفة ،وبين المزاج اللّين والصّعب المراس، فالبرغماتية كفلسفة تعدّ محاولة لجعلِ الأفكار وخاصَّة، منها الأمريكية مختلفة الاتّجاهات لتصبّ في اتِّجاه واحدٍ وهو الاتِّجاه البراغماتي، وهنا تكون البرغماتية إذاً إعادةَ صياغةٍ منهجيةٍ للعقلِ الانساني في أمريكا، حيث لم تكن هناك صياغة جديدة محدّدة أصلاً، على الرّغم من أنَّها نتقدت المذاهب الأخرى قديمةً ووسيطةً وحديثةً[3].

وقد كان لكلِّ فيلسوفٍ وجهة نظر حول الأفكارِ الفلسفية والاتِّجاهات والمذاهب، وقد صرَّح جون ديوي في كتابه "إعادة البناء في الفلسفة" قائلا: " تفسير عملية إعادة البناء التِي تحدث في الفلسفة الآن في الأفكار وفي طريق التّفَكير، هدفَت إلى إجراءِ مقارنة عامة بين أنماط المشكلات الفلسفيّة القديمة والجديدة، لم أحاول وضعَ حلول لتلك المشكلات أو إبداءَ الرأي فيها، وإنَّما

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 419.

[2] محمد محود خوالدة، **فلسفات التربية التقليدية و الحديثة و المعاصرة**، ص 106.

[3] علي عبد الهادي المهرج، **تشارلز بيرس والبرغماتية**، ص 116.

إتجهت أثناء المحاضرات إلى بيان مدى أهميّة إعادة البناء والأمور التّي تجعل هذه العمليّة مسألةً حتميةً، ثم عرضت لبعض الخطوط العامّة التّي يجبُ اتبَّاعهَا لتحقيق هذهِ العملية"[1].

وفي النّقطة نفسِها نجد رورتي يدعو إلى نهاية الفلسفة كما وصفه بعض الدَّارسين من خلال قراءتهم لمواقفه المعلنة عن موتها وأدرجوه ضمن خانة المبشّرين فرؤيته تعبّر عن طرح موضوعي ورؤية إستشرافية مختلفة ، فزعم الكثيرون منهم أنَّه المندِّدُ الأول بموتها وهذا ما ينفيه رورتي بعباراتٍ صريحةٍ،فيقول: "لا يمكنُ للفلسفةِ أن تعرفَ نهايةً، لأنَّ الحياة والثّقافة معقّدتان إلى درجةٍ أن عددًا من الأمورِ الجديدةِ التي نريد قولَها لا يمكنُ فهمُها بدقة، إلاَّ بتأقلمِنا مع الأشياءِ القديمةِ التي نرغب في الحفاظ باستخدامِها". وقد كتبَ في موقفٍ آخرٍ أيضًا: "سنكون بحاجة على الدّوام إلى إعادةِ وصفٍ في الفلسفة، بمثلِ ما يكون ذلكَ في العلوم والفنون، وحينما نعملُ على دفنِ الفلسفة فإنَّنا ندفنُ دائما نظاماً معيّنًا مهجورًا للوصِف. لن تظل الفلسفة مقبرةً أبدًا، لأن الأوصافَ الجديدةَ التي تستبدلُ تلكَ هجرت، ستصبحُ آجلاً أو عاجلاً مهجورةً بدورهَا وسيكونُ هناك مرةً أخرى فلاسفة لإنجاز المهمة[2]. ورورتي هنا لا يشير إلى نهاية الفكر الفلسفي واجتهاداته بل يعلن تغيُّر نمط التفكير الفلسفي المثالي القديم الذي يبعدها عن الواقع،وهنا خرجت من المركزية إلى الواقع الإصلاحي الموجه لما هو مدني إصلاحي إجتماعي .

هذا يعكس ماقصده رورتي تغير مفهوم الفلسفة من حقبةٍ إلى أخرى، و ضرورة أن تسايِر الفلسفة التّغيراتَ الحاصلةَ في الثّقافة الموجودةِ في المجتمعاتِ وتحاول حل الأزمات ولا تكون بمثابةِ أمورٍ ميتافيزيقيةٍ لا تمتُّ للواقعِ بصلة.وهناكَ أيضًا وصلٌ معرفيٌ بين البراغماتية و البراغمايتة الجديدة من خلال المسائِل التّي عالجها فلاسفة هذا الاتجاه .سواء الأوائِل أو الجدد ؛وهو تحيين مواضيع كالحقيقة ،فبيرس تحدَّث عن مفهومِ الحقيقةِ بالنّسبةِ للبرغماتيةِ ،باعتمادها على النتائجِ

[1] جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 40.

[2] محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 185، 186.

العمليّة التّي أشار إليها سابقًا، ومقال كيف نجعل أفكارنا واضحةً؟ يعبرُّ عن مفهومِ الحقيقة في مفهومها البرغماتي، أما بالنّسبة لوليام جيمس فكتاب "البرغماتية "يحوي محاضرة بعنوان :"مفهوم البرغماتية عن الحقيقة " دافع فيه عن تصوُّر البرغماتية للحقيقة بقولِه مستدلاً بما كتب كلارك ماكسويل بقوله: "أعتقدُ أن البرغماتيين المعاصرين وبخاصَّة السّيدين شيلر وديوي، قد أعطَوا التّوصيف الوحيد الذّي لا يستطيعُ أحدٌ أن يرفضه عن هذا الموضوع، وهو موضوعٌ حساسٌ ودقيقٌ جدًّا، يرسل جذوره الدّقيقة إلى داخلِ كلّ الزّوايا المظلمة مهما تنوَّعت، ويصعبُ التّعاملُ معه بطريقةٍ وصفيّةٍ لا تتناسبُ إلى محاضر عامة. لكن رأي شيلر وديوي أنّ الحقيقة تعرضت لهجوم عنيف جدا من جانب الفلاسفة العقلانيين، أسيئ فهمها على نحوٍ مفرطٍ"[1].

إنّ هذا التّنويه - ذكره جيمس من خلال المحاضرة سابقا-مفهوم البرغماتية عن الحقيقة ضمن كتاب البرغماتية-يثبتُ حكمنَا على اتّخاذ الحقيقة عند البرغماتيين ،وبصفةٍ عامّةٍ موضعًا فلسفيًّا في أطروحاتهم ويكمل جيمس في نفس المحاضرة قائلا: "الحقيقةُ كما يجري تعريفُها في أي معجم، هي خاصيَّة أو صفة مميَّزة لبعض أفكارِنا ،وتعني توافقَ هذه الأفكارِ، مثلما تعني كلمة الزيف عدم توافقِ الأفكارِ مع الواقع والبرغماتيون وكذلك أصحاب المذهب التعقلي يقبلون بهذا التعريف على أنَّه شيئ طبيعي و متوقع "[2].

والتّفسير لهذا التَّصريح يشيرُ إلى اتِّفاقِ كُلٍّ من العقلانيين والبرغماتيين في مفهوم الحقيقة من ناحية التوافقِ، لكن تختلف إجابة البرغماتيين عن غيرهم فتكونُ إجابتهُم كالآتي: "الأفكار الصّحيحةُ هي تلك التِّي نستطيعُ تمثُّلها وفهمَها ،وتثبيتَها وتعزيزَها. أمّا الأفكار غير الصَّحيحة فهي تلك

[1] وليام جيمس، **البرغماتية**، ص 179.

[2] المرجع نفسه، ص 180.

التّي لا نستطيعُ ذلك بها. وهذا هو الفرقُ العملي الذي يتبيَّن لنا عندما يكون لدينا أفكار صحيحة، وهذا هو إذًا معنى الحقيقة، وهذا كلُّ ما تعرف به الحقيقة"[1].

إنّ معيار الحقيقة عند ديوي هو في قدرتها على العمل لإحداث التّغييرِ في الواقع، أي في تلك النّتائجِ الموضوعية التي يمكن إخضاعُها للدِّراسة والاختبار للتأكدِ من كونها صحيحةً ومناسبةً وملائمةً[2].

أعتقدُ أنّ جهود رورتي لنزع الأساطير عن معنى الحقيقة سليمة ونافعة. عندما ندرك لفظة الحقيقة التّي هي اللّفظة المفضّلة للطّوائف الدّينية ولجميع الأصوليات .لا يسعنا إلاّ أن نتّفق تمامًا مع رورتي حول وجوبِ أخذ الحيطةِ والحذرِ.

لا يختلف ريتشار رورتي عن سلفِه من البراغماتيين الكلاسيكيين ،في إعطاء موضوع الحقيقة حيّزًا هاما من مساحة فلسفته .حتّى وإن لم يكن ذلك يفرض معالجةً تحليليّةً للحقيقة، من زاويةٍ برغماتيةٍ تضيف أبعادًا للأطروحات البراغماتية القديمة ،بقدر ما تتمثّلُ في توجيه انتقاداتٍ حادّةٍ للفلسفةِ الغربيةِ التي سعت منذ العصر الحديث إلى إقامة جهازها وبنائه على أساس موضوع الحقيقة[3].والمهم في هذا التّنويه هو تناول هذه الفلسفة العمليّة لموضوع الحقيقة بصيغةٍ مختلفةٍ خاصة من وجهة نظر رورتي .

إنَّ الفردانية تشكّل أحد الأسس الكبرى لكلِّ من اللّيبيرالية والبرغماتية، فالنّتائج المفتوحة لمثل هذه الفردانية والحرية، في معناهما السّياسي أولا والاقتصادي ،والدّيني والأخلاق أبعد من ذلك، وهذا ما تناوله الفلاسفة الأمريكان بوجه عام .فكلٌّ من جيمس وبيرس يثيرانِ هذه المسألة من خلال إرتباطِها بحريّة الإعتقاد وعلاقتها في الإرادة، فجون ديوي خصّص في كتابه "الطّبيعة البشرية والسّلوك الإنساني" في الجزء الرابع منه فصلا تحدّث فيه عن الحرية، والشأن عند رورتي فمقولة

[1] المرجع نفسه، ص182.

[2] عبد الامير سعيد الشمري، **البرغماتية الاداتية عند جون ديوي**، ص 349.

[3] مجمد جديدي، **مطارحات رورتية**، ص 45.

الحرية عنده عنصر هامشي ،أو رمز بسيط ضمن المشروع الثّقافي والسّياسي الغربي ؛وهي من صميم الدّيمقراطية اللّيبيرالية .أصرّ رورتي على النّظر إلى الحرية بوصفها أعظم وأهم قيمة يصبو إليها السّاخري اللّيبيرالي. فيم يخص الحرية واللّيبيرالية بطريقة تخدم الواقع فقد خرج رورتي عن المنطقية ومال إلى التهكم و الأدب أكثر من الفلسفة.كذلك ربط كل من الفلسفة بالممارسة السياسية من حيث مناقشة قيمة العدالة وغيرها، من المواضيع التّي تحتل مكانة في الطروحات الفلسفية المعاصرة اليوم .

لا يمكننا حصر جميع أوجه التّرابط لأن هذا يحتاج إلى دراسة تتناول إشكالية المقارنة بين هاتين الفلسفتين ؛وعليه سننتقل إلى النّقاط الجوهرية التي تتباين فيها الفلسفة الأولى عن الجديدة،ناهيك عن الفترة الزّمنية التي جاءت فيها كلّ من البرغماتيين، ضف إلى ذلك المضمون المعرفي فقد جاء في مشروع رورتي بمسائل تختلف عن سابقيه و هي كالآتي:

- الحقيقة بوصفِها تعاقدية من خلالِ أهمية التّضامنِ وتعاقدِ مجموعةٍ بما يخدمُ مصالحها.
- على كلِّ شخصٍ مهمة إبداع ذاته، واكتشافها فنحن نبدع أنفسنَا من خلال محاولة التأقلم و التكيّف مع الواقع، وبهذا كون الهدف هو التَّوافقُ مع أنفسنَا.
- أراد رورتي التّخلص من الميراث الفلسفي العقلي، الذي يسعى للبحث على أساس ثابتٍ ومطلقٍ وتجاوزَه إلى مَا بعد الفلسفة.
- الاتّجاه إلى السّياق الاجتماعي بالبحث عن أسسٍ مشتركةٍ ،ومتفقٍ عليها بيننا وبين الكائنات البشرية الأخرى، وهو يبحث عن حسٍّ مشتركٍ أو جماعي للتّوفيق بين المصالحِ يعني ثقافة حوارية بعيدًا عن ضمانات أو مفرداتٍ نهائية مغلقة[1].

[1] مديحة دبابي، **مابعد الحداثة خطابات المابعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص 158، 159.

وهذا ما يعكس تأثّره بالخطاب الهابرماسي باعتبار التّواصل هو الحل الأنسب لحلِّ نزاعات البشرِ فيما بينهم ،واعتماد اللّغة وسيلةً للحوار، ولم تتوقّف المحاولات في هذا الشّأن عند هابرماس ،بل تعدَّتها إلى الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت مع أكسيل هونيث الذّي عوّض التّواصل بما يسمّى بالاعتراف.

نتائج الفصل الأول:

من خلال الفصل الأول يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

أولاها: إنّ أهم المصطلحات المندرجة في الحقل المفاهيمي لدراسة فلسفة التربية والقيم في البرغماتية الجديدة ؛ يتمثل في: التربية، القيم، البرغماتية، البرغماتية الكلاسيكة، البرغماتية الجديدة.

ثانيها: الإهتمام البالغ بالتربية باعتبارها الجانب التّطبيقي للفلسفةِ السّائدةِ في فترةٍ تاريخية معينة كونهُا صناعة إنسانية.

ثالثها: الارتباطُ الوثيق بين القيمِ وفلسفة القيم، والتربية باعتبارها وسيلةً لترسيخ القيم الإنسانية وتفعيلها ،و قيام العلاقة الجدلية بين كلٍّ من القيم والتّربية من حيث التَّأثير والتأثُّر.

رابعها: ظهور الفلسفة البرغماتية مع كلٍّ من بيرس وجيمس وشيلر، رغم أن البرغماتية الأمريكية لاقت حضورًا لا بأس به في السَّاحة الفكرية فكانت نتاجًا للثقافةِ الأمريكيةِ.

خامسها: بروز الجيل الجديد من البرغماتية بريادة الفيلسوف ريتشارد رورتي الذي يعدُّ مشروع إعادةِ وإحياءِ للبرغماتية الأمريكية، لكن مع ما يتناسب مع تغيُّرات القرن العشرين على الجانب الفلسفي و السِّياسي و الواقِعي.

سادسها: رغم أن الفلسفة البرغماتية أمريكية التَّطور إلا أنّ هذا لم يمنع من الاختلاف الابستيمولوجي والمنهجي بين الأولى و الجديدة، حيث حاول البرغماتيونَ الجدُد وعلى رأسهم رورتي تحيين وتعديل الخطاب البرغماتي الأمريكي وفتح الحوارِ الفكري بينَه وبين فلاسفَةِ عصرِه.

سابعها: ارتكاز مشروع رورتي على مناقشةِ مقولةِ الحقيقة براغماتيًا، كذلك الابتعاد عن المنطق وتفضيل اللُّغة والشِّعر ، وضرورةِ ربطِ الفلسفة بالواقع من أجلِ إحداثِ التغيير فيه والتَّركيز على البُعد الواقِعي.

الفصل الثاني :

الخلفية التاريخية و الابستيمولوجية للبرغماتية الجديدة: نماذج فلسفية مختارة

مفتتح إشكالي

المبحث الأول: في الفلسفة اليونانية (سقراط وأرسطو)

المبحث الثاني: في الفلسفة التجريبية الحديثة (فرنسيس بيكون)

المبحث الثالث: في البرغماتية الكلاسيكية (تشارلز بيرس ووليام جيمس وجون ديوي)

المبحث الرابع: في فلسفة العدمية (فريريدك نيتشه)

المبحث الخامس: في فلاسفة ما بعد الحداثة (مارتن هيدغر،جاك دريدا، يورغن هابرماس)

نتائج الفصل

مفتتح إشكالي:

ارتأينا من خلال هذا الفصل أنَّه من الضَّروري التطرق للمسار الكرونولوجي والترسبات المعرفية للبرغماتية الجديدة خلال تاريخ الفلسفة، فقمنا باختيار عدة محطات بدءًا من الحقبة اليونانية مع كل من سقراط Socrates (469 ق.م-399 ق.م) وأرسطو Aristote(384 ق.م-322 ق.م) مرورا إلى التجريبية Empiricism نهاية الى البرغماتية الكلاسيكية Pragmatism التي تليها فلسفة فريديرك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) وفلاسفة ما بعد الحداثة Post modernism هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) وهابرماس Jürgen Habermas (1929) .ويتوجه اختيارنا لهاته المحطات من ضمن ترسانة المحطات الأساسية لكونها مرتكزا وأساسا لظهور البرغماتية الجديدة في أمريكا، فنتساءل: ما مدى الوصل بين كل من فلاسفة أثينا-النماذج المختارة- مع فلسفة ريتشارد رورتي أمريكا؟ ماأهم الأفكار الموجودة في التجريبية وقامت النيوبراغماتية بمحاكاتها؟ ماالمحطات الأساسية التي ارتكزت عليها البرغماتية الكلاسيكية عند ديوي Dewy وجيمس William James وبيرس Charles Sanders Peirce الواجب إعتبارها دينا تدين به لها؟ وما التقاطع بين فيلسوف العدمية وفلاسفة ما بعد الحداثة مع ريتشارد رورتي وطرحه؟

المبحث الأول: في الفلسفة اليونانية (سقراط و أرسطو)

من خصائص التّفكير الفلسفي أنَّه نقدي يمتد عبر الحقب التاريخية حاملا في ثناياه العديد من المفاهيم والمسلمات التي تعتري الطروحات الفلسفية بشكل متغيّر ومتجدّدٍ ،حسب الأيديولوجيات والأسس الخاصّة بكل فيلسوف الذي يبني تصوراته من خلالِها، لتكون انطلاقةً لفكرٍ فلسفي جديدٍ، إما بطريقة مخالفةٍ أونافيةٍ أومثبتةٍ يؤسِّس أفكاره بما يتلاءم ورؤيته المعرفية أوالاحتياج الفلسفي الرائج وقتها، فهناك ترسبات معرفية وايديولوجية تعبر المفاهيم الفلسفية بطريقة قصدية أوغير قصدية.

لهذا فمن الواجب العودة إلى أهم الأنساق الفلسفية والتجارب المعرفية الباعثة على التفلسف في أمريكا بداية مع الإغريق فنطرح إشكالية ما إذا كانت الفلسفة الأمريكية فلسفةً قارِيَّةً؟ وكيف ساهم فلاسفة أثينا في بعثها من خلال نموذجين إثنين على سبيل الذكر لا الحصر؟

لتحليل هذه العلاقة لا بد أن نعرض مسارات الحياة الفكرية لفلاسفة البرغماتية الأولى نهاية إلى الجديدة لندرك التأثر الواضح أو الخفي بهؤلاء الفلاسفة الذي لم ولن يتمكن أحدهم من التميز والابداع فلسفيا دون إطلاعه على حقبة الفلسفة اليونانية لريادتها فكريًا وفلسفيًا، إعتبارًا للتكوين المتين لفلاسفتها، قد نوه وليام جيمس William James (1910-1942) من خلال تعريفاته للبرغماتية بوصفها مجرد اسم لطريقة جديدةفي التفكير Name of some ways of thinking.

ويجب الإشارة قبل كل شيء أن البراغماتزيم هي قبل كل شيء طريقة في الفلسفة،طريقة لبحث القضايا الفلسفية التي تتناولها النظريات الفلسفية المشهورة قبل أن تكون فلسفية[1].

وبمعنى آخر إن البرغماتية هي وسيلة لمعالجة القضايا الفلسفية قبل أن تكون هي في حد ذاتها قضية، أوحلا لبعض المشاكل الفلسفية ونقصد بقولنا أن البرغماتيزم هي طريقة قبل كل شيء، أنه يجوز لكل أنواع الفلسفة أن تستعمل هذه الطريقة قبل أن تكون هي نفسها براجماتيزم[2].

ويؤكد وليام جيمس في نفس السياق بالنسبة إلى مفهوم البرغماتية أنها طريقة بقوله: "الطَّريقة البرغماتيةُ هي بشكل رئيس طريقة لتسويةِ نزاعاتٍ ميتافيزيقيةٍ قد تكون بخلاف ذلك نزاعًا طويلاً لا نهاية لهُ"[3]. مم يشير إلى أن الصبغة البرغماتية مخالفة تماما لما هو ميتافيزيقي بمنهجية جديدة تختلف كل الإختلاف عما سبق للنقاشات الفلسفية.

[1] يعقوب فام، **البراجماتزم أو مذهب الذرائع**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1939، ص 141.

[2] المرجع نفسه، ص 142.

[3] وليم جيمس، **البرغماتية**، ص 52، 53.

وتعطي البرغماتية أهميةً كبيرةً للفكرة النَّاجحةِ المتجسدةِ في الواقع ،و يبدو أنّه لا يوجد شيء جديد مطلقا بالطريقة البرغماتية، وقد كان سقراط خبيرًا في ذلك. أمَّا أرسطو فقد استخدمها منهجيا ولم تظهر على نحو أكثر عمومية في عصرنا هذا، إذ باتت تشعر بأهميتها العالية، وذاعت بأنها المصير الفاتح[1].فَيمكن اعتبار البرغماتية خطوةً منهجيةً بسيطةً غير أنَّها لم تلق ذات الصيت الذي لاقته اليوم من انتشار وتطور .

وزعم بيرس قبل جيمس في مقدمة كتابه "البرغماتية" أنَّ الفكرة هي خطوةٌ تمهيديةٌ للعمل، ولإحداث النتائج في هذا العالم المحسوسِ ،وواصل جيمس وزاد على هذا أنَّ كلَّ عقيدةٍ تؤدي إلى نتيجة مرضية أوحسنة ؛إنَّما هي عقيدة حقيقية فليست الفكرة مشروعا للعمل فقط وإنما العمل أوالنتائج هي الدليل على صحَّةِ الفكرةِ، ليكون العمل، أوالنتائج التي ستترتَّب على الفكرة برهانًا على صحَّة الفكرة بعد أن كان لها معنى[2].أي أنَّ الفكرة إنتقلت إلى الوجودِ المادي من خلال ما تمخَّض عنها من نتائج واقعية .

ويمكن أن نعرف رافدًا من روافد البرغماتية في التَّفكير السقراطي فنلمس البرغماتية أو الواقعية إن صح القول ،من خلال توجيه سقراط للبحث الفلسفي نحو الإنسان بعيدًا عن الطبيعة فأنزلها من السَّماء إلى أرض الواقعِ وجعلها تسير في الأزقة والحواري كما قيل، و الذي يسير في الأزقة والحواري؟ هو الإنسان. غير أنَّه سلوك وعقل. ومن الممكن أن يظلَّ الإنسان يسلك في الحياة ،ويضرب في الأرض ويسعى بالعمل للحصول على قوته وسعادته وإشباع حاجاته وتغليب مصالحه،ويتعامل مع أقرانه من الناس بالفضيلة أو الرذيلة،بالخير أو الشر،بالتقوى أو بغير يقوم الإنسان من الممكن أن يقوم الإنسان بهذا كلّه دون أن يحكِّمَ عقله أو أن يتأمل في كل هذا الذي يصدر عنه، وإذا فعل الإنسان هذا من غير أن يعرضه على عقله فإنَّه لا يكون بدأ حياته الفكرية

[1] المرجع نفسه، ص 57.

[2] يعقوب فام، **البراجماتزم أو مذهب الذرائع**، ص150.

الواعية بعد[1]. لأنَّ الإنتقال إلى مرحلة إعمال الفكر تكون من خلال إبداءِ محاولات بحث أو تصوُّر حول السُّلوكات الصادرة دون الاكتفاء بالمشاهدة والمعاينة فقط.

وتتمظهر جليًا القيمة العملية التي أعطاها سقراط إلى التفكير الإنساني، بضرورة رده إلى حتياجات الإنسان وحياته الواقعية ،حيث يصبح اليومي موضوعا للتأمل والإدارك ليعرف ماالذي يحيط به فتتيح له فرصة التَّفاعل مع وسطه وكلِّ ما يتعلق به، كذلك يمكن القول أن إستعماله للبرغماتية جاء في سياق إعتماده على العقل بإعتباره العقل هو الموجه للسلوكات الصحيحة لدى الفرد[2].

كذلك نجد تحرُّرَ سقراط من الأسطورة واللُّجوء إلى نظرية الشك DoubtTheory وتخليه عنها بشكل نهائي، وتوجيه البحث نحو النزعة التَّشكيكية والرُّوح العلمية[3]. وبإمكاننا كذلك التَّنويه إلى المنهج السقراطي ،حيث يبدأ في فحص مبادئ ومتضمنات المعرفة الناتجة عن التَّهكم السُّقراطي Ironie Socratique من خلال إدعائه لجهله بكل شيئ ،إلا باعتباره جاهلا ثم ينتقل بعدها إلى المرحلة الثانية ،حيث ينتهي إلى تأكيد جهل محاوره وإرباكه بغرض تطهيره من أوهام إدِّعاء المعرفة[4]. لكن سقراط لا يكتفي بهذه المرحلة فقط بل يتعداها إلى مرحلة الوصول إلى الحقائق بالتهكم والتوليد ،قصد الوصول إلى إثارة التَّفكير وكشف الحقائِق الصَّحيحة[5].

أما في الجانب القيمي نجد سقراط بالمقولة الشهيرة التي وجدها على باب المعبد: "**أعرِف نفسكَ بنفسِكَ**" ربط بين المعرفة وطريق السلوك الإنساني وفقا لما توحي به طبيعتهاوهي طبيعة الخير والحق والجمال. فالعلم عند سقراط وسيلةٌ لتحقيقِ الفضيلة وتطهير النفس ،ومهمَّة العقل

[1] يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 23.

[2] عزت قرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، جامعة الكويت، الكويت، 1993 ص 107.

[3] فريديريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، ترجمة شاهر حسن عبيد، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، 2008، ص 201.

[4] أفلاطون، **محاورة الدفاع، محاكمة سقراط**، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية القاهرة، 1983، ص 128، 129.

[5] إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيجل**، ط3، دار التنوير، بيروت، 1987، ص 54.

تكمن في تحقيق التكامل بين العلم والعمل وإيجاد وحدة بين السلوك والنظر[1]. وهكذا نزلت الفلسفة من السَّماء إلى الأرض وإندست في البيوت وفي السوق[2].

أمَّا بالنِّسبة لأرسطو فقد ربط بين الشك Doubt والمعرفة الصَّحيحة من خلال أنّ المعرفة الصّحيحة التي يطمئن إليها العقل لا تكون إلا بعد الشك[3]. ففي كتابه النفس يقول: "كلُّ معرفةٍ فهي في نظرنا شيء حسنٌ جليلٌ، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفةً على أخرى، إمَّا لدقَّتها، وإمَّا لأنها أشرف و أكرم"[4]،وهنا تكمن الإشارة إلى إمكانية المفاضلة بين المعارف من خلال مراتبها لدى الإنسان.

ويتضح لنا مدى شغف أرسطو بمعرفة أسرار الكون ،حتى مع إدراكه أن الأسباب الصَّحيحة لها غير متوافرة. فقد كان يثق في مدى ما يمكن أن يقدمه الاستدلال العقلي والقياسي من معرفة قد تكون صائبة خاصة إذا استند على مشاهد وخبرات سابقة[5]. لذا التَّأكيد على المعرفة الصَّحيحة يعطي بعدًا عمليًا في تصورات أرسطو للمعرفة الحقَّة. وفي كتابه "الميتافيزيقا" يؤكِّد بعبارة مهمَّة على البعد الحسِّي الواقعي للمعارف الإنسانية قائلا: "من طبيعة الإنسان الشّوق إلى المعرفة وحجة ذلك الشُّعور باللذَّة من عمل الحواس"[6]، وهنا يظهر شغف أرسطو بالبحث في وسائل المعرفة الإنسانية وانشغل بها انطلاقاً إلى ما يمكن أن تصل له هذه الأخيرة.

ولايقتصر البعد البرغماتي في هذه الناحية فقط ،بل يتجازوه إلى أسلوب أرسطو العلمي حيث حاول تخليص العلم من الأساطير والخرافات التي عرفتها المرحلة السابقة له. وهذا من خلال

---

[1] محمد جديدي، **الفلسفة الاغريقية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 249.

[2] المرجع نفسه، ص 238.

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936، ص 118.

[4] أرسطو، **النفس**، الكتاب الاول -ف1-، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الآب جورج شحاتة قنواتي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949، ص 3.

[5] مصطفى النشار، **نظرية المعرفة عند ارسطو**، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص 17.

6) Arislotle, **Methaphica**, transalte by W.D Rous,"great book of the westerne world", 8: aristevol. I, William Benion Publicher, Rocyclopidia Britnaaica, B, I, ch, I, 1952, p 49.

معالجته للمشاكل العلمية أنذاك، فقد كان حريصًا في أبحاثه أن يفحصَ ما يأتيه من معلوماتٍ من خلال ما يشاهده هو بعينه ويزنه بميزان عقله[1].

ويتمظهرُ كذلك البعد العملي عند أرسطو في الجانب القيمي فيم يخص تصور الفضيلة،فقد اجتهد أرسطو في تقسيم الفضيلة إلى :خلقية وعقلية .وهو في هذا التَّقسيم لم يختلف عن تقسيم أفلاطون للفضائل*، لأنّه يعطي أهميةً للممارسة فعنده الفضيلة العقلية ترتقي بالتربية والاجتهاد، والفضيلة العقلية تقوى بالرياضة والعادة[2]. فالممارسة القيمية هنا تعطي نتائج تحسن حياة الإنسان وتسهلها.

المبحث الثاني: في الفلسفة التجريبية الحديثة (فرنسيس بيكون)

لا تقتصر التجريبية على فرنسيس بيكون* Francis Bacon (1561-1626) فقط بل ذكر في متون نصوص الفلسفة البرغماتية الكثير من الفلاسفة كهيوم David Hume (1711-1776) وجورج بركلي George Berkeley (1685-1753) وجون لوك John Locke (1632-1704) وهذا ما أكد عليه وليم

---

[1] مصطفى النشار، **نظرية المعرفة عند ارسطو**، ص 14.

*إن تحقيق الفضيلة عند أفلاطون يكون بإخضاع الجسد لسيادة النَّفس وأوامرها، أما إذا تم العكس فأخضعت النفس لنزوات البدن، فذلك يؤدي إنتشار الفساد وتعميم الرذيلة، فمن أراد نصيبا من الفضيلة في هذه الحياة، ماعليه إلا إعتماد الفكر الملزم للحس، والنفس المتسلطة على البدن بما تمتلك من حكمة و الفضيلة حسبه زهد تتساوى فيه بنظر الإنسان الملذات والآلام، فالتخلص منها هو السبيل الى السعادة والمكانة الفضلى حسبه للفلاسفة الذين اتجهوا الى البحث عن الحقيقة عن طريق النفس، وأهملوا كليا ملذات الجسد، أن الفلاسفة تكون حياتهم استعدادا للموت الذي يخلصهم نهائيا من رغبات الجسد، وهذا ما يتيح لهم بلوغ الحقائق بالذات في عالم الخلود وفي تحقيق السعادة الابدية، ويختار الناس الفضيلة عن تفكير وروية. فإصلاح المجتمع يكون بتنصيب الفلاسفة حكاما و قادة ،لأنهم يتمتعون بصفات ومؤهلات تجعل منهم أناسا صالحين يكونوا قدوة لأبناء المجتمع، وهذا إن دل على شيئ إنَّما يدل على دور الفلسفة في حياة البشر وإنتقالها إلى مرحلة الواقع وإصلاح المجتمع. وبالتَّالي الإستعمال البرغماتي للفلسفة كحل للإنحلال الخلقي السَّائد في مجتمعات أثينا أنذاك. أحمد الميناوي، **جمهورية أفلاطون**، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة ، 2010، ص 110.

[2] ناجي التكريتي، **فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه**، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، 2012، ص 14.

*فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) فيسلوف إنجليزي ولد بلندن ،وضع دائرة معارف واسعة ،بنيت على أساس الملاحظة التّجريبية والمنهج الإستقرائي ،ورمت في التحليل الأخير إلى وضع الطبيعة في خدمة الإنسان،عارض بمعرفته المعرفة السكولائية للعصر الوسيط،من أشهر كتبه الأرغانون الجديد،جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 226.

جيمس في كتابة البرغمايتة من خلال المحاضرة الثانية ما المقصود بالبرغماتية؟ what pragmatisme means? والمحاضرة التي تليها تحت عنوان دراسة برغماتية لبعض مسائل الميتافيزيقا metaphysics*، لكنّنَا سنركز على فرنسيس بيكون من خلال منهجه الاستقرائي وإعتباره التجربة أوالخبرة، إن صحَّ القول خطوة أساسية في المنهج التجربي تماشيا مع عنوان بحثنا الذي يركز على التربية في شقه الثاني. لتكون التجربة بؤرة مركزية في رؤية رورتي التربوية متناسبة كذلك مع الطرح البرغماتي الكلاسيكي، فوليام جيمس قد أكَّد على ذلك من خلال إشارته إلى بيكون وأعماله بضبط مفهوم البرغماتية كذلك نجد جون ديوي الذي اعتبر أن للتجريبية تأثيرا قويًّا على الفكر البرغماتي[1].

وفي السِّياق نفسه يذكر جيمس أن البرغماتية تمثِّل حالة مألوفة في الفلسفة، هي الحالة التجريبية[2].

ويشرح جيمس الطريقة البرغماتية باعتبارها طريقة تجريبية ،لأنَّها بعيدة كلَّ البعد عن التجريد كصفةٍ عقليةٍ أو عادةٍ متأصلةٍ في الفلسفة السَّابقة له قائلا: " هذا يعني أن مزاج التجريبي هو الغالب المهيمن، وأن مزاج العقلاني قد تم التخلي عنه، ويعني الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة مقابل مبدأ و عقيدة وسطحية و ادِّعاء غايته الحقيقة"[3].

يعد بيكون أوَّل من أحدث تغييرًا كليا في تاريخ العلم والفلسفة من خلال المنهج الاستقرائي ردًّا على التأملات البشرية التي قامت على التجريد دون الإقدام على الخطوة التجريبية ،وصرح بذلك في قوله: "الطبيعة تفوق دقَّة الحواسٍ والفكرٍ أضعافًا، بحيث إن جميع تلك التأملات والتنظيرات والشروح المنمقة التي ينغمس فيها الناس هي محض جنون. كلُّ ما في الأمر أنه ما من

* وليم جيمس، **البرغماتية**، ص 57-88.

[1] O'tool james, **Greatiing The Good Life,How To Apply The Wisdom Of Aristolte,** Rodal international LTD, first published, london, 2005, p 13.

[2] وليم جيمس، **البرغماتية**، ص 58.

[3] المرجع نفسه، ص 58.

أحد ليلحظها[1]. بالتأمل في كل من قول جيمس وبيكون نجد أن كلا منهما يحاكي الآخر، ويتحدث عن الطريقة الصَّحيحة أو يشرح منهجًا يجب إتِّباعه من أجل الوصول إلى المعرفة وهي الطَّريقة التجريبية .والتجريبي هو من يحب الحقائق التي تعرضت للاختبار ،أما العقلي هو الذي يهتم بالمجردات بوجه خاص وتكون شغله الشاغل دون أن يولي أهمية لما هو مادي ملموس ؛وبالتالي هناك تعارض كبير بين كلٍّ منهما فعلينا أن نأخذ بالثاني نظرًا لاقترابه من الواقع الإنساني وبعده العملي الذي يضفيه في حياتنا اليومية.

ويثني بيكون على الاستقراء باعتباره مناسبا للفلسفة وهي الفلسفة العلمية التي تساعد الإنسان في سيطرته على الطّبيعة و العالم المحسوس ،وهذا ما خالف به أرسطو في منطقهُ الذي لم يولي أهميةً كبيرةً للتَّجربة كخطوةٍ مركزيةٍ يقوم عليها البحث العلمي، رغم إشارته في كتاباته أن الاستقراء التام المتضمن لأحكام عامة لبعض صفات النوع ثم إصدار حكم على كل الأنواع[2]، وبالتالي هناك فرق بين الاستقراء والاستدلال.

سعى بيكون لتوسيع مداركنا نحو الطبيعة وسلطتنا عليها والبحث عن المختلف في عالم المحسوسات ،باستقراء الطبيعة وملاحظتها ليجعل منها دقيقةً وصحيحةً فور اطّلاع الإنسان عليها.وهذه المطابقة تحيلنا على القيم البرغماتية من خلال مفهوم الحقيقي .

يعد السِّجال بين الفلسفات سببًا في تحريف التَّفكير الإنساني ومفهومهِ للحقيقةِ، فحدث اختلاف حول الأسس والأفكار وأساليب البرهان[3]، وهذا ما قام به ريتشارد رورتي في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة بقوله: "المناقشات التي تدور في فلسفة العقل عادةً ما تنطلق من الافتراض أن كلَّ

[1] فرنسيس بيكون، **الأروغانون الجديد**، ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى ، دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2003، ص 19.

[2] محمود فهمي زيدان، **الاستقراء و المنهج العلمي**، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، 2002، ص 33 .

[3] فرنسيس بيكون، **الأروغانون الجديد**، ص27.

امرئ لديه معرفة دائمة عن كيفية قسمة العالم إلى ما هو عقلي وما هو فيزيائي"[1]. وقام -أقصد رورتي- بنقد الابستيمولوجيا في الفلسفة القديمة والحديثة ولخَّصها في صورة الفلسفة ومرآة الطبيعة والطرح الرورتوي هنا يحاكي الطرح البيكوني من خلال تقنية النقد لما هو ميتافيزيقي. ونجد ديوي في البرغماتية الكلاسيكية قد وجه البحث الفلسفي إلى مسارٍ معينٍ. سعت البرغماتية أيضا في تحقيقه واستنطاقه وهذا من خلال التأكيد على الفاعلية الإنسانية وقدرتها على استقراء ودراسة الطبيعة وفهمها بشكل أعمق بعيدًا عن التَّجريد بالإستفادة منها في سياقات متعددة ،من خلال تطبيق المنهج التجريبي في علوم التربية فتحولت من خطوة مهمة في الاستقراء لمنهجية تؤسس عليها البرامج التربوية أو المدرسة .فأخذت اسم مدرسة المختبر laboraorty school، فتطورت الفلسفة البرغماتية الديوية باعتبار الفكر تجربة تنظر في النتائج الواجب إدراجها لتحقيق العملية التعلمية وتعليم الطفل[2].

فقد كان المنهج الآداتي لديوي محاكاةً للمنهج التجريبي لبيكون، إذ أسَّس لمدرسة أو تربية تجريبية نقض فيها الأفكار التربوية السَّابقة وهذا لتمجيده للمنهج العلمي من خلال علم النفس التطبيقي ،وهذا ما أقره في كتابه المدرسة والمجتمع الذي يعدُّ الخريطة لمشروعه التربوي قائلا : "إنكم تعلمون أنّها مدرسة تجريبية"[3]. وقد أكَّد ديوي هنا أن المختبر ليس مشروعًا تجاريًا فبإمكانه أن يكون مشروعًا تربويًا كذلك. وبهذا أحدث بيكون طفرة إبستيمة على مستوى الفلسفة خلخل فيها الفكر الميتافيزيقي القائم على المطلق والمتعالي وفق رؤية معرفية تعطي للعلم الأولوية وتربطه بعالمه ،ليصل إلى اكتشافها متجاوزًا بذلك مرحلة التَّجريد فقط مشرحًا ومفككًا للميتافيزيقا ليفتح بؤرةَ بحثٍ جديدة في الفلسفات اللاّحقة فيضع بديلاً محايثًا.

---

[1] ريتشارد رورتي : **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 65.

[2] Marc Le Ney, **Decouvrir La Philososphie Contomporaine**, Édition 1, Eyrolles, France, 2009. p126.

[3] جون ديوي، **المدرسة والمجتمع**، ترجمة أحمد حسن رحيم، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1943، ص 96.

المبحث الثالث: في البرغماتية الكلاسيكية (تشارلز بيرس ووليام جيمس وجون ديوي)

ينبغي الإشارة في البداية أن البرغماتية الجديدة تمخضت عن البرغماتية الكلاسيكية، فقدمت إضافات جديدة وحَينت مواضيعَ لم تتطرق لها البرغماتية الكلاسيكية، وهذا تماشيا مع التيارات الفكرية المحايثة أنذاك. لذا لا يمكن الفصل في بعض الاعتقادات والتصورات والمفاهيم وقد لعب الوسط الجغرافي دورًا مهمًا في تشكيل النيوبرغماتية، حيث يمكننا القول أن البرغماتيين الجدد* اتبعوا الطريقة الفلسفية الأمريكية بشكل حتمي، فالظروف والعوامل التي اجتمعت وتضافرت لتجعل من بروز البراغماتية أمريكية المولد، غير أن الربط بين البراغماتية وأمريكا تتباين فيه المواقف التي تبعث جميعها على ازدراء البرغماتية أو على الأقل النّظر إليها بشيء من التَّشكيك والارتياب، لاعتبارها أقل قيمة ووزنًا في الفلسفات التي عززت مواقعها في خريطة الفكر الفلسفي وغذت نظرياتها محل تداول وتقدير[1]. ولا يمكن أن نهمل الثلاثي البرغماتي الممكن تمثيله بثلاثي الفلسفة اليونانية سقراط وأفلاطون و أرسطو ،كذلك هو الشأن بالنِّسبة إلى بيرس وجيمس وديوي.

يمكن القول أن الاتجاه البرغماتي خصوصًا في سياقه الكلاسيكي الممتد في شكله من مقال شارل ساندرس بيرس "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟" "How To Make Our Ideas Clear" سنة 1878 الى تاريخ وفاة ديوي 1953، بمعاصرته لاتجاهات فكرية معرفية متعددة خارج وداخل أمريكا ساهم في تطوير وبلورة الفكر مناخ معرفي أنسب لتشكيل البرغماتية[2].

استحال توجُّه الفكر الفلسفي الأمريكي إلى ماهو مثالي في بيئة عملية يغمرها الإنتاج العلمي، حيث استندت إلى مبادئ التجربة العملية باعتبار العلمية السيدة أنذاك، فانتقلت الفلسفة بعد ذلك منذ زمن من خدمة الدين إلى العلم. وهكذا شهدت الفترة المعاصرة غزو فكرة العلمية لمختلف

---

*البرغماتيون الجدد: نسبة الى البرغماتية الجديدة. أنظر الفصل الأول، ص 23.

[1] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 51، 52.

[2] البشير خليفي، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2010/ 2011.

مجالات الحياة ،حتى أن هذا أثر كثيرًا على تكوين الفكر في مختلف اتجاهاته وهذا ما ظهر في الفلسفة البرغماتية باعتبارها فلسفة عملية.

وأشرنا سابقا إلى جدل الوصل والفصل بين البرغماتية الكلاسيية والبرغماتية الجديدة لمعرفة أهم مناطق الوفاق بين كل من هاتين الفلسفتين، ونحن هنا نريد أن نضبط الترسبات الابستيمولوجية والمنهجية لفلسفة البرغماتية الأولى في براغماتية ريتشارد رورتي لتكون نقطة البداية مع تشارلش ساندرس بيرس*[1] رائد الفكر البرغماتية و فارس تثبيت الإعتقاد belief فكان له الفضل في تأصيل الفكرة البرغماتية وتطورها، ويجمع المتخصصون أن بيرس هو أعظم الفلاسفة الأميركية قاطبة، ويرى البعض أن دراسته تعد منجمًا غنيا لا ينفذ من الأفكار الخاصَّة بالمنطق ونظرية المعرفة ومناهج بحث العلوم ومايعرف بعلم الإشارات أو السيمنيوطيقا وأثر أعماله تأثيرا واضحا في المنطق[2].

عبر بيرس عن الفلسفة الأمريكية أنَّ الفكر العلمي في عصره استغنى عن الظلام والسكون اللّذان اتَّسما بهما سابقا بل أضحى مرتبطا بتجارب المعامل القائمة في النهار[3]. وهكذا ارتبط الفكر العملي بالفلسفة البرغماتية فإذا قلنا فلسفة أمريكية لاصقتها صفة البرغماتية والعكس كذلك؛فقد أضحت الفلسفة متاحةً للجميع على غرار ما كانت عليه من اختصاص الطبقة الأرستقراطية سابقاوعليه؛يعد ستعمال بيرس لمصطلح البرغماتية تأثرًا واضحًا بأبحاث الفيسلوف الألماني ايمانويل كانط من ناحية تسليط ضوء البحث على أطر العقل العملي ،وقد حاول كانط

[1] شوقي جلال، **العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**، مكتبة مدبولي، مصر، 2000، ص 81، 82.

[1] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ط2، دار الشروق، بيروت، 1982، ص 115.

[2] شوقي جلال، **العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**،ص 81، 82.

[3] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص 115.

بيان دور العقل في جانبه العملي التطبيقي وهذا في كتابه نقد العمل العملي* critique of practical reason بهدف معرفة النتائج المتماشية مع التمثيل لتحقيقها فعليا[1]، فضل بيرس مصطلح البرغماتية بدل المذهب العملي practicalisme منذ أدرك مجال البحث العملي[2].

ابتكر بيرس البرغماتية في الفلسفة المعاصرة عندما تعرض لمشكلة المعرفة فقرر أنَّه توجد في عقولنا أفكار متعددة لها مقابلات مادية في العالم الخارجي، ومعيار صدقها أو كذبها يكون في مدى تطابقها مع مقابلاتها الخارجية لكن يوجد في نفس الوقت نوع آخر من الأفكار داخل عقولنا، ليس لها مقابل مادي خارجي فيكون معيار الحكم عليها تلك الأفكار التي تمهّد لسلوك عملي وتهدف لتحقيق منفعة فعلية،فإنها حينئذٍ تكون صادقة[3].

وعليه فإن فلسفة بيرس تقوم على شيئين اثنين هما المعنى والاعتقاد، فالمعنى هو المترتب عن الفكر من خلال السُّلوك المحدد لمعناها ،أوهو مجموعة الأعمال المسترشدة، ومالا يترتب عنه عمل لامعنى له، فإما أن تكون الفكرة دالة على سلوكٍ معينٍ وإمَّا فهي ليست موجودةً على الإطلاق

*العقل العملي: وفق كانط في وظيفة العقل بين ما هو نظري و ما هو عملي أي بين المعرفة والأخلاق، فهذا الأخير كيان مستقل عن ماهو معرفي نظرا لعجز هذا الأخير ،ويقوم العقل العملي عند على مجموعة من المصادرات إلى تأسيس ما هو قيمي أخلاقي. وهذا مايدفعنا إلى تأمل القدرات العقلية من خلال القدرة على التأسيس والنظر فقد أحدث كانط نقطة تحول مهمة بينه و بين الفلسفات السابقة له التي درات في فلك عقل واحد وهنا "ظلَّ صاحب الفلسفة النقدية يؤمن بنزعة عقلية إلا أنَّ نزعته العقلية اتسمت بطابع خاص جعل الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي يقوم بها العقل بالتعرف على مداه و حدوده". زكريا ابراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، ط2، دار مصر للطباعة، مصر، 1987، ص 200. والمبادئ الأولية عنده هي: خلود النفس، ووجود الله، والحرية، فالأول يعني الإعتقاد بوجود حياة أخرى تتناغم فيها الطبيعة مع قانون العدل،ووجود الله ويعني الإعتقاد بوجود خالق أسمى للطبيعة و صانع قانون خلقي،وهاتين المصادرتين هما خلود النفس ووجود الله هما موضوع لإيمان خلقي عملي يتميز عن الإيمان النّظري وذلك الإيمان الخلقي يعني التّسليم بتلك المصادرات كشروط لقيام الحياة الأخلاقية .أي أن اللاَّهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسِّس على قوانين أخلاقية أو يسعى إلى الإهتداء بها،فالله والحرية والخلود هي أفكار العقل الثلاثة ولقد شعر كانط دوماً بضرورة الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا وسعى إلى ذلك،لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق :أنظر سمير بلكفيف: **إيمانويل كانط فيلسوف الكونية**، ص 81، 82.

[1]Ted Honderich, **the oxford companion**, 2edition, oxford university press, UK, 2005, p 89.

[2]تشالز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة ابراهيم مصطفى ابراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1996، ص22، 23.

[3] سماح رافع محمد، **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، ط1، مكتبة مدبولي، مصر، 1983، ص 54.

لأنَّها باطلة لا أساس لها من الصِّحة[1]، أما الاعتقاد فيخضع لصحة التَّجربة واقعيا حيث ينتج على مستوى الممارسة تغيرا وهذا هو معيار الحكم على صحة الاعتقاد.

وهنا نلمس تأثر البرغماتية الجديدة بآراء وأفكار بيرس-الذي سيكون حاضرا وبقوة عند جيمس وهذا ما سنتناوله بعد قليل- من خلال الفصل بين النظري والعملي أوبين النظر أو العمل بلغة طه عبد الرحمان- من خلال النتائج المراد ترتبها عن الفكر في الواقع وقياس درجة صحتها ،من خلال التَّحقق وهذا ما سيتمُّ الإشارة له في الفصل الموالي في مبحث الحقيقة عند ريتشارد رورتي وكيف تحول هذا المفهوم فلسفيًّا ليجد صبغة جديدة مع التَّصور الرورتوي.

هناك نقطة أخرى وهي العملية أوالنفعية باعتبارها أساسًا ترتكز عليه البرغماتية في اتجاهايها القديم والجديد. فمفهوم بيرس الصّدق والكذب الذي ربطناه سابقا بالفصل بين العمل والنظر فقد جعل الأفكار دليلا للعمل و توجيه السلوك وتحفيز النشاط، وأصبحت الفكرة حسبه ليست صحيحة أوكاذبة ؛وإنَّما مشروع عمل فإذا نجحت الفكرة وتحقق المشروع عمليا كان صحيحا، وقد غير بيرس هنا مفهوم الصدق والكذب فربطه بالتَّحقق فقد غير مفهوم الصدق والكذب الذي مشى عليه المناطقة والتقليديون وربطه بالأفكار العمليّة المترتبة عنها، كما جعل صدق الفكرة يتمثل في إمكانيات العمل الكامنة فيها، وفي المشروعات العمليّة التي تؤدي إليها في سلوك الإنسان[2].

إنَّ هذا التَّصور يترتب عليه بالضّرورة الثورة على المفاهيم التقليدية السابقة ،انطلاقا من قلب المعادلة وتقويض الميتافيزيقا وكانت هاته أهم سمات الفكر البرغماتي مع رواده إلى يومنا هذا.فقد رفض بيرس كلَّ اتجاه ميتافيزيقي واختار لنفسه الاتجاه العملي النافع. ويمكن اعتبار البرغماتية امتداد للنفعية و هذا ما يؤكد في السّياق ذاته البعد العملي، إذْ قامت بتطوير المذهب

[1] عباس راوية عبد المنعم، **الفلسفة الفكر والحرية**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2011، ص 223، 258.

[2] سماح رافع محمد، **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، ص 53.

التجريبي إن صحَّ القول و هذا من خلال ماترتَّب عنه. ويعتبر النِّظام الرأسمالي القائم على أساس المنافسة الفردية الحرّة المرتبطة بالعمل النافع وهذا بتوجيهه لفهم الواقع وواستغلاله تماشيا مع المنفعة والمصلحة[1]. وهنا نجد برغماتية بيرس وضعت خطًا فاصلا بين المثالي والواقعي العملي بتركزيها على النتائج المرتبة في النهاية لا الأفكار في حد ذاتها فكل فكرة تعد مبدأ لعمل ما لا يمكن نفيها.

وفي الصدد ذاته نجد جانب التأثر يكمن في التأسيس لمقولة الخبرة التي امتدت مع اللاحقين من البرغماتيين فقد وضع بيرس مقولات تعبر عن العالم استنادًا من خبراتنا الحسية[2]. وبين بيرس التجربة بمقولته "الثانيانية" "secondness" بوصفها نوعا لكينونة الشيء في علاقته بآخر، دون التفات لنوع ثالث مهماكان"[3]. لأن التجربة تقوم بتجسيد المعطيات لتشكيلها المعطيات الحسية فتتحقَّق الظواهر في موضوع مادي محسوس[4]. ويتعين مفهوم التَّجربة هنا من خلال ربطه بسيميائيته* أونظام العلامات و هذا يحيلنا إلى نقطة أخرى وهي احتلال اللغة أو الألفاظ مكانة أساسية في الفلسفة البرغماتية وهذا ما ركز عليه رورتي بتأثره بالهيرمينوطيقا والتفكيك. بملاحقة النسق الفلسفي البيرسوي نجد أنه رفض الميتافيزيقا، ويرجع هذا لتأثر الفلسفة البرغماتية بشكل عام بفلسفة **ايمانويل كانط**(1724-1804) Immanual Kant. وهذا من خلال فكرة العقل* المحض

---

[1] محمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف**، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 188.

[2] فؤاد كامل، **اعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، دار الجبل، بيروت ،ط1 ،1993، ص 102.

[3] Charles S. Peirce, **Ecrits Sur Le Sing**, édition de seuil, Paris, 1978, p 22.

[4] Ibid, p 95.

* ربط بيرس هنا الفعل السيميائي بعملية الإدراك حيث تتحكم في هذا الأخير الثقافة من خلال نسقها اللفظي والرمزي ويقول مؤكدًا أن "التجربة الإنسانية برمتها و في مختلف أبعادها تعمل كمهد للعلامات وكل شيئ يخضع لسطان العلامة ولا يمكن لأي شيء كان ان بكون خارجها ". سعيد بنكراد، **سيميائيات بورس**، مجلة علامات، العدد1،سنة أولى ربيع 1994، ص 5 .

* تأثر ديوي بكانط في طريقة التعمق أثناء استقصاء وحلّ المشكلات الفلسفية، بمنظور العقل الفعال بدل العقل الهامد، خصوصا وأن كانط في كتابه نقد العقل العملي ركز على تحليل دور العقل في معناه المتجه نحو التطبيق، وذلك بالبحث عن أسس محددة للإرادة، بغرض ايجاد مواضيع ومنجزات تتماشى وفكرة التمثيل التي تعبر عنها العقل في حضوره كمنجز من خلال تجسيد منتجاته فعليا. البشير خليفي، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 45.

مما يرجع كفة التجربة الإنسانية على التصور العقلي المثالي الذي نادت به الفلسفات العقلية، وفضل بيرس هنا الغريزة باعتبارها تضمن اليقين في المستقبل وتراجعت مكانة العقل ولم يعد أساس الحقيقة فقال: "افتح عينيك و افتح قلبك فهو أيضا عضو إدراك تدرك به"[1]. وبهذا يكون القلب والوجدان مرتكزا آخر يبني عليه الإنسان ملكته المعرفية. رفض بيرس الاتجاهات الفلسفية المثالية -نخص بالذكر فلسفة **فريديك هيجل***-عندما درس بيرس الفلسفات السَّابقة ومناهجها في البحث نظر لها من وجهة نظر علمية وبحث عن الجديد ولم ينظر لها باعتبارها فلسفة مطلقة منزهة من الزلل[2]، وميتافيزيقا بيرس تعدُّ مزيجا من الفلسفة الأفلاطونية وتصور شلينج[3]. وهذا مما لا شك يحيلنا إلى الخبرة أو التجربة باعتبارها الوسيلة الوحيدة لمعرفة هذا الكون وهذا بناء على عملية الاستدلال حيث يتوافق مع طبيعة الأشياء، وتغدو الخبرة واقعا رغم امتزاجها بالذاتية الإنسانية[4].

ومن الأسس التي تميز فلسفته كذلك -أقصد بيرس- النظرة المستقبلية أوالاتجاه نحو المستقبل ،من خلال إشكالية المسائل الفلسفية الحقيقية ومن خلال إمكانية حلِّها ولا يكون هذا بالضرورة في الحاضر بل بإمكانه أن يحدث مستقبلاً بسبب لنسبيتها وإختلافها ؛فهناك مشكلات لها حل وأخرى على عكسها ؛لأن موضوعها خارج عن نطاق الخبرات البشرية[5]. وهذا يؤكد البعد التَّجريبي المستقبلي -وقد ظهر جليًا في فكر ديوي وورورتي- من خلال قيمة الفكرة في الواقع حاضرًا

---

[1] شوقي جلال، **العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**، ص 120 .

* فريدريك هيجل(1770-1831): فيلسوف ألماني .عرف هيجل من الرضى أعظم ما يمكن أن يعرفه فيلسوف، وخلال أستاذيته تقاطر عليه الطلبة من جميع انحاء ألمانيا لحضور دروسه ،بات على إتصال بأرفع الشخصيات الأدبية والعلمية في زمانه،كغوته وغيره ،سار معلم الثقافة الفلسفية الألمانية ،من كتبه: فينومينولوجيا الروح ،علم المنطق،موسوعة العلوم الفلسفية والكثير من المحاضرات.وسمي بفيلسوف الروّح المطلق والمنهج الجدلي .جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة** ، ص 724، 725.

[2] محمد حسين محجوب، **تشارلز ساندرس بيرس فيلسوف الأثر**، مجلة كلية الآداب العدد السادس، الرباط المغرب، ص77.

[3] تشالز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص 158.

[4] المرجع نفسه، ص 159.

[5] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر** ، ص 100 .

أومستقبلا. والثورة البرغماتية على الميتافيزيقا لا تعني عدم تناول البرغماتية للمسائل الميتافيزيقية كالنفس والدين ،وغيرها من المواضيع الراهنة في السَّاحة الفلسفية اليوم بل نوقشت في ضوء أسُسها بطريقة تسمح للبرغماتي في الاستفادة من هذه الوقائع في حياته اليومية.

وبتفريق بيرس للمشكلات الحقيقة تتمخض مقولة النسبية في فلسفته باعتبارها حجر الأساس الذي يجمع الثلاثي البرغماتي -بيرس وديوي وجيمس- فالمشكلة الحقيقية هي المشكلة الممكنة الخضوع في حلِّها إلى تجربة عملية لها مخرجات في الواقع فيقول: "المشكل الحقيقي هو ما يحتمل الحل في يوم ما..."[1]، ويتكرر تأكيد التجربة الخالصة وإمكانية سيطرة الإنسان على الطبيعة والعالم من خلال العلم وهذا ما يعطي طابعا وضعيا وواقعيا لفلسفته.

ناقشت براغماتية بيرس عدة مسائل متعلقة بالإنسان في أبعاده المختلفة (الفنية والفكرية والعلمية)، فقد وظفت التّجربة لتربط بين الفكر والعمل، فهي رؤية فكرية مطابقة لقواعد الفن والحرفة[2]، مما يوحي للإنشغال بحقل مشاكل الفرد اليومية وهذا ماسنناقشه في إشكالية بحثنا.

نلمس الكثير من التعالقات بين فكر بيرس وفكر جيمس الذي يعد شبيهه وخليفته ؛حيث رَوَّجَ للفكر البرغماتي وبسَّطه وجعل منه فلسفةً سائدةً، أين صاغ الأسس الرسمية للفكر الأمريكي وقد وصف بفيلسوف الإرادة والحرية، سخر جيمس من الكون المتحجر أي الكون المكتمل الذي قالت به الفلسفات المثالية* قبله، واعتبره عالما لا إمكان فيه وقد حاول جيمس التساؤل عن سبيل

[1] ابراهيم مذكور، **دراسات فلسفية**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، 1979، ص 295.

[2] ايناس مهدي ابراهيم، **ابعاد الفكر البرجماني في فن الباو هاوس** ،مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد22، العراق، 2014، ص 10، 14.

*تعد الفلسفة المثالية في أمريكا ذات تأثير بالغ على الفلسفات اللاحقة ،من خلال بناء التصورات الفلسفية كما أنها انتشرت في أمريكا على الساحة الفكرية، ويعتبر **جوزايا رويس** هذا الفيلسوف الأمريكي من أتباع المذهب المثالي، وتشبه فلسفته فلسفة المثالية المطلقة التي نادى بها **برادلي**، وقد بدأ فلسفته في النظر الى ما يسمَّى بالمعاني الجزئية،فللفكرة معنييان ظاهروباطن، فحقيقة الشئ ما تدل عليه فكرة من الأفكار وهكذا يصبح الفكر عنده حياة شعورية، وأن في هذه الحياة أفكارًا، وكلُّ فكرة ترمي إلى غاية، والغايات التي ترمي إليها الأفكار تتحقّق بالفعل، وتتجسم في الأشياء الخارجية التي تدل عليها الأفكار ،فالحقيقةبمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معاني الأفكار جميعها، ولهذا يلزم إفتراض المعاني الجزئية داخل الوحدة الفكرية المنتظمة والغايات التي ترمي إليها الأفكار

الحرية خروجًا من الجبرية والحتمية، وحاول الإجابة عنه من خلال التَّسليم أن الكون عبارة عن أحداث كثيرة تربطها علاقة متبادلة فيما بينها، وتعدُّ فلسفة جيمس اتساقًا مع مزاج العالم الأمريكي المتحرر من الماضي، وكل ما يقف أمام حرية الفرد من قيود وعوائق ليحدِّد مستقبله المنشود[1].

وهنا غيرت البرغماتية وجهة النظر إلى ما كان كائنا نحو ماسيكون، و الاتجاه نحو المستقبل بما يسعف ظروفنا الاجتماعية وحياتنا العملية ويحل مشاكلنا، ويعد وليام جيمس الفيلسوف الذي ينظر إليه أنه نموذج الفيلسوف الأمريكي وعنوان الفلسفة الأمريكية، فهو الأكثر شيوعا واوسع منها في سائر العالم ذيوعا، ويرجع هذا على عوامل عديدة [2]، وقد عمل بيرس على توسيع نطاق مجال البحث في الفلسفة البرغماتية، وهذا من خلال المواضيع التي حيَّنها أنذاك كالأخلاق والدين، فكان لإهتمامات وليام جيمس جانبان أحدهما علمي و الآخر ديني ،وفي الجانب العلمي أمدت دراسة الطب وعلم النفس فقد كانت عواطفه تكبح جميعها، ومشاعره بروتستانتية ديمقراطية مفعمة بالود الإنساني و الحماس[3]، وهنا نؤكد الصِّلة الوثيقة بين ماهو إنساني وما هو براغماتي وهذا ما أكَّدناه سابقًا.

مندرجة تحت غاية واحدة تجمع كل الغايات السابقة ولا تحقق هذه الأخيرة إلا في ضوء الوجود كاملا، أ. وولف، **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، ترجمة أبو العلا العفيفي، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 82،83.

[1] شوقي جلال، **العقل الأمريكي يفكرمن الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**، ص 89 .

[2] من عوامل شيوع جيمس بدل بيرس راجع إلى ترجمة كتبه إن لم نقل جلها إلى كل لغات العالم المتحضر ،ضف لذلك أنها جاءت في فترة استكلمت فيها الولايات المتحدة الأمريكية استقلالها الفكري ولم تعد تابعة من توابع الفكر الأروبي ،أضف إلى ذلك ما أتيح له من إلمام من اللغات الأجنبية ومن ثراء يمكنه من التجوال والسفر ،فلبث ينتقل إلى أروبا يحاضر ويخالط الناس، ويجذبهم بحديثه وخفة روحه،ولا شك أن شيوع الفكرةمرهون بشخصية صاحبها ؛فها هو ذا زميله بيرس يدعو إلى نفس الفكرة فلا يكاد يلتفت إليه أحد من أبناء وطنه أنفسهم،لطريقة إختياره لألفاظه وعباراته التي كان يتعمد فيها ألاَّ تجري مع مألوف الناس في حديثهم اليومي.ولصرامة شخصيته التي لم تجعل طريق الإتصال بينه وبين غيره سهلاً وميسرًا، ضف لذلك أن فكرة البرغماتية التي كان يتحدث عنها ويكتب فيها ويحاضر،كانت في ذاتها جديرة بالإهتمام بحضورها ،أدركت كم صادف عند أصحاب الفكر في العالم كله من نجاح وتوفيق. زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص 139.

[3] بيرتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص 464.

إن ما يجمِعُ عليه الكثيرُ من الفلاسفة الذين جاؤوا بعده ويعترف ديوي في هذا الشأن قائلا: "ضيق جيمس من مجال براغماتية بيرس و توسع فيها"[1]. وهذا يعكس بكل تأكيد الطابع التكويني والعلمي لكل فيلسوف.

والفكرة الرئيسية في فلسفة جيمس هو اهتمامه بفكرة المعنى concept ،فما مفهوم هذه الكلمة؟ نظريته في المعنى لا تختلف عن نظرية بيرس ،مما يحيل تأثُّر كلٍّ منهمَا بالآخر من خلال التوجه إلى بعض المنطلقات والمبادئ التي تحكم الفكر البرغماتي ،فكلاهما يذهب إلى أنَّ معنى فكرة من الأفكار أو الموضح لدلالتها هو الآثار العملية التي تترتب عنها في خبرتنا البشرية فإذا تعذر ذلك يمكن تصنيف الأفكار أو العبارت أنها عديمة المعنى ،وهي لغوٌ فارغٌ لن يحيلناَ إلى شيءٍ يدلنا على العالم الخارجي[2].

ويحيلنا موقف جيمس على تفرده مع البرغماتيين في موقف المعنى، غير أنَّه يضيف إليه فكرة الحق والباطل ليربط فائدة الحقيقة مع حياتنا وماتفيدنا به فيها لتتعالق مع قيمة الخير وتغدو نوعًا منه لا منفصلةً عنه[3].

وتتمظهر تجلِّيات الفكر النقدي عند جيمس من خلال إدراك الظروف المحيطة بمفهوم الحقيقة النسبية، مما يجعلها لبنة أساسية في بناء معارف وحقائق جديدة ،وهذا حسب الفرد فيقول: "البحث عن المعايير هو جزء من محاولة أعم للتفكير، في العالم أوالذات البشرية باعتبارهما يملكان طبيعة جوهرية أو ماهية، أي أنَّهما نتيجة لمحاولة تفضيل لغة واحدة من بين لغات أخرى"[4].

---

[1] جون ديوي، **نمو البرغماتية الأمريكية**، ضمن داجوبرت د .رونز ، فلسفة القرن العشرين،مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 235.

[2] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص 142.

[3] شبل بدران وسعيد احمد سليمان واحمد فاروق محفوظ، **الأصول الفلسفية للتربية**، ط5، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، 2005، ص 289.

[4] مشروحي الذهبي، **النزعة البرغماتية الجديدة عند رورتي**، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة محمد الخامس، المغرب، سنة 2004، ص 155.

ولا يمكننا أن نحصر الجانب النقدي في مشكلة الحقيقة فقط، بل يتعداه جيمس -أقصد النقد- إلى مجالات عديدة قبل الانتقال إلى أهمية الفلسفة نجده نقد تصور العقلانيين بقوله: "العقليين أصحاب مبادئ و التجريبيون أصحاب وقائع"[1]، وهذا يوضح أن حقيقة العقلاني تكون في فكره وعقله، أمَّا التَّجريبي فإنَّ الحقائق عنده متجلية في العالم المادي المحسوس ،حيث يوظف التجريبي فكره في خدمة الحياة ليكون العقلاني أكثر تفاؤلا وإيمانا وتعقُّلا ومثاليةَ من التجريبي؛ لأن أساس المعرفة هو الحس وهذا ما يبرر النَّزعة الشكية والنسبية في كلِّ راسب إبستيمي وهذا لا يعني تحيز جيمس إلى التجريبية وعدم نقده لها فإقرار التجريبي بالوقائع يجعله مادي تشاؤمي غير متدين[2].

لم يهمل جيمس دور الفلسفة فقد حاول التأكيد عليها باعتبارها الموجه للحياة الإنسانية عموما والمحددة لها، فيقول: "هي على نحو ما،شعورنا الأبكم الصموت بما تعنيه الحياة بكل عمق و أمانة "[3]، وهذا راجع إلى المواضيع التي تربط الفلسفة بعالم الفرد وكيانه والمنفعة التي يجنيها من ورائها.

وهنا حاولت البرغماتية أن تحيِّن مفهوم الفلسفة السَّائد أنذاك ،وتشغل حيزًا فارغًا تناسته النظرية العقلية والتَّجريبية ،وطبيعتها تتمثل في :"تحتفظ بأخصب وأغنى صلة وثيقة بالواقع والحقائق"[4]، وهذه الأوصاف قد تجعل من البرغماتية إطاحةً بالفكر الفلسفي لكنَّها في الحقيقة تشكِّل واقع حتَّمته طبيعة المجتمع الأمريكي لتخدم الفرد في حياته.

ويشير جيمس إلى الفلسفة باعتبارها مشكلة، كونها ما تبقى من مشكلات لم يجد لها العلم حلاً، فقد غدت الفلسفة اسما جامعا لمسائل لم نصل بعد إلى إجابات بصددها، إجابات تشفي

---

[1] وليام جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة و النشر، مصر، 1969، ص 37.

[2] W.James, **pramatisme, prome theus book buffalo**, new york puplishred, USA, 1991, p 9.

[3] وليام جيمس، **البرغماتية**، ص 16.

[4] **المصدر نفسه**،ص 50.

غلة الذين أثاروها، وليس يقتضي هذا أن بعض المسائل لن تتقدم بتاتا ،لأنها ظلت ألفي عام لم تجد جوابًا، فقد لا يساوي ألفا عام فقرة واحدة من رواية المغامرات العظيمة التي ندعوها تاريخ العقل البشري. فإنَّ الفضل في ذلك التقدم الفذ الذي حققته الأعوام الثلاثمائة الأخيرة راجع بالأحرى للعثور فجأة عن طريق تدرس فيه طائفة من المسائل التي لم يكن تناولها تناولا رياضيًا. ولكن الزعم بناءا على هذا بأن الفلسفة الوحيدة الممكنة يتحتم أن تكون فلسفة ميكانيكية أورياضية، والإستخفاف بكل بحث من أنماط المسائل الأخرى. إنَّ هذا يعني أننا نسينا ما هنالك من تعدد بالغ في المجالات التي تكمن وراءَها الحقيقة الواقعية. فلا ريب أن الفلسفة تجد طريقها في المسائل الفكرية، وقد وجدت طريقها في هذا المجال إلى حدٍّ ما،بل أن العلم سجَّل في بعض الحالات تقدما أقل مما سجلته الفلسفة[1].

وكلُّ هذا يبرر خروج الفلسفة في البرغماتية عن النسقية وولوجها إلى التعدد والنسبية والنزعة الواقعية؛ بحيث يمكن أن تكون ذات صيغة عملية وعلمية تتخلى عمَّا سجلها فيه الفلاسفة عبر التاريخ لتتحرر من كهنوت الميتافيزيقا، وهذا ما نلمسه عند كل من ديوي وورورتي فيم يتقدم من البحث. لذا فإن جيمس يكتب بروح الإنسان، حيث يصر في نظريته عن الصدق العقلي على تأكيد الطابع الإنساني من خلال الأغراض التي تعود على السلوك وبهذا كان **فرديناند شيلر** البرغماتي الإنجليزي الذي اصطلح على فلسفته **بالمذهب الإنساني** ،يرى أنَّه مرتبط بجيمس أكثر من ارتباطه بغيره من البرغماتيين الأمريكيين، وأنهما عبَّراَ عن الهدف نفسه بطريقتين مختلفيتن، وأنَّ البرغماتية فصيلة من الفلسفة الإنسانية[2] . فجيمس لم يرقه استخدامه للبرغماتية باعتبارها مصطلحًا سيءَ الحظ نظرًا للنَّقد اللاذع الذي لاقاه - وتكمن الإحالة هنا أن البرغماتية ذات نزعة إنسانية جاءت لتسلِّط ضوء البحث عليه وتحقِّق نتائجًا على مستوى حياته بشكل نافع ومفيد.

[1] وليام جيمس: **بعض مشكلات الفلسفة**،مرجع سابق، ص29.

[2] محمد جديدي: **فلسفة الخبرة**، مرجع سابق،ص 33.

ومن المواضيع الرَّاهنة التي ولج إليها جيمس كذلك بفلسفته الحرية كإشكالية فلسفية باعتبارها موضوعًا عميقًا في تاريخ الفكر الفلسفي ،وهذا في إطار محاربة الميتافيزيقا باعتبارها تحرُّرًا من الحتمية التي أغلقت الخناق على الإنسان وحرَّرته من الإكراهات بشتى أشكالها ،وقد عالجها جيمس بخلاف ما تطرق إليه الفلاسفة السَّابقون، فأخرجها من برجها الميتافيزيقي المثالي وربطها بعلاقتها مع الحياة وبالفرد بصفة خاصة .وهنا ينبني التعالق بين الحرية والإرادة باعتبارهما مفهومين أساسيين من خلال التَّحقق في الواقع وهي خالية المعنى، إذا كانت شعارات تحملها حقوق الإنسان وتنادي بها الأفراد والشعوب[1]. تتمثل هنا كذلك العلاقة الوثيقة بين الحرية والإرداة في مفهوم الإعتقاد كما تطرقنا إليه سابقا.

وعليه فإنَّ فلسفة جيمس أعطت حلَّةً جديدةً لمفهوم الحرية ناهيك عن تصورات العقلانية لها ونقدا لتصور الحتمية كذلك، كونها مفهوم يلاصق الإنسان في إرادته وهذا ما حاول تطبيقه في علم النفس - وهو ما سننتقل إليه في البحث من خلال العنصر الموالي.وعليه فإنَّ إبداعات جيمس فتحت أفقًا جديدًا في التفكير البرغماتي .الذي تطور مع البرغماتيين الجدد ليدخل المجال اللُّغوي والسِّياسي [2]. لا يمكن إهمال الدَّور المهم الذي أبدته فلسفة جيمس وبحوثه في علم النفس، من خلال تأمله لمريضٍ بالصَّرع. التي لم يقتنع بها جيمس إطلاقا و اعتبر تلك الحالة مخالفةً تمامًا للقدر الذي ينتظره هذا الأخير - هذا يحيل إلى النَّظرة المستقبلية للبرغماتية واهتمامها بالمستقبل - فتوقع تدخل الإرادة الكامنة في هذا المريض لتخليصه من حالته التي يعيشها ووسع اطِّلاعاته ؛وهنا أقرَّ قائلا: "أول ما تفعله الإرادة الحرة أن تؤمن بالإرادةالحرة"[3]. تمكن جيمس من استخدام الإرادة في

[1] شوقي جلال: **العقل الأمريكي يفكر**، مرجع سابق،ص 137.

[2] بول. ف. بولر، **الحرية والقدر الامريكي**، ترجمة اسماعيل كشميري، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة،1983 ، ص 206.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العلاج وآمن بها بشدة وهذا يحيلنا إلى فلسفته الاخلاقية باعتبارها الرَّكيزة الأساسية لحقيقة الإنسان.

وقد تحدث جيمس عن الشيء الذي خفَّف عنه ألمه النَّفسي وأزال الكثير من وساوِسه هو قراءة بحث **رينوفييه** في حرية الإرادة، وقراره الجازم بعد ذلك: "أنَّ أول عمل إيجابي يعمله المرء بالنسبة لحرية الإرادة هو أن يعتقد أنَّه حرُّ الإرادة" وكان هذا القرار الجرعة الأولى للدواء الناجع،فأظهر شيئا من حيوية جيمس[1]. وهنا تدخل اللون الشخصي في رسم فلسفة جيمس وبعدها توجَّه على الإبداع في هذا المجال.

تعدى البحث لدى جيمس كلاّ من الحقيقة والحرية والإنشغال بالمسائل الإنسانية إلى المسائل الخلقية ،وهذا ما أشرنا اليه سابقًا من خلال حرية الإرادة فلم يخصِّص ملفًا بحثيًا لذلك وإنما أشار أن هناك علاقة بين الحقيقة والبطلان والقانون الأخلاقي فالمنفعة هي المحدِّد لذلك في صلتها مع الفرد أو علاقتها مع الوسط الاجتماعي[2]، وهنا تتوافق الأخلاق مع ظروف الأفراد وأحداث حياتهم فكلُّ ماهو نافع خير وكل ماهو ضار شر.

فالقيم الأخلاقية متغيرة ونسبية حسب زمان ومكان الأشخاص ،كذلك المواقف التي تحيط بها .وهنا تظهر الثورة على التَّصورات الميتافيزيقية التي أشار إليها كل من فلاسفة التنوير كايمانويل كانط وغيرها ،فكل قيمة خلقية منزهة عن المثالية والمطلقية تبتعد عن الوحدة إلى التعدد بل تحددها المطالب البشرية والخبرات و التجارب[3].

وكل ما سبق تبرير قوي على الدَّلالات النقدية التي نتأملها في برجماطيقية* جيمس لينقلنا إلى مستوى بحث آخر حيَّن فيه مفهوم الفلسفة الأمريكية بما يتلاءم وميولاته وهذا ما نشهد له من

---

[1] وليم جيمس، **إرادة الاعتقاد**، ترجمة محمد حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1983، ص 7، 8.

[2] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة في الأخلاق**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص 263.

[3] مرجع نفسه،ص 265.

* براجماطيقية: كلمة إستعملها إعتقادا منه أنها كلمة تصرف عنها السارقين والحاقدين لتكون أكثر حظا من كلمة براغماتية.

تنوع ابستيمي وتاريخي لفلاسفة أمريكا.ويمكن أن نستخلص من النصوص الفلسفية لوليام جيمس مايلي:

- ✓ الفلسفة تدل على كل ما تعنيه الحياة،ولتحقيق ذلك سخر وليام جيمس البرغماتية كوسيلة لها، وأفضل خيار ممكن لتحقيقها.
- ✓ ليس هناك مذهب حقيقي وواحد مالك للحقيقة النهائية، وليس هناك حقيقة نهائية،وأفضل طريقة للاقتراب من الحقيقة -ولكي تتسم نظريتنا بقدرة إقتناع وإنسجام- وهو بانفتاح الفرد على فكرة تعدُّد مصادر المعرفة ومراجعها.
- ✓ الفيلسوف الحق هو الذي لا تتعارض مبادئه الدينية مع العقلية، بل الأصح أن يتكامل المبدأ الديني مع العقلي، فالأول كموجِّه وجداني نفسي ومحقق للاستقرار، ممَّا يجعل الفرد في جوٍّ من الرضا والاطمئنان ، والثاني يمدنا بالقدرة على الانتقاد والتحليل من أجل تعميق المعرفة وانتشال الذات من أوهام الميتافيزيقا ،التي تستهلك الفرد وقدرته على الخروج من حكم العادة وسلطة التقليد من أجل اكتشاف نفسه وبلوغ السعادة المنشودة[1] .
- ✓ لا حاجة أن يكون هناك اختلاف بين ماهو ذي طابع عقلي وبين ما هو ذي طابع عملي، لأنَّ كلا منهما ينطلق في دراسة موضوعات الوجود بما يمِدُّهما به العقل من آلياتٍ وأدواتٍ استوحاها من العالم الخارجي.
- ✓ نظام الكون مفتوح على التأويل والتفسير، وأكبر الحجج إقناعًا لا تعني نهاية لإمكان بلوغ معرفة أخرى مغايرة ،فنحن نسلم بحجج افتراض معين، لأننا نكتشف بعدا تأويليا أفضل أو طريقة لانتقادها.
- ✓ توجد الحقيقة في علاقة مع الواقع واتصال معه بالحياة، حيث تخلق لنا إحساسا وشعورا بها.

[1] سفيان البطل، **وليام جيمس المنهج الفلسفي**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016، ص 36.

✓ البرغماتية تحدد كوسيلة للعمل والأداء، حيث تجعل للأفكار قيمة عملية تتَّخذ شكلاً وسط بين متناقضين لحلِّ النِّزاع الواقع بينهما، و أن هذين المتنازعين هما ما يقصد بهما وليام جيمس أصحاب المذهب العقلي والتجريبي[1].

✓ هناك بعض الأسئلة التي يجب على البرغماتي عدم طرحها، لأن طرحها لن يغنيه ولن يفيده في شيء، وإنَّما يمكن أن تدخله في صراعِ الأفكار، ومن ثمة كان البرغماتي مطالبا بكشف الفرق العملي بين صحة فكرة ما وخطئها، انطلاقا من أثرها الذي يجب أن يحيلنا على إمكان القياس.

✓ المعنى هو ما يفسِّر طبيعة عقائدنا، بعدما حقَّقت لنا فعلاً معينًا، وصارت قاعدةً له.

✓ إن المعرفة لا تنبني إلاَّ على أرضيةٍ سابقةٍ لها، وعالم التَّجربة هو ما يسمح لنا يتقييم الأفكار وتطويرها وجعلها أكثر ملاءمة للواقع عن طريق التنقيب والفحص والتحقيق والإثبات الأمر الذي يضفي عليها خاصية المشروعية، فتحتل وظيفة وتؤديها، وهذا هو معيار الصدق فيها ، وأما الحق فيها فإنه يرتبط بمدى اتفاقها مع الواقع.

✓ الحقيقة حادثة وليست قانونا. بهذا المعنى تصبح الحقيقة مخترعةً ومرتبطة بقوة مدى قدرتنا على المعرفة والدليل.

✓ الأفكار هي أدوات للعمل والأداء، وهي دائما مطالبة بالتَّمثيل وتعزيزها لنفسها وتحققها وإقامتها للأدلة وصحتها .كما أنها يجب أن تمكننا من استشراف المستقبل.

✓ لم تعد المعرفة مرتبطة فقط بقدرتها على التَّحقق والإثبات، وإنَّما أيضا على إمكان الإكتشاف والتطوير.

✓ الفلسفة ليست مجرد فكر عام بكل أشكاله النقدية أو التأملية وغير ذلك، وإنما يمكن للفلسفة أن تضم إجرائية من أجل بناء المعرفة، وبهذه العمليات تستمد مشروعيتها، أي صفتها

[1] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

الملازمة التي هي الحقيقة والحقيقي[1]. وله مقولة مشهورة في مفهوم الحقيقة يقول فيها: "لا تخشوا الحياة ولا تخافوها. بل اعتقدوا أنها تستحق العيش فيها، وسوف يساعد هذا الاعتقاد على إيجاد الحقيقة"[2]. وبهذا كشفنا أهم الأسس والمبادئ في براغماتية جيمس من خلال عرض لب الفكر البرغماتي وتطوراته مع منعرجه الفلسفي .

تتكشف في الفكر البرغماتية درجة بحث جديدة وهي الفيلسوف جون ديوي الشخصية الفلسفية الأكثر تمثيلا للثقافة الأمريكية من خلال تقمصه لها كما يعترف ، وقد وصفه كورنيل ويست Cornel Ronald West، بأنَّه النافذة التي من خلالها تدرك وتفهم أمريكا. وديوي هو ثالث قطب بالحركة البرغماتية بعد بيرس وجيمس. وقد لعب دورًا مهمًا في تثبيت الفلسفة البرغماتية تثبيتا إجتماعيا، مكَّنه من أن يحظى بتقديرٍ كبيرٍ داخل الدَّوائرِ الفلسفيةِ وأن يحتل مكانةً مرموقةً بين الفلاسفة المعاصرين.

انتقل مستوى البحث الفلسفي إلى حلقة جديدة مع ديوي حيث أدخل البرغماتية إلى المستوى الاجتماعي من خلال محاولة البحث في حلول للمشاكل التي تصادف المجتمع أنذاك من خلال تغيير المفهوم السائد لوظيفة الفلسفة وجعلها في خدمة الإنسان.

ويظهر تأثر ديوي بالهيغلية Hegelianism على يد أستاذه ج،س ،موريس،وبقي متأثرا بهذه الفلسفة وهذا نتيجة موقف جيمس من النفس[3]. وما ميز ديوي هو محاولته استخدام منهج العلوم في التفكير في القيم -الاخلاقيةوالسياسيةوالجماليةوغيرها- حيث يمكنه ذلك من تكييفها مع واقع المجتمع، فيصبح الفكر ذريعة وهذامن خلال إرادة الإعتقاد -تحدثنا عنها سابقا- وأصناف التجربة الدينية.

---

[1] المرجع نفسه، ص 37.

[2] وليام جيمس، **إرادة الإعتقاد**، ص 138.

[3] Gerard Deledalle, **La Philososphie Americaine**, édition l'age d'homme, laussanne suisse ,1983, p 66.

وقد تمكن ديوي من تفعيل دور الفلسفة اجتماعيا من خلال العملية التربوية ،وهذا نتاجًا لتكوينه الفلسفي وتأثره بالعديد من الفلاسفة القدامى أمثال أفلاطون وروسو وغيرهم، كذلك آراء داروين في أصل الأنواع وأفكار علم النفس التجريبي[1].

والاختلاف لا يمكن في دائرة اهتمام الفيلسوف فقط، بل بدأ ذلك من خلال الاصطلاح على البرغماتية أنَّها فلسفة ذرائعية أو وسيلية أو الأداتية وهذا كونها مشروع عمل أو مخطط يمكن التأكد من نتائجه وفعاليته من خلال النتائج النفعية المترتبة عنه للتكيف مستقبلا[2]، وبهذا يمكن القول أن برغماتية ديوي تشترك مع البرغماتية في الأسس والأصول لكنَّها تتفرَّع إلى أقسام لتكون طريقة بحثٍ أومنهجًا للوصول إلى حلول المشكلات الإنسانية في الواقع الاجتماعي والإنساني استنادا إلى النَّتائج والخبرة.

وفي الإشارة إلى البرغماتية يقول ديوي: "إنِّي أؤكد أن لفظ برغماتي لايعني إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية على محك التجريب"[3]. وهنا وظَّف ديوي ثمار العقل من أفكارٍ وطروحاتٍ في تسهيل الحياة وتصويب الخبرة فيساعد في التكيُّف داخل المجتمع في إطار علاقة بين الطبيعة والإنسان البيولوجي والعقلي، كذلك الذات والموضوع وإقصاء المجردات والحدود[4]، ويؤكد في مقام آخر بقوله: "كل ما هدانا حقا فهو حق"[5]. فتصبح معادلة الحياة الناجحة استخدام الفكرة و الخبرات حسب ما هو نافع لتخطي عراقيل الحياة والسعي لتصحيح الفكر بحسب ثماره الواقعية الناجحة.

---

[1] سعد مرسي أحمد، **تطور الفكر التربوي**، ط1، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1970، ص 419 .

[2] Gerard deledalle:**La Philosophie Américaine,**opcit,p66.

[3] رالف.ن وين، **قاموس جون ديوي للتربية**، ترجمة محمد علي العريان، مكتبة الانجاومصرية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة ونيويورك، 1964، ص 45.

[4] Gerard deledalle:**La Philosophie Américaine,**opcit ,p19.

[5] أ. وولف، **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، ترجمة أبو العمر عفيفي، ط2، سلسلة المعارف العامة، الاسكندرية، 1936، ص 109.

أمَّا فيم يخص الخبرة كفهومٍ فلسفي فقد كان حاضرا في طروحات المؤسسين الثلاث الأوائل وهذا نظرا لاتجاه الفلاسفة في البحث إلى الواقع الحسي والإيمان أنَّ الحقيقة تصنع من خلال الوصل بين التفكير والعمل ،واتخاذ الفكر وسيلة وذريعة للفعل وعليه يمكن الحكم على النتائج النافعة من غيرها لتؤول الخبرة مصنعا لثمار النتائج[1].

ثم إنَّ تتبع فكر ديوي يعطينا حقلا دلاليا يؤكِّد أهم المبادئ المتمحور حولها فكره. وأن الذي لا شك فيه هو مفهوم الخبرة المقترن باسم ديوي الذي يدعى بفيلسوف الخبرة لتتجه أبحاثه لربطها بكل من التربية والطبيعة والأخلاق وغيرها ويتجلى هذا بشكل واضح في مؤلفاته[2]. وما إن نرجع إلى فلسفة الخبرة سيتبدى لنا دون شك العلاقة الوثيقة بين التربية كعملية اجتماعية وبين الخبرة كتحصيل واقعي ؛حيث حاول ديوي أن يبني تصوره التربوي على أساس تجريبي إن صح القول من خلال الاستناد إلى الخبرة-ولا يمكننا الانتقال إلى تصور الخبرة حسبه دون التنويه إلى مفهوم الفلسفة - الذي يعد بوتقة تطل على تحول مجرى مفهوم الفلسفة عند ديوي فقد انطلق مفهوم ديوي للفلسفة على أنقاض نقد التصورات الفلسفية عبر التاريخ فيم يتعلق بمفهوم الفلسفة التي فارقت الواقع لتتسع الهوة بين الفكر والحياة الاجتماعية فيكون هناك عالمان إثنان عالم للفيسلوف وآخر فردي، الأول تسيطر عليه الميتافيزيقا والمجردات. هنا أشار ديوي قائلا: "أن مصدر المشاكل الفلسفية هو وجود مشاكل عامة يشعر بها جميع الناس في أساليب العمل الاجتماعية مرده إلى أن الفلاسفة قد أصبحوا طبقة اختصاصية تستعمل لغة فنية مغايرة لتلك

[1]Ludwig Marcuse, **la philosophie américaine**, traduit de l'allemande par Danielle Bohler, édition Gallimard, France, 1967, p 70.

[2]الخبرة والطبيعة experience and nature، الخبرة والتربية experience and education، الفن كالخبرة art as experince فتكرار كلمة خبرة من مؤلفاته كفيل وحده بتوضيح الخط العام لفلسفة الخبرة التي اتخذها الفيلسوف عنوانا لفكره و اشتهر بها فيم بعد، كما أن مسالة الخبرة نالت مناقشات وقدرا عاليا من العناية لم تنله عند فيلسوف آخر فكانت نظرته لها مستفيظة وشاملة ومعالجته لها عميقة و ثرية .محمد جديدي، **فلسفة الخبرة**، ص 40، 41.

التي يعبر بها الناس عن الصعوبات المباشرة في الحياة"[1]، فلا قيمة للفلسفة دون اتصالها بالخبرة الإنسانية وسلوكات الإنسان في الحياة لتتقلد دورا جديدا في حياة البشر .يحتكم للتأثير في الواقع لينقلب السؤال إلى كيفية إمكان التحسين في العالم وليس في الطريقةالمؤدية لمعرفة العالم.

لتصبح الفلسفة النظرة الشاملة والمحيطة بالعالم في كل واحد متناسق، فهي نظرة شاملة إلى العالم تضم أشتات المعارف الجزئية التي يصل إليها العلم، فتعمل على تنظيم أنواع السلوك المتضاربة داخل المجتمع مما يقتضي ضربا من التنسيق بينها، ولما كان المجتمع دائم التغير فنحن في حاجة إلى فلسفة تهدينا إلى التَّكيف الاجتماعي مع هذه الظروف المتغيرة[2]. ولاتصال الفلسفة بالخبرة الإنسانية والتجربة المعاشة هدف ديوي إلى اعتماد الخبرة منهاجًا في العلم والأخلاق والمجالات الأخرى، كما لم يفعل ذلك الفلاسفة التجريبيون لبحث المسائل والشؤون الإنسانية كون أن التصور التجريبي العلمي هو الذي تحكم في قصور معنى الخبرة. وقد ألح ديوي على ضرورة توسيع معنى الخبرة من خلال كتابة "**تجديد الفلسفة**" حيث قال : "أصبح باستطاعتنا الآن أن نطالب بجعل الخبرة مرشدًا لنا في العلم وفي الحياة الأخلاقية، وإلى بيان طريقة ذلك هو ما لم يفعله التجريبيون القدامى"[3].

وهكذا يصبح للخبرة صيغة جديدة تهدف لتتبع نتائج العمل لغدوه أداة في السياق الديوي وتربط الفلسفة بالواقع لتجاوز ذاك الإنفصال الحاصل في الفكر الفلسفي منذ العصر اليوناني. وبما أن للفلسفة جانبًا تطبيقيًا في حياة البشر فإنَّه يتموقع بالضبط في التربية لأنها تجمع بين الجوانب الثلاثة العلمية والأخلاقية والمنطقية.

---

[1] جون ديوي، **الديمقراطية والتربية**، ترجمة منى غفراوي وزكرياء ميخائيل، لجنة التأليف والنشر، القاهرة ، 1964، ص 339.

[2] تيرس حسيبة، **فلسفة التربية عند جون ديوي، دراسة تحليلية لعلاقة المدرسة بالمجتمع**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، 2012/2011، ص 78.

[3] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1957، ص 158.

بذلك تكون فلسفة التربية نشاطا يستعمل الفلسفة كأداة لترتب تنظيم العملية التربوية في ظل التغيرات الاجتماعية والسياسية وغيرها ،فتربط الخبرة بجوانب الحياة: "فإذا كان ثم حاجة خاصة لتجديد التربية في الوقت الحاضر، وإذا كانت هذه الحاجة ملحة في تجديد الأفكار الأساسية للنظم الفلسفية التقليدية. فإن مصدر ذلك ما أصاب الحياة الإجتماعية من تبدل هائل"[1] -ديوي قائلا -، أي أن الإصلاح لا ينطلق إلا ضمن معادلة التربية وقد أدخل ديوي هنا البحث الفلسفي في البرغماتية إلى صيغة جديدة من خلال التربية للتوطن العلاقة الحميمة بين الفلسفة والتربية وأشار إليه : "لن تجد الفلسفة سبيلا في نجاح مهمتها إلا أن يكون لها ما يقابلها في التربية بما يدلنا على ما ينبغي وما لا ينبغي"[2].وماهذا إلاّ إشارة صريحة إلى التلاحم بين الفلسفة والتربية عند ديوي فلا يمكن إدراج تصور للثانية دون الأولى.

مما يلزم دور الفلسفة في بلورة التصورات التربوية وحل الأزمات الإنسانية والحضارية حيث توجهها من حيث الممارسة وهذا يكون داخل المؤسسات التربوية*، وتعد المؤسسة التربوية ذات علاقة وطيدة مع المجتمع ؛حيث وصفها ديوي أنها مؤسسة اجتماعية مهمة من خلال قياس عملها من وجهة نظر فردية، بوصفها شيئًا من المعلم والطالب تنحصر مهتمها في التَّطور الذي يحرزه الطفل في عاداته وسلوكاته. فالمدرسة بحاجة أن توسع من نطاق هذه النظرة لتشمل المجتمع ككل، لأن كل ما أنجزه المجتمع لنفسه قد وضع برعاية المدرسة رصيدًا لأعضائه في المستقبل، والمجتمع يأمل دائما أن يحقق أفضل الآراء عن نفسه من خلال الإمكانات الجديدة التي تنفتح في

[1] جون ديوي، **الديمقراطية والتربية**، ترجمة منى العفراوي وزكرياء ميخائيل، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1964، ص 343.

[2] المرجع نفسه، ص 341.

* يطرح ديوي هنا تساؤل حول مدى استجابة المدرسة لمتطلبات المجتمع المتغيرة ويخص كل المدارس بدءا من المدرسة الابتدائية نهاية إلى الكلية التي نوه إليها إعتبارا أنَّها في عزلة تامة عن المجتمع الذي توجد فيه، خاصة أنها تعيش تحت سلطان نخبة من الزعماء و المثقفين و القادة الممتازين، يسودها نظام مستمر خاضع لمبدأ وسياسة خاصة، فهي معاهد ترجع إلى أصلها القديم باعتبارها حفظة للحكمة والبصيرة الأمر الذي يجعلها في عزلة تامة عن المجتمع. جون ديوي، **التربية في العصر الحديث**، ج1، ترجمة عبد العزيز عبدالحميد ومحمد حسن الخزوني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949، ص51.

المستقبل أين تتحد الروح الفردية والاجتماعية، ولا يمكن للمجتمع أن يكون صادقًا مع نفسه إلَّا إذا كان صادقًا في تسيير النُّمو التَّام لجميع الأفراد الذين يألفونه، وليس هذا التوجيه شيئا يعتبر مهما كالمدرسة[1]، فالوسيط بين الفرد و المجتمع هو المدرسة و تتوضح علاقة الوصل بينهما من خلال الوظائف التي تقدمها المدرسة للفرد بخلق التبسيط للبيئة الاجتماعية المعقدة التي يحياها،كما أنَّها تضفي التوازن السُّلوكي والأخلاقي لتصبح بوتقةً ينصهر فيها أفراد المجتمع الواحد على اختلافهم لغايةٍ واحدةٍ.

ومن الملامح الأساسية كذلك التي ميز بها ديوي فلسفته تماشيًا مع فلسفات البرغماتيين السابقين، نقده ومحاولة تخلصه من الفكر الميتافيزيقي فالأخلاق نسبية ومتغيرة بتغير الزمان والمكان والمجتمعات والظروف لأنه من واجب الفلسفة اليوم الاحتكاك مع حيثيات حياة البشر - وهذا ما أشرنا اليه سابقا - فلا بد من نبذ المطلقيات التي نادت بها الفلسفات قديما[2]. فقوام الفلسفة الديوية هو الإنسان لا غير وهوالمرجع الأساسي وقد أشار إلى اعتراضه عن الفكر المتعالي الميتافيزيقي قائلا: "تطرف كانط حينما استبعد النتائج من ميدان القيم"[3]، ويعدُّ - أقصد ديوي- أكثر البرغماتيين الذين اهتموا بمشكلات القيمة problems value ويظهر هذا من خلال معالجته أهم الإشكالات القيمية، فقد تناول على المدى الطويل الأخلاق ethics والفلسفة الاجتماعية social philosophy وعلم الجمال aestheics و على المدى القصير الدين religion[4].

وتتنوع فلسفة القيم في الفلسفة البرغماتية و تصنف إلى فكرية و أخلاقية و اجتماعية وجمالية ودينية، ونظرة ديوي للقيمة الفكرية تتجسد في كتابه "**كيف نفكر؟** "و الذي نشر عام

---

[1] جون ديوي، **المدرسة والمجتمع**، ص 31.

[2] برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية** ،ج3، ترجمة محمد فتحي الشينيطي، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 47.

[3] جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ترجمة محمد لبيب النجيحي، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة مصر، 1963، ص 67.

[4] تشالز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص 57.

1909 وتم تنقيحه سنة 1933 ،وفيه ربط تصوره المنطقي بفلسفته التربوية و أوضح أنَّه كلما كان التَّفكير منطقيا كانت الأفكار والأحكام مترابطةً فيما بينها، بحيث يستطيع الفكر أن يتجه وفق حركةٍ مستمرةٍ نحو الهدف وهو حل المشكلة[1].

ناهيك عن المجال السياسي فقد طعم ديوي المقولات السياسية في مجالات التربية والحياة الاجتماعية ،ويظهر هذا جليًا من خلال إشكالية التربية والديمقراطية فكانت هذه الأخيرة أداةً لحل النزاعات السِّياسية ومشكلات هذا المجال -ونجد هذا حاضرا بقوة في أطروحات رورتي في مشكلة الدّيمقراطية في علاقتها مع التربية وهذا ما سيكون في الفصل الأخير من الدراسة- حيث بين استراتيجيات الفكر السياسي في علاقته مع الحياة اليومية كالآتي:

- ✓ ضرورة التشخيص المناسب وتمتع السياسي بالوعي الحاد.
- ✓ الدقة في تقديم الحلول والبدائل اللازمة للمشكلات والأزمات.
- ✓ النظر في النتائج المترتبة عن ذلك.
- ✓ الربط بين النتائج بتطبيق المنهج التجريبي.
- ✓ اتِّخاذ الحل الذي يوفق بين العناصر السابقة[2].

وهذا يدل على التعامل الواقعي لديوي مع الفكر السياسي كذلك المواقف التربوية في علاقتها مع الديمقراطية .حيث انطلقت من نقد التربية التقليدية إلى بلورة فكر فلسفي تربوي إستراتيجي ينهض بالملكات الفردية والوجدانية والاجتماعية بعيدًا عن الميتافيزيقا.

وبهذا يحتل جون ديوي مكانة سامية في الفكر الأمريكي والأنجلوساكسوني والعالمي فقد استطاع بفضل أعماله الحفاظ على الطابع العلمي للصيغة التي وضعها بيرس، وأضاف إليها البعد الاجتماعي الذي ظهر في صور وصيغ باهتة ومحتمشة في متن جيمس الفلسفي، ولعلَّ هذا يرجع إلى

[1] وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط2، ترجمة محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005، ص 515.

[2] علي عبود المحمداوي وآخرون، **الفلسفة السياسية المعاصرة**، ط1، دار الروافد للثقافة ناشرون، بيروت لبنان، 2012، ص 49 .

كون ديوي فيلسوفًا وسياسيًا ومنطقيًا، والأهم من هذا كلِّه مربيًا ومعلمًا، وإلى هذا يعز الطابع الواقعي والتموجات السُّوسيولوجية الماثلة في أعماله كتجلي للواقع والثقافة الأمريكية[1].

ومما لا شك فيه أن هناك علاقةً وطيدةً تربط كل من رورتي و جون ديوي رغم الاختلاف في بعض الطروحات غير أنه من المعلوم بالرجوع إلى السِّياق المعرفي و الظروف المحيطة التي ساهمت في تشكل فلسفة ريتشارد رورتي، نجد أنه تعرف على ديوي منذ أن كان والده منتميًا للجنة التحقيق التي كان ديوي يشرف على رئاستها بمكسيكو ،وكذلك أثناء قراءة محاضرته حول ليون تروسكي الصادر في كتابين شهيرين أشرف ديوي على إصداراهما حازتهما مكتبة العائلة ثم إن صديق سيدني هوك sideny hook كان معروفا بعلاقته الحميمة مع جون ديوي الذي لقب من طرف بعض المتحمسين لليسار بمنظر الاشتراكية الأمريكية[2].

وقد صادف تقديم أطروحة رورتي الأولى لنيل الماستر في سنة 1952. وفاة ديوي وهكذا احتكَّ مباشرة بفلسفته، غير أن علاقة الرجلين عرفت نموا متزايدا حين تحول لقراءته واكتشافه وتحيين فلسفته[3]. وقد أبدى رورتي سعادته عندما سردت لهُ أمُّه لقاءَه مع ديوي في إحدى الحفلات العائلية وهو لم يتجاوز السَّبع سنين من عمره[4]، وقد أورد في مقامٍ آخرٍ في اهتمامه بفلسفة ديوي أنه يحاول أن يغربل فلسفة ديوي ويستخرج الأفكار الميتة و الحية منها ،ليعرف الاختلاف بين فلسفة 1960 وفلسفته أنذاك[5]. غير أن صورة ديوي أخذت تسيطر على رورتي بشكلٍ كبيرٍ وواضحٍ خلال السَّنوات العشر الأخيرة التي تلت صدور كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة سنة 1979، يظل ديوي

---

[1] عياشي خالد، **نقد الميتافيزيقا في الفلسفة الأمريكية جيمس نموذجا**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2015/ 2016، ص 48.

[2] بشير خليفي، **النزعة البرغماتية الجديدة**، ص 117، 118.

[3] محمد جديدي، **الحداثة و مابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 91.

[4] هذا ما أكَّده رورتي من خلال أحد الحوارات التي أُجريت معه. أنظر:

-Mondieta Edwardo, **INtervews with ritchard rorty**, p 149.

[5] Richard Rorty, **L'espoir au lieu de savoir**, **introduction au pragmatisme**, édition française établie par Claudine Cohen et jaque poulain, Paris édition Albin Michel, Paris, 1995, p55.

ذا شخصية متماسكة فهو يمثل في نظره فيلسوف الديمقراطية. فالتقدير الذي حظي به يتبيَّن عندهُ من خلال الجانبِ السِّياسي والاجتماعي الذي تناوله ديوي ،و جاء رورتي محاولاً توسيعه والاحتفاظ به ليضمن أصالة الطرح البرغماتي فيكون مصدر إلهام للبرغماتية الجديدة ،وهذا ما لم يتوقف رورتي عن الاعتراف به[1]. ولعلَّ التَّحليل السَّابقَ يؤكِّد وجود برغماتياتٍ متعددةٍ داخل برغماتية أمريكية واحدة غير أن أساسها الصَّلب والمتين هو فيلسوف أمريكا -جون ديوي-بالمعنى العميق للكلمة[2].

المبحث الرابع: في فلسفة العدمية (فريديرك نيتشه)

حمل المشروع الحداثي في طياته فكرًا حداثياً حرَّر الإنسانَ من السُّلطة الدِّينية وقيود الفكر الكنسي وأدخلته في مرحلةٍ فكريةٍ جديدةٍ ،أدخلته عالم اللُّوغوس وكانت هذه المرحلة حقلاً خصبًا للاشتغال الفلسفي، وهذا ما عمل عليه فيلسوف العدمية فريديرك نيتشه* حيث وجَّه العديد من الانتقادات فقام بمساءَلةِ الميراث الفلسفي الغربي ووضعها على محكِّ مطرقة النقد باعتبارها نقطة النّهاية للميتافيزيقا الغربية ،وهنا نلمس التأثر الفلسفي للمتن الرورتوي مع نيتشه باعتبار كلاهما تناول مسألة تاريخ الفلسفة بالنَّقد والتمحيص بدءًا من الفلسفة اليونانية .وهذا ما يبدو كذلك في السِّيرة الذاتية لريتشارد رورتي على لسانه حيث أقرَّ أنه في بدايته الأولى اقتصر على

[1] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 92- 100.

[2] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص 21.

* فريديرك نيتشه Friedrich Nietzsche ولد في 1744 وتوفي 1900،هو فيلسوف ألماني،متأثر في بداياته بشوبنهاور وفلسفته التشاؤمية خاصة بعد قراءته لكتاب:"العلم كإرادة وتمثل".إعتبر الحقيقة هي الشيء الوحيد الذي يجب البحث عنه ،كانت أول أزمة فكرية له بعد إنفصاله عن المذهب التشاؤمي ليتخلى بعدها عن فكرة ان الفن وسيلة للهرب،كتب"**هكذا تكلم زرادشت**"حيث تغنى فيه بقيم الحياة على حساب المعرفة،واعتقد أن الحضارة الجديدة لاتؤسَّس بقيم الإنحطاط وهذا ما يفعله زرادشت فيحطمها ويستبدلها بأخرى جديدة ،أما رؤيته في الأخلاق فيرى أن أصل الأخلاق الحقد في صورة العبيد على سادتهم ،وكانت له اعتراضات على المسيحية باعتبارها أخلاق العبيد كونها شر وهذا ما قاله عنه بيرتراندرسل.جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**،ص677، 680 .

تاريخ الفلسفة والمتافيزيقا[1]، ولعل خير دليلٍ على هذا الإشتغال بالحقل التاريخي الفلسفي هو كتابه **"الفلسفة ومرآة الطبيعة"** أو الإنسان المرآوي ،الذي انطلق فيه من نقد الميتافيزيقا والابستيومولوجيا الغربية- وهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل في مشكلة الحقيقة في الفصل الموالي وقد تعرضنا إليه بالنسبة للعناصر السابقة كسقراط - والمتأمل في السيرة الفلسفية النيتشوية يلحظ الاهتمام البالغ الذي أولاه نيتشه من خلال اهتمامه بالتراث الفلسفي الإغريقي فقد قام بقراءة الفكر اليوناني في مرحلته ما قبل السقراطية وقد ناقش مسألة **التراجيديا*** في الأساطير اليونانية قائلا: "المواضيع الوحيدة التي تتألق فيها حياة الإغريق هي تلك التي ينيرها شعاع الأسطورة، أما المواضيع الأخرى فهي معتمة"[2]، ولعلَّ المزيد من التأثر الفلسفي لنيتشه بالحضارة اليونانية يظهر في مؤلفاته **"الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي"** ولا يقتصر الاهتمام بالمرحلة ما قبل السقراطية فقط ،بل تعدته إلى ذلك إلى المثالية الأفلاطونية ونصوص سقراط . ويعتبر الكثيرون من النقاد أن فلسفة أفلاطون سبب وجود وقيام نصوص نيتشه[3]. وصفات أفلاطون تتلاءم وصفات نيتشه ذلك من النَّاحية الأخلاقية أو الطُّروحات الفلسفية من خلال مشكلات القيمة كالخير والشر والفن وغيرها .

ومن النّصوص نجد كذلك: "فلسفة الإغريق القدامى تعلمنا أن العافية هي السُّلطة التي كانت تقرر ماهية الفلسفة، والفرح والصحة والجمال هي التي تحكمت في تحديد الثقافة ،وهي تعلمنا بأن الشَّكل الجديد للفيلسوف الحكيم انطلق من الإغريق الأوائل ، والذي يعني الشخص النَّقي خادم الحياة -وإذا قرأنا هذا النص من وجهة نظر أخرى نجد أنه يقصد خدمة الفلسفة

[1]Fastensein Mathen and Simon Thomason, **Richard Rorty CRITICAL Dialogues**, published 1, black well publishers, London, 2001, p 19.

*التراجيديا: هي المأساة وهو شكل من أشكال العمل الدرامي أو الأدبي، تقوم باستعراض أحداث حزينة من خلال العمل الدرامي وتكون نهاية العمل حزينة أو مؤسفة.

[2]فريديريك نيتشه: **إنسان مفرط في إنسانيته**، ص 145.

[3]ابراهيم يسري، **نيتشه عدو المسيح**، سينا للنشر، القاهرة، 1990، ص 119.

للحياة وهذا ما تأكد في الفلسفة البرغماتية دون الفصل في الممارسة الفلسفية والممارسة اليومية- إن ما يحدد العبقرية الإغريقية في نظر نيتشه هو أن الشعب الإغريقي له حكماء وغيرهم لهم قديسين[1]. فالبرغماتية استطاعت أن تسخر الفيلسوف لخدمة الواقع و التأثير فيه بشكل نافعٍ ينفذ منه البشر من مآزق الحياة .

وبالعودة إلى نقطة الانطلاقة التي بنت اللَّبنة الأولى لفكر نيتشه؛ نجده حطم أولى محطات المشروع الحداثي ؛وهو العقل وانتقل للذات العارفة ،إذْ هي بالنِّسبة له خلاصات ميتافيزيقية .فعمل على تقويض الخطاب الغربي الحداثي بنقد جينالوجيا الفلسفة الغربية و هذا ما يظهر بالموازاة مع رورتي في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة*حيث قام بتتبع حيثيات المشروع الفلسفي الغربي من براديغم المعرفة إلى نقد الابيستيمولوجيا.وفي كلِّ ثقافة من الثَّقافات يعمد أصحابها إلى اصطفاء ميدان بعنيه أو جملة من ممارساتهم ،ومن ثم ينظرون إليها على أنَّها نموذجا للنشاط الإنساني ويسعون إلى تعميمه على باقي قطاعات الثقافة، وَحسب رورتي دائمَا هذا ما حصل بالضَّبط في التراث الفلسفي الغربي،أين أخذت المعرفة على أنها ما يمثل هذا النموذج الذي أنجبته الفلسفة الحديثة عندما رأت أن براديغم المعرفة يتمثَّل فيما نمتلكه من اعتقادات حقيقية ومبررة أو من اعتقادات تحمل في ذاتها حقيقتها وليست بحاجة إلى التبرير[2].

وعلى تنوُّع مسارات ما بعد الحداثة بميزتها العقلانية تعدَّدت منازلهُ وآلياتهُ بنقدها وتشخيصِ الأزمةِ التي عاناها العقلُ الغربيُ أنذاك ،والدَّعوة إلى عودة وتحيين ما أُقصيَ بالعودة إلى الإنسان كمحور الحياة والتي تعد نقطة أخرى تضاف إلى مشروع نيتشه الذي يتفق فيها مع

[1] جمال مفرج، **الارادة والتأويل: تغلغل النيتشوية في الفكر العربي**، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2009، ص 18.

* أنظر الفصل الاول بعنوان اختراع العقل والفصل الثاني أشخاص بلا عقول في القسم الأول من كتاب: ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، بدءا من الصفحة 56.

[2] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 237.

الفلسفة الأمريكية التي حوَّرت مواضيعها حول الإنسان والطَّبيعة البشرية بما يخدم الواقع الاجتماعي. وقد أسقط نيتشه الكوجيتو الديكارتي الميتافيزيقي ليحلَّ محلَّه الجسد الذي عد مصدر شهوة لا معرفة فيقول في هذا الصَّدد: "إنَّني بأسري جسدٌ لا غير ، وماالروح إلا كلمةٌأطلقت لتعين هذا الجسد أنه ماهو إلا ميدان حرب وسلام فهو القطيع، والراعي هو جسدك، وأداة تفكيرك العظمى، وهذا الجسد لا يتبجَّح بكلمة "أنا" لأنه هو "الأنا" هو مضمر الشخصية الظاهرة"[1]. ولعلَّ المطرقة النيتشوية بثقلها تحطِّم أغلال الميتافيزيقا بصورة صريحةٍ وترجع إلى الواقع الملموس. ويضيف قائلا: "إنَّ وراء إحساسك و تفكيرك يكمن سيد أعظم لأنَّه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم، إنَّما هو الذَّاتُ بعينِها المستقر في جسدك، وهي جسدك بعينه"[2]. والذات هنا تعطي للحياة قيمتها ليكون الاتصال بينهما لصيقًا جدًّا وليست الذات المتعالية التي تجول في أضاليل الميتافيزيقا والعقل.

ولعلَّ نقطة الإنطلاقة في هذه النُّقطة بالنِّسبة إلى نيتشه لم يجد لها أفضل من رونيه ديكارت باعتباره الأب الروحي للحداثة الغربية والمؤسس للمقولة الثنائى النَّفس والجسد باعتبارها الانطلاقة المكثفة للميتافيزيقا الغربية. فالذاتُ مصدر الأفكارِ والمعاني والإحساسات وهي المركز الباطن في الشخصية، وعلى كلِّ أفعالها. فالأنا الذي يستدل ديكارت على وجوده هو الأنا الجوهرية الباطنة التي يرتد إليه كلُّ فكر وشعور، وهي المركز الذي تلتقي كل مظاهر فاعلية النَّفس الإنسانية"[3]. ولعلَّ استعادة الإنسان تتمظهر في نظر نيتشه له نظرة وفيه، أساسا، من جهة كونه الكائن المقوّم. وما كان نيتشه هنا ليصدر عن منزع إنسي مركزي-بما ظهر من بدي حاله من أنَّه قصر فعل "التَّقويم" على الإنسان وسلبه عن بقية الكائنات؛عضوية كانت -فليس الأمر على هذا الشّكل المزعوم، بل هو بضدِّه .كلاَّ ما من كائن حيّ إلاَّ وعندهُ -نيتشه-كائن مقوّم؛ أي كائن مقدر لمحيطه

[1] يورجن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزراة الثقافة، سوريا 1995، ص 141.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد اندلسي، **نيتشه وسياسة الفلسفة**، ط1، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 2006، ص34.

درّاك حاسب، فما كان لمعنى أن نحيا أصلاً وحصرًا، أن يفيد سوى دلالة أن "نقوّم" ،أوأن "نقدرّ"، أو أن "نثمن".فقد تحصل أن ما من كائن حيّ إلاَّ هو لطبع فيه متأصّل كائن مقوّم مقدر مثمن. وأي إرادة إلاَّ وهي تتضمّن بالضّرورة فعل التّقويم وهي إرادة منبثة في ثنايا الحياة بأكملها سارية عامة لها[1]، "ولعلّ هذا يبرّر إتّجاه الإنسان لما يخدم حياته ومجالاتها المتعدّدة باختلافها الذي يؤكد الدّور المهم الذي تلعبه الفلسفة في حياتنا اليوم ،بضرورة توجيه الانشغال إلى ما يخدم ويسهّل حياة البشر ويحلُّ مشاكلهم، وهنا عرف نيتشه جوهر الإنسان على أنّه الكائن الواهب القيم للوجود"[2]. ولعلّ تمظهرات الإنسان كمشكلة بادية لا محالة في الثَّقافة الأمريكية ،وهذا ما أكدنا عليه من خلال جيمس وديوي سَوَاءً ما تعلّق مع هذا الأخير في التربية و الذي سيكون جانبا مؤثّرا في زاوية البحث التّربوي عند رورتي أو الجانب النفسي الذي تناوله جيمس؛ بتسليط الضوء على إحدى تجليات السّلوكات البشرية التي عَرفَت في البرغماتية الجديدة تحوُّلاً من خلال التّأثير والتأثّر في الجانب الإجتماعي والسّياسي.

وفي ذات السّياق في مسألة النقد الميتافيزيقي يساءل نيتشه المقدس والأنظمة التّحتية المشكِّلة له والسّياقات التاريخية والابستيمية المشكِّلة للأفكار الدينية في تلك المسألة .حيث اتفق مع فيورباخ* Ludwig Feuerbach لأنَّ كلاهما يقف على أرض المنهج النفسي التكويني، أوعلى

[1] محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، ص 292 .

[2] المرجع نفسه، ص 296.

* فيورباخ : فيلسوف ألماني (1804-1872) ، درس اللاهوت والفلسفة في برلين حيث أخذ عن هيجل،حصل على الدكتوراه من جامعة إرلانغن،أكثر ما يؤخذ بعين الإعتبار لدى فيورباخ هو التأثير الحاسم الذي مارسه على ماركس وإنجلز ،والإتجاه الجديد الذي شقَّه للدِّراسات في فلسفة الدّين بيد أن الدَّلالة الرئيسية للفكرة تكمن بالأحرى في الموقف الذي إتَّخذه ضدّ فلسفة هيجل التَّأملية ،وأمَّا فيم يتَّصل بالدور الأول لفيورباخ ،فمعروف ما أفصح عنه إنجلز من حماسة سرسعان ما فترت أصلاً.ولم يتوان ماركس وإنجلز عن إبداءِ تحفُّظات إتجاه فيورباخ ،كان مردّها في المقام الأوّل إلى حرصهما إلى تأثير أكثر عيانية لعلاقة الفرد التَّاريخية بمجتمعه وعصره؛وقد تراءى لهما أنَّ إنسان فيورباخ لا زال يحمل هالة" لاهوتية"،والصّفحات التي حرّرها فيورباخ حول قوة المعجزة وحول الرّغبة النشكونية ،لها أهمية جوهرية من منظور فهم وضعي لطبيعة الدّين.ومن إنتاجاته الفكرية:"**خواطر في الموت**

السّيكولوجيا الكاشفة التي تفضح هيروغليفية نص التَّراتب الديني، من حيث هو نتاج التأويل الإنساني لنص العالم، ذلك أن نقد نيتشه للدّين يحتلُّ حيزًا مركزيًا في مؤلفاته، ومساحات كبيرة في معالجاته لأزمة قيم الإنسان[1]. أثار موضوع الدين حفيظة الفلسفة البرغماتية وهذا ما شهدته طروحات جيمس من خلال تفسيره وتحليله للظَّاهرة الدّينية وحاول رورتي كذلك أن يدرس المقدس وينقله إلى الفضاء العام بلغة هابرماس-هذا ما سنفصل فيه في الفصل الموالي في قيمة الدين- ولعلَّ التَّحليل البرغماتي قريب من تحليل نيتشه، معتبرًا الدين ينتمي إلى الحضاراتِ والعقلانياتِ الدّينيةِ التي تفتقد للتفسير العلمي ،ومبرر ذلك أنَّ النَّاس كانوا يجهلون كلَّ شيءٍ عن قوانين الطَّبيعة[2].يقصد نيتشه من كلّ هذا أن الدين عبارة عن طقوس سحرية يتوسّلها الإنسان لتحقيق منافع معينة في الحياة.

فالوفاء بالقرابين وتقديم الأضاحي- كونها طقسا من الطقوس الدّينية- البشرية حتى تصير محابية لهم ومحققة لأغراضهم وبالتالي إن هدف الشَّعائر الدّينية هو ترويض الطّبيعة، تسييرها لصالح الإنسان أي يفرض عليها حتمية ليست منها أصلا، بينما في العصر الحاضر يحاول الناس معرفة الحتمية الطبيعية[3]. وتتمظهر الممارسة الدينية هنا على أنَّها تأويل خاطئ للظواهر الواقعية الخالي من المفاهيم العلمية والموضوعية ذات تفسير خرافي سحري يعكس العجز على إيجاد العلاقة العلمية بين الأشياء بغاية إرضاء النَّفس أو تغطية الضّعف ، فطالما فوق البشر آلهة يؤمنون بها،فسوف يكون هذا الإيمان على حساب تقدير البشر لأنفسهم[4]. وفي سياقٍ أخر يؤكِّد على العلاقة

والخلود"،"**نقد الفلسفة الهيجلية**"،"**ماهية المسيحية**"،"**ماهية الدين**" والى غير ذلك من الكتب. جميل صليبا،**معجم الفلاسفة**،مرجع سابق،ص496 .

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمَّة الفلسفة**، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 100.

[2] المرجع نفسه، ص 100، 101.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] فؤاد زكريا، **نيتشه**، ط2، دار المعارف، مصر، دت، ص133.

بين الدين والميتافيزيقا فينسبها له فيقول: "إنَّ الحاجة الميتافيزيقية ليست إلا فرعًا متأخِّرًا عن اللاَّهوت"[1].

فعالم نيتشه لا مركزي والإنسان جزء من الطبيعة مثله كباقي الكائنات الأخرى كونه يملك جسد وغرائز، ومبدأ الكون عنده هو الحياة وهي إرادة القوة ويكتسب قوَّتهُ من خلالِ القُدرةِ على الاستيلاء والرَّغبة أي التغير والصيرورة وليس الثبات .ففهم الحياة لصيق بشعورنا بالقوة وهذا ما مهدت له إشكالية نقض الميتافيزيقا، بحيث يربط نيتشه فكرة العود الأبدي من خلال مبدأ الصيرورة الذي بدا ظاهرًا في نصوص رورتي من خلال تأثُّره بهيرقليطس.

ولعلَّ العود الأبدي هو بديلٌ لفكرةِ الخلودِ ويوم القيامة في الدّيانات السَّماوية، وهي الحلُّ النيتشوي لفكرة الموت، وهو يزيل ظلالَ الإله تمامًا ويزيل الأصولَ الربانية للإنسانِ. ويعني تكرار اللّحظة بكلِّ ثباتهَا وصيرورتهَا ولكنّه ليس تقبلاً لمضمون اللّحظة الثابتة وإنَّما هو تأكيد لصيرروتها،ولذا فأنا أرغب أن تتكرر اللّحظة وأن تزول في ذاتِ الوقت،أي أنَّني أقبل شكل الوجود الذي تعتبر الصّيرورة فيه هي الأساس . ولذا تحلُّ مشكلة الذَّات والموضوع والثّبات والحركة[2].وهذا يعني الإذعان في الصّيرورة والتّأكيد على أنّ الحياة تحلُّ مكانها حياة أخرى وهي التي تبسِّط حياتنا الحالية وتسهلها.

كما يتَّضح الهدم الارتكازي لمفهوم الحقيقة في طروحاته من خلال محاولته تجاوزَ الطَّابع المطلق للحقيقة ،معلِّقا-نيتشه- على الحقيقة مع سابقيه بقوله: "طرحت دائمًا بوصفها كنهًا وإلهًا"[3]، وقد قام هذا النقض لمفهوم الحقيقة على أساس جينالوجي وليس إثباتًا لعدم صحَّة هذه المقولة

[1] فريدريك نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة سعاد حرب، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2001، الفقرة 151، ص 129.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، ط1، دار الفرابي، بيروت لبنان 2010، ص 191.

[3] فريديريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسن القبسي، المؤسّسة الجامعية للدِّراسات و التوزيع، بيروت لبنان،1981، البحث الثالث، الفقرة 24،147.

الميتافيزيقية، وهذا يحيل إلى التَّجاهل الموجَّه للمطلق والرُّجوع إلى الحقيقة في طابعِها الطبيعي الواقعي -الصّيرورة- لارتباطها الوثيق بالحياة البشرية في صيغة برغماتية ممارسة، تستغل وتستثمر انطلاقًا من الحياةِ التي تعطيها قيمتها ووجودها وتقوم بتوجيهها[1]، وأَنه يؤكد هنا الصّيرورة في الحياة واستمراريتَها فلا يوجد هناك قانون معين يقوم بتوجيهها إلى غاية أو هدف معيّن ،وهكذا يمكِّن الإنسان العيش والإستمرار في الحياة ويربطها هنا بإرادة القوة ،التي تعثر على ما هو غريب وغير معتاد وتصير الحقيقة مطلبًا يحقِّق حاجاتنا العملية أو البرغماتية .وهذا ما نادت به الطروحات الفلسفية الأمريكية بدءًا من بيرس إلى البرغماتيين الجدد خاصة منهم رورتي الذي أحال في كتابه نتائج البرغماتية: "النّظرية هذه تشير إلى أن الحقيقة ليست شيئًا يمكن أن يكون نظريَّةً فلسفيةً"[2]. ولعلّ هذا امتداد لمتخُّض فكرة النّقد الميتافيزقي في الفلسفة العدمية. فالحقيقي قوة تمارس للسَّيطرة على الحياة وإرادة الوجود. فالعدمية حرَّرت العالم من الأوهام لأنَّ موت الإله تبعث في الأذهان فهمًا جديدًا؛وعليه يسقط كل ما هو حقيقي.

أمَّا على مستوى الكتابة الفلسفية نجد نيتشه فضل أشكال التعبير الجامحة والشعر والاستعارة مناقضًا لغة الاستدلالات والمنطق التي تفنَّن فيها سابقوه، ولجأ إلى لغة الإلهام الشعري باعتباره محفِّزًا للحياة و يبعث في النّفس قيمة التسامي دون الاستغناء عن صرامة التفكير والتأمل الهادئ[3]. وقد قابله هذا التّحول إلى الشعر أو اللّغة في البرغماتية المحطة الفكرية التي قام فيها رورتي بالانتقال من الابستيمولوجيا إلى اللغة أو الهيرمينوطيقيا على خلفية أن الحياة (الأمل) أهمُ وأعظمُ منَ المعرفةِ ،كما أنَّ انتقالهُ من نظرةٍ عقلانيةٍ إلى أخرى شاعرية كان بناءً على خلفية أن مَا فِي

[1] Martin Heidegger, **Nietzsche**, tom. I, trad P. klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p 386.

[2] Ritchard Rorty**, Conséquences du pragmatisme**: Essais 1972-1980, Traduit de l'anglais par comite jean pierre, édition Seuil, Paris, 1993,p 13.

[3] عبد الرزاق بلعقروز: **نيتشه ومهمة الفلسفة**، ص 144، 145.

الخطاب أهم وأكبر مما هو أداتي ومعرفي[1]، فالهيرمينوطيقا أعطت ميزة الشاعرية للمعرفة التقليدية وخلَّصتها من القيود حيث خلقت تصورًا جديدًا يميل إلى الفردية كلحظة آنية، يصير الفيلسوف فيها مثقفًا بإمكانه كتابة الشّعر والروايات[2]، وتصبح اللُّغة هنا خيارًا متاحًا .أما الفيلسوف تفتح له أفق بحث جديدة بعيدة عن المنطقية والصَّرامة الفلسفية. فنيتشه بإحلاله لأولوية الجمالي محل المنطقي والعقلاني يدفعنا إلى ربط ثقافته وتأثُّره بالأساطير اليونانية.

وننتهي إلى أن المثقف المحبب لدى رورتي هو نيتشه حينما انتهى إلى مواقفه الأخيرة، كما يستحسن اقتراحه لأخلاق تمكَّنُنَا من التَّحرر من الميتافيزيقا والابستيمولوجيا، بحيث يصبح نيتشه نموذجًا لمثقف اللّيبيرالية البرجوازية ما بعد الحداثية ونموذجًا للثَّقافة ما بعد الدِّينية أو نموذج البرغماتي الأمريكي المتحالف مع إمرسون وديوي[3].

المبحث الخامس: في فلاسفة ما بعد الحداثة (مارتن هيدغر ،جاك دريدا، يورغن هابرماس)

من بين العناوين التي تصدَّرت مقالات ريتشارد رورتي مقالة بعنوان "هابرماس وليوتار ومابعد الحداثة" Habermas and lyotard and postemodernity[*]. إن فيسلوف البرغماتية الجديدة أدلى بدلوه في مسألة الفلاسفة مابعد الحداثيين وسنقوم في هذا العنصر باختيار نماذج فلسفية ثلاثة من هؤلاء وهم: هيدغر وجاك دريدا وهابرماس لمساءلة السِّياقاتِ الفكريةِ لرورتي التي اقتبسها من هؤلاء وهذا بَدْءًا من هيدغر.

يحيل الكتاب الثاني المنتمي إلى مجموعة أوراق فلسفية لريتشارد رورتي والمعنون بـ: محاولات في هيدغر Essays On Heiddeger (1991)، إلى تجسيد التواصل بين الفلسفة القارية

[1] محمدجديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشاردر رورتي**، ص 248.

Ritchard Rorty**, Conséquences du pragmatisme**: Essais 1972-1980,op,cit, p 14.

[3] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية**، ص140.

[*] ترجمت المقالة من طرف الأستاذ محمد جديدي في مؤسسة مؤمنون بلا حدودللدراسات و الابحاث سنة 2016.

وخاصَّة ما بعد النيتشوية نحو الرؤية التي تتَّجه إلى خلخلة وتقويض المركز وكذا إعادة قراءة التاريخ الفلسفي في إطار المحادثة خصوصًا نموذجي مارتن هيدغر و جاك دريدا -سنخص بالذكر هيدغر* أولا ثم يليه جاك دريدا- وقد إعترف رورتي بأن مرجعية تناول هذا النَّمط من التفكير الفلسفي عائدٌ أساسًا إلى التَّقاطعاتِ العديدة التّي تضعه إلى جوار البرغماتية الجديدة سواءً نقد الميتافيزيقا أم رفض مطابقة الحقيقة للواقع[1]. وقد منح رورتي مكانة كبيرة لهيدغر واعتبره من أهم فلاسفة قرنه وأثنى عليه بقوله: "خلَّصنَا من تأويل الفِكرِ تقنيًا"[2]، فالحداثة كمشروع تلتصق بالتِّقنية كونها موقف ميتافيزيقي وليست مخترعات وآلات[3]، فقد أضحى المشروع الحداثي الغربي يؤمن ويثقُ بشدة في التقنية بشكلٍ مطلق لتَنزل منزلةَ الفكر المتعالي الذي ساد سابقًا.

ومن النِّقاط التي لفتت انتباه وتأثير رورتي في هيدغر النقد الذي وجهه إلى ديكارت -اشترك معه في ذلك كل من ديوي و فيتغنشتاين- حيث تتمثل حيثيات الممارسة النقدية للفكر الغربي بمجمله من خلال ازدواجية استراتيجية النقد كهدم و بناء، فمفهوم الميتافيزيقا باعتباره تصورا لكل روح مطلقة متعالية أو وجود كائنات روحانية تتدخل في تسيير الوجود الإنساني وتقوم برعايته اندثرت معانيه ،لأن مفهوم الميتافيزيقا كان حاضرًا في جميع المتون الفلسفية لكن بتمثلات متعددة لا غير، فتحوَّل العلم إلى شغفٍ معرفيٍ وإنساني ليُصبح مناطًا للفصل بين الصَّحيح وَ الخطأ،ومعيارًا

*مارتن هيدغر (1889-1976) فيلسوف ألماني،ربما يعتبر أهمَّ فيلسوف في القرن العشرين،عمل أستاذ في عدَّة جامعات ألمانية ثم تولة منصب العمادة،بعد ان استقال منه لاحقا، هو مفكر الوجود جاء من الفينومينولوجية الهوسرلية،وإستخدم منهجها .لكِنَّه طبقه على هذا الموضوع الأوحد: الإجابة عن السؤال: ما الوجودُ؟ .يرى أنَّ الفلسفة الغربية بدءاً من أفلاطون إلى نيتشه غاب عنها الفارق الأنطولوجي،أي التمييز بين الوجود والموجود وحده بعد الخلط بينه وبين الوجود بما هو كذلك. إنصبَّ كل مجهوده على تفكيك بنا المأثور الميتافيزيقي الغربي ليهتدي فيه من جديد إلى أثر بعدٍ ضائع،من أهمِّ مؤلفاته: "مدخل إلى الميتافيزيقا"،"ما المقصود بالتفكير؟"،"نيتشه"،وغيرها من المحاضرات والكتب والمقالات. جميل صليبا،**معجم الفلاسفة**،مرجع سابق،ص696،695.

[1]البشير خليفي، **النّزعة البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 85.

[2]Richard Rorty**, Essais sur Heidegger et autres écrits**, traduit de l'anglais par jean pierre commeti, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p54.

[3]ما بعد الفلسفة، **مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص 222.

للصِّدق والكذب وهنا لابدَّ أن نطرحَ التَّساؤل: كيف للعلمِ أن يتحوَّل إلى قوَّةٍ وجوهر ناظم للحياة البشرية؟ ألا يمكن أن نسمِّي هذا ميتافيزيقا في ثوب جديد؟

أشاد رورتي بالنَّقد الديكارتي قائلاً: "أعتقدُ أنَّ هناكَ إمكانية إيجاد ترتيب فيم يتعلق بالأفلاطونية خلال تاريخ شبه هيدغري، يمكِّن من الجمع بين نقد الدّيكارتية ونزعة ميشال فوكو التَّاريخية..."[1].

كلُّ ماسبق يرسِّخ همزةَ الوصل بين كلٍّ من نيتشه وهيدغر ودريدا في مشروع التقويض الابستيمولوجي للخطاب الغربي. لقد قضى هيدغر معظم حياته يقدحُ في فلسفاتِ الميتافيزيقا وهو المعنى الذي التقطه من دريدا وعمل على تبسيطه وهو نفس المعنى الذي استخدمه رورتي في كتاباته خاصّةً"**الإمكان والمعارضة و التضامن**". لقد انحرف هيدغر في قراءة رورتي لمَّا اعتبر بروز مثقفي المعارضة كعلامة على فسادِ ما أطلقَ عليه عصور تصور العالم، ولمَّا نظر إلى الثَّقافة المعارِضة في القرن العشرين الثقافة الرَّفيعة التي يعدُ **بروست وفرويد** وجهها المركزيين باعتبارها الإشباع الذاتي اللاَّمفكر فيه لعدمية الميتافيزيقا[2].

منذ كتابه "الكينونة والزمن"* 1927، بقي فكرهُ يصولُ و يجولُ حولَ مشكلةِ الكينونة بوصفها المشكلة المركزية لكلِّ تاريخ الفلسفة منذ عصرها الأول مع اليونان الأوائل،حيث لا يمكن تفكير أي مسألة أخرى دون تحليلٍ وافٍ لوجود الأساس الميتافيزيقي الذي تقوم عليه: فمشكلات المعرفةوالوجود والقيم،وهي المباحث الأساسية للفلسفة الكلاسيكية، لم يعد ممكنًا تدشين القول

[1]Ritchard Rorty, **Essais sur Hiedegger et autres ecrits**, p 45.

[2]مشروحي الذهبي، **النزعة البرغماتية الجديدة عند ريتشارد رورتي**، ص 433.

*الكينونة في أولى معانيها تعني الشرط البدائي الأولي الذي يجعل ظهور الأشياء أمامنا ممكنًا،بكلِّ ما يحتمل مشكلةَ الظهور من تراث فينومينولوجي كبير.

الفلسفي فيها، دون امتلاك الأرضية الأنطولوجية لوجود الذات العارفة أو الفاعلة، أو وجود الموجود[1].

كما نلتمس التحول الهيدغري من الكوجيتو إلى الدزاين مما يثبت الانطلاق الفلسفي من الدِّيكارتية لتقديم بدائل وحلول، فالتَّصور الحديث للعالم بقي يؤرقه إشكال إمكانية التَّعالي أو موضعة العالم بوصفها النشاط الدائم للذات، أي ما يجعل أساس العالم: كيف تخرج الذات من العالم لكي تلتقط موضوعها وتعود الى وعيها؟ فهيدغر لا يتردد في إزاحة هذه المشكلة الأزلية بضربةٍ سحريةٍواحدةٍ، يعلنُ بموجبهَا أنَّ مشكلة وجود الواقع الخارجي وكيفية إثباته مشكلة زائفة[2].

لقد عايش هيدغر كل تفاصيل الفشل الذي منيت به الفينومينولوجيا* الهوسرلية* في حلِّ مشكلة الوجود واستئنافِ الديكارتية، وماتبقى من ديكارت ذو قيمة هو تلك الوحدة الأصيلة بين

---

[1] علي عبود محمداوي:**الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشغير المزدوج** ،**مقال** :اسماعيل مهنانة، **مارتن هايدغر من تحليلية الدزاين إلى فكر الكينونة**، ج1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص 701.

[2] المرجع نفسه، ص 716.

* الفينومينولوجيا: phenomenology تتكون من جزأين phénomène وتعني ظاهرة وlogique و تعني علم أو دراسة. وهو ارتباطها بما يظهر وحسب هيجل هي علم تجربة الوعي ،أمَّا حسب هوسرل فقد أحدثت فينومنولوجيا هوسرل تأثيرًا كبيرًا في الفلسفة المعاصرة، حيث اعتبرها مجالاً جديدًا من البحث وهي صفةٌ تقوم بتحليلِ الجوهر والماهيات في مجال نظري فحسب، ويمكن افتراضها على أساس أنَّه علمٌ له منهج ينبني على مرتكزات الجوهر:

-Edmund Husserl**, Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie**, Traduit par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer, Vrin, Paris, 1953, p 379.

ترتبط الفينومنولوجيا بالشعور المعطى في الحدس وهي تجمع بين الموضوع وماهيته .

-Emund Husserl**, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie**, trad Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, p 113.

وعليه غاية هوسرل دراسة الماهيات الفينومينولوجية للأشياء المتجليةفي الواقع. ولا يقتصر مفهوم الفينومينولوجيا على الظواهر أو الماهيات لما ذهب إليه هوسرل فحسب ،و إنَّما يتجه باعتبارها منهجًا أو مذهبًا فلسفيًا مرتكزاتها كمنهج كالآتي:

- الوعي
- القصدية
- الحدس التجربة . أنظر:ابراهيم مذكور ،**المعجم الفلسفي**،الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية ،القاهرة،1989،ص147.

-Natalie Depraz, **Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète**, (Armand Colin), Paris, 2006, p 269.

الأنَا أفكر والأنَا موجود[1]. يتحدَّثُ ديكارت عَن الفِكر بما هي أداةٌ لمعرفةِ الوجودِ عن فِكرٍ خاوٍ منَ المُحتَوَى، عن إمكانية فِكر لاَ يفكر شَيئ،أي فكر يَتَعالَ منَ العَدم، معَ أنَّهُ لاَ يَمنَحُ للعَدمِ أيَّة قُدرَةٍ فِي الوُجُودِ[2].

وَيَتَقَاطَعُ رورتي وفيتغنشتاين وهيدغر في التَّصَوُّرِ البرغماتي للُّغَة -سنفصل فيه عند رورتي في الفصل الموالي-حَيثُ يُعتَبرُ هذَا الأَخير أنَّها كلمات أولوية تتميَّزُ بالقوَّةِ نَاهِيكَ عَنِ الفَهمِ المُشتَرَكِ وهُنَا تَتَجلَّى لنَا تَمظهُرَات التَّعَالُق بينَ اللُّغَةِ والشِّعر فِي المَتنِ الهيدغري لتُصْبِحَ الفَلسَفة نوعًا أدبيًّا كَمَا هِي عَلَيه فِي البرغماتية الجديدة.ليُصبحَ هيدغر رهانًا فلسفيًّا مُوجَبًا للاتِّفَاقِ مَعَ تَفكِير هيدغر وَالإنتِقَالِ مِنَ براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

فَمَهمَّةُ الفَلسفة عندَ هَيدغر أنطولوجية فينومينولوجية تكشفُ عَن الوُجُودِ يَكُون هَذَا عَن طريق الشِّعرِ لاعتِبارِهِ الشِّعر والفلسفة صورتَانِ للتَّعبير عَن الوُجُودِ والإنّيةِ وَالإمكَان فَيكُونُ كِلاَهُمَا مُكمِّل للآخَر ولاَ غِنَى لأحدٍ عن غيره[3]. فالشُّعَراء والمُفكرون حَسبه يمتلكون وحدهم القُدرة على الاقتراب منَ الوُجُود وكَشفِهِ عَن طَرِيقِ الكَلِمة واللُّغة والشِّعر، فالوجود هُو مَا يكشفُ عن اللُّغة.ومن ثمَّة من خِلالِ الشِّعر والتّفكير الشِّعري الذي يقتضي سؤال الوجود، اللّغة من حيث الماهية هي حضور الوُجُود في صُورة وكلمات[4].

ونَلمَس الأثَر الذي تركه هيدغر عند رورتي فيم بتعلق بالثَّقافة الشَّاعرية ويقصدُ بهَا رورتي ثقافة المجتمع الليبيرالي ،حيث أراد أن يعيدَ صياغَة المجتمع بكيفية لا عقلانية ولا كونية، وقد استخدم رورتي لفظ الساخري irony للدَّلاَلَة على ذلك، ويرجع هذا إلَى علاقة الشِّعر بأقوال

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه،ص717.

[3] بدوي عبد الرحمن، **الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي**، ، دار القلم، بيروت،1982، ص 11.

[4] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة و فلسفة التاويل**، ط1، المؤسسة الجامعة للدارسات و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، 2012، ص60.

الفلسفي فقد صاغ الفلاسفة منذ القديم حِكمهم بلغةٍ شعريةٍ عبَّرُوا بها عما أرادوا، فالشعر لغةٌ رمزية ملامِسة لحقيقةِ اللُّغة قبل حقيقة الوجود، فكانت بذلك أوصافُهم أقرب إلى التَّجسيد وإلى التَّحقُق فيمَ يُحِيط بأقوالهم من شعرية، هذا وإن كانَ معَ معرفته اللُّغة من تقاطعات مع الفلسفة بدءًا بالاهتمام بدراسة اللُّغة بنيويًا أو علميًّا في الدَّرس السّيميائي مرورًا إلى التَّجلي الشعري الذي وجد فيه الفلاسفة ضالتهم[1]، ولعلَّ الحُضور القوي للُّغة راجعٌ إلى تأثُّر الفلاسفة الأمريكان بالمدارس التَّحليلية التي سيطرت على السَّاحة الفلسفية الأمريكية أنذاك.

وقد أشار رورتي أنَّ المنظر الساخري يريد كشف سحرِ الفلسفة من خلال تجاوزِ اللغة الفلسفية التي سار عليها التقليد الفلسفي الغربي من أفلاطون إلى كانط ،والالتفات إلى التَّقليد الأدبي الذِّي لن يصفَ فيه إلاَّ ذاته[2]. فإذَا كان الشعر فلسفة بمفهوم جديد عند رورتي فهو أصل كلِّ تفلسف عند هيدغر فالشِّعر يجعلُ اللُّغة أمرًا ممكنًا فالتَّفكير شعر والتَّفكير في الوجود هو الشعر الأصلي الذي يسبق الشعر، وسائر أنواع الفنون ما دامت كل الفنون تتحرك في إطار لغةِ الوجودِ.[3]

وهنا يبرز الإقرار الواضحُ لرورتي أن هيدغر كان أعظم فكر تنظيري خارج العلوم الطبيعية في عصره، رغم من أنَّه حقَّقَ الجلال الذي كان يصبو إليه فإنَّه عديمُ الفائدة بالنِّسبة للأشخاص الذين لا يشاطرونه تداعياته، ومع ذلك يرى فيه شخصيةً نموذجيَّةً عظيمةً لا يمكن نسيانها بالنِّسبة لكلِّ من يشاطِره التَّداعيات،إن قراءة هيدغر قد أصبحت من التَّجارب التي يلزمنا أن نتَّفِقَ معها وأن نعيدَ وصفهَا إلى باقي تجاربنا من أجل أن نتوفق في مشارعينا في الخلق الذاتي. لكن بالنِّسبة للأشخاصِ الذين لم يقرأوا أبدا أو الذين قرأوا محاولات الميثاليين أمثال أفلاطون وكانط لنسب أنفسهم إلى قوَّةٍ أزلية من أجلِ التَّسلية فقط، فلا تعدُو نظرية المعارضة أن تكون سِوى رد

---

[1] **ما بعد الفلسفة**، ص 75.

[2] المرجع نفسه .76.

[3] عبد السلام جعفر صفاء، **أنطولوجيا اللغة عند هيدغر**، دراسة فلسفية في قصيدة شتيفان الكلمة لجئورجه ، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2002، ص 74.

فعل مفرطٍ عبثٍي على تهديد وهمي[1]. فالبُعد التأويلي للُّغة باعتبارها مسكَن الوُجود أو المعبّرَ الأَقوى عنهُ ناهيكَ عن البُعدِ الميتَافيزيقِي الذّي أرادَ كلُّ الفلاسِفةِ تجَاوزه وهكذا نجد أنّ هيدغر وضع لمسته الجمالية والشَّاعرية على نزعة رورتي البرغماتية الجديدة.

كانت محطتنا السَّابقة هيدغر ولعلَّ أهم الممارساتِ التِي تربُط بين الفلسفة البرغماتية الجديدة لرورتي وفلسفاتِ مَا بعد الحَداثة على خِلاف التَّأويل نجد **التفكيك**déconstruction* عند جاك دريدا*، وهذا ردًّا للطَّابع العملي والبرغماتي لفلسفة رورتي الذّي يتحاشى السُّقوط في السِّجالات القارية حولَ ميتَافيزيقَا الحُضور أو التَّمركُزِ العَقلي أو مشكل المعنى ،وكلُّ السِّجالات التي افتَتَحَهَا الفلاسفة المعاصرون من نيتشه إلى دريدَا مرورًا بهيدغر وغادامار،وتتجاوز الفلسفة العملية كما يفهمها أويمارسها رورتي هذه المناقشات أو المناظرات ولا يتوان عن استهجانها داعيًا إلى تغيير الأسئلة والانفتاح العقلي أوالممارسة الفكرية كمشاركة فعلية في الحوار و المحادثة أو صناعة معرفية

---

[1] مشروحي الذهبي، **النزعة البرغماتية الجديدة عند رورتي**، ص 437.

* التفكيك عند دريدا لم تأخذ المعنى المراد لها إلا في القاموس حيث وجد دريدا مفردة lettré تعني حسب المقتطف الذي أورده في رسالته déconstruction إلى: déconstruction: déconstruire

1/ تفكيك أجزاءكل موحد،تفكيك قطع ماكنة لنقلها إلى مكان آخر . 2/ مصطلح نحوي :تفكيك الأبيات وإحالتها نثريا بتغيير الوزن،في منهجية الجمل ماقبل المفهومية،يبدأ أيضابالترجمة،وتكمن إحدى مزاياها في عدم الإحتياج للتفكيك أبدا.

3/ se déconstruite: التفكك والتخلع،فقدان الشيء بنيته.

-Jaque Derrida, **L'écriture et la différence**, Ed du seuil, paris, 1967, p226.

وورد كذلك أنَّه: ممارسة أركيولوجية وجنيالوجية في إطار القراءة :إنَّ دريدا في دراسته يميز بين أسلوبين للتفكيك: الأول الإغراء الإشاري و اللاتاريخي ظاهريا، أما الآخر فهو الأكثر تاريخية أو الأكثر تذكريا بالأحداث الماضية وanamnésie،وكان دريدا لا يتواصل إلا من خلال قرائته للنُّصوص، قد يبدُو للقارئ أنَّ هذه الممارسات التَّفكيكية أركيولوجية أو جينالوجية بالمعنى الفوكوي أو النيتشوي إلا أن هذه الممارسات تنطلق من دون أصل لأن ذلك يؤدي حتمًا إلى اختزال بنائية البنية ،وتقع في الحضور الكامل بمنأى عن اللعب والإختلاف ويجب أن تكون بعيدة عن الأصل دون البحث عن غاية أو الوصول إلى مايبين تاريخيًا وإنما الغرض هوإظهار المفارقات. محمد عبدالعالي سامي، **هذا المسمى بالتَّفكيك**، مجلة أوراق فلسفية ،العدد الثالث عشر،مصر، 2005، ص 54-60.

* جاك دريدا: فيلسوف فرنسي من مواليدالجزائر 1930 بالأبيار درس في المدرسة العاديةالعليا، تأثيره على الأجيال المتتالية من الطلبة يضاهي تأثيرلوي ألتوسير ،وإنَّما في إتّجاه مغاير،قام بتفكيك الفلسفة والمذاهب الفلسفية إنطلاقاً من الكتابة ،المفهوم المركزي الذي تقوم عليه فلسفته هو الإختلاف ،من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف،الصوت والظاهرة،في علم القواعد ،التفريق،هوامش الفلسفة وغيرها ،توفي عام 2004. جميل صليبا،**معجم الفلاسفة**،مرجع سابق،ص213.

تنطلق مما نحن عليه بالذَّات نحوَ مَا يمكن أن نتّصِف بهِ أو نتغير نحوه[1]، ولعلَّنا من هذَا قد نربط بين كلٍّ من رورتي و دريدا في العلاقة القائمة بين الأدب والفلسفة"، تعتبر فلسفة جاك دريدا من أعقد وأروع الفلسفات المعاصرة من حيث القوة البلاغية والمعالجة النَّظرية والكفاءة التِّقنية، ليس فقط في قراءَةِ النُّصوص والوقوِف على المواطن الفكريَّة، وإنَّماأيضًا في ربط الزَّمن بالمكان والحاضر بالمستقبل، والعقل بالسِّياسة، والأدب بالفلسفة واللُّغة بالواقع والإنسان بالمصير والألم والأمل"[2]. وتتجلَّى هُنَا المزاوجة بينَ الحُقُولِ المعرفية والفِكر الفلسفي والواقع الإنساني حيثُ يمكنُ اعتبار فلسفته من الفلسفات التي أبلت بلاءًا حسنًا في هدمِ العقلانية ومراجعةِ العقلِ التَّنويري وبالتَّالي رفضِ الحقائق المطلقة والرُّجوع إلى الواقع من خلال النُّصوص الفلسفية للقضاء على التَّصورات الترنسندنتالية للحقيقة ومنطِقِها التَّقليدي القديم الذِّي مَنَحَهاَ قدسية وهلامية الانفصالِ عن الواقع البشري.

فتجاوزُ الفِكر الغربي وميتافيزيقاه استنفذ الكثير من الجهودِ العظيمة سواءًا ما تعلَّق بالجانب الفلسفي أو الجانب المنهجي من أجل الانفتاح والاختزال، ولعلَّ أهمَّ ما قام به دريدا في مشروعه النَّقدي للخطاب الغربي هو استخلاص المعاني التراجيدية بصياغة بنياتها النَّقدية[3]، وقد تطلَّب هذا قراءة دريدا لكلٍّ من نصوص الفلاسفة الغربيين كنيتشه وفرويد وهيدغر ،فاعتبر كل هذه المشاريع تحتاج جهدًا تأويلياً خاصًّا فالتَّفكيك كمنهجية هدامة لروح الميتافيزيقا المتعالية عبارة عن تفكيك يستنتج المفهوم الرَّاجح والمسيطر على أي نظام فلسفي وقد اعتبره: "استراتيجية عامة نظرية ومنهجية، للتَّفكيكية الفلسفية"[4]، وشرح في مقام آخر الاختلاف على أنَّه: "التَّفكيك ليس

---

[1] محمد شوقي الزين: **تأويلات وتفكيكات في الفكر الغربي المعاصر**، ص 197.

[2] ميشال فوكو، جاك دريدا، **حوارات ونصوص**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2006، ص 11.

[3] سارة كوفمان–روجي لابورت، **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر**، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، ،1994، ص 125.

[4] بير زيما، **التفكيكية دراسةنقدية**، تعريب أسامةالحاج، المؤسسةالجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1996، ص 10.

تحليلاً ولا نقدًا، ويتعيَّنُ على التَّرجمة أن تأخذَ هذا الأمر بعين الاعتبار فهو ليس تحليلاً لأنَّ تفكيك عناصر بنية ماعلى الخصوص، لايعني الرُّجوع إلى العنصر البسيط ولا إلى أصل غير قابل للحل، وهو ليس نقدًا،لابالمعنى العام ولابالمعنى الكانطي، فهيئة القرار أو الاختيار أو الحكم أوالتَّحديد تشكِّل إحدى" التيمات " أوأحد الموضوعات الأساسية للتفكيك، شأنها في ذلك شأن جهاز النقد المتعالي نفسه، وهو ليس منهجًا، ولايمكن تحويله إلى منهج، خصوصًا إذا ماشددنا في هذه اللَّفظةعلى الدَّلالة الإجرائية أو التِّقنية"[1]،

وهكذا يعدُّ التَّفكيك وجودًا أنطولوجيًا للعالم فكلُّه يعيش داخله ولايوجد شيئ خارجه،فيقوم التفكيك كعملية في تهذيب واستخراج الميتافيزيقا التي تسكنه ويمكن اعتباره استراتيجية مزدوجة نقوم فيها بالتَّفكيك ثم البناء للتَّخلص من الترسبات المعرفية المتعالية المطلقة "لايتجاوزُ تفكيك الميتافيزيقا بمهاجمتها وإنَّما يسعى إلى أن يبيِّن بأنَّها لاتتوفر قط على ماتدَّعيه من إكتفاء ويقين وحضور أمام الذات،وذلك أن الميتافيزيقا رغم ادِّعاءاتها لم تحقق هذا الحضور إلا كوهم"[2]، فدريدا هنا يبين الأساس غير السليم والثابت الذي يبقى في بعده البلاغي، فمشروعه يهدف إلى تفكيك اللغة اليومية التي تحمل وقائع حياتنا بشكل مباشر ،لأنها وعاء التراث الثقافي مما يؤدي إلى إمكانية الاستقلالية الفردية، لعلَّ نقطة الاشتراك بين دريدا وروورتي تظهرُ من خلال توجيه الإشتغال نحو النُّصوص الأدبية أكثر من النُّصوص الفلسفية ،وعليه فمحاولة أو فكرة التفكيك لم تفصل بينهما في العملية التفكيكية فالنَّقد واللغة والفلسفة وغيرها من المجالات المعرفية الأخرى تخضع لمطرقة نيتشه إن صحَّ القول.

ويناقش رورتي أطروحات دريدَا والمدرسة التَّفكيكية عمومًا التي قامت بنصنصة التَّجربة الإنسانية وهدمِ الجِدار المنيع الذي كان يفصل الفلسفة عن الأدب، وطلبت قراءته لدريدا في هذا

[1] جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد ، ط1، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، المغرب، 1988، ص 58.

[2] عبدالسلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"**، ط1، دار توبقال، المغرب، 1991، ص 77.

النَّص وفية للكتابة الفلسفية كما يمارسها وهي اعتبار كلِّ معرفة نوعًا من السَّرد أو جنسًا أدبيًا يتعاطى مع اللُّغة كينونةً ورمزًا ومجازًا وليست فرعًا منطقيًا همُّه البحث عن التوافقات بين المنطوقات ومرجعيتها الخارجية[1].

واللغة عند رورتي تريد نفي ما هو خارج النص باعتبار الثقافة الغربية كانت ثقافة نصوص لا تعطي الأولوية للماديات والواقع بالرُّجوع إلى المشاريع الفلسفية نجد أنَّ الاجتهاد الفكري اقتصر على إيجاد وإبداع لغات وتعبيرات وخطابات مبنية على قاعدة تأسيسية ومتعالية وتكميلية الدمج بين الفلسفة و الأدب في الأعمال التفكيكية تعد انتقالا نوعيًا من الثُّنائيات والمطابقات الميتافيزيقية والدُّخول في مرحلة جديدة من الإبداع الفلسفي المتحرر، وهنا يمكن دمجه في ركب الفلاسفة الذين اعتبروا الثقافة الغربية مجرد نص أو خطاب ماثل للتأويل، ليتحول الواقع إلى لغة[2].

وبالنسبة لدريدا فإن فكرة التفكيك جاءت ناقضة للميتافيزيقا الغربية القائمة على ما هو عرقي إديولوجي، وفكرة الثنائيات حيث تقوم بقلب التَّضاد العكسي وتنحية النظام السَّابق فهي نقد و ليست تحليلا لما هو كائن وأشار بهذا الصَّدد بقوله: "في الحقيقة لانستطيع أن نقول بأنَّنا مكبَّلون بالميتافيزيقا أوسجناء لها، لأنَّنا وعلى نحوٍ أكيد لسنا في الدَّاخل ولسنا في الخارج كذلك. وباختصار فإن العلاقة الكاملة بين الداخل والخارج في الميتافيزيقا لا تنفصل عن قضية تناهي واحتياطي الميتافيزيقا كلغة"[3]، وهكذا يعد التفكيك بحثا في النص لا خارجه بنفس اللغة بل هو استخراج لمدلولات النص منه نفسه، وهذا باستنطاق المقولات الميتافيزيقية من خلال أسئلة من نفس الطبيعة لإثبات عجزها وهذا بإدراك اللبنة العاجزة داخل النص التي تمهد لتفككه رغم ما تميز به من تناسق وتحكم ونظام داخلي.

---

[1] محمد شوقي الزين، **تأويلات و تفكيكات**، مرجع سابق، ص 198.

[2] المرجع نفسه، ص 198، 199 .

[3] جاك دريدا، **التفكيك والآخر**، ترجمة حنان شرايخة، ضمن كتاب: ريتشارد كيرني، **جدل العقل، حوارات آخر القرن**، ترجمة، إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2005، ص 16.

وفي مقام آخر ربط دريدا اللغة بالجانب الحضاري السياسي وهو الذي سنراه مع هابرماس من خلال التواصل كحلٍّ لأزمات العالم الغربي سياسيا أوإجتماعيا إذا نسبناه إلى مدرسة فرانكفورت في جيلها الثالث -في المبحث الموالي- فتدهور اللغة آل الى التدهور السياسي خاصة عند الطبقة الأرستقراطية، وقد استشهد بالنموذج السياسي لدول الديمقراطية المثالية، حيث اعتبرت اللغة أداة للشعب من خلال وحدتها فعبرت عنه و اعتبرت مقياسا لوحدته[1]، ويقابل هذا في المتن الرورتوي الإتفاق في طريقة الصِّناعة وتحويل الإرادة إلى لغو يصنع الذات من خلال التجارب متعددة المشارب سواء الفني منها أو الذوقي ليضفي عليها دلالة متحولة يستحيل معها التطابق المطلق[2].

وبهذا يصبح التفكيك لحظة لميلاد الأثر ومعرفة الوهم من الحقيقة فيتحقق الهدف المنشود للجينيالوجيا سابقًا .يقول دريدا في هذا المقام: "ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة ولا التاريخ، هذا المرجع الذي كان سابقًاالكلمة، أو العقل وبالتالي تتفكك كلّ الأنساق الفلسفية الغربية مخلِّفةً خلفها رماد الأوهام[3].وهنا تتمثل رهانات التَّفكيك حسب دريدا ويمكن حصرها كالآتي حيث يمكننا بعدها أن نوضح ما بقي من تأثير في النيوبرغماتية:

- ✓ التفكيك إستراتيجية ممارسة مختلفة بعدما فشلت كل الخطط وبالتالي الإقدام على العمل المختلف والقول المختلف.
- ✓ التفكيك رهان فلسفي للإنزياح من الإحراجات العالقة سواءا ميتافيزيقيًا أومنهجيًا.
- ✓ التَّفكيك جريمة قتل السُّلطان وإنزال الأفكار الإطلاقية من عليائها لكلّ الأطر المنهجية والمعقولات التي تدَّعي الشرعية.

[1] جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ص 325، 326.

[2] محمد شوقي الزين، **تأويلات و تفكيكات**، ص 201.

[3] جورج زناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص 152.

✓ هو القضاء على آلة هيجل الجدلية التي تعدث رعبًا من العقل[1].

كان لدريدا أثرًا بالغاً على الفلسفة البرغماتية خاصَّة لدى رورتي فقد أثار إعجابه في كثير من المواقف رغم بعض الانتقادات التي وجهها إليه ، وتظهر قيمة التَّفكيكي كمشروع في عملية التَّفكيك التي قام بها رورتي من خلال نظرية المعرفة ،حيث أراد رورتي درء الطَّابع الإكليروسي والكهنوتي للمعرفة ،وإبعاد السِّمة المتفردة التي تدعي امتلاك اليقين، وهنا يتعين إخراجه للفلسفة من الابستيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا التي تشكل في أجزائها اللُّغة[2]. وهو التَّصور الذي مكَّن رورتي من الانتقال من سراديب الانغلاق أو أبراج التعالي نحو رحاب التَّجدد والإبتكار المعبر في صور تفكيكية ما بعد حداثية[3]. وقد أشار إلى فضل دريدا في كتاباته من خلال معرفة الروابط التي تجمعه مع ديوي وفيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein(1889-1951)* مشكِّلاً خلفية فلسفية رصينة تتكون من ثلاث فلاسفة لهم تأثير بالغ عَلى تصوُّراتِه الفلسفية[4].

لفيلسوف التَّواصلية **يورغن هابرماس*** نصيب من الدِّراسة في أعمال ريتشارد رورتي ويتمظهرُ هذا من خلالِ كتابه -أقصد يورغن هابرماس- المعرفة والمصلحة and knowledge

---

[1] عادل عبد الله، **التَّفكيكية إرادة الإختلاف وسلطة العقل**، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق سوريا، 2000، ص 155، 156.

[2] بشير خليفي، **النّزعة البرغماتية في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 152 .

[3] المرجع نفسه، ص 153.

* لودفيغ فتغانشتاين: فيلسوف نمساوي رائد الفلسفة التحليلية الحديثة ولد في 1889- 1951 ,كان غريبا المصير الذي عرفته نتاجه ،فهو لم ينشر في حياته سوى مؤلف واحد وهو :"الرسالة المنطقية الفلسفية" ،أما مباحثه الفلسفية الأخرى نشرت بعد وفاته :"محاضرة في الأخلاق"، "ملاحظات فلسفية" غيرها .تتميز مرحلة تفكيره بمرحلتين هما:

الأولى عند تحرير رسالة منطقية فلسفية بعد لقائه مع راسل في كامبرج،والثانية عندما لزم الصمت إزاء الجمهور ،حيث بسط الفلسفة في الرسالة المنطقية ،حيث تقرب في محاجتها بالمحاجة الكانطية لنقد العقل الخالص،فقد حاول تعريف حدود إمكانيات كل خطاب . جميل صليبا،**معجم الفلاسفة**،مرجع سابق،ص 455.

[4] Ritchard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, first publishing, penguin books, London, 1999, p 12.

* يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (1929)،مع ماركوز وهوركهايمر و أدورنو من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقي بينهم، أراد سائر فلاسفة هذه المدرسة إستأناف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال إستيلاب الحديث ،رأى أن

humanintersests إلى تعميم النَّتائج التي توصل إليها كل من ماركس*Marx وفرويد freud وذلك بإدراجِ مشاريعهما في إزالة الوهم الخداع unmasking ضمن نظرية أكثر شمولية[1]. كان هذا ما إستهلَّه رورتي في مقاله عند حديثه عن مشروع هابرماس هذا الذي حاول قراءة ونقد عقل الأنوار الغربي وتقديم محاولات نقدية ،حيث قام بفتح الفلسفة المعاصرة على مجال النَّظرية التواصلية*التي أراد من خلالها معرفة وتشخيص الأزمة التي عاشها العالم الغربي ككُل، وهنا يوظف هابرماس الفلسفة كأداة لتفعيل نظريته النقدية، بحيث يعتبر النقد وظيفةً أساسية في الاشتغال الفلسفي خاصَّةً في المجالات الاجتماعية والواقعية حيث تدمج الفلسفة بين الفكر والواقع فتصبح هناك وظيفة جديدة

مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يمتنع بدونه إشتغال الديمقراطية كما دعى إلى فلسفة أنوار جديدة، أهم مؤلفاته : "البنية السلوكية للحياة العامة"،"النظرية والممارسة"،"التقنية والعلم" ،وغيرها. جميل صليبا،**معجم الفلاسفة**،مرجع سابق،ص687.

*فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي واشتراكي ثوري (1818-1883)،تخرج دكتورًا في الفلسفة وكان موضوع تخرجه:"الطرق بين الفلسفة الطّبيعية بين ديمقراطيس وأبيقور"،إنغمس في الصّحافة وكتب العديد من المقالات أهمها: "مساهمة في نقد فلسفة هيجل في القانون"،"حول المسألة اليهودية"،الأول تضمَّن تعاليم ماركسية.عاش في باريس حياة منزوية يقضي وقته في المطالعة والتلخيص ،تولَّدت صداقة قويَّة بينه وبين إنجلز ،ومن خلال رحلته معه إلى إنجلترا بعد طرده من باريس وكوَّن إنطباعًا عن الحياة الإقتصادية في إنكلترا وتواصل مع الكثير من العمال.كتب وإنجلز رسالة في الفلسفة:"الايديولوجيا الألماينة"،من مؤلفاته:"بؤس الفلسفة"،عاش حياة المعاناة والبؤس في سبيل مشروعه .يعد كتابه "الرأسمال" كتاباً ثقيلاً وعسير الهضم، قال عنه إنجلز:"كما أنَّ داروين إكتشف قانون تطوّر الطبيعة العضوية، كذلك إكتشف ماركس قانون تطور التاريخ" . جميل صليبا،**معجم الفلاسفة**،مرجع سابق،ص624 ،626.

[1]ريتشارد رورتي، **هابرماس ليوطار وما بعد الحداثة**، ترجمة محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث و الدِّراسات، قسم الترجمات الفلسفة والعلوم الإنسانية، https://www.mominoun.com، (15-10-20116)، ص 4.

*التَّواصل La Communication: وفي تعريف التواصل يحيلنا هابرماس إلى تعريف انكازانوف بمعنى الشيئ المشترك Commun فعرفه أنه " جعل الشيئ مشتركاً Cazaneuve إجتماعيا عبر الأزمنة والفعل إتصل "يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدّلالات والمملوءة بالإيحاءات،ثم إن التَّواصل بماهو نشاط تبادلي وعلائقي فإنَّه يتم بصور شتى كالأصوات،وإلاشارات والصُّور .لكن التواصل اللُّغوي يبقى أرقى أنواع التواصل ومن هنا تطرح الطبيعة الإيتيقية للتواصل أو لنقل من هنا نصل إلى بعث إيتيقا معينة للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادل بين المرسل والمتلقي، غيربريئة،فهو وبمقدار ما هو أداة للتفاهم والتحاور قديكون وبالمقدار ذاته أداة للصراع والخصام. ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حيَّة على ذلك، أنظر : يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص 8، 9.

وقد ورد تعريف آخر للتواصل لهابرماس قائلا:" أسمّي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المتشاورون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية أو فعالة، والإتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصِّحة ومتطلبات الصِّدق". أنظر: الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، 2000، ص 242.

للفلسفة حيث تخدم الإنسان فيما هو يومي ،ولعلَّ التَّكوين المعرفي لهابرماس راجعٌ إلى تأثُّره بمدرسة فرانكفورت النّقدية ،حيث انتقلت من الجانب النَّظري إلى جانب البراكسيس*أو بلغة أخرى وطَّدت التَّعالق بين النّظر والعمل وهذا انطلاقا من الإنتاج العقلي المتعالي فانتصر فيها العقل النقدي على العقل الأسطوري[1].

وتعدُ نظرية هابرماس محاولة لتأسيسِ نظرية فلسفية متداخلة المجالات والإهتمامات الإجتماعية ،وهذا ما صرَّح به بقوله: "الرِّهان بالنِّسبة لي يتلخَّصُ في تأسيس مشروع قد يتفرع في اتجاهات متعددة"[2]، يحكم مشروع هابرماس همَّ تحليلِ الظواهرِ الإجتماعية ودراستهَا وهذا بتقديم

*البراكسيس : مثلما يجزم غرانيي أنها إكتشفت من قبل ماركس أمَّا بالنِّسبة لكلِّ ما تلاها فهو متابعة وتعمق لذلك ومشاركة سارتر في هذه المكانة ليست إلا إضافات على الرغم من كثرتها وتعدُّدِها .ممَّا أثرى هذا الإتجاه في الفلسفة. ومفهوم البراكسيس عند سارتر(فيلسوف الوجودية) حسب غرانيي هي اكتشاف ماركسي بالدرجة الأولى. وبالتالي فإن كل المحاولات التي تلتها،إنما هي مواصلة وتعميق لهذه النظرية، ومساهمة سارتر في هذا المستوى لاتخرج عن هذا الإطار بالرغم من الإضافات المتعددة التي عمَّق بها هذا التوجه داخل الفلسفة.يتطلب الأمر إذاً، البحث عن خصوصية الفهم السارتري للبراكسيس داخل الوجودية بإعتبارها فلسفة في الإنسان تقوم على إستعادة الحرية المستلبة داخل فضاء الوجود الجماعي.وإستنادًا إلى هذا التأويلِ يتجه سارتر إلى الإنتصار للفرد،وإلى الحرية،وبالتالي إلى هذا الكائن المتعدد الأبعاد حتى ينتهي في الأخير إلى المماهاة بين البراكسيس والحرية بوصفها المجال الذي تمتدُّ ضمنه جميع الأفعال من أبسطها إلى أعقدها.وبتصوره للبراكسيس، يؤسس سارتر إلى نمطٍ جديدٍ من التَّفكير يستلهم خصوبته من ذات المفاهيمِ التي استلهمها البحث الماركسي، لكنَّه يعترض على هذه المادية المفرطة التي أقصت إلى حدٍّ بعيد أيَّ دورٍ للفرد، وللإنسان في بناء التاريخ: مادية أنجلز في كتاب "**ديناميكتيك الطبيعية**". ومقابل ذلك يدعو سارتر إلى تأسيس البراكسيس الفردي بإعتباره أصلا وسندا للبراكسيس الجماعي. وعليه ذهبنا في مستوى أول إلى البحث في هذا المفهوم الخاص بفلسفة سارتر، والذي يؤسس عليه هذا الأخير تصوره، وفي نفس الوقت اعتراضه على الماركسية التي انتهت حسب رأيه إلى ضرب من دغمائية تقصي العيني والمفرد لصالح تصور يقترب بأكثر من وجه من **ميتافيزيقا متسترة وراء المادية**، وهنا ارتأينا ضرورة مقاربة البراكسيس بمعناه الماركسي (البراكسيس الجماعي) بالبراكسيس مثلما انتهج له سارتر في كتاب "**نقد العقل الجدلي**" ، وخاصة في جزئه الأول. وقد تطلب منا هذا الأمر العودة إلى فلسفة ماركس بإعتبارها "**نظرية عامة في البراكسيس**" .فقد اعتبرها فلسفة في الانسان قائمة على استرداد الحرية المنتزعة في حيز الوجود الجماعي.وقياما على هذا يذهب سارتر إلى الفوز إلى الفرد،إلى الحرية ،فالفرد بتعدد أبعاده يسعى إلى الجمع بين البراكسيس والحرية باعتبارها النطاق الذي يضم جميع الأفعال سواء كانت بسيطة او معقدة فالبراكسيس حسب سارتر نوع جديد من التفكير. وقد اعتبرها فلسفة في الإنسان قائمة على استرداد الحرية المنتزعة في حيز الوجود الجماعي. وقياما على هذا يذهب سارتر إلى الفوز إلى الفرد، إلى الحرية ، فالفرد بتعدد أبعاده يسعى إلى الجمع بين البراكسيس والحرية باعتبارها النطاق الذي يضم جميع الأفعال سواء كانت بسيطة او معقدة فالبراكسيس حسب سارتر نوع جديد من التفكير. أنظر

-Alain Renaut, **Sartre Le Dernier Philosophe**, Grasset, Paris, 1993, p 203.

[1]نعيمة الرياحي، **فوكو واستئناف المشروع الحداثوي**، أوراق فلسفية، القاهرة، العدد26، 2009، ص 111.

[2]Jürgen Habermas, **Théorie De L'agir Communicationnel**, édition fayard, Paris, 1987, p 09.

البدائل بعد الاستشراف النَقدي ومنح العلاقات الإنسانية المزيد من الاهتمام البالغ ،نظرًا للتَّنكر الذي لطالما عانت منهُ طويلاً. وهنا يسلِّط الضوء على اللُّغة باعتبارها عاملاً مدعِمًا يساهم في استثمار الحياة الجماعية للبشر. إن عمل هابرماس استنطاق لمعنى فلسفي جديد ،حيث تتوارى المفاهيم المطلقة للفلسفة كنشاطٍ فكريٍ حيث يمتلك العقلُ معطيات تجريبية وما التصورات الدُّوغمائية والمطلقة إلاَ تبرير لها[1].

وتتجلَّى لنا هنا التّعالقات المنهجية التي انطلق منها كلٌّ من فيلسوفِ التَّواصلية وفيلسوف البرغماتية ،حيث اشترك كلاهُما في علاجِ ونقد الفكرِ الغربي بأسس تخدم الإجتماع الإنساني عن طريق تحيين الفلسفة من خلال وظيفتها ،وهذا ما أكَّد عليه رورتي في كتابه "تروسكي و الأوركيد البري" قائلاً: "تستعملُ الفلسفة كأداة وصفِ تصورِ مجتمعٍ أفضل يتميز بالحرية، والعدل"[2]. وهنا يستحضر رورتي مفهوم ماركس الفلسفي من خلالِ جعله الفلسفة أداة لتغيير العالم نحو الأفضل والتخلي عن الماهوية الأفلاطونية المجردة.

كانت هذه قناعة رورتي في بداية مشواره الأكاديمي وتعلُّقه الشَّديد بالفلسفة انطلاقا من أبعاد ذاتية راسخة في نفس الفيلسوف، وتطلعه إلى إبداع وخلق ذاتي بواسطة التَّفلسف، إضافةً إلى المحيطِ العائلي والاجتماعي الذي غرس فيه ذاتية رورتي حبًّا كبيرًا للفكر الفلسفي حتى وإن تلاشت الصُّورة الأفلاطونية التي كان رورتي يرغب في تقمصها، وهو لم يبلغ بعد سن العشرين.ويتَّضح أن رورتي الذي استهوته في صباه الفلسفة الأفلاطونية سيتحوَّل إلى التَّحليلية ويهجر التَّصورات الأفلاطونية التي اجتذبته بادئَ الأمرِ[3].

وعنى رورتي أنَّه لا بدَّ من انتهاء نوع معين من التفكير المتعالي والميتافيزيقي فمهمة الفلسفة لا بدَّ أن تتَّصِلَ بمشاكلِ الناسِ الإجتماعية والاتيقية ،حيث نفى نهاية الفلسفة وأكَّدَ وجودَها القبلي

[1] حسن مصدق، **النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، ط1، دار التنوير، بيروت، 1993، ص 72.

[2] Ritchard Rorty**, Conséquences du pragmatisme**: Essais 1972-1980, p 263.

[3] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 182.

مع العقل الإنساني قائلا: "يوجدُ نوعٌ ما من الفلسفة بشكلر طبيعي في ذهن الإنسان"[1]، وتصور هابرماس لنهاية الفلسفة يقدِّم فيهَا كلَّ الحركاتِ على أنَّها جزءٌ من تاريخٍ شاملٍ للفلسفة منذُ كانط، إنَّه يعتقدُ أنَّ كانط كان على حقٍّ في فصله الثَّقافة على العلم والأخلاق والفن، وأنَّ هيجل محقٌ بقبوله هذا الفصل بالتَّأويل المعياري messgebliche للحداثة[2].

ويثني رورتي على موقف هابرماس فيما يتعلَّق بالعديدِ من الفلاسفة أمثال فوكو* ودولوز - Gilles Deleuze (1925-1951)* وليوتار* باعتبارهم من المحافظين الجدد وأنَّهم لا يقدِّمون أيَّ سببٍ نظري لذهابهم في أي اتجاه اجتماعي، وهجرانهم الديناميكية التي تؤسس الفكر الاجتماعي اللِّيبيرالي[3]، ويصفُ رورتي رأي هابرماس قائلاً: "حسب رأيي هذا الوصف بالغُ الدِّقة، تمامًا مثلمَا هُوَ الشَّأن بالنِّسبة إلى ملاحظة هابرماس قائلاً أنَّ الصَّدمة التي خلَّفتها كتبُ فوكو لا تأتي من وميض

[1]Hans Georg Gadamer, **Herméneutique et Philosophie**, préface de Jean Greisch, beauchesne, France, 1991, p 2.

[2]ريتشارد رورتي، **هابرماس ليوطارو مابعد الحداثة**، ص 9.

*__ميشال فوكو__ Michel Foucault :(1926-1984) مفكر فرنسي ،حصل على شهادة التبريز في الفلسفة ،توقف كفيلسوف عند الحدود الغير معروفة كثيرًا بعد بين الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار ليتحرىَّ عن الأحداث التي صنعت في القرن السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة،المكونة لشبكة متراصة من العمليات العقلية التي تؤلِّف بين منظومة كما سمَّاها الأسماء والأشياء ،وقد حاول تعليل أحداث التاريخ الكبرى ،من أهم مؤلفاته:"تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي""ولادة العيادة"" أركيولوجيا المعرفة" تاريخ الجنس "، وصف أولفيه ريفيه دالون نظريَّته أنها نظرية تكنوقراطية على مستويين : تطبق التكنوقراطية كمنهج من جهة، وتمدُّها من الجهة الثانية بالإيديولوجيا السَّافرة التي كانت نفتقد إليها.جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 469، 470.

* جيل دلوز Gilles Deleuze: (1925 -1995) فيسلوف فرنسي، وضع سلسلة من الدِّراسات في تاريخ الفلسفة محاولاً إزالة النِّقاب عن الكثير من الفلاسفة وإيجاد الرابطة العقلانية فيم بينهم ، إعتبر نيتشه المحرِّك الأكبر للفكر الحديث وهذا ما تناوله في كتابه "نيتشه والفلسفة" ،أمَّا عن أطروحته للدكتوراه بعنوان:"وفي الإختلاف والتِّكرار "قدَّم نقدًا لجميع الفلسفات التي سعت إلى إلغاء الإختلاف وكأنّه شر وهو طريق إخضاعه لمبدأ التوحيد والهوية الأعلى. **المرجع نفسه**،ص 290.

*__جان فرانسوا ليوتار__(1924-1998) فيلسوف فرنسي ،يعدُّ هو وجيل دولوز من أبرز الفلاسفة الممثلين لما يسمَّى لفلسفة الرغبة،أصدر كتاب "**الخطاب والمجاز**" أبرز فيه دور الرَّغبة التي تعمل في نظره ،وفي الكلام والإدراك،وهو يحدِّد الرغبة كما فرويد بأنَّها نقص،فالغياب جوهري لها وإنجازها توهمي على الدوام،وقد افترق عن التَّحليل النفسي بعد أن حاول تأسيس جمالية ليبيدوية ليبيدوية .فالفكر نفسه عند عبارة عن رغبة . **المرجع نفسه**، ص 611، 612.

[3]ريتشارد رورتي ، **هابرماس ليوطار وما بعد الحداثة** ، ص14.

حدس حاصل ضمن ارتباك يهدد التماسك. يكفي أن نلفت نظرنَا قليلاً للدَّاخل لنرى في "فوكو" رواقيًا، stoic، بوصفه ملاحظًا نزيهًا للنِّظام الإجتماعي الحالي بدلاً من كونِه ناقدًا يهمُّه هذا النظام[1].

ونلمس التَّثمين البالغ لرورتي لتصور هابرماس اللُّغوي بإرساء اللّغة كأداة للتّغير الإجتماعي الاستشرافي. فالبناء فعلٌ تواصلي يتحرَّر من ثنائية الذاتِ والموضوع نحو فعلٍ تفاعلي يصل الذات بالموضوع قوامه اللغة، وكانت فلسفات الوعي تعتقد بوجود نوعٍ من التَّماثل والتَّطابقِ القائمِ بين الذَّات و الموضوع، وذلك منذ الإعلان الديكارتي لكوجيتو الذات، ثم مروراً بكانط وهيغل وصولاً إلى هوسرل، مدعين، بفلسفتهما مثلا كالحقيقة "حيث تظهر دعوى هوية الذات والموضوع على أنها الفرضية الضرورية لوجود الحقيقة"[2]. ويعلق رورتي سيكون من الإمكان قبول وتثمين فكرة التواصل دون التواء[3].

والعلاقة بين التَّواصل واللغة تحيل إلى المحادثةِ كونَها معنى فرع ومعرفة تحاور بعضها البعض أو نصوص وتستدعي الشَّرح والتأويل دون ممارسٍ،فالمحادثةُ نوعٌ من التواصل بلغة هابرماس ويصحُّ أن نقابلَ العقل التَّواصلي عندهُ بالعقل المحادثاتي عند رورتي[4].

رغم المناقشات التي قدمها رورتي حول الفلاسفة بين القبول والنقد والتَّمحيصِ في تجربته الفلسفية ،إلاَّ أنَّه يتمظهرُ لنا موقفه المتفرد في المعرفة وإقراره أن المحادثة تعطي معنى للمعرفة[5]. وفي الصَّدد هذا يشير هابرماس أن: "المصالح التي توجه المعرفة والحقائق لا تكون لأن الحقائق ليست كيانا في العالم، وإنَّما ترابطات بين الأقوال على مستوى المحاججة ،لكن ما يكون هي موضوعات التجربة العائدة إلى الفعل والتجارب المؤكدة أو الآراء التي تعود إلى مجالات تجربة

[1] **المرجع نفسه** ،نفس الصفحة.

[2] عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، "ط1، المركز الثقافي الغربي، بيروت لبنان، 1997، ص 95.

[3] ريتشارد رورتي، **هابرماس ليوطار ومابعد الحداثة**، ص 16.

[4] محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريشتارد رورتي**، ص 229.

[5] Ritchard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, 1st edition, Princeton University Press, new jersey USA, 1981,p 389.

ومجالات فعل تفريقية، عندما تواجه مثل هذه التأكيدات من حيث إنَّها بحاجة إلى التَّعليل ويعادُ تشكيلُها في جمل خطابٍ ما، فتخسر ارتباطها بعلاقة مصدر خبرة الحياة من زاوية واحدة فقط"[1].

ولا بدَّ من تأكيد خدمة المعرفة للجانب الواقعي المعاش كما أكَّدت عليه البرغماتية بجيليها الأول و الثاني. ويكمل قائلا: "تعلق و تختبر في الصلاحية الموجودة في براكسيس الحياة، ومن زاوية أخرى يبقى هذا الارتباط محافظا عليه: التراكيب المرجعية للُّغة، التي تصاغ فيها المعرفة النظرية، تبقى تتبادل التأثير مع منطق علاقة تجربة وعلاقة فعل ما قبل علمية مماثلة. لذلك لا يمكن أن تحلِّل جمل نظرية معلَّلة في الخطاب إلا على علاقات تطبيق نوعية، وبهذا تتجلَّى العلاقة بين المعرفة و المصلحة"[2].

ويتضحُ في المنعرج اللَّغوي الإهتمام البالغ باللُّغة كموضوع ذو ركيزةٍ في الفكر الفلسفي فالانتقال من الابستيميولوجيا إلى التَّذاوت لا يقوم بمعزل عن بنيةٍ لغويةٍ ،والتّي تتأسَّسُ بدورها على عنصرين اثنين همَا: البنية اللغوية وفكرة الغيرية[3]، وهكذا يكون التواصل ذا استعمال برغماتي مع رورتي وهابرماس إن صَحَّ قول ذلك حيث استعمله هابرماس من أجل النزوع نحو الغيرية والإنفتاح عليه باعتباره رهان على فكر اليوم أن يعمل عليه.

وفي دفاع رورتي عن اللّيبرالية حيث يتشارك فيه مع هابرماس في دعوتنا أنَّه هذا الاعتقاد يقبل بنوعٍ من العقلانية التي لا تزعم بأنَّها تشكِّل ماهية الإنسان بقدر ما هي أداة لتنظيم حياته ووجوده وترتيب علاقاته بغيره من الموجودات، وهذا الموقف أيضًا يدفع إلى الإعتراف أنَّ رورتي لا يرفض الحداثة مطلقًا كمَا أنَّ دعواهُ إلى مراجعة العقلانية ونتائِجُها ،هو ما يحفِّزنَا علَى القول بأنَّه أقرب ما يكون إلى طروحات ما بعد حداثية، وهذا ما يجعلُه يتخلَّى جزئيًّا عن العقل. ورورتي غير

[1] يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، ط1، منشورات الاختلاف، بيروت لبنان، 2001، ص 394، 395.

[2] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[3] محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص230.

مستعد للتَّفريط في مجتمعه اللِّيبرالي مع نقائصه لأنَّه هو الذي سمح لهُ بالبروزِ هو وحدهُ كمجتمع فيه يجعلُ اللِّيبيرالي الفرداني نموذجًا يستكملُ نموَّه وتطوُّرهُ[1].

وبهذا تمكَّن رورتي من فتح مجال وحواراتٍ فكريةٍ مختلفة المشارب والمذاهب والمناهج لأشكال معرفية عديدة ومتنوعة، أضفى على البرغماتية المزيد من الجدَّة وخاصةً ما يتعلَّق بالتَّجارب الإنسانية حيث أعطى للبعد الفلسفي بعدًا إبداعيًا تشارك فيه مع مجموعة من المؤلفين والفلاسفة، ساهم من خلاله في إدراج مواضيع في المجال المعرفي منطلقًا من النَّقد منتهيًا إلى معارف جديدة.

[1] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية**، ص 155.

نتائج الفصل:

بعد عرض ما جاء في الفصل الثاني يمكن حصر أهم نتائجه كما يلي:

أولاها: البرغماتية كفلسفة تحمل في طياتها العديدَ من الأفكار الفلسفية عبر التاريخ بدءًا من الحضارة اليونانية نهايةً إلى فلاسفة ما بعد الحداثة.

ثانيها: البرغماتية بما هي منهجية أو طريقة حاضرة بشدة في النصوص الفلسفية الإغريقية ،فمن أهم الأسُسِ النَّاظمةِ للفكر النيوبراغماتي واقعية سقراط في الفكر والتراتب المعرفي على أساس مفاضلة الإنسان عند أرسطو من خلال البعد العملي.

ثالثها: التحول الابستيمولوجي في البرغماتية الجديدة عند رورتي استقى مقولاته من الفلسفات التجريبية ،وهذا ما شهدته طريقة جيمس وديوي في البحث الفلسفي، وبالتالي يمكن القول أن رورتي بنى فلسفته على خلفية سابقيه.

رابعها: تأثر رورتي بفلسفات عصره وانطلق في نقده للميتافيزيقا من خلال فلسفة القوة لنيتشه ومنهجيَّته الهدَّامة للفكر الميتافيزيقي.

خامسها: ركز رورتي في وظيفة اللُّغة على استعمالاتها التي تدفعُ بالمجتمعِ إلى التقدم وهذا ما نجده حاضرًا في فكر فيلسوف التواصلية هابرماس،ومحاولاته مع هيدغر بالخروج من العصر التأويلي للعقل .

سادسها: التقاء رورتي بجاك دريدا ضمن المحادثة الأدبية، باعتبار الفلسفة جنسًا أدبيًا.

الفصل الثالث: فلسفة القيم

عند رورتي

مفتتح إشكالي:

المبحث الأول: القيم المعرفية

أ- الحقيقة

ب- اللغة

المبحث الثاني: القيم العملية

الدين

المبحث الثالث: القيم السياسية

أ- علاقة القيم بالسياسة

ب- الديمقراطية

ج- الحرية

د- العدالة

نتائج الفصل

مفتتح اشكالي:

إن مرادنا من هذا الفصل هو تسليط الضوء على الخلفية القيمية التي راهن عليها ريتشارد رورتي من أجل بناء تصوُّره التربوي ،باعتبار القيم مصنعًا منتجًا للتربية كفعل، فهناك محطات قيمية طرحها ضمن مشروعه الفلسفي ترصد تمظهرات الفعل التربوي في السِّياق المعرفي والسياسي والعملي. لأنه من دون تفعيل القيم في المشاريع التربوية لا يمكن إيجاد الطريقة الآمنة لبناء الفرد،لأنها تصل بين الشرخ النظري والعملي وبالتالي إمداد المجتمع بالفرد المناسب الفاعل لأن هناك بعد تربوي أساسي يوجه اهتمام النسق القيمي باعتباره بؤرة الرهان في كل السجالات الفكرية والسياسية. فكيف يمكن التحدث عن تفعيل قيمي في فضاءِ الممارسة التربوية النيوبرغماتية؟ وما الدَّلالات التي يحملها هذا التفعيل؟ وما مكونات الرُّؤية القيمية في الجانب المعرفي والعملي والسياسي؟

المبحث الأول: القيم المعرفية

أ- الحقيقة:

رام الإنسان الحقيقة منذُ القديم ولعلَّ هذا يعكس القلق الوجودي المعاش، كذلك بحث ونزع إلى المتعالي والمطلقية، فكانت الحقيقة وظلت مطلبًا بشريًا تتسابقُ إليه التفسيرات والاجتهادات العلمية والفلسفية وغيرها ،وكلُّ هذا راجع إلى ما لها من علاقة مع المعرفة. فلا يمكن البحث في مشكلة الحقيقة دون الولوج إلى عالم الابستيمولوجيا بدءًا من حلقاتِ الفكر اليوناني القديم حيث قام أفلاطون بتأثيث مفهُومي ومنهجي لهذه الإشكالية بناءً على تقسيمه العالم إلى قسمين: عالم المثل والعالم الحسي الواقعي ممَّا انبثق عنهُ معرفة حقيقية أو صحيحة وأُخرى مزيفة، فيمكن القول أن

العلم يحوي ما هو صحيح وما هو غير صحيح .فقد يرجعُ الإنسان في بنائه لمعارفهِ إلى الواقع أو التجربة الحسية بغرضِ الوصول لمعارف صحيحة [1].

فإرادة أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مدينة يحكمُها الفكر والحكماء ولا يدخلها المنشدون والشعراء، لم يكن مقصده سوى أن يكون هدف الإنسان في الحياة محاولة الوصول إلى الحقيقة وبلوغها، وذلك عن طريق التَّأمل وليس عن طريق الخيال والأوهام، فإذا كان من طبيعة الخيال أن يضفي على الأشخاصِ والأشياءِ ألوانًا خادعةً وبريقًا زائفًا، فالعقلُ هو الذي يرشد الإنسان إلى الحقيقة ويدرك الأشياء كما هي وفي ذاتها[2]. كذلك أضاف أفلاطون أن النَّاظم المنهجي والسَّبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة هو التأمل العقلي الذي يُمَكِّنُ الفيلسوف من تجاوز الآراء والمعتقدات السائدة والارتقاء إلى عالم المثل من أجل إدراك الحقائق اليقينية والمطلقة. هكذا فالحواس حسب أفلاطون لا تمدنا سوى بالظلال والأوهام التي هي مجرد أشباه حقائق أو آراء ظنية صادرة عن عامة الشعب، بينما تعتبرُ الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة، وهي تعتمد على الجدل Dialectic* بما هو منهج عقلي تأملي يتعارض تماما مع الآراء الظَّنية السائدة. إذًا فإدراك الحقيقة من طرف الفيلسوف يقتضي منه بالضرورة تجاوز الآراء السَّائدة لدى الناس عن طريق استخدام التأمل العقلي الفلسفي الذي من شأنه تمكين الفيلسوف من بلوغ حقيقة مجردة في عالم المثل،

[1] عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون**، دار القلم، بيروت، 1989، ص 131.

[2] أمل مبروك، **مفهوم الحقيقة**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2012، ص 9.

* الجدل Dialectic: في الأصل هو فن الحوار والمناقشة.لكن معناه تعدد لدى الفلاسفة ،عند سقراط فن حوار تهكمي أو توليدي يقوم على السّؤال والجواب ،وعند أفلاطون منهج يعتمده العقل للارتفاع من المحسوسِ إلى المعقول ،من خلال الانتقال من معانٍ إلى معان بواسطة معان.أمَّا الجدل عند علماءِ المنطق فهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة ،ويهدف إلى إفحام الخصم.وعند هيجل هو انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما مع متابعة ذلك حتى الوصول إلى المطلق.أما ماركس فقد اعتبر الجدل هيجل واقفاً على رأسه لأنَّه يعكس تطور الفكرة ،ويحتاج إلى إعادته لوضعه الأصلي ليكون جدلاً مادياً.لذلك كان الجدل عند ماركس هو قانون الفكر والواقع في آنٍ واحدٍ.أحمد أوزي وآخرون:**المعجم الفلسفي**،منشورات مجلة علوم التربية،العدد 45،المغرب،2018،ص49.

حيثُ تشكل قطيعةً تامة مع الآراء التي تظلُ مجرد أوهامٍ وظلالٍ وأشباهَ حقائق [1]، ولعلَّ هذا التَّصور يؤكد أن أفلاطون برر أنَّ الحقيقة تقومُ على الرَّبط بين ما هو ابستيمي وما هو أنطولوجي.

ويعدُّ هذا التَّصور لمشكلة الحقيقة إحدى التجليات التي دفعت بريتشارد رورتي إلى بلورة مفهوم وتجلي جديد للحقيقة - سيحوي التحليل النقاط التي نقدها رورتي من أجل تأسيس مفهومي جديد للحقيقة-على ضوء التحيينات التي أضافها حسب فلسفته البرغماتية لتكون الماهوية والمثالية، التي شكلت نسق أفلاطون إحدى ركائز الحقيقة في البرغماتية الجديدة وهذا ما اعتبره رورتي تأسيسي وماهوي لا يتماشى مع فلسفتهِ البرغماتية- التي تقوم على خصائص منافية لتصورات أفلاطون-فالحقيقة عند البرغماتي اتصلت بالواقع السياسي والاجتماعي والمعرفي المتنوع- فمن ملامح الفلسفة البرغماتية الجديدة وخاصة عند ريتشارد رورتي نجد:

- اللاّماهوية: Anti -essentialisme حسب رورتي تعد فكرة الماهية من أهم المغالطات التي جاءت بها الفلسفات الحديثة بتياراتها المختلفة حيث قام برفضها، بالنِّسبة لمسألة الحقيقة، برَّر موقفه أن هؤلاء المدافعين عن هذا الرأي -الماهوي والعقلاني- أرادوا أن تكون هناك للمعرفة ماهية كذلك حاولوا الربط بين الفكر وموضوعه، وهذا الاستعمال حسبهُ ليس حقيقيًا بحيث تجعل من الفيلسوف يسعى لتركيز جهودهِ لبلوغها ،وهذا يعطي نزعةً ميتافيزيقيةً وبعدها إعطاء المشروعية على الفكر والتصورات مما يعطيها قدرة أكثر من غيرها في الكشف عن ماهيتها، وتعني اللاماهوية نفي التمييز بين ما هو باطني intrinséque وما هو خارجي extrinseque.

- اللاَّتمثيلية: Anti-représentationalismeوتتمثل هذه النّزعة باعتبارها أحد الخصائص التابعة إلى الخاصية الأولى -اللاّماهوية- فتعنى بالتخلي عن الخاصية التأملية في بلوغ المعرفة فتصبح نشاطًا لانظريةً عامةً. فالفلسفة ليست نظريةً أو مرآة عاكسة للوجود بتمثلاته سواء كان هذا عن طريق اللُّغة أو الذهن فكل هذا مجرد وهم.

[1] فؤاد زكريا، **جمهورية أفلاطون**، ط1،دار الكتاب العربي،القاهرة مصر،2010 ،ص 120.

اللاتأسيسية: Anti-fondationamisme اللاماهوية تؤدي إلى اللاتمثيلية التي تعطينا بدورها النزعة اللاتأسيسية أي ضرورة التخلي عن نزعة تأسيس المعرفة بإعتبارها أحد الملامح الجوهرية للفلسفات المعاصرة، وهي رفض الأساس المطلق واللاتاريخي المتصل في المعرفة الإنسانية فلا وجود لشيئٍ خارج المجتمع أوالتاريخ يؤسِس للمعرفة وبالتالي رفض المطلقية والموضوعية واللامشروطية مما يحيلنا إلى ما هو سياقي[1] -تعرضنا له في قيمة الحقيقة-. وما هو اجتماعي ممارس، رجوعا إلى هيدغر في تقويضه للميتافيزيقا بوصفها انفصالاً عما هو واقعي [2].وقد نوَّه وليام جيمس في جيله الأول إلى اختلاف وتفرد البرغماتية في بناء تصور الحقيقة فأقر: "أن الحقيقة اختراع في السِّياق البرغماتي وهي مختلفة كلَّ الإختلاف باعتبارها إكتشافًا عن بقية المذاهب السَّابقة"[3].وهذا ما يؤكد إضافة اللمسة الواقعية وتأكيد فلسفة الفعل عند البرغماتيين لتخرج الحقيقة من معناها المتعالي إلى ماهي إنتاج. فالبرغماتية كمشروع هي عبارة عن اشتغال على نظرية المعنى كونها تجريبية يهدف إلى دراسةِ عناصرِ اللغة الطبيعية ،مثلهَا مثل نظرية أخرى، ويتحقَقُ الاختبار من خلال نتيجة الحقائق"[4]، وعلى هذا الأساس نعتبر التصور البرغماتي لجيمس في الحقيقة ربطًا بين ما هو حقيقي وما هو واقعي ،فمن أهم الملامحِ تجلي سلامة الأفكار وصحته تحققها على الصَّعيد الواقعي.

ويقوم رورتي بنفي الحقيقة كتطابق مع الواقع .فالبرغماتية تَعتبرُ العبارات صادقةً وصحيحةً كونها تلائم كيفية وجود الأشياء، وإثبات ذلك حسبَهُ أنَّه من المستحيل فتح مجال المقارنة بين ما هو لغوي وفكري بما هو خارجي متجلي في العالم لأن الطريق الوحيد هو اللُّغة أو الفكر .فكلُّ هذا مرفوض، لأن حكمنَا على الكلماتِ أو الأفكارِ بالصِّدق أو الكذبِ هوَ إطراء مضاف يسهِّل تعاملنَا

[1] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 194-207.

[2] Richard Rorty, **L'espoire au Lieu de Savoir**, introduction au pragmatisme, cloudin cowen et jacques Poulin, Edition Albin Michel, Paris, 1995, p 59.

[3] W. James, **Le Pragmatisme,** traduit par Ele brun, introduction de H. Bergson, Flammarion, Paris, 1968, p 14.

[4]Dolanld Davidson, **Truth and Meaning**, language in use including Wittgenstein's comments on Frazer and a symposium mood and language –games, published by, springer, vol17, no.3, p311.

معَ الواقع الخارجي [1].فاللُّغة والفكر يلعبان دورًا مهمًا في حياةِ البشر، وبهذا فالبرغماتي يسعى إلى رفض النزعة التطابقية فلا بد أن يتخل الفيلسوف عن الماصدق كمفهوم واقعي كونه يعتبر شيء نظري واقع في الخارج.

ينطلق بناء الحقيقة عند رورتي من نقد موضوعية الحقيقة على أساس أنَّه افتراض غير منتظم لما يلي:

1) الواقع أو العالم هو كلُّ ما يتجلى في الفكر.

2) هناك ما هو ميتافيزيقي متعالي ماورائي خلف الواقع وهو ماهية العالم.

وهنا يحاول رورتي التَّنويه أن البرغماتي الحقيقي هو الذي يقبلُ الفكرة الأولى باعتبارها اعتقاداً ينطلق منه ،فالفكر تربطه سببية لكن عليه أن يخالفَ ويرفض الفكرة الثانية .

باعتبار أن من الضروري الرجوع إلى الخلف والتأمل في كل المحاولات التي أرادت التفسير أو إثبات التَّطابق فاشلة في عمومها ،فالتَّأسيس المعياري عبارة عن مفاضلة بين لغة من اللغات التي تساعدنا في وصف العالم فمجرد الإيمان بالمطابقة يجعلنا نستمرُ في حلقات التَّفكير الفلسفي التقليدي وعليه فالحقيقة تصنعُ ولا نكتشفهَا وهي من أهم خصائصِ اللغة أوالعبارة، لذا فمن الضَّروري الفصل في مقولة وجود الحق أو الحقيقي في العالم أو العكس، فالتَّفسير الأول يبررُ وجود العالم وما توفر فيه في مكان وزمان بشكل سببي غير شامل لما هو عقلي. أمَّا التَّفسير الثاني الذي مفاده أنَّ نفيَ وجودِ الحقيقي في الماورائي واللّغة هي مسكن الحقيقة باعتبار اللغة صنعاً أو إبداعًا بشريًا [2].

هذا التأويل أو التَّفسير الرورتوي للحقيقة يعتبرُ نفيًا ودحضًا لما هو ورائي على أساس أن اللغة غير ميتافيزيقية، وحتى وإن وجد هذا فهو غير منتمي لهذا العالم وقد أخذ بهذا التصور في

[1] Putnam, **Word and Life**, Harvard University presses Cambridge, Massachusetts and London, England, 1994, p 279.

[2] Ritchard Rorty, **Contingency and Irony and Solidarity**, Cambridge university press, London, 1989,p 4,5.

التَّفسيرات التقليدية التي اعتبرت الكون مخلوق وليس ككيان مستقل له لغة خاصة به. والخوض في هذا التفسير -أي تبرير معنى للغة غير بشرية- قد يؤدي بنا إلى التسليم أن العالم ينقسم إلى وقائع.

فعادة في الولايات المتحدة الأمريكية فإن الصياغة" س صادقة "بالنِّسبة للفكر أو الخطاب المتداول، تقبلُ أو تنكرُ صحة الاثبات للعبارة، فإذا قال أحدهم: هو يجهل إحساس إليزابيث ،إن ماريا برهنت على عدم الإحساس، فيمكنك أن ترد عليه: "هذا ليس صحيحًا فكيف أمكن لكَ أن تعرفها"؟ أو يجوز القول:" هذا صحيح لكن بالنَّظر إلى الظروف والمناسبات فإني أرى عذرًا لها، "فمجردُ التَّلفظ بالعبارة السَّابقة يعبر عن الاتِّفاق أو الاخْتلاف دون إنكار ذلك[1]. أي أن مفهوم الصدق -الحقيقة-يكون مناسبا ومريحاً متى أردنا أن نتحمل آراء الغيرو أقاويله بدون أن نعرف ماذا قال .

إذا اقتصرنا على المستوى الأكثر مباشرةً واعتيادًا في الفكر الأمريكي، وجدنا أن الوظيفة التعبيرية للصِّياغة س صادقة هي التي تهمنا ،لكن استعمال الصياغة والمعاني التي ترتبط بها يتغير رأسًا على عقب متى دفع الأمريكيون إلى التَّفكير في دلالة إسناد قيمة الصِّدق ويكفي ملاحظة ما يحصل من تناقض بين إثبات كون العبارة صحيحة وبين التصورات التي تؤخذ بدون تأمل ويغلب تداولها[2].

[1] علي بنمخلوف (وآخرون)، مفاهيم عالمية **الحقيقة: من أجل حوار بين الثقافات**، ترجمة عبدالقادر قنيني، ط1، المغرب المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2005، ص 129.

[2] المرجع نفسه، ص 130.

استنادًا إلى تصور رورتي لا يوجد إكراه في تصوراتِ حقيقة الأشياءِ والموضوعات ،فالسَّبيل الوحيد الذي يؤدِي بنَا إلى المعرفة هو الفلسفة *.فالتَّجريد فقدَ مصداقيتهُ باعتباره كان المرتكز الأول الذي قامت عليه الفلسفة مما جعل النزعة الواقعية تعتبر الفلسفة أحد أجزاء العقل البشري ،ليصبح الفلاسفة جماعة من المافيا يعملون على مسح المفاهيم الخاطئة[1]. ويسعى ريتشارد رورتي إلى دحض المقولات الابستيمولوجية الغربية المتعلقة بمفهوم الحقيقة، وهذا كي لا يقع فيما وقع فيه سابقون من تأسيس نظري ومجرد للحقيقة .

وتبتعد البرغماتية عن الموضوعات التقليدية للحقيقة كمحبة الحقيقة ،لهذا يفضل رورتي تفسير محبة الحكمة كموقف يتخذه المرء إزاء أخيه الكائن البشري، وليس كموقفٍ إزاءَ ما هو شيء لا إنساني .فتمجيد العالم ومحبة الحكمة يعني تفتح العقلية على حبِ الاستطلاع على آراءِ الآخرين والتسامحِ مع وجودِ هذه الآراء المختلفة[2].

ففكرة الحقيقة مهمة جدًا لنا باعتبارنا كائنات تفكر ،فمختلف الفلسفات البرغماتية والمعرفية حاولت أن تقرن موضوع الحقيقة بما هو إنساني كاللُّغة والإعتقاد .هذا الربط يجعل من الحقيقة وسيلةً أو أداةً لفهم وولوج هذا العالم [3].

أما بالنِّسبة إلى مقولة الحقيقة ومطلقيتها ،يقول رورتي أن ما هو حقيقي لي ليَس حقيقي بالنسبة لكَ، ممَّا يؤكد على نسبيةِ الحقيقة إضافةً إلى ذلك مقولة التَّبرير فما هو مبرر لي ليس كذلك بالنسبة لك ،فإذا سلمنا بمطلقية الحقيقة فشروطها تظلُ نسبية -هذا يحيل إلى النزعة اللاتأسيسية التي تحدثنا عنها سابقًا كأحد خصائص فلسفة رورتي-فإذا كانت الحقيقة تؤسس

* يرى رورتي أن هناك صنفين من الفلسفة الصنف الأول هو الذي يكتب فيه الفلسفي بحرف P بحجم كبير أما الصنف الآخر يكتب فيه حرف p بحجم صغير فالأول هو السير في طريق فلسفة افلاطون وكانط واتباع المعيارية في المعاني كالحقيقة والعقلانية حيث يكون للفلسفة معنى البرهنة والإثبات-الفلسفات النسقية -، أما الثاني فهو كون الفلسفة نوع أدبي. أنظر:

-Ritchard Rorty, **Conséquence du Pragmatisme**, p15.

[1] Carr. Karenl, **The Banalization of Nihilism** , state university of NY press, 1992, p89, 90.

[2] مشروحي الذهبي، **النزعة البرغماتية الجديدة عند رورتي**، ص 173.

[3] Brandom Robert, **Rorty and His Critics**, 1 edition, Wiley-Blackwell, LTD, 2000, p 82-84.

وتبرر فمعيارها نسبي[1]. أمَّا المعرفة اليقينية فإنها تستحيلُ في حالة وجود الاعتقاد الصَّادق .فالتبرير قد يتحقق أحيانا[2]. أي أن التأكيد على مفهوم الحقيقة واختبارها يكون نسبيا لا قطعياً.

وعليه نفهم أن رورتي في حديثه عن التبرير باعتباره قابلاً للتحقق بشكلٍ مؤقت فغايات الوصول إلى الحقيقة متعددة وإنه من المستحيل أن ننسب الحقيقة ولا غاية منها تستند إلى تصور ميتافيزيقي لتكون تحسنا وإقناعا وحلا لمختلف المشكلات، ضف لذلك أنه من غيرِ الممكنِ أن تكون الحقيقة معيارًا لأنَّه ينوهُ إلى الرُّجوع والعودة إلى التَّصورات الميتافيزيقية .أمّا كلمة صادق فقد رأى رورتي أنَّها متعددة الاستعمالات والسّياقات.

وهكذا تكون للحقيقة شروط قيام لكنها تبتعدُ عن أذهاننَا. ففي المحادثة العادية لا نكترث في حالة ما إذا كانت العبارة صحيحةً أو لا، فالمحادثة العادية ممتلئة بالاستعارة والمبالغة دون أن ننسى زلات اللسان والخلط في استعمال الكلمات وغيرها من الأخطاء اللغوية التي ترد في الحديث العامي بين الأفراد، ولا يمكن ضمان أن الاستعارة صحيحة المعنى في سياقها[3]. ونفهم من قول رورتي هذا أنهُ لا يمكننَا الحكمُ على قيمة صدقِ العبارةِ إلاَّ من خلالِ فهم الأشياءِ التي يكونُ فيها المحمول صادقًا. فالمهم في العبارات حسب رورتي لا يكمن في ذاتيتها أو تطابقها مع العالم الخارجي بقدر ما يهم المعتقد بها وقدرته على التخاطب والمحادثة مع الآخرين بما يتمظهر لنا على أنه صدق، فحرية الحقيقة يفتح لها باباً من العنايةِ بنفسها. فمسألة التعارض مع محادثاتنَا والعناية بمحادثات الآخرين مما يوضح لنا في حال ما إذا كنا على تواصل بواقع أخلاقي أم نحن نعاني من عمى إيديولوجي أو نحن نندرج مع النسبانيين[4].

[1] Ritchard Rorty, **Truth and Progress**, philosophical papers III, Cambridge university press, London, 1998, p 3,4.

[2] Brandom Robert, **Rorty and His Critices**, p 2.

[3] المرجع نفسه، ص82.

[4] Ritchard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, p176.

تقترن الحقيقة رورتويًا مع الرَّغبة باعتبارها مقاييس الحقيقة لنفي الاتِّصال مع ما هو لا إنساني، فكوننَا براغماتيين هو اختيارنا للبرغماتية كسبيل لنا. فأفلاطون ألزمنا النزعة الشكية القائمة على ما هو بديهي ويقيني، فكل من أفلاطون وأرسطو قامَا بتأسيسِ مقاربة براغماتية للسؤال عن صلاحيةِ التفكير[1] .وهنا يظهر التطابق الواضح بين البرغماتية والرغبة وتمظهراتها في الحياة اليومية تخالف ما هو باطني جوهري عميق ،فمعرفة الحقيقة هو معرفة ما الشيء الذي يجعل اعتقاداتك صحيحةً أو نافعةً بالمعنى البرغماتي. فالتَّاريخ الفلسفي الغربي يشهد أن الفلاسفة أعطوا أهمية كبيرةً للوقائع على غرار العبارات -سنتطرق بالتفصيل إلى أهمية اللغة في التصور النيوبرغماتي في العنصر الموالي-.

فالحقيقة من منظور رورتي إذًا ترتبط بالسِّياق الواردةِ فيه كمَا تنفي الموضوعية بحيث تركز على المحادثة بين الأفراد وتحيين التداوت بلغة هيجل وتعزيزهِ لتمنح البشر حرية في اختيار مواضيع البحث، بحيث تخلق لنا مجتمع تسوده روح الجدال الفلسفي والحوار والتعاون والتضامن والمصلحة حيث يستزيد المجتمع تنوعًا واختلافًا ثقافيًا ليفتح مجالاً للتحاور مع الآخر والتذاوت معه.وبالتالي خلق لغة مشتركة تضمنُ قيمة التضامن بين أفرادِ وعناصرِ المجتمع بشكل كلي، وعلى هذا يطمحُ رورتي إلى تحديد مفهوم الحقيقة إلى مَا سَار عليه ديفدسون في تأسيس الحقيقة ضمن السِّياقية لا المرجعية ،لذا فلا بد من إعطاءِ الأهمية للحرية على غرار الحقيقة[2].

إذن بحسب رورتي لا يوجد تبرير الحقيقة كونها شيئًا متفقا عليه، مختلفًا في ذلك عن هابرماس الذي اعتمد التبرير كأحد المنطلقات المهمة لقيام الفعل التواصلي. فالحقيقة نسبية وليست مطلقة وهذا تحصيل حاصل والجديد في الأمر أن النسبية ترتبط بسياق وتندرج ضمن لعبة لغوية ينخرط فيها المتحدث اللاعب والملعوب به ،وارتباط الحقيقة بتعدد السياقات والعبارات

[1] Ritchard Rorty, **Essays on Heidegger and others, philosophical papers,** V1, Cambridge university press, 1991, p30.

[2] مشروحي الذهبي، **النزعة البرغماتية الجديدة عند رورتي**، ص 207.

والخطابات والأوصاف يعني أنها منتوج وصنعة حرية كأسمى هدف تتجه نحوه كل ممارسة فردية أو جماعية[1].

لا شك أن مفهوم الحقيقة مفهوم رجراج تنوعت مشاربه حسب الفلسفات والمذاهب ،غير أنَّها ارتبطت مع البرغماتية الجديدة بما يتعالق مع حياتنا اليومية كونها منهجًا في التغيير .فالنقد الابستيمولوجي للخطاب الغربي حسب رورتي يعطي نوعًا من المشروعية للابستيمي العلمي ليكون بدوره أحد أجزاء المعرفة وشكلاً منها، وهكذا تكون الابستيومولوجيا استنباطا لشروط إمكانية الصَّلاحية والعمل على توسيعها لإظهار معرفة صارمة في ميدان آخر. كما أنَّه يقترح استبدال الابستيمولوجيا بالإنشاء أو التهذيب (édification) .وجهود البرهنة في الخطاب الغربي بنزعة عرقية مركزية شديدة بوصفهَا مهمةً في استنباط شروط إمكانية الصلاحية[2].وبذلك يكون رورتي قد قوَّض دعائم النَّظرية التَّصويرية التي استبدت بكثير من التوجهات الفلسفية في نظرتها للحقيقة من خلال التأكيد على القدرة لبلورة الخطابات بالشكل الذي تتم فيه المطابقة بين التصورات والوقائع، لصالحِ تصورٍ جديد لا يعترفُ بالماهية والتأسيس والتَّمثيل وينادي بشدة بنسبية الحقيقة وضرورة الصِّناعة البشرية لها، ممَا يحيل إلى قيمة التضامن والحرية كعناصر فعالة في الاجتماع البشري مما يعكس تجدد التفكير تناسبًا مع تغير الوقائع لغدو الحقيقة صنعًا بشريًا وفعلاً مؤقتًا يتزاوج فيه التطبيق مع النظري[3]. وهذا ما يفتح تساؤلاً عن علاقة الحقيقة باللغة عند ريتشارد رورتي كونها جزءًا من تمظهراتها وتجلياتها.

[1] المرجع نفسه، ص 208.

[2] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 194-207.

[3] البشير خليفي، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 160، 161.

ب- اللغة:

بالرجوعِ إلى مسارِ التَّكوينِ الفلسفي لريتشارد رورتي نجدُ التَقاطعَ المعرفي الواضحَ بينهُ وبينَ فلسفاتِ عصرهِ كالفلسفات التحليلية التي عرفت صيتا في أمريكا آنذاك .وقد نوه رورتي إلى ذلك مبررًا ذلك بسيطرةِ تصورات الفلسفات التحليلية على الجامعات بأمريكا نتيجة التكوين المعرفي لأساتذة الجامعات حينها مؤكدًا أنَّه من بين المتأثرينَ بهذَا باعتباره طالبًا من طلبة **كارناب** Rudolf Carnap (1891-1970) و**همبل** Carl Hempel(1905-1997) وقراءاته **لفتغنشتاين** Ludwig Wittgenstein (1889- 1951) و**كواين** Willard Van Orman Quine (1908-2000) و**سلارس**[1]. ضف إلى ذلك إنتاج رورتي الفلسفي المتمثل في كتابه المنعطف اللغوي في نهاية الستينات.

يعترف رورتي أنَّه من أهم أعلامِ فلسفات عصره فتغنشتاين الذين ساهمُوا في بعث كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" وقد أشارَ إلى كلَّ هذا بقولهِ: "إن طريقة التفكير الفلسفي للأنوار لا تتلاءم ولغة القرن الثالث عشر كما هو الشأن بالنِّسبة للُّغة القرن السابع عشر لذا فمن الضروري وضع تصور يتسم بالجدة للنشاط الفكري"[2] .ويعترف رورتي بأفضال فيتشغتاين في تحرير مفهوم الحقيقة التقليدي المتعالي العقلي والذهني باعتبارها هدفا أقصى لكل بحث فلسفي[3].

وحسب فيتغنشتاين وقائع اللغة لا تتطابق مع مطلب وضوح المنطق وشفافيته، وأن اعتبار اللغة حساب دقيق يدل على نظرة أحادي الجانب للغة، لأنه لا يمكننا الحديث عن اللغة كنسق رمزي مستخدم في حساب دقيق مثلما هو الحال في لغة الرياضيات، لأن استعمالنا العادي للغة لا يتطابق مع هذا المقياس إلا في حالات نادرة، فاللغة حسبه هي متاهة من الممرات، فالإنسان يقترب

[1]Mendieta Edwardo, **The care of freedom and truth will take care of it selfe**, Interveiws with ritchard rorty stanford university press, California, 2006, p 35.
[2]Ritchard Rorty, **Philosophy and The Miror of Nature**, p6.
[3]Ritchard Rorty, "**the historiography of philosophy; four genres in philosophy in history**, edited by ritchard rorty, J.B, schneewind and Quentin Skinner, Cambridge university press, 1995, p 52.

من أحد الجوانب ويعرف كيف يجد طريقه، ثم يدنو من المكان نفسه من جهةٍ أخرى ولا يعود يعرف طريقه.

لكن تبقى الفلسفة باعتبارها نشاطًا توضيحيًا محاولة لا يمكنهَا الوصول إلى هدفها النهائي. وقد حلَّ هذا الطرح الجديد لوظيفة الفلسفة محل الطرحِ القديم المتمثل في السَّعي نحو الحقيقة، لكنه مع ذلك لا يتقدم بنا إلى الأمام، لأن الوضوح أمر مستحيل المنال كالحقيقة[1].

ويبدوا جليًا الطابع التحليلي الغالب على كتابات رورتي في فلسفته وهذا من خلال تركيز جهوده على اللُّغة وقضاياها، واستخدامه للمنهجِ التَّحليلي التفكيكي الذي يعكسُ بدورهِ الدقة العلمية ولا إنكار لهذا بالرُّجوع إلى ضبطه لمفهوم فلسفة اللغة بإعتبارها: "تكوين اللغة أو فهمها أثناء توظيفها هو السبب الرئيسي لأغلب الالتباسات التي تواجهُ الطروحات الفلسفية"[2].

الأهمية الكبرى التي يحتلها فيتغنشتاين عند رورتي هو تأييده لموقفه اتجاه موقفه الفلسفي اتجاه اللغة ونقلها مما هو تمثيلي إلى ما هو لا تمثيلي[3].كما أنه لم ينكر تأثره البالغ بالفلسفات التحليلية بل عبر عن إعجابه وهو يتناول إشكالية المنعطف اللغوي الذي يعبر عن بعثه الفلسفي[4]. انتقل رورتي من المعرفة أو الابستيمولوجيا إلى اللغة باعتبار أن الحياة أهم من المعرفة هذه التي ضيعت الأفكار والاجتهادات الفلسفية التقليدية في بحثها عن الماهية دون حل الإشكالات المطروحة فتَاهَ الإنسان عن حقيقته بحثًا وراءَ حقيقة الوجود متناسيًا جوهره اللُّغوي الذي يعبر عن الحقيقة. وأفصحَ عنها فتنتقلُ منه الحقيقة من المنطوقِ إلى المنطوقِ لا إلى الأشياءِ[5].وتعدُ هذه

---

[1] نادرة السنوسي، **مفهوم اللغة عند فيتغنشتاين، نظرية المعرفة في الفلسفة البرغماتية: الفلسفات الأنجلوأمريكية من تفكيك الواقع إلى إعادة بناءه**، ط1، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، 2016، ص 269.

[2] Ritchard Rorty, **The Linguistic Turn**, second edition, the university of Chicago press Chicago and London, 1968, p 3.

[3] H.O.mounce, **the two pragmatisms from pierce to rorty**, first published, routledge, London and new York, 1997, p 219.

[4] Alan Malochowski, **Ritchard rorty,** first published, acumen publishing limited, UK, 2002, p 32.

[5] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 248، 249.

النقلة المشتركة بين كل من رورتي وفيتغنشتاين بالعودة بالفلسفة إلى مرحلةِ بحثٍ جديدة تتلاءمُ والمتغيرات أو المعطيات الاجتماعية الواقعية.

ميَّزَ رورتي في فلسفة اللُّغة بين نوعين الأول باعتباره مجموعةَ مسائل أثارهَا كل من **فريجه وفيتغنشتاين** في كتابه tractatus **وكارناب*** في كتابه **المعنى والضرورة** Meaning and Necessity مشيرًا أن هذه المسائلِ تتعلق بتنظيم أفكارنَا وكل ما يتعلق بالمعنى والمرجع من خلال المنطق التسويري quantificational وتتناول بالدِّراسة كُلاً من الصِّدق والمعنى والضَّرورة والاسم واعتبرها رورتي صافيةً لا تحملُ في طياتها انحيازًا معرفيًا ولا صلةً بالتقليد الفلسفي الحديث، أمَّا بالنسبة للنوعِ الثاني من فلسفة اللُّغة المعاصرة فهو الذي يتأصَّل في البحث الابسيمولوجي واعتبره غير صافي لأنه بقي لصيقا في النسق الكانطي مشيرا إلى أنه بالإمكان أن تكون الملاحظات اللغوية عبارة عن صياغة فلسفية للمعرفة الإنسانية [1].رجع رورتي إذن إلى اللُّغة لإيصالها بالمعرفة استنادًا إلى نقده اللاذع للابستيمولوجيا هذه التي اتخذت اللغة كموضوع لها في فترة لاحقة ولاحقتها بالتحليل والتركيز لتطهير الغموض واللبس السائد [2].

يتقاطع رورتي مع دريدا في هذا الشأن-فصَّلنا فيه سابقًا- من خلال تأييدهِ في ضرورةِ تخلي الفلسفة عن تقليديتهَا وماهويتهَا التي سادت في النسق الغربي باعتبار العقلانية المركزية أثرت في كل

*رودولف كارناب :فيلسوف ومنطقي ألماني (1891- 1970)، درس في فيينا على يد المنطقي فريغه الذي كان من دعاةِ المنطق الجديد الذي من شأنه أن يزود البحث الفلسفي الجديد بآلية تحليل دقيقة،درس منطق العلوم في جامعة فيينا وألمانيا ،صار أستاذ في العديد من الجامعات الأميركية بعد هجرته لها ،ارتبط إسمه بحلقة فيينا التي تأسست 1924 تحت تأثير أفكار ماخ وفيتغنشتاين التي رمى مشروعها إلى توحيد المعرفة العلمية عن طريق استبعاد التصورات الفارغة من المعنى وأشباه المسائل .سعى كارناب في مؤلفه "البنية المنطقية للعالم" تطبيق مجمل موضوعات المنهج المنطقي الذي طبقه راسل ،من مؤلفاته أيضا:"المدخل في علم الدلالات"،"مدخل إلى المنطق الرمزي"وغيرها، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**،ص501.

[1] ريتشارد رورتي: **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 351، 352.

[2] **المصدر نفسه**، ص 249.

من العلم والأدبِ والفلسفةِ، وحققت انتشارًا واضحًا وستبدى تراجعها بتراجع الماهوي والواقعي والتمثيلي الملمح الجوهري للميتافيزيقَا كذلك كل من المعرفة واللغة[1].

استمرارية اتجاه الجهد الفلسفي بنزعته الماهوية والتأسيسية والتمثيلية برمته حسب رورتي إلى نظرية المعرفة هو السَّبب المؤدي إلى إعدامِ الفلسفة ونهايتهَا وهو ما حدث مع كلٍّ من كانط وديكارت ولوك وغيرهم في تفسيراتهم المرآوية، بغاية الوصول إلى الحقيقة واليقين من خلال فلسفة النسق التي حصرت بدورها الفلسفة في نظرية المعرفة[2].

وهنا اعتمد رورتي منهجية تفكيك المعرفة لنقض نظريات سابقيه وبهذا التفكيك تدخل البرغماتية حلة جديدة تنتقل فيها من ما هو ابستيمولوجي إلى ماهو هيرمينوطيقي[3]. وهكذا يحسب لرورتي ما به من تمحيص للفكر الفلسفي من المثالية والتعالي والمطلقية والثنائيات التي حنطت فكرة اليقين. وما هذا إلى محاولة صريحة في نقل الفلسفة إلى الدقة والصرامة باعتبارها علما[4]. وما هذا إلا انعكاس للنّزعة مابعد الحداثية التّي أعطت أهميّة للطابع الجمالي والواقع الاجتماعي بقيمه التضامنية-هذا ما سنفصل فيه لاحقا- واللغة خير دليل على ذلك ليفتح الأفق أمام الفلسفة يمنحها طابعا من الحرية منصرفا عن التعالي .

مع الاهتمام البالغ باللغة في الفلسفات المعاصرة بعد القرن الثامن عشر حيث أصبحت العبارة أطروحة فلسفية تستهوي المجهودات الفلسفية على غرار ما كان سائدا أنذلك. فازدهرت علوم اللغة واللسانيات فكان التعالق بين اللغة والمنطق والمنهج التحليلي في فلسفة بيرس وحلقة

[1]Ritchard Rorty, **science and solidarité: la verité sans le pouvoir**, traduit de l'américain par hean pierre commetti, Edition de l'ecla, 1992, p 11.
[2] Ritchard Rorty, **l'Homme Spéculaire**, Tr Marchaisse thiery, 1 Edition, Edition de seuil, France, 1990, p 24.
[3]James Kloppenberg, **Pragmatism: old Name New Thinking in pragmatist's progress**, Ritchard Rorty and American intellectual History, p 27.
[4]Ritchard Rorty, **Metaphilosophical Of Linguistic philosophy**, second edition, in the linguistic turn, the university of Chicago press, London, 1968,p 01.

فيينا كلها جاءت معارضة للنسق الديكارتي[1]. ولم ينكر رورتي أثر الفلاسفة ك: **غادامار وهابرماس** وخصّص بالذِّكر غادامار واتِّجاهاته التأويلية في تحليل إشكالية الحقيقة وإمكانات بلوغها[2].

فنشاطُ التأويل حسبَ غادامار يكمنُ في عالمية اللغة كحوارٍ وتواصلٍ وبالتالي مجاوزة التَّصور المعياري الذي يجعلُ من الفرد مجرد لعبة العبارات وسحرية البلاغات والمنطوقات، فكل حقيقة تاريخية كانت، أو لغوية ،أو فنية؛ فهي ذات معنى سياقي-وهذا ما تحدثنا عنه في خصائص الحقيقة الرورتوية إذْ قوام الحوار هو التبادل والتحول.

اللغة فضاء التواصل والحوار بين الحاضر والماضي والتذاوت فيم بينه وفق إيقاع منطوقي، فالتأويل تجربة عالمية في إنتاج الحقيقة المنبثقة في التجربة الإنسانية يتواصل فيه الأفراد ككائنات لغوية تحمل لغتهم دلالات لتكون هذه الأخيرة ذات مضامين براغماتيقية وتواصلية[3]. وأقر رورتي بأهمية الفلسفة هنا تماشيًا مع التَّصور الهيرمينوطيقي بقوله:"هي بحث هيرمينوطيقي وليست ذات مهمة بحث ابستيمولوجي"[4].

ولعل جُلَّ هذا التّصور يُوحي بتجدد القضايَا الفلسفية تماشيًا مع تجددِ قضايَا الواقع لتكون اللغة الملمحَ الرئيس الذي يفصل ويميز البرغماتية في جيلها الأول والثاني-الكلاسيكية والنيوبرغماتية- وهذا ما أوضحه رورتي سابقًا لكنَّه يضيف ضرورةَ الابتعاد عن اللُّغة كتصور ماهوي مشترك بين البشر بل باعتبارها مبحث فلسفي مهم ،فهي تضفي طابعًا جمالياً على الحقل الفلسفي في إبداعهِ لمفاهيم الذات وماله علاقة بالمجتمع في الآن نفسه من خلال تعدد اللغات في عملية السرد[5].

---

[1]Henri Meschoninic, "**l'etat de la théorie du language chez richard rorty" in ; Rue Descrates**, 5-6 november, 1992, p 97.

[2]Ritchard Rorty, **l'Homme Spéculaire,** p 393.

[3]محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، ص 62، 63.

[4]Chalres Larmore, **Modernité et morale**, 1er édition, P U F, Paris, 1993, p 9.

[5]Ritchard Shusterma, **Vivre la philosophie: pragmatisme et art de vivre**, p 125.

وربط الحقيقة باللغة كونها تجليًا وتمظهرًا له سواء أكان فلسفي أم علمي أم فني فهي تمثل الوعي الإنساني ووجوده وهذا ما عبر عنه هيدغر باعتبار الكائن هو الصانع للغة [1].ويوافق رورتي هيدغر باعتبار الوحدة بين اللغة والإنسان لأنها تعبر عن كينونته وتصف وجوده وما حوله وهو لايتمكن من فهم ما يحيط به إلا من خلالها فكل الحقول المعرفية سواء الدينية أم العلمية أم الدينية منها تظل اللغة فيها غاية لهذا الوجود لا وسيلة للتعبير عنه.

لم يكن موقف رورتي مناهضا للاشتغالات الفلسفية التي كانت سائدة في عصره فحسب بل تجاوز ذلك إلى نقد بعض التوجهات التي حاولت حصر مجال الاشتغال الفلسفي باللغة فلا يمكن عزلها عن بقية الحقول المعرفية ومنحها الصبغة المتعالية الترنسندنتالية وهذا ما أقر به في كتابه محاولات حول هيدغر وآخرين : "لا يمكن الباس الفلسفة و إعطائها بعدا قانونيا من أجل أن يكون المنعرج اللغوي حقلا تدرسه الفلسفة باستقلالية أخرى وهنا يتمظهر أن اللغة ستأخذ الطابع الترنسندنتالي المتعالي كما هو الشأن عند كانط، فيحدث أن تستبدل الخبرة بموضوع لا صلة له بالتجريب"[2]. ونفهم من موقف رورتي هذا أنَّه يرفض في جميع مواقفه أن نرتكز على موضوعٍ معينٍ في الحقل الفلسفي حتى لاَ يسيطرَ على الاشتغال فيصبح كما كان الشأن بالنسبة لنظرية المعرفة التي قدسها الفلاسفة وانشغلوا بها عن مواضيع المجتمع.

برجوعنا إلى البرغماتية الأولى أوالكلاسيكية نجد أن رورتي تأثر كثيرا بأستاذه جون ديوي الذي أراد تسليط الضوء على المواضيع المتصلة بالخبرة البشرية وحياة البشر وكيف لفلسفته أن تساعد هؤلاء في حل مشكلاتهم اليومية لتغدوا البرغماتية فلسفة حياة اتخذها رورتي منطلقا له في جميع مواقفه سواء النقدية منها أو التحليلية.

[1]Ritchard Rorty, **Essais sur Heidegger et autres écrit**, p 104.

[2]المرجع نفسه، ص 81.

فالإشكال ليس دراسة اللغة وإنَّما القيمة التي تقدمها اللغة لإنسان اليوم ومدى تحقيق التواصل والاندماج بينه وبين واقعه .فاللغة حسب رورتي تجيب عن الكثير من الأسئلة التي يطرحها الإنسان حوله وحول التغيرات الحاصلة في وسطه مما يدفع بدون شك الإنسان أن يبحث في مستقبلهِ ويشغل به وهنا تتراجعُ الأسئلة الميتافيزيقية فيحلُّ محلَّها أسئلةً ديوية بلغة رورتي غايتها الأهداف الجماعية التي ينبغي علينَا باعتبارنا بشرٍ تقاسُمهَا أو الناس الذين نريدُ أن نكون مثلهم، وهنا نلمس البعدَ القيمي للُّغة في التَّصور البرغماتي وكيفية الإستعمال[1].

في الفصل السابق وفي سردِ التقاطعاتِ المعرفية لرورتي وفلاسفة عصره كان لغادامار دورٌ مهم في التأثير على مواقفه ،وهذا من خلال منهجه التأويلي الهيرمينوطيقي الذي كان سبيلا للنهضة على الفكر الميتافيزيقي، ومراجعة مفهوم الحقيقة التي عرفت ثلاث محطات ميتافيزيقية رئيسية بدءا من أفلاطون إلى ديكارت نهاية إلى هيجل وارتحلت الحقيقة فيم بين هؤلاء بين التطابق والتمثل[2]، فعالم المثل يحوي الحقائق المطلقة وما العامل الحسي سوى انعكاس له فالحق هو التطابق بين المثل والواقع والذات المفكرة ،مع ديكارت هي المفصل الوحيد للحقائق المطلقة فالأنا هو أساس الحقيقة أو اليقين. فثوب الحقيقة في الفلسفات التقليدية كان مزيجا من الثنائيات كالعقل والشيء أو المعارف وموضوعاتها، فهندسة الحقيقة كانت لا تخرج عن مفاهيم ذهنية واعية . وهذا التصور لا يصلح على التصورات الحديثة باعتبار الحقيقة معطى جاهز ونهائي وإنما هي نتاج لمجموعة من الشروط والسياقات .وبهذا كانت منهجية التأويل من خلال محاولته إعادة النظر في العلوم الإنسانية بنقد أسُسها القائمةِ على ما هو إبستيمولوجي إضافة إلى العلوم الطبيعية .ووجهة نظر غادامار هنا تختلف عن وجهة نظر العلماء الذين حاولوا معرفة الحقائق العلمية من خلال التجربة

[1] محمد جديدي: **الحداثة وما بعد الحداثة** في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 262.

[2] سالم يفوت، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، ط2، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1996، ص 10.

فقط [1].وفي السياق ذاته لم يهمل غادامار العلوم الإنسانية لارتباطها بالدقة والفن والذاتية ليعبر: "خصوبة المعرفة الإنسانية تقترب من ملكة حدس الفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث [2].وهذا يحيلنا إلى محاولة استرجاع مفهوم الذات أو الذاتية في العلوم الانسانية بعيدًا عن الصرامة المنهجية. وبالتالي تجاوز للثنائيات المعرفية -نفس الموقف بالنسبة لريتشارد رورتي فيم يخص المعرفة - المطروحة في نظرية المعرفة [3]. ففلسفة غادامار هنا أرادت قطع الصلة مع كل تحديد مذهبي أو ترسيم منهجي يدعو إلى وجود حقيقة موضوعية، فهناك حقيقة إنسانية لا غير.فالحقيقي يقاس بالنسبة لنا لا كماهية[4].

وتصوَّر غادامار للحقيقة راجع إلى هيدغر لأن هناك علاقة تربط كلاً من الحقيقة والذات باعتبارها انفتاحًا بين الاثنين، لأنه لبلوغ الحقائق لا يتسنى ذلك من خلالِ الوصف بل من خلال المحادثة بل تتمظهر هذه الأخيرة من المعنى الآليثي بلغة غادامار حيث تكون جزءًا من عالمه المعاش وتاريخه الذي عاشه[5].وما هذا إلا انفتاح على السياق التاريخي والاجتماعي في فهم الحقيقة وتجلياتها وإضافة الوظيفية الحوارية للغة تساهم في التذاوت وفهم الآخر ويكون التأويل معبرا عن المعنى بناءً على وضعيته الراهنة ليكتسي الفهم طابعا نسبيا متغيرا يتلاءم وطبيعة الذات خارقا الهوة بين الذات والموضوع بعيدا عن المعنى المتعالي.

وفي هذا الصَّدد يشير رورتي إلى مشروع غادامار التأويلي من خلال إحياءِه للبعد الرومانطيقي ومحاولة توسيعه لدائرةِ الثقافة من خلال العلاقة القائمة بين اللغات والفكر فيقول: "بالنسبة إلى أهدافي الحالية، تبدو أهمية كتاب غادامار في أنه يحاول أن يفصل واحدا من الخيوط

---

[1] هانس جورج غادامار، **فلسفة التأويل: الأصول المبادئ الأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2006، ص 12.

[2] **المرجع نفسه**، ص 13، 14.

[3] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ص 80.

[4] **المرجع نفسه** ،ص84.

[5] **المرجع نفسه**، ص 89.

الثلاثة، وهو الفكرة الرومانطيقية عن الإنسان التي تراه مبدعا ذاتيا، الموجودة في الفكرة الفلسفية عن الروح وعن الخيطين الآخرين اللذين صار متشابكا معهما، فغادامار مثل هايدغر لا تعود اليه بعض أفكاره لايقدم تنازلات للمذهب الثنائي لديكارت أو لفكرة التأليف المتعالي بأي معنى يمكن أن يؤول تأويلا مثاليا"[1]. كما أن رورتي يعلق على منهج الهيرمينوطيقا عند غادامار باعتباره ليس منهجا يسلكه الباحث في الوصول إلى الصدق الذي يصلح لصورة الانسان الكلاسيكية ،فقد أراد غادامار أن يعرف النتائج التي يمكن استدلالها من الحقيقة المفيدة ،إن علينا أن نمارس الهيرمينوطيقا[2].وهنا يتجلى إعجاب رورتي بالهيرمينوطيقا باعتبارها تجعل تشكيل الذات هدف التفكير.

فالقول أننا صرنا أناسا مختلفين، وإننا نعيد تكوين أنفسنا كلما ازدادت كتابتنا، هو طريقة دراماتيكية للقول أن الجمل التي صارت تصدق علينا بفضل هذه النشاطات هي في معظم الأحيان أكثر أهمية بالنسبة إلينا من الجمل التي تصدق علينا عندما نزيد من شربنا، ونزيد من كسبنا. وهكذا فالأحداث التي تمكننا من قول أشياء جديدة وملفتة عن أنفسنا هي بهذا المعنى اللاميتافيزيقي، ذات قيمة جوهرية أكبر بالنسبة لنا من الأحداث التي تغير أشكالنا أو معايير عيشنا أي إعادة تكويننا بطرق أقل روحانية [3].إن كل التحليلات الرورتوية تعكس مدى إعجاب البرغماتية الجديدة بكل الأفكار أو الفلسفات التي تسعى إلى تثمين الواقع المعاش وما ينعكس على الانسان من فائدة تغنيه عن جميع التصورات الماهوية التي تغرقه في الفكر بعيدا عن الحياة التي يحياها.

لذا فإن محاولة غادامار للتخلص من الصورة الكلاسيكية عن الانسان هو بصورة جوهرية عارف ماهيات هي محاولة واحدة ضمن المحاولات الأخرى للتخلص من التَّميز التي أقامها كانط بين

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 471.

[2] **المصدر نفسه**، ص 470.

[3] **المصدر نفسه**، ص 471، 472.

المعرفة والأخلاق والحكم الاستيطيقي، وبين الواقعة والقيمة، وتمكيننا بذلك من اكتشاف الوقائع كمشروع تهذيبي ضمن مشاريع أخرى-هنا يدل على توظيف البعد الجمالي في التربية لدى ريتشارد رورتي وتركيزه على التربية الجمالية في تشكيل شخصية الفرد-ولهذا كرس غادامار الكثير من الوقت لإنهاء التمايزات فلا وجود لخطاب فلسفي عادي يوفر أساسا مشتركا للمقارنة لمن يعتبرون العلم عقليا والتهذيب غير عقلي، ولمن يرون مطلب الموضوعية هو إمكانية واحدة في عداد إمكانيات أخرى يجب حسبانها[1].

يرجع الاهتمام البالغ باللغة إلى النقاشات الفلسفية السائدة في الوقت المعاصر فلا يمكن إطلاقا أن تحدث العملية التأويلية خارج اللغة؛ إذْ تعكس حسب ما تقدم أنها شكل من أشكال الخبرة الإنسانية عبر التاريخ. ويشترك كل من رورتي وغادامار في الشعر والتأويل كونهما يساعدان الإنسان في الانفتاح على مختلف الفروع المعرفية والثقافية كما أنه ينمي ذلك البعد الجمالي والفني لدى الإنسان مما يخلق وعيا تاريخيا وجماليا .ولعل التجربة الجمالية في البرغماتية الجديدة لم تنل نصيبا من الدراسات الفلسفية الحالية التي تفتح لنا إشكالات جديدة قد تكون مدى التعالق بين التجربة الجمالية في البرغماتية الكلاسيكية والجديدة .

غاية غادامار مجاوزة الوعي الأوروبي الإبستيمي التي فارقت الفرد عن عالمه وبالتالي هدم الهوة وتحقيق الاندماج الفردي وهذا ما يشترك معه رورتي فيه وهنا تظهر قيمة الهيرمينوطيقا فيقول: "تعمل على تحقيق التوافق بين حدوسنا الوجودية والنزعة الطبيعانية"[2]. فتمكننا الهيرمينوطيقا من كشف الجانب الشعوري الجمالي بعيدا عن البعد العقلاني المجرد الجاف الذي لا يتفق مع القيم الضرورية اليوم كالتضامن والتسامح والأمل الاجتماعي والعدالة والمحادثة ،والتي

[1] المصدر نفسه، ص 478.

[2] Ritchard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, p385.

في مجملها تساعد في بناء مجتمع بمقاييس برغماتية تحقق ذات الفرد على نطاق أوسع وتفتح له أفق العيش سويا.

فرورتي لا يركز في فلسفة اللغة على صحة ومدى ملاءمة اللغة للمعتقد وغيرها من الأفكار التي أنهكت كاهل فلاسفة اللغة بل الأهم من تعديل الجمل وتقويم العبارات ،هو الفائدة الاجتماعية التي تقدمهَا من خلال ممارستهَا، ولا يمكن الموافقة حسبهُ أن اللغة تمثل للواقع بشكل موضوعي فكل من النزعة المثالية والنزعة الواقعية رؤية غير صحيحة للغة. وهناك من يعتبر أن طرافة رورتي ترجع منهجياً في تقديمه انطلاقه في المنعرج اللغوي حيث قام بإحداث توزع جديد لتاريخ الفكر الفلسفي القائم على محطات ثلاثة يمكن حصرها كالآتي :الأشياء أوالوجود، الأفكار أوالعقل، الألفاظ أو اللغة كما أنه وفق في تبيان الفرق بين الفلسفات التحليلية والفلسفات الأخرى من خلال ما هو واقعي[1].

فالهيرمينوطيقا بديل منهجي يجاوز جميع الاختلافات المعرفية في صورها الخاطئة. يختلف رورتي إذًا في تقييمه عن باقي الرؤى الفلسفية التِّي ناقشت تأويلية غادامار ويحيلنا إلى مقاربة برغماتية يكون فيها التأويل أقرب إلى الاستعمال. كثيرا ما يكون تصورنا للتأويل على أنه كفيل باعتباره منهجا أو مجرد رؤية في اللحظات التي تخضع فيها أقوالنا وقضايانا إلى آلياته ونلجأ إليه فإنَّما ذلك بغرض الوصول إلى الحقيقة وهنا تظهر العلاقةُ بين الحقيقةِ والفهمِ، والفهم والحقيقة من جهة أخرى[2].

وهوما يظهر طبيعة المشروع المعرفي لرورتي الذي يبغي إكمال مسار الفلسفة البرغماتية وتمسكهُ بخط أستاذهِ جون ديوي وتجديد الطرح البرغماتي وإعطائه صياغة جديدة نابعة من

[1] فتحي المسكيني، **التفكير بعد هيدغر: هابرماس، آبل، رورتي**، (2015/04/18)، http://hekmah.org.

[2] محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فكر ريتشارد رورتي**، ص 266.

التيارات والمشارب الفكرية المتنوعة التي نهل منها، ومنها بشكل أساسي الأفكار الثورية التي حملتها بعض الفلسفات[1] المكونة لخلفيته الفكرية.

والتقديس الذي يعتري تصور البرغماتية الجديدة عند رورتي يؤكد فيه على عدم تعويض الابستيمولوجيا باللغة كي لا نقع في الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات التأسيسية والتمثيلية التقليدية التي مجدت نظرية المعرفة فمن الضروري الانتباه وعدم الوقوع في نفس الفخ، فتصبح الفلسفات ماهوية بشكل آخر لتكون اللغة هي الفلسفة بشكل مختلف فيوجه الاشتغال على غاية اللغة ومكانتها وماهيتها فتحتكر الساحة الفلسفية رغم الإرتياح الذي أبداه اتجاه الهيرمينوطيقا لبلوغ فهم أوسع لم يكن ممكنا في الأفق الابستيمولوجي التقليدي ولا مع الاتجاهات العلمية فالفهم الأعمق الذي يوفره منهج غادامار يحدد التوافق بينه وبين ورورتي في التوجه النقدي للأساس الابستيمولوجي الغربي .لقد ذهب رورتي أن ما صاحب التحول من المعرفة صوب اللغة لم يكن من دون تحول الحقيقة من ميدان الابستيمولوجيا بل إن هذا التحول أخذ معه المفاهيم التي افتكتها من احتكار الابستيومولوجيا ليعيد ترتيبها في ميدان البحث الجديد [2].

يعكسُ تحليلنا السَّابق العلاقة الوثيقة بين اللغة والحقيقة وارتباط كلاهما بالآخر .فكانت اللغة ملجأ بحثَ فيه الفلاسفة عن الحقيقي وحاولوا الخروج عن التقليد الفلسفي الحاصل في أروبا في تلك الفترة الزمنية وما هذا إلا تماشيٌ مع نزعة الما بعديات التي ميزت فلسفات اليوم.

[1] محمد جديدي، **الحقيقة من وجهة نظر ريتشارد رورتي**، مجلة أوراق الفلسفية، العدد 25، القاهرة مصر، 2009، ص 112.

[2] المرجع السابق، ص 271.

المبحث الثاني: القيم العملية

أ- الدين:

الدين والاعتقاد بالإله الواحد أمرٌ فطري معجون في حقيقة البشر، تنعّمت به الإنسانية (ولا زالت) في جميع مقاطع التاريخ، غير أنَّ هذه الفطرة الطاهرة قد تعتريها عوامل خارجية وعلل برانية تجعلها تحتجب عن أصلها، فقد كانت بداية التدين مع بداية تحقق الإنسان في دار الوجود، وهذا يعكس العلاقة بين الفكر الفلسفي والديني، وهذا ما ترتب عنه حقل فلسفة الدين. وهي تفاعلٌ بين الفلسفة من جهة والإلهيات والدراسات الدينية من جهة أخرى. فإنَّها تنتمي إلى الإلهيات والدراسات الدينية من حيث موضوعها، وتتصل بالفلسفة من حيث منهجيتها. وتتحدد رؤيتنا إلى "فلسفة الدين" من كيفية رؤيتنا إلى مجالاتها الأساسية[1].

ونظرا لاختلاف الرؤى حول مجالات هذا الحقل المعرفي تضاربت الرؤى الفلسفية بين الفلسفات العملية والفلسفات المثالية والواقعية ولم يغفل هذا الإشكال على البرغماتيين سواء منهم الجيل الأول أو الثاني ولا يمكن فهم التصور المفهومي للدين عند النيوبرغماتيين دون وعي السياقات التي ورد فيها مع سابقهم. ويرى رورتي أن مفهوم الحقيقة عند وليام جيمس داخل إطار نفعي برغماتي يدور في دائرة الاعتقاد باعتباره نتيجة للفعل لا تجسيدا له وهنا يأتي تبرير التصور النفعي للدين أو للممارسات الدينية باعتباره المقدس وطقوس فعلاً أو عملاً-وهذا ما برر تصنيفنا للدين في القيم العملية- ولهذا فإن آراء جيمس تخفي برغماتية صرفة لا تمت للإيمان بصلة، ولعل هذا راجع لم له علاقة مع الحقيقة في سياقه الفلسفي كونها تقوم على أساس عملي[2]. لذا فهدف الحقيقة ليس معرفة الأمور بشكل سليم بل العمل على جعل معتقداتنا تتوافق مع معتقدات الآخرين

[1]Daniel Hill. k, **Philosophy of Religion**, department of philosophy, www.theologynetwork.org, p 1.

[2]عبد الأمير الشمري، **دراسات مختارة في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 14.

-وهذا ما يحيل إلى موقف هابرماس من محادثة- فلا بد من البحث عن الأفضل لنا كاعتقاد ونتائجه المترتبة عنهُ.

ونجد رورتي رجع كثيرًا إلى كل من جيمس وبيرس في تحليل ورصد الأساس الذي تنبني عليه فلسفته الدينية فنجد جيمس حدد حقلا مفاهيميا يشكل رؤيته الدينية والمتمثلة في الإرادة كونها ترتبط ارتباطا وثيقا بالوجدان والعاطفة والحرية فهي التي تفصل في حال ما إذا كنا على صواب أو لا؟ ضف لذلك كونها المحفز والدافع القوي الذي يقف أمام اعتناق فكرة أو مفاضلتها على غيرها. مما يقودنا إلى الاعتقاد كمعيار ورغبة في العمل وهو كذلك أمر ديني فردي نفعي وهو إحدى القوى النفسية. فلا يمكن القول بوجود فلسفة دون تحقق الميولات الشخصية أو الاعتقادات الفردية [1].وقد ضرب جيمس مثالا عن الإيمان أو الاعتقاد في احدى محاضراته لما قرأ فقرة من رسالة تلقاها من صديقه وبعدها طرح سؤالاً مُهِمًّا وهو يشرع في التعليق عليها قائلاً: "تعبير جميل مثل هذا عن ايمان شخصي يثلج قلب السامع .ولكن إلى أي مدى يستطيع هذا التعبير أن ينير رأسه الفلسفي؟"[2]. وما هذا إلا اثباتٌ للطريقة البرغماتية في تحليل منظور الأشياء من معيار نفعي.

وهنا يقودنا جيمس إلى المطلق فيعتبر الدين موقفا شخصيا يبتعد كل البعد عن منطق العلم ولا عن ما هو متعالي باعتباره بعدا من الوجدانيات والأفعال والتجارب التي يعيشها الأفراد في علاقتهم مع ما هو إلهي، فالدين بمنظورين أولهما: كونه سينتج الكثير نجنيه في حياتنا بما حاجة لنا به أما الثاني باعتباره كل ما هو نافع في دنيا الفرد وهنَا قد يتقاطعُ مع الدِّيانات السابقة. وفي هذا الشأن أوضح قائلا: "نحن نرى أمامنَا نوعين وبشكل ملموس من الدين."[3].

[1] **المرجع نفسه**، ص 19-21.

[2] وليام جيمس، **البرغماتية** ، ص 252.

[3] **المرجع نفسه**، ص 263.

وكلُ دينٍ لا بدَّ لهُ من إلهٍ .يأخذ مفهوم المنفعة . أمَّا عند جيمس فالإله كائنٌ غير موجود تتوقف أنطولوجيتهُ على غرارِ الرغبة والقناعات الشخصية، فهو يتصلُ بالجانب السيكولوجي الإرادي بشرط أن يكون محققًا للرغبات والمنافع، حتى وإن كان الشيطان في حد ذاته [1]، فالبرغماتية -حسبه- لا تعني" استبعاد الفوق بشري ،بل أظهرت نوعًا من الاحترام للمطلق لكنني على ثقة بأنكم تدركون بما فيه الكفاية أن ليس للمطلق شيء سوى فوق بشريته المشتركة مع الله الأوحد .وطبقًا للمبادئ البرغماتية إذا كانت لفرضية أن الله يعملُ على نحوٍ مرضٍ تماماً وفق المعنى الأوسع لهذه الكلمة فهي فرضيةٌ صحيحة وإلا أيا كانت المصاعب المتبقية فإن الخبرة تبين أنها صحيحة حقًّا"[2]. ونفهم من هذا أن المتعالي أو المطلق حسب البرغماتيين نقل من برجه العالي المقدس إلى مضمار الحياة اليومية ،وخضع للخبرة الانسانية ودخل المجال الاجتماعي؛ وفي السياق ذاته نجد رورتي يعلق على تصور كل من بيرس وديوي في مفهوم الحقيقة مما له علاقة بتصور جيمس هذا بربط الظاهرة الدينية بالحقيقة ، قائلا: "لا تعد الحقيقة غايةً أو هدفًا للبحث وإن كان هذا فلا توجد حقائق إطلاقًا. فإذا تخطت الحقيقة مفهومًا مطلقاً أصبحت غير قادرة على الوصول إلى غايتها وهدفها"[3]. وكلُّ هذا ما هو إلا تبرير لرأي جيمس في إرادة المعرفة بهدف الحقيقة مؤكِّدًا: "يمكن اعتقاد الفرد بالدين لكن من الضروري أن لا يتعارض هذا مع واجباته الفكرية ،فهذا كل ما نحتاج إليه"[4]. ولا يعني الإلزام أو الواجب في فلسفة جيمس تبريرًا للمعتقد أو الإيمان إلاَّ في حالة ما إذا أنتجَ منافع عملية لهُ تماشت مع تحقيق حاجاته أوحل بعض مشاكلهِ .فالإلزام هنا يرتبط بما هو شخصي أكثر منه أخلاقي. لعلَّ تصور جيمس يجعلُ الدينَ معرَّضًا للخوصصةِ والتَّعدد لا الوحدة

[1] عبد الأمير الشمري، **دراسات مختارة في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 24، 25.

[2] وليام جيمس، **البرغماتية**، ص 268.

[3] Ritchard Rorty, **Truth and Progress**, p 148.

[4] Ritchard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, p 149.

وإن حدث فيتحمل الشخص مسؤوليته كاملة إزاء ذلك. وعليه يمكن القول أنه جانب استوحى منه رورتي قيمة التسامح ،حيث لا يتدخل الفرد في أراء أو اعتقادات غيره[1].

إن مقولة الدِّين بما هو جانبٌ عملي تتعلقُ بالحقيقة ومناقشة العلم لدى البرغماتيين الجدد - رورتي- ويعد هذا الأخير محاولة وصف العالم لتسهيل التوقع للنتائج الفعلية ،وعلى هذا يحقق رغبة الأفراد. فالدين له غايات أخرى على خلاف العلم لأنه يستجيب لأسئلة أخرى ورغبات أخرى وهذا ما طرح إشكال العلمي والديني في سياق البرغماتية ككل من حيث التعالق والغايات والممارسة فهل يمكن القول أنه لا بد من تصعيد العلم والدين في علاقة تضايف أم لا بد من الفصل بين كلاهما كما دعت التصورات العلمانية لذلك؟وهل يحمل الدين في طياته قيما تحمل في طياتها بعض الممارسات الأخلاقية؟

يرى رورتي أن الدين لا يسعى إلى التحكم والتوقع عكس العلم ولا دخل للمعرفة الإلهية. فالإنسان يرتبط مع الله في علاقة فردية لا تحمل أدنى قدر من معرفة ما يريده الإله لهذا فالأخلاق النفعية تتضايف مع الدين فيقول: "الاعتقادات العلمية أوالقيمية الأخلاقية لا علاقة لها بما يعتقدهُ الفردُ دينيًا لأنَّه يؤدي حاجةً فرديةً وخاصَّةً لا علاقة للأفراد الآخرين بها"[2]، ولعلَّ هذا تأكيد بخصوصية الدِّين وجعله مسألة فردية لا علاقة لها بالممارساتِ الجماعية ،وإن وجد فسيكون ذلك في طابع إنساني قيمي تحت مجموعة من الأطر الخلقية والاجتماعية والإنسانية التي تحكم طبيعته وهذا ما تشير إليه الكتابات البرغماتية .فيرى رورتي: "لا طريق يمكن أن يسلكه المتدين وهذا بالمطالبة بحقه كطرف في الحق المطلق في الخصوصية وذلك لأن الاعتقاد الديني يكتسي طابعًا عامًا يشترك فيه الجميع بناء على استعمال هؤلاء للغة ،ونحن نتحمل المسؤولية في عدم الاعتقاد بشيء يتعذر لنا تبريره للآخرين."[3].

[1]William James, **the will to belive,** dover publication, inc, new York, 1965, p xii.
[2]Ritchard Rorty and gianni vattimo, **The Future of Religion**, Ed by Santiago Zabala ,CUP, NY, 2005, p 30.
[3]Ritchard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, p 125.

إن هذا الموقف يرجعنا ويحيلنا إلى موقف جيمس في مسألة المعرفي والديني أو العلاقة بين العلم والدين . حيث يرى أن من حق الفرد في اعتقاده في بعض الموضوعاتِ الدينية على الرغم من أنه قد لا يكون لها من الأدلة المنطقية ما يكفي لإقناع القوى العقلية فكلُّ ما يمكن اقتراحه فيما يتعلقُ بالاعتقادات هو قضية فرضية وكل القضايَا الفرضية ومدتها ليس وصفًا ذاتها لها لكنه إضافي بالنِّسبة للفرد المقر بها. ومقياس حياتها أو موتها هو رغبة المرء في فعل شيئ ما نحوها والحد الأعلى لحياتها هو الإصرار على الفعل، وذلك من ناحية علمية، وهو الاعتقاد .وكلما وجدت إرادة الفعل عند الإنسان وجد عنده ميل نحو الاعتقاد[1]، بالرجوع إلى الرؤية الجيمسوية للمعتقد الديني نستنتج أنه من حق الأفراد الاعتقاد وبالتالي فهو مسألة شخصية لا علاقة لها باعتقادات الآخرين من حيث التناسب أو التضاد أو التوافق.

حتى أن الاعتقاد ليس من ضرورته أن يحكمه دليل عقلي منطقي فهو ناتج عن تجارب نفسية -تحدثنا فيه مسبقا- بعيدة كل البعد عن العلم .ضف لذلك ارتباطه الكلي بالإرادة التي تقوم على ما هو نفعي فلا يمكن للفرد أن ينتظر البراهين المقنعة حتى يقوم ممارسة الاعتقاد فهي بعيدة كل البعد عما يوجد في الواقع، أو التجربة الحسية، فالحقيقة إن كانت في العلم والفلسفة فهذا بعيدا جدا حسب جيمس عن التجربة الروحية[2]، وكل هذا يدفع قارئ جيمس إلى معرفة البعد النفسي الذي طبع أعماله وهذا ما كان له نصيب في البحوث الفلسفية المتقدمة في ثوبها الجديد. فمحاولة جيمس في دحضِ الثنائياتِ أوقعهُ في أشكال المعرفي واللامعرفي والتي تحتاج وحدها جهدًا معمقًا من الدِّراسة والتَّحليل لربطها بمسألة الديني أو المقدس.

أما وجهة نظر رورتي التي ترمي إلى ترقيع الثقافة الإنسانية وتجميعها دون مفاضلة ،فقد رأى أنه لا مشكلة في أن يكون هناك تعارض بين العلم والدين .لأنهما حقلانِ يستجيبانِ لمجموعتين

[1] عبد الأمير الشمري، **دراسات مختارة في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 41.

[2] **المرجع نفسه**، ص 43، 44.

مختلفتين من الرغبات .فالعلم يمكن ضبطهُ والدين له علاقة وطيدة مع الأمل؛ وهو بالفعل شيء يستحق العيش لأجله. وسؤال أيهما يفسر العالم بشكل صحيح بفقد الأهمية لأنهما لا يتداخلان في بعضها البعض. فللناس الحق في إمتلاك الحق في الحب والزواج السريع والاستمرار في الحب رغم الحزن وخيبة الأمل. كلُّ هذه الحالات الطبيعية العاطفية للإنسان تقرُ بها أخلاق المنفعة وتدافع بالتأكيد عن حق السَّعادة الذي قال به جون ستيوارت مل بأنه حق لا تحده العلاقة بحقوق الآخرين، فلا أحد يبحث عن سعادة أحد فهو يحوي الحقوق في الإيمان والحب وهي حالات قصدية نادرا ما تكون قابلة للتبرير ولا يلزم أبدا تبريرها لنظراتنا. ومسؤولياتنا الفكرية هي مسؤولية في التعاون مع الآخرين في مشاريع مشتركة معدة لتطوير الرَّفاه العام .وليس التدخل في المشاريع الخاصة لأن هذه المشاريع سواء أكانت الزواج أم الحصول على دَيْنٍ لا تثار فيها مسألة المسؤولية الفكرية[1]. نستطيع الفهم من كلّ هذا أنَّ مسؤولية الفرد الفكرية حسب البرغماتيين لا علاقة لها بالعلم ولا بالدين ،ولا يوجد احتمال للمفاضلة بين هذين المفهومين فلا يكون هذان المفهومان واردان في الحياة البشرية إلا إذا كان لكليهما أثر نفعي وعملي في التأثير بشكل إيجابي يخدم مشاكل الفرد وحياته أو احتياجاته النفسية.

كما أن التصورات المطلقة والمتعالية لا علاقة لها بالدين الخاص أو الاعتقاد الديني. فالطابع البرغماتي مخالف تماما للنزعة الأصولية الدينية التي يعيش فيها الفرد لأجل الله فقط وهذا ما نادت به التصورات الصوفية. وإن هذه التصورات حسب رورتي تعطينا طابعًا رومانسيًا من خلالِ العلاقة بين الفرد وشيء متعالي ومطلق صادق وضروري للحياة العامة؛ أي خضوع الفرد لسلطة خارجية ومتعالية عنه إما تكون ذاتا أو إلها أو تاريخا أو سياسة أو أدبًا أو غضبًا أو حبًا أو غيرها، فالواجب نحو ما هوديني وما هو براغماتي لهما المنزلة نفسها في آراء رورتي لأن: "عدم فاعلية ووجود نتائج محددة للدين في نظر الشِّيليين الذي يقضي بتدبير أمورهم وتصريفهَا من دونِ

[1]Ritchard Rorty, **philosophy and social hope**, p152.

جانب عقدي هو ما يحملهم على رفضه فالمهم في حياتهم هو التغيير فيها من خلال الحب أو غيابه"[1]. فالدين لا يضبط ولا يقيد بأي نوع .فكل المعتقدات إمَّا تقعُ في دائرة الرغبة أو الاعتقادات، فالموضوعية باعتبارها تذاوت هي النظرة الاجمالية التي تتمركز عليها البرغماتية ككل ،لأنه لا يوجد عملٌ أو فعلٌ أو لغةٌ مشتركة تغذي للظاهرة الدِّينية مضمونها.

يعد التحول الحاصل في فهم وتحليل الظاهرة الدينية راجعا إلى تغير العالم من خلال انتشار الرومانسية اللادينية. فسعي إنسان اليوم إلى ضمانِ المستقبل يبرر عودة المقدس إلى الحياة باعتباره ميكانيزم دفاعي تتخذه الشعوب طريقا لتأمين مستقبلها.

في أصل عملية التمايز في الفكر وفي المجالات الاجتماعية، وهي عملية تمايز داخل الدين وبين غيره من الظواهر، وفي أن عملية التمايز، في هذا المنظور، تبدأ بفصل الله عن العالم، ثم التوسط بينهما، والفصل من جديد. وفي مأسسة الوظائف الدينية وتمايزها في داخل الدين ذاته، ونشوء الطائفة والمذهب والفرقة وغيرها هي أيضا صيرورة تمايز. وفي أن الأصولية هي في أساس نشوء الديانات وتمايزها، وفي العودة الدينية إلى الوحدة عودة إيديولوجية. وفي أن هذا الأمر ارتبط بعملية تفسير الظواهر بقوانينها وانحسار التفسير الديني للظواهر في الوعي وفي تأثير الدين في المجتمع الحديث[2]. إن العلمانية من حيث سيرانها في التاريخ الغربي انعكست على أفكار المفكرين والمثقفين حيث فصلوا تفكيرهم أو بالأحرى ركزوا على الجانب الجسدي المادي بخلاف الجانب الروحي. فأصبح انشغالهم معاديا لفكرة ارتباط السلوك الجنسي بالجانب الأخلاقي وهذا كما رفضه مفكري الأنوار "من غير الإمكان أن ننفي فكرة امتلاكنا لجانب روحي يطبعه ما نقوم به من أفعال جنسية، لأن هذا الأخير لا يأتي في بالنا عند التفكير في أجسادنا لأنه يشغل مكان سفليا في روحنا الإنسانية. وعليه

[1] المرجع نفسه ، ص 158.

[2] عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ج1، بيروت لبنان، 2013، ص 405.

عند الإقدام على التفكير في عدم ملكيتنا لأجساد معقدة قد تتعرض للخلل، كذلك عدم وجود الروح يعتبر رذيلة لأنه أضاع نغمه الجنسي وما ترتب عنه من أصداء أخلاقية"[1]. اعتبارا لما مضى يرى رورتي أن هناك شرخا وهوة بين المثقفين كما سماهم هو النَّمُوذَجِيّن وغيرهم من غير المثقفين بسبب المصطلحات التي يستعملونها كالرذيلة كقيمة أخلاقية وما يقابلها في الجانب الديني كونه نوعًا من الخيارِ الراهني والحيوي.

فاعتبروا الدين صناعة جماعية وليس ما هو ممارس من طقوس جماعية. ينوه رورتي في كتابه الفلسفة والأمل الاجتماعي -إضافة إلى إعجابه في بقية كتبه في ما يتعلق بالدين -لموقف جيفرسون الرامي إلى اعتبار الدين شأنا شخصيا يدعو فيه إلى خوصصته وإقصاءه من العمومي، لأنه سيكون سخيفا جدا في حال ما إذا تطرق الحوار السِّياسي إلى ما هو ديني فلا بد أن يكون شبيهًا بالهواية أو طقسا يمارسه الإنسان في حياته الخاصة بعيدا عن النقاش في الساحة العمومية، كما أنَّه لا يحق توظيفه في الخطابات السّياسية وهذا ما يجب أن يفعله الراشدون. وقد شبهه بالحياة الغرامية أو الأسرية أو كل ما يشبه الأحوال الشخصية التي تخص الفرد وحده: "إن الغاية التي سعى لها المؤمنون أو غيرهم من الملحدين في محاولة البحث عن ما هو كامل وخالص، لا علاقة له بالسياسة .كما أنه لا يتلاءَم معها كلَّ التلاؤم لأن هذه الأخيرة تتَّسم بالديمقراطية التعددية التي تتبخر في حين جرِّ الدِّين لها"[2].

لربَّما يرجع هذا إلى الطَّابع الذي اتسم به الفكر الفلسفي الما بعد حداثي لليبيراليين أمثال رورتي وهابرماس وغيرهم من خلق الفضاء العمومي من أجل المحادثة رغم الاختلاف أو التفاوت لكن في سياق أخلاقي بشرط إقصاء الدين من المحادثة الذي يعتبره البعض ظلما للدين في الفضاء التشاركي الحواري.

[1]Ritchard Rorty, **philosophy and social hope**, p 169.

[2]المرجع نفسه، ص 170.

فهو مصدر إزعاج وعرقلة لهذه المحادثة كونه مولدا للعنف، لأن السياسة من الضروري لها أن تكون منفصلة عن الدين كي تصل للناس بشكل أبسط ويتسنى لهؤلاء فهمها .ويقول رورتي: "أنا أوافق كل من هابرماس و راولز وديوي في اعتبار أن الابستيمولوجيا المناسبة للديمقراطية الهادفة إلى تحقيق أكبر قدر من القبول لدى الأفراد المختلفين فكريًّا وثقافياً في الجانب السياسي حيث يرى هؤلاء أنه من الضروري إعطاء الأهمية البالغة لجانب الحياة وما هو إنساني وسبيل الكمال بالقدر الذي أصبحَ فيه اتِّفاق الاعتقاد صراعًا يفقدُ فيه هذا الأخير ما له من أهمية"[1].

أما في حال' ما إذا تدخل الرِّجال المتدينون إلى هذه الساحة العمومية للمشاركة في المحادثة التي ترمي إلى جمع وتأكيد الاختلاف فإنَّه من الضروري لهؤلاء أن يلغوا كل الجوانب الدينية في خطاباتهم وعدم إرجاع السُّلطة للدين وهذا الذي يراه رورتي مناسبا كثمن أو قيمة يدفعها هؤلاء تشجيعا على الحرية الدينية أو خوصصة الدين. ضف لذلك في الجانب المقابل الملحدين المخالفين للجانب المتدين من أطراف المحادثة فعلى هؤلاء كذلك كشرط أن لا يتخذوا سلطة قبول قراراتهم والترحيب بها من طرق المستمعين في المحادثة العمومية. وعليه نحقق التوازن و التساوي بين النوع الروحي والهواية والشعر لكل من طرفي النقاش العمومي وبالتالي نشجع على الفلسفة باعتبارها نقدًا ثقافيًا أو الوصف الذي أُطلِقَ على رورتي كونَه مرقّع ثقافي يسعى للم شملِ جميع المجالاتِ المعرفية تحت غطاءٍ فلسفي فكري هدفُه تحقيق الديمقراطية وتوسيع مقولة الاختلاف.

فرورتي لا يفهم الدين الحقيقي إلا باعتباره اعتقادًا يحمل في طياته قدرةَ الفردِ على التَّغيير ونضالاً من أجل سعادتهِ، وهذا راجعٌ إلى الجوِّ الأسري الذي نشأَ فيه. حيثُ أَشَارَ في بداياته أن الشَّخص اللَّبق هو الذي يحاربُ الظلم بتوجهه الاشتراكي. وما هذا إلاَّ انعكاسٌ للأملِ الذي عبر بهِ رورتي عن دفاعه عن الانسانية كقيمة سعى لها من خلال تعزيز الديمقراطية، ضف لذلك رفضه للنازية والستالينية.

[1] المرجع نفسه، ص 173.

كما أنَّه وجدَ في الأوركيد البري[1] النَّموذجَ الأنسبَ للطَّهارة والصَّفاءِ كحالةٍ مفارقةٍ تتجهُ نحو التَّعالي[2].وتشجيع رورتي للإنسانية من خلال تحليله للظَّاهرة الدِّينية ما هو إلاَّ إستراتيجية يجعل بها الدين بعيدا عن مقاصد وغايات السيطرة فيكون التعامل بين الأفراد في الشوط في الإجتماعي على أساسٍ علمي وفكري بعيدًا عن التقاليدِ[3].

تعتبرُ النَّزعة اللاَّماهوية التي حاولت القضاء على الثُّنائياتِ الميتافيزيقيةِ التي ميزت بين الظاهرَ والباطنَ ،حيثُ عرف التاريخُ في هذه الفترة تقويضًا لمختلفِ التصوراتِ الفلسفيةِ التي حاولت جاهدةً أن تتحرر من الدين، منطلقةً إلى عصرِ مَا بعد حداثي لا مبررَ فيه في كونِ الشَّخص مؤمنًا أو ملحدًا نتيجَة ما فعلت الميتافيزيقا.

وهناك بعدٌ آخر في إبعادِ مسألة العلاقةِ بينَ العلمِ واللاهوتِ في مسألةِ الرَّكائزِ التي يقومُ عليها كل منهَا سواء ما كان عقلانيًا أم دينيًا، هنا ترآى للمثقفين والمفكرين التوافق مع آراء وليام جيمس التي تقضي أن كلاً من العلمِ والدين في تضايفِ -تطرقنا لشرحها مسبقًا- لأنَ طبيعة الإنشغالاتِ الفلسفيةِ تغيرت كليًا: "لا يمكنُ للأشخاِص أن يجدوا منفعةً في اعتبار أن لهم الحق في إطلاقِ أحكام أو احتقارِ المؤمنينَ بوجود الرَّب أو الذين ينفون وجودَهُ إن كانوا مؤمنينَ. فلا بدَّ للفرد أن يسدَّ أذنيه أمام الدين مثلمَا لا يتذكر بهجة الموسيقى"[4].

حسب رورتي انقلبت الموازينُ الفلسفيةُ فلم يعد هناك داعٍ للنظرِ في الثنائياتِ التي نادى بها الفلاسفةُ المثاليون قبلهُ أمثال كانط وغيره-النزعة المثالية في الفلسفة-. فيم يتعلقُ بالدين والعلم وضرورةِ موافقةِ هذا الأخير معَ التَّصورات الأخلاقية والدِّينية. فالعلاقةُ الحقيقية هي العلاقة بين الفنِ والأخلاقِ والسِّياسةِ أوبين هذه الأخيرة مع التَّشريعِ وغيرها. فكلُ هذهِ المجالاتِ الثقافية

[1] الأوركيد البري :يقصد بها زهرة الملوك.

[2] البشير خليفي، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 204.

[3] Ritchard Rorty, **philosophy and social hope**, p 168.

[4] Ritchard Rorty and Gianni Vattimo, **the futur of religion**,p 30, 31.

متداخلةً فيم بينها ومتضمنة في بعضهَا البعض تترابُط من خلالِ علاقةِ التأثيرِ والتأثر وليست في حاجة إطلاقًا إلى نظامٍ معينٍ يحدِّدُ لهَا ماهيتهَا و كيفية نشاطها. ضف لذلك عدم وجود ضرورة أو حاجة للوصول إلى إله لا تاريخي يربطُ بين كلِّ ما يمارسهُ الإنسان. وهنا نلمس توافق رورتي مع هيجل في مسألة سكون الزمان في الفكر* وعلى هذا الأساس لم يبق إلا صنفان من الفلاسفة الملحدين: من يعتقد ان أن الله فرضية قابلة للاختبار باعتبار التقدم العلمي الذي طال جميع المجالات فأصبح الله تفسيرًا لجلِ الظواهرِ الموجودةِ في الطبيعة. وهؤلاء بدورهم يفرحون جدًّا في حال ما إذا توصل إلى اختراع أو نتيجة تبرر وجود الله في حياة البشر لأنه من اليسير جدا أن ما هو مزيف وبالتالي يعطون نفس المبررات التي لا تلائم أي وضع تجريبي خاص يتماشى والخوصصة لوجود كيان لا زمني ولا مكاني. وهناك نوع آخر من الفلاسفة رجالا كانوا أو نساءً يعتبرون أنهم ملحدين أو ملحدات الذين يعتبروه هذه الكلمة وهذا الوصف نزعة مضادة لكل كهنوت.

المناداة بوجود آخرة و عالم آخر بعد الحياة الدنيا يعد خطرًا كبيرًا على الناس والأفراد والإنسانية ككل، وهذا حسب ديوي الذي اعتبر أنه تعرقل قدرات الناس في تشغيل كل قدراتهم وقوتهم لتطوير حياتهم ويلقون كاهنهم على قوى متعالية خارجة عنهم وعن ذاتهم وإراداتهم واعتقاداتهم يقف حاجزًا في عملهم الذين لهم فيه كلُّ المسؤولية والتبعات .فكل المشجعين للفصل بين الدين والعمل من المفكرين المعاصرين كرورتي كون الإلحاد يختلف كليًا عن الإيمان تبرره مجموعة من الحجج والبراهين التي تسوق إلى استنتاج لا عقلانية الاعتقادات الدينية ،وهذا يشكل بدوره خطرًا جديدًا على المجال السِّياسي. فلا رفض للدين من هذه الناحية كونه يخضع للخصوصية ويستم بها كونه بعيدًا كل البعد عن كل مؤسسة دينيةٍ لا تسعى إلى رصد الجماهير من المؤمنين لتدعيم آراء سياسية ما دام المؤمنون والملحدون يسعون للتَّمتع بالحياة بعيدًا عن هذه الآراء الخطيرة "إن أمثالي الذين لا نملك تربية دينية ولم ننشأ عليها فليس لدينا أي علاقة بأي

*أنظر: الفصل السابق، علاقة رورتي بهيجل.

ارتباط ديني ،لسنا سوى أناس يفتقرونَ فقط إلى تناغم ديني فحسب على غرار آخرين أمثال فاتيمو، المستعمل لتبحره وفطانته الفلسفية ليدافع بشكل منطقي وعقلاني في عودته إلى دينه الطفولي"[1].

لا مشكلة في رجوع الفلاسفة ما بعد هيدغريين حسب رورتي إلى التدين أو الإيمان لكن بمفهوم مضاد للاعتقاد belief في التمييز بين التدين كممارسة. ضف لذلك أنه يوافق ويدلي إعجابه بفاتيمو القاضي بحذف وإبعاد المقولة الدينية من الفضاء والمجال المعرفي حتى لا يقع في خلاف مع العلم. والضرورة تدفعنا إلى إبعاد العلاقة ورفض التعالق بين الدين وكل ما هو حقيقي ،فلا توجد حقيقة رمزية ولا حقيقة أخلاقية أو غيرها من المفاهيم الماهوية الميتافيزيقية التي ميزت القول الفلسفي السابق في مرحلة من المراحلِ التاريخية ،فاللاهوت كمفهوم ديني غير موجود لأن الدين مخلَّص من طرف الله .فاللاهوت عند فاتميو حسب رورتي هو لاهوت يتخذه المؤمنون نصفا أو يمكننا أن نسميهم أنصاف متدينين أو أصحاب الإيمان غير المثبت وقوي بطبيعته الباردة ،فالذين يمارسون الطقوس الدينية من أجل تلبية حاجةٍ معينةٍ في حياتهم .ضرب لهم مثال أولئك الذين يزورون الكنيسة بهدف الزواج أو حضور مراسيم وفاة أو دفن. ولهذا حاول فاتيمو أن يحلَ أشكال التعايش بين الدين المسيحي والعلم بخلاف غاية الحقيقة بالحب. فكل من داروين وفرويد وغيرهم من المفكرين حسبه وصلوا إلى إعمال الحب وتفعيله . فقد قاموا بقراءة الزمن والتاريخ غير أنهم اتخذوا واستزادوا بالحب .فهم تابعون للمسيح باعتبارها حقيقةً وخلاصًا.

حسب رورتي أضحى من الممكن جدًا أن نؤلف بين كلِّ الاتجاهاتِ الفلسفيةِ المادحةِ لفكر كل من نيتشه وهيدغر وجيمس وديوي لأن هذين الصنفين-أقصد الصنف الفكري - من يوجد بينهما عامل مشترك وهو اعتبار الحقيقة والمعرفة ليست كلاهما مسعى للتوافق التذاوتي بين الأفراد والفضاء المعرفي.

[1]Ritchard Rorty and Gianni Vattimo, **the futur of religion**, p 33, 34.

الفضاء العام من الضروري جدا على الدين أن يبتعد عنه. لأن هذا الأخير لا يحاول إطلاقا المفاضلة بين الملكات البشرية لا على أساس علاقة العقل بالواقع بل هو يفاضل بين المواضيع والمجالات التي تكون مسعى توافق شامل بينه وبين مجالات معرفية أخرى .لكن يبقى لنا تعارض بين الماضي الذي يراه فاتيمو مقدسًا ويراه رورتي في آن ذاته في المستقبل باعتباره الوحيد الذي يتصف بالقدسية لا غير.فلا علاقة لنا بالماضي و إنَّما لا بد لنَا أن نسعى فيم هو مستقبلي مبني على الأمل.

فالمقدس حسبه هو إيجاد فعل لا يتجاوز الأمل في التحقق في يوم ما ليصبح الحب هو الدستور الوحيد الشامل: "يمكن للمجتمع التحرر من السيطرة والهيمنة بأسلوب التواصل فلا تكون هناك طبقية بل سيصبح التراتب المجال الملائم للبرغماتية المؤقتة وتكون السلطة كلية من خلال الاتفاق المزعوم بالحرية للمثقفين النخبة"[1].

يتبادر إلى أذهاننا كيفية الوصول إلى ما يأمل رورتي له، غير أنه نفسه يقر بعدم معرفته لأدنى التفاصيل أو الأفكار التي ستبني وتجعل هذا المجتمع متحققا بشكل فعلي فهذا الأمل يحمل في طياته نوعا من الطوباوية وإقراره كذلك في إنتاجاته الفكرية في الجانب السياسي غير أن الشيء الوحيد المتجلي والواضح بين الخلاص السِّياسي والخلاص الديني، و حسب تعبير ديوي الذي يعجب رورتي كثيرا اقتراح كون المستقبل الديني ذو علاقة مع تطوير التجربة الإيمانية من خلال التجربة الإنسانية والعلاقات مع الآخرين التي ستفتح بدورها تضامنًا بين المنافع الانسانية ،فتخلق إلهامًا فعليا يتيح الإحساس واقعيًا. فمراحل التطور في الجانب الروحي عند الفرد ذات مساحة واسعة وحرية أكبر لا خوف فيها من ضياع الهوية.

فحسب ديوي لن نصل إلى النضج في الجانب السياسي إلا من خلال تمكُّنِ الفرد من التخلصِ من التصوراتِ الميتافيزيقيةِ سواء كانت إيمانًا بقوةٍ أو سلطةٍ متعاليةٍ لا إنسانية. فلا دين يكسِبُ الناسَ الثقةَ في قدراتهم ولا الثقة في مهاراتهم ومواهبهم والاعتماد على أنفسهم غير دين

[1] المرجع نفسه،ص 40.

الحب لأنه يعارض الدين الزارع للخوف فمن شروط المواطنة أن يكون الفرد معتمدا على ذاته مشاركا في العملية السياسية بشكل ديمقراطي، هنا يصبح الدين ليس شموليا ولا وثوقيا فهو ليس فرضية سابقة للتأويل ولا للديمقراطية نفسها.

دعم كل من غادامار وديوي الدين، من حيث الطبيعة الموضوعية أكثر من غيرهم أمثال نيتشه ودريدا. فهؤلاء قدموا أفضالاً كثيرةً للدين حيثُ استطاع هذا الأخير أن يرجع إلى وظيفته دون قناعٍ ولا وثوقية ،ليتمكن على يد هابرماس ورورتي وفاتيمو من العودة إلى العالم المابعد حداثي برفقة السياسة والعلم دون طبيعة مطلقة وماهوية فاسترد ثقته بشكل جديد.

إن السِّمة الموروثةَ في فلسفة كل من رورتي وفاتيمو هي هدم كل المقولات ذات الطابع الميتافيزيقي سواء من ناحية تجاوز تعبير عدم إمكان استرجاع الميتافيزيقا في الماضي أو العودة إلى هذا الأخير. فقد ولى العصر الثقافي المعتمد على المنهجية التحليلية في العلم والفلسفة والدين باعتبار كل هؤلاء معارف فطرية وقبلية كون الحقيقة تحولت من مفهومها المتعالي أو مفهوم التبرير والإقناع المتعالي لتدخل قطر اللغة والمحادثة الإنسانية وما تعلق بها. أو ما يمكن تسميته بالتوافق في المحادثة أو الحوار الذي لا نصل إليه إلا من خلال التشارك في المواريث الثقافية والتاريخية والعلمية وهذا ما يسمى بالاعتراف بلغة الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت "استبدال الشرخ بين ما هو ذاتي وما هو ميتافيزيقي عقلي يكفي لأنه في معادلة دائمة مع التوقف عن البحث في سلطة معينة متعالية.ويمكن اعتبار أفول وتقزم الميتافيزيقا أوالعقل الميتافيزيقي هو إصرارنا في السَّعي وراءَ ما هو عظيم وسلطة والاحسان باعتباره نقلةً نوعية من التَّفكير الميتافيزيقي ما هو إلاّض قفزة ما بعد ميتافيزيقي باعتباره إرادة فردية في استغلال قدراته لأنها تتناقض مع الهروب من ما هو متناهي بعيدا لبلوغ اللامتناهي"[1].

[1] المرجع نفسه ، ص 56.

حاول رورتي التمييز بين العظيم أنطلوجيًا ولاهوتيًا، لأنه يسعى لتقديم الإطار الواسع بأكبر شكل ممكن للخطاب ويبني الحدود بين ما هو فكري وما هو عظيم .حيث يعد عمقًا رومانسياً. فأصحاب النزعة الرومانسية كانوا السَّباقين في نقاشِ العظيمِ كمفهومٍ ميتافيزيقي فأسقطوا ما هو سامي ومتسع القدرة مستبدلين إياه بشيء أعمق يعدُ الأساس والرَّكيزة للإلهام والإبداع الشعري. لكن هذه الأبعاد اللامحدودة حسب المابعد حداثيين سلطة .كما أن غاية وطموح هؤلاء ما هو إلا محاولة لهدم السلطة وإضفاء تغيير جديد عليها. فهم يحاولون ويسعون لطرح أفكار تعتبر مشاريع . أو وسائل صالحة لأغراض خاصةٍ مَا. فرورتي يفضلُ أن يكونَ مصلحًا على أن يكون ثوريًا فالإصلاح بالتدريج أفضل بكثير من الثورة؛أي أنَّ رورتي يحاول أن يستبدل المفاهيم القديمة السَّارية في الفكر الذي سبقه خاصة الميتافيزيقية منها مفاهيم متعالية سواء في الدين أو غيره بمفاهيم أخرى عميقة وبشكل مختلف دون إسقاطها بشكل مباشر.

المبحث الثالث: القيم السياسية

أ- علاقة القيم بالسياسة:

تنبني السِّياسة على واقع التعددية الإنسانية ،وكان للبشر إنتاج إنساني أرضي،وهذا ما اهتمت به كل من الفلسفة والتيولوجيا ، وكلاهما يصرح بشكلٍ دقيق أنهما لم يتمكنا من العثور على الجواب الصالح فلسفيًا لسؤال ماهي السِّياسة؟ فلا يمكننا الاتِّفاق وإيجاد معنى واحد وعميق لها ،وهذا ما نجدهُ عندَ الفلاسفة الذينَ اختلفوا في نقاشهِ على مستوياتٍ عدة [1]، وتبحث هذه الأخيرة عن التبادل وسط الاختلافات كون الأشخاص يعيشون في فضاء مطلق وينتظمون وفق مؤسسات سياسية تتمثل في العائلات كونها أجسام سياسية[2].

[1] حنة آرندت، **ما السياسة ؟**، ترجمة زهير الخويلدي وسلمي بالحاج مبروك، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2014، ص 5.

[2] **المرجع نفسه**، ص7.

تعد إشكالية السِّياسةِ إشكاليةً هامةً تطرقت للتَّحليل والنقدِ الفلسفيين فسُؤال حنة آرندت مزال مطروحًا ليومنا هذا ولا يمكن الإجابة عنه بشكلٍ صريحٍ لأن الفكر السِّياسي قد يكون من الناحية المفهومية متفرعًا على عدة مستويات هي:

1. نظريات و مجموعة من الأسس القيمية التي تجعلها أمر ضروري.

2. قد تكون عبارة عن نظريات سياسية تضم كل من الدولة والقانون والتمثيلات الحزبية والانتخابات ،وغيرها من المفاهيم.

3. كما يمكن نعتها بالفلسفة السياسية لأنها تنحو منحى استقصاء وبحث المشكلات وإيجاد اجوبة عن الاسئلة التي يستخدما المفكرون السياسيون .

4. وأخيرا علم السياسة لو صنفناه كنسق أكاديمي يضم صور تركيبية لأنظمة كثيرة متعارضة ومتضادة فيما بينها[1].

والمفاهيم السَّابقة تعكسُ الصُّورة التي تتداخُل فيها السِّياسة مع الفلسفة ممَّا لا شك لإنكار التأثير والتأثر بين هذين الحقليين المعرفيين، ضف لذلك ضرورة اعتناء الفلسفة بالسياسة كونها بحاجة ماسة إلى تحيين مواضيعها وأسسها وقيمها التي تنبني عليها، ولا يقتصر هذا على السياسة فقط بل يظهر كذلك من خلالِ علاقةِ الفلسفة بالتَّربية[2].

فالسِّياسي بدورهِ يحملُ الأخلاقي ولعلَّ أول مساهم في إرساء الدعامة الأولى للأخلاقي في كنف السِّياسي ما فعله اليونانيون إثر المصطلحات البارزة كالعدالة والحقوق والواجبات[3]، إذا كانت الفلسفة السياسية تمثل الوجهة القيمية في مجال الفكر السياسي وأيضا المدخل المعياري للتحليل السِّياسي، فإن علم السياسة يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية، كونه علما دقيقا يملي خطابًا منهجيًا للواقع يتميز بالتَّماسك الدَّاخلي ويخلُو من التناقض، وهذا الارتباطُ مع الواقع هو

[1]R. scruton. A**, Dictionary of political thought**, Macmillan press, London, 1982, p 360, 361.

[2]أنظر: الفصل الأول، مبحث فلسفة التربية.

[3]ياسر قنصوة، **في فلسفة السياسة قراءة جديدة** ، ط1، رؤية للنشر و التوزيع، مصر، 2009، ص 23، 24.

الوجه السلبي الذي ينبغي تجاوزهُ إلى ما هوَ إيجابي، حتى تتسنى لهُ القدرة على تعريفِ الواقع، وبالتالي يمكنهُ طرح قضايَا جديدة فلسفية معقدة[1]. وقد يسكنُ التَّناقض السياسي إلى حدٍّ بعيدٍ جدًا لما تعانيه من تقاطعات مع ما هو اقتصادي وما هو ثقافي وما هو ديني .فرغم ما سعت له الجهود الفلسفية من محاولات نمذجة ووضع أطر عامة للسياسة بشكل عام غير أنها نسبية التطبيق وتفرض نفسها في الواقع بشكل آخر ،فكل ما يمكن أن يغيب عن المفكر أو الممارس السياسي من وعي أو حسن تسيير يؤدي إلى مشاكل عظيمة تهدد سلام الأمم وأمنها.

ونظرا لتأثير الجوانب الثقافية والاقتصادية تتمركز أمريكا في المقدمة الأولى للأمم التي تسَيسَت بشكل ذكي، فهي دولة متفردة في شخصيتهَا وتطورهَا وقد عمل على ذلك مجموعة من رجال الفكر السياسي .فهي دولة يمكنُ لفردها أن يحكم نفسه بنفسه نظرًا لخصائصها السياسية، ناهيك عن الأدباء والشعراء والفلاسفة رغم الجانب السلبي للسياسة بوجه عام، فلا يمكن الاستغناء عن دورهم في بناء الديمقراطية وربطها بالجانب العملي -هذا ما سيكون بالتفصيل في المبحث الثاني في الجانب السياسي والجانب التربوي في الفصل الرابع -**فامرسون** Ralph Waldo Emerson * **ووايتمان*** خير دليل على تيار الديمقراطية[2].

كوَّنَ هؤلاء السِّياسيونَ المؤسسات السِّياسية المبنية على مبادئ معينة داخل إطارٍ دستوري نفخوا فيه مناخًا فلسفيًا جمهوريًا ديمقراطيًا وسعى أمثال جون مارشال ولافرينك روزفلت للمواءمة بين الأفكار والتطلعات للتناغم مع الواقع، ناهيك عن التيارات السياسية التي ترمز إلى الحضارة

---

[1] **المرجع نفسه**، ص 25، 26.

[*] **رالف والدو إمرسون** Ralph Waldo Emerson : (1803-1882) وفيلسوف وشاعر أمريكي،شب في وسط فقر ومثقف ،تعهدته خالته بالتربية،احترف التعليم ثم دخل السلك الكهنوتي في بوسطن،تزوج ثم ترمل بعد تسع سنوات ،صار الكاهن الأكبر للمذهب العلائي، من مؤلفاته :"في الطبيعة"،"النفس الإنكليزية"،"رجال تمثيليون". جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة** ، ص95 .

[*] **والت ويتمان** 1819 -1892 ، شاعر أمريكي.

[2] صول ابدوفر، **روح أمريكا**، ص 41، 42.

الأمريكية وعظماء فكرها وسلوكاتهم أمثال أبرهام لنكولن بإنسانيته وروزفلت بإقدامه المثير[1]. والفلسفة السياسية الأمريكية تراكم لتصورات وتقاليد وشعارات ومعتقدات. دون أن ننسى أفكار الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين كلوك و**مونتيسكيو*** نفيا لفكرة إستناد الدولة على الحق الإلهي فالإنسانُ خاضعٌ لنواميسه ومصالحهِ لا غير[2].

أكملت التيارات البرغماتية هذه المسيرة في إرادة التغير على النحو السِّياسي من خلال التركيز على الجوانب المثمرة ومخالفة الاتجاهات الكلاسيكية في بعض المبادئ والمعاني، وما حملته كتابات ديوي من ضرورة بالغة في تجاوز الأساليب التقليدية في تجلياتها المختلفة، ثورة منه على المفاهيم الفلسفية التقليدية العامة التي أبعدت العقل عن الواقع العملي فكان دورهُ مقتصرا على المشاهدة فقط[3].لم ترق البرغماتيين بشكل عام المشكلات التقليدية وطريقة علاجها من طرف الفلاسفة كونها بقيت في المجردات لم تلامس الواقع ولم تحدث أي نتائج تحقق المنفعة للبشر سواء في الجانب الديني أو العلمي أو السياسي.

إنّ آراء ديوي السياسية بإمكانها أن تتمظهر في كل من كتاباته، حيث قام بتغيير بعض المشكلات الكلاسيكية بأخرى بصورة إبداعية كالتسيير السياسي ووضع الحلول اللازمة المتصلة بالواقع البشري والفرد ،وفلسفة التغيير تابعة للتغير الطبيعي وما يطرأ عليها من اختلافات فلا بد من مهارات وتخطيطات تشخص الهموم الحياتية وتجد لها حلولا للتصدي لمشاكل الأمة[4].

---

[1] **المرجع نفسه**، ص 44.

* مونتيسيكو: شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتيسكيو Montesquieu : (1689- 1755) فيلسوف فرنسي ،درس القانون في بوردو وتخرج محاميا،حرر رسالة حول هلاك الوثنيين الأبدي،فيها أكد ان فلاسفة العصر اليوناني لم يستأهلوا الحجيم ،اشتغل قاضيا، لم تقتصر إهتماماته على العلوم الإنسانية فقط بل توجه إلى العلوم الفيزيائية والطبيعية، والشؤون السياسية والأخلاق وغيرها،من اهم مؤلفاته "روح القوانين". جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة** ، ص654،653.

[2] **المرجع نفسه**، ص 45.

[3] John Dewey, **the public and its problems**, gateway books, Chicago, 1946, p 269.

[4] محمد بكاي، **الأبعاد البرغماتية في التفكير السياسي عند جون ديوي**، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012، ص 51.

صرَّح رورتي أنَّهُ لا ينبغي للمرء أن يبحث عن وصلة عميقة أو كامنة بين مجالات الفكر والسياسة: "الفلسفة والسياسة ليست مرتبطة ارتباطا وثيقا، وسيكون الانفصال على الطريق اليوم كي تستهلك، لأن السياسة، معرفة ما هي الأهداف التي تهدف إلى حقوق الإنسان والمساواة فرص، وزيادة فرص السعادة، يمكن أن تفعل دون فلسفة.[1]. وبالتالي يدعو إلى التطور بشكل مستقل عن السياسة.

على سبيل المثال، ووفقًا لرورتي، مفردات السِّياسة الديمقراطية الاجتماعية لا تحتاج إلى أن تصبح أكثر تطورًا من خلال الفلسفة لأنها في رواج اليوم أكثر، وهي كافية لوصف الصراع الطبقي أو القمع الاقتصادي[2]. وبالتالي فإن رورتي أدى إلى التشكيك في الحاجة الواضحة لإنشاء نظام السياسة على النظرية الفلسفية. وفقا له، هو الوهم الكبير (التي يحتفظ بها الفلاسفة) إلى الاعتقاد بأن العمل يجب أن يتجذر في الفكر وأن النظام السياسي يجب أن يقوم على نظرية متماسكة لكي يكون قابلا للتطبيق. يقول برنشتاين: "[رورتي] كان ينتقد بشكلٍ خاصٍ محاولات الفلاسفة لتبرير مواقفهم بشكل رشيد[3].

ب- الحرية:

نقوم في هذا المبحث بمحاولة تحليل ونقاش مسألة الحرية من جانب ارتباطها بالمفاهيم أو القيم السياسية -حيث سنقوم في الفصل الرابع بربطها بالجانب التربوي- فما أدته الليبيرالية بفعل تناقضاتها وفلسفتها النفعية، إلى تعاظم الكثير من مظاهر الظلم المتمثل في التفاوت الحاد بعد تصاعد التوجه الليبيرالي الجديد وبداية العدول عن برامج الرعاية. وبات الاستقرار الاجتماعي

[1]Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p 73, 74.
[2]Richard Rorty, **Essays on Heidegger and Others**, p 26.
[3]Richard J. Bernstein, **le libéralisme pragmatique**, traduit par Catherine Durand en collaboration avec l'auteur , 1993, p 128.

والسياسي والمجتمع، بصفته حقيقة وموضوعية محل قلق[1]، وترتبط الليبيرالية ارتباطا وثيقا بالاقتصاد وعلاقته بالدولة، وامتداداتها في الفكر الفلسفي والاجتماعي، من حيث التأصيل والامتداد وقد خضعت لآثار مشكلات وتناقضات أهمها ما يرتبط التوفيق بين الحرية والمساواة في ظل المبدأ الليبرالي الذي يحكمها في ظل عدم التدخل الذي يحكمها وما يترتب على الأخذ به [2].فإذا كانت هناك صفة واحدة تميز الفلسفة السياسية الليبيرالية في الولايات المتحدة الأميركية على مدى ربع القرن المنصرم فهي هيمنة النموذج القضائي jurisprudential paradigm.

وقد باتت المسائل المعقدة بشأن تقييد الحرية -مثل مسألتي حظر الإباحية وإنهاء الحياة بالإجهاض أو القتل الرحيم-، والتي تعامل في بلاد أخرى وفي تراثات أخرى من الخطاب الليبرالي على أنها قضايا سياسية تشريعية تتطور على توازن المصالح و أحيانا على حل وسط للمثل، تعامل في الولايات المتحدة الأمريكية على أنها مسائل خاصة بالحقوق الأساسية أولا و أخيرًا. ونموذج التفكير المفترض في هذا التحول إلى التقيد الحرفي بالقانون في النظرية الأمريكية الحديثة هو نموذج التفسير القضائي للحقوق وليس نموذج صياغة السياسة العامة في الخطاب السياسي[3].

في التَّأريخ لمفهوم الحرية من منظور ليبيرالي ،يحرص المفكرون الليبيراليون الغربيون على التوكيد على تطور دلالي هام شهده المفهوم في تاريخ الثقافة والاجتماع الأوروبي، وهو أنه في القديم لم تكن الحرية ترتبط بالكائن -الفرد- بل ترتبط بالمدينة-الدولة-.بمعنى أن لفظة الحرية كانت تستعمل للدلالة على تحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحريرًا للفرد وإطلاقًا لقدراته التعبيرية والفكرية، والسياسية، لقد كان وعي الحرية بمفهوم جمعي يخص أرضًا أو شعبًا أو جماعةً، أما

[1] محمد عثمان محمود، **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبيرالي المعاصر بحث في نموذج جون رولز**، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، 2014، ص 55.

[2] **المرجع نفسه**، ص57.

[3] جون جراي، **ما بعد الليبيرالية دراسات في الفكر السياسي**، ترجمة أحمد محمود، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 371.

الفرد فلم تكن له كينونة متفردة متميزة، بل كان يُنظرُ إليه من جهة إنتمائهِ للقبيلة أو العشيرة، بمعنى اتِّصال هويته وتماهيها مع حرية الجماعة، وأناه الذائب فيها من خلال الإنتماء الإثني والديني والعضوي. وعلى هذا الأساس يحرص الفكر الليبيرالي على إرجاع ميلاد الحرية بدلالتها الفردية ويرجع هذا إلى القرن الثامن عشر ميلادي مع اندلاع الثورات الفرنسية والإنجليزية فكانت إيذانًا بالانتقال من النمط المجتمعي التقليدي إلى المجتمع البرجوازي اللِّيبرالي[1].وماهذه إلاَّ ضرورة لتغيير الإستراتيجية المناهضة للحرية كفهوم إلى محاولة تجسديها وتكريسيها على أرض الواقع دونما التهليل بها كفهوم مطلق أو غاية سياسية كانت أو إجتماعية.

وهكذا تعدُ الحرية جوهر المدارسِ الفلسفيةِ المختلفةِ لأنَّها تعطي المشروعية للأفعال السِّياسية و الاجتماعية ،فكلما كانت الحرية في الدول ساد جو التفاهم والانفتاح على الآخر والثقة بين المواطنين وحكامهم والمواطنين فيم بينهم مواجهة للظلم والتسلط ،وعلى هذا الأساس بدى لرورتي كونه ليبيراليًا ضرورة التركيز على الحرية لأنها تناهض ما هو بديهي وإنساني[2].فهي حق فطري يولد مع الإنسان وهذا ما تنادي به الليبيرالية كتوجه. فصلب المشاريع الغربية السياسية الليبيرالية متمثلٌ في مقولة الحرية لأنها تبني متخيلاً سياسيًا ديمقراطيًا أصيلًا، والتحول الذي طال مفهوم الحرية جعل منها مخرجًا وغايةً لكلِّ الأهداف والطموحاتِ لتحقيق التَّضامن والسَّعادة نظرًا لأبعادها الفردية والسياسية.

وما الحرية إلا إمكانية المرء في إبداعِ خطاباتهِ الخاصةِ وذاتهِ وهذا لا يكون إلاَّ بعلاقته مع حرية الإرادة وحرية التعبير ،وهنا يختلف رورتي عن فيلسوف المثالية الألماني إيمانويل كانط في إشكالية الطبيعة الجوهرية للإنسان من خلال إتيقا التضامن بين البشر فلنفي هذه الجوهرية الذاتية يحفظ التضامن عند الأفراد جميعًا، فاعتقادات الفرد هي الوحيدة القادرة على تأطير

[1] الطيب بوعزة، **نقد الليبيرالية**، ط1، تنوير للنشر و الإعلام، القاهرة مصر، 2014، ص129.

[2] محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فكر ريتشارد رورتي**، ص 429.

الأفعال الإنسانية من حيث استحقاقها هل يمكن للفرد أن يموت لأجلها في مجالات معروفة، و ينبّه رورتي بوهم الحرية الذي تبيعه المؤسسات الليبيرالية هته التي تدعي أن الحرية ستكون سائدة في الأخير لا محالة[1].

وقد طرح رورتي إشكالات مختلفة من بينها: ما مدى إمكانية أن تكون الحرية قيمة من القيم المنسوبة لليبيرالية فكيف ستكون هذه الأخيرة؟ يجيب رورتي باعتبار الليبيرالية إلتزامات بإمكانات تاريخية تحتلُ فيها الحرية الخاصة -أقصد الفردية-شيئًا إضافيًا وعليه فمن الإجباري إبعاد التماثل بين الحرية والشعور بالانقياد لما هو إلهي مطلق كذلك العودة إلى العقل من أجل فصله في الإلتزامات الأخلاقية والدِّفاع عنها[2].

عندما نتحدثُ عن التآنس نرى الإنسان قد توصل بعقلهِ إلى معرفةِ ذاتهِ والإعتراف بغيره من حيثُ هو نتيجة لإرادتي وتطبيقا لآرائي ذلك ما يفرض أن الغيرية من حيث هي ركن من أركانها،وأن وحدةَ العقلِ لا تقومُ بالاستبعادِ، كما كانت عليه في العصر الكلاسيكي، فوحدةُ العقلِ المنشودة الآن تقومُ على الاعتراف بالآخر، كإرادة حرية لها حق في الاختلاف فالحرية أصبحت اليوم أكثر من أي وقت مضى ركنًا أساسيًا بل تأسيسًا لهذه النظرة الجديدة للتحديث وبدونها يصبح التعايش بالغلبة فقط، والمجتمعات التي لا تضمن الحرية من حيث هي حريات هي مجتمعات حرب، فأصحاب ما بعد الحداثة حاولوا التحدث عن الفردية من حيث هي حرية في مقابل الأنساق التكنولوجية المتطورة التي أصبحت تتحكم في الفرد وحاجياته فالحرية في كل شيء تعني المحافظة على كرامة الفرد وإنسانيته[3].ومقولة الحرية تسكن مقولة الغير -الأنا والنحن- في كتابات رورتي التي لا يمكن إنكارها و قد نوهنا لها سابقًا.

---

[1]Richard J. Bernstein, **the new constellation, the ethical political horizons of modernity postmodernity**, the MIT press, Cambridge, Massachusetts, 1992, p 275.

[2]John Partick Diggins**, the Promess of Paragamatisme, modernisme and crisies of knowledge and authority,** the university of Chicago press, USA, 1994, p 445.

[3]عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2003، ص 227.

لم يكن رورتي من الأمريكيين القلائل الذين تناولوا موضوع الحرية فقد سبقه إلى ذلك معلمه جون ديوي حيث ربطها بالتربية-هذا ما سنفصل فيه في الفصل اللاحق- ناهيك عن التصورات الأمريكية للحرية التي سادت فالشاعر وايتمان يرى أن الغزوات بانتزاعها للقيود التي تمنع الأفراد من اقتناص فرصهم في أن يكونوا متساوين وسعداء[1]. فالحرية حسب المفاهيم الأمريكية تأخذ معنى الانتزاع بالغزو كونه عملاً يحملُ في طياته الكثير من الأخلاق و الإنسانية ،وما توظيفُ الحربِ من الناحيةِ الأخلاقية إلاَّ عمل تحريري -حسبهم- كون البلدان المستعمرة كانت للاستبداد والتسلط من طرف أنظمة الحكم الرائجة فيها ،وكل هذا يبرر رغبة المفكرين في الساحة السياسية الأمريكية على مزج الطابع الإتيقي للحرية والتبرير الأخلاقي لخطاباتهم السياسية التي تعمل على تصعيد السلام العالمي من خلال القيم السياسية كالحرية والديمقراطية وغيرها وما كل هذا إلا وفق قاعدتها البرغماتية في تحقيق منافع تخصها عالميا وتخدم مصالحها[2].

ونستحضر في هذا الطرح مشكلة التحرر في إطار إشكالية الحداثة السائلة عند زيجمونت بومان عندما طرح أنَّه بإمكان الحرية أن تكون نعمةً ونقمةً في الآن ذاته ،وهذا من خلال استحضاره لقصة أديسيوس والخنازير: الحضارة وأوجاعها حيث ذهب ليون فويتشفاغنر إلى البحارة الذين سحرتهم سيرسي وحولتهم إلى خنازير استحبوا وضعهم الجديد و رغبوا فيه، وقاوموا بشدة محاولة أوديسيوس فك سحرهم وإعادتهم إلى هيئتهم البشرية، وعندما أخبرهم هذا الأخير أنه وجد أعشابا قادرة على فك السحر وطرد اللعنة، لكن أوديسيوس استطاع في نهاية الأمر أن يوقع أحدهم في الفخ[3]، فكانت أمريكا تسعى لتحقيق مطالب الشعوب التي أبت تغيير أوضاعها فتتكفل هي بذلك .

[1] نعوم تشومسكي، **سنة 504-الغزو المستمر**، ترجمة مي النهان، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996، ص 48.

[2] حنة آردنت، **ما السياسة؟**، ص 183.

[3] زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج ابو جبر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017، ص 71.

ورجوعنا إلى دفاع رورتي عن الحرية ما هو إلا تبرير لحرية المحدثين التي تنادي بحرية الفرد الذي يريد أن يحدد لنفسه طريقةً وأسلوب حياته التي يختارها بقدر ما يكون ذلك متلائم مع وجوده في المجتمع. وإصرار رورتي على النظر للحرية بصفها أعظم وأهم قيمة يصبوا إليها الساخري الليبرالي فهو لا يرغب في شيء آخر أثمن منها، وكل هذا ما هو إلا غاية أخلاقية. فممارسة الحرية الحقيقية للإنسان، هو إعادة وصف للعالم والتاريخ والمجتمع و الإنسان، بطريقة جديدة التي تشعره بالوعي النظري وممارسته لها بإمكانية خلق ذاته في الزمان وليس في تأمل الأبدية ويحرص على تدعيم فكرته بربطها بالقيم الانسانية في الوصف سياسيا وفلسفيا وفنيا[1].

و من منظور سياسي إذن يمكن ربط رورتي حرية المحدثين في الآتي:

- الحرية الفردية تعزز مكانة الفرد و حقوقه.
- الحرية الفردية تُخلِص الفرد من كل تبعية طبيعية وهي حرية مختلفة.

وكل هذه المقولات المؤسسة للحرية ما هي إلا تركيز و تأكيد على ضرورة و قيمة الحرية في النموذج السِّياسي السَّاخري الليبيرالي مابعد حداثي في براغماتية رورتي الجديدة[2].

ج- الديمقراطية:

تندرج الديمقراطية كمبحثٍ ضمن مباحثِ الفلسفة السِّياسية المرتبطةِ بدورها بالليبيرالية كمفهومٍ أمريكي بامتياز ،و قد كانت حجرُ الأساس في التَّأسيس لمقولةِ الحريةِ والعدالةِ معًا.لا يمكن التحدث عن الديمقراطية دون الحديثِ عن اللِّيبرالية فهذه الأخيرة تحملُ في فحواها المعنى الحقيقي للديمقراطية. كما يفترضُ أنَّ الدولة الديمقراطية هي دولة حق يكون فيها الاحترام تامًا للحقوق والحرياتِ المتعارفِ عليهَا، وضمان ممارستها من طرف مواطنيها "والدِّيمقراطية بشكلٍ خاص في أمريكا يعتقد مواطنوها أنَّها السُّلطة الأعلى للدول نظراً لنشأتها من الشعبِ، لكن هؤلاء يعتقدون

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 431، 432.

[2] المرجع نفسه، ص 432.

أنّه لا حدودَ لها ويبدون استعدادهم المفرط في الاعتراف بهَا وما يترتبُ عنهَا من أفعال"[1].وفي هذا الصدد أشار دوتوكفيل أنَّه من الواجب الأساسي لقادة اليوم أن يعلِّموا الناس الديمقراطية ،وإحياء معتقداتها ،وتنظيم دوافعها ،وتعديل أسلوبِ الحكمِ ليتلاءم مع زمانه ومكانه لمواكبة الظروف والزمان[2]

ويدلُّنا هذا القول بلامحدودية الديمقراطية وإمكانية فعلها لأي شيء*، وتمس الديمقراطية نظام الحكم السياسي بإرساء أعمدته ب:"الإنتخاب كونه جوهر صناعة القرار في العمل الديمقراطي، حيث يمكن تغيير حكومة بأخرى من خلال انتخابات تتميز بالحرية والنزاهة والعلنية"[3]. تكون الديمقراطية السوبرمان المنقذ من الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية في العالم أجمع وقد أشار إلى ذلك نعوم تشومسكي في كتابه إعاقة الديمقراطية قائلا: "الديمقراطية وفق النموذج الأمريكي باستنساخه في العالم هو غاية السياسة الأمريكية"[4]. وانتقلت العدوى إلى باقي دول العالم فالنظرة السريعة على التغير الذي شهده العالم خلال القرن العشرين تدلنا على ضخامة التحول الذي حدث حيث شهد تقارير بيت الحريات freedom house جاء أنه في 1900 لم يكن بالعالم دولة واحدة ذات ديمقراطية ليبيرالية تعطي حق التصويت لجميع المواطنين الراشدين وفي سنة 2000

---

[1]Alexis De Tocqueville, **Democracy in America**, Ed by Richard aerd d.heffer, N, T.A Mentor book ,1956, p 291.

[2]جوزيف ابستالين،**ألكسي دو توكفيل المرشد إلى الديمقرطية**،كلمات عربية للترجمة والنشر،القاهرة،2010،ص55.

*عملت نخبة المفكرين الذين مثلوا السلطة الأمريكية على بعث هذا التصور لإعطاء الشرعية لما يقومون به أفعال احتلال وغزو حيث تمارس امريكا نفوها على العالم أجمع من خلال حسب منافعها و مصالحها لتمر الديمقراطية من الاقليم الجغرافي الامريكي إلى الاقليم العالمي فتسود العالم اجمع وبالتالي مقرطة العالم democratization، وتندرج الديمقراطية هنا تحت ظل الامبريالية التي صدرت لمواطنها الوجه الحسن والسيء لهذه الاخيرة من بينها نتيجة الاستعمار مما ساهم في ارساء نظام حكم ديمقراطي في امريكا. ليسلي ليبسون، **الحضارة الديمقراطية**، ترجمة فؤاد مويساني وعباس العمر، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1970، ص 39.

[3]صامويل هنتنجتون، **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في اواخر القرن العشرين**، ترجمة عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ص67.

[4]نعوم تشومسكي، **إعاقة الديمقراطية ،الولايات المتحدة الأمريكية المتحدة والديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 314.

بلغ عدد الدول التي تطبق النظام الديمقراطي 120 دولة من أصل 192 دولة بما يشكل نسبة 82 بالمئة ألا يمثل هذا تحولا مدهشا؟[1]. نجاعة الديمقراطية لم تستغرق عقدا من الزمن للحكم على نتائجها خاصة في المجال السياسي وآليات التطبيق فكانت ولازالت الشعارات الديمقراطية تحمل راياتها في الساحات الفكرية والسياسية وحتى منها التربوية والفلسفية.

تحاصرنا مشكلة تعريف الديمقراطية بسيولة مفهومية هائلة لما يحمله المصطلح من خلفياتٍ فكريةٍ وإجرائيةٍ حدثت طوال التاريخ ؛هذه السيولة نفسها تكشف عن نفسها أحيانا، فديمقراطيات القرن العشرين ركزت على مستوى المعيشة الموفرة من قبل نظام الحكم في تأمين حياة أفضل وأحسن، وقدرة السكان على تحديد مصيرهم وتعزيز رخائهم وحرياتهم وأمنهم وعدالتهم ومساواتهم اجتماعيا ومساواتهم العامة، والحلول السِّلمية لنزاعاتهم، فكان هذا جوهر الديمقراطية الذي يكاد يرتقي إلى المثالية[2].

لا يوجد فرق بين رؤية رورتي ورؤية ديوي فيما يتعلق بالديمقراطية لكن وجهة النظر في التقارب بينهما ستكون بوجه أقرب وارتباط وثيق أكثر ليس في الجانب السياسي بل الجانب التربوي -هذا ما سيكون في الفصل اللاحق- فهو يرى دولته أمريكا تعد قدوة مثلى في الديمقراطيات رغم ما اعترضها من عراقيل .غير أنهَّا لن تفشل وحتى وإن حدث ذلك فهي خبرة تضاف إليها لا غير[3]. وبالصبغة التي أضفاها ديوي على الفلسفة البرغماتية أصبحت طريقاً جعل من الجانبَ السياسي الاجتماعي اللِّيبرالي شيئًا مقبولًا[4].

[1] ماجد موريس ابراهيم، **سيكولوجية الديمقراطية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017، ص 102.

[2] عصام فاهم العامري، **المأزق العالمي للديمقراطية بلوغ نقطة التحول**، ط1، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، 2016، ص 44، 45.

[3] Richard Rorty, **Obejectivisme; Relativisme et Vérité**, p222.

[4] Richard Rorty, **le Cosmopolitisme sans émancipation; en réponse à jean François Lyotard**, in critique, 456, mai, 1985,p 568.

يشارك رورتي نفس التحيز كما راولز لصالح الديمقراطية الليبرالية .إن المشاريع السياسية والعملية يجب أن تكون لها الأسبقية على المحاولات الرامية لحل مشاكل الفلسفة النظرية، ولكن أسبابه ليست هي نفسها.لا يتردد رورتي في القول بأن الفرضية الأخيرة للتاريخية الراديكالية، والتي تقدم لحياة الإنسان مفهوم جيد أو مجرد، والتنظيم السياسي والأسري، والنفس، والعقل، وما إلى ذلك هي منتجات نقية من مخاطر التاريخ، ينبغي أن يكون موضع ترحيب مع الحماس، وخاصة، كما سنرى، لأنه يجعل الإنسان أكثر حرية، كخطوة إضافية نحو إبادة كل أمر ، ورورتي يعبر عليه ويتمنى بشغف أن كل مجتمعه يفعل الشيء نفسه.

إنَّ التاريخ حسب رورتي لا يؤمن بوجود مبادئ خالدة، ولا حتى في وجود مشاكل دائمة،فيما يتعلق بالمشاكل، وفقا ل. برنشتاين، رورتي يعارض بقوة الاعتقاد بأن هناك "مشاكل فلسفية دائمة"[1]، هذا واضح، كما أشرنا من قبل، في رغبتها الدائمة في النظر إلى المستقبل جانبا للمشاكل الفلسفية في الماضي (مثل تلك الحقيقة) ، على الرغم من طابعها الجليل. وفيما يتعلق بالمبادئ في الحاضر ؛ كتب رورتي: "لا يوجد هيكل تاريخي شامل (طبيعة الإنسان، قوانين والسلوك البشري، والقانون الأخلاقي، وطبيعة المجتمع) ليتم اكتشافه[2]، كما سنرى، كل ما يمكن أن يعتبر يوما ما ثابتا وغير قابل للتغيير (سيتعامل مع حالة الذات، العقل، العلاقة بين اللغة والعالم ومبادئ الليبرالية)سيتم تفكيكها من قبل رورتي. هدفه المعلن هو تشجيعنا على اتِّباع الطريقة التاريخية لمسألة فائدة الحرية بدلاً من أن يثبت لنا صحتها من وجهة النظر التاريخية، لأنه سيكون من التناقض له أن يجادل بأن هذه النقطة هي النقطة الصحيحة للعرض، فالحقيقة التي تهرب من التاريخ يجب أن يعيش المرء وفقًا لتلك الفكرة: "الإهمال، ومحاولة الخروج خارج التاريخ والثقافة،

[1]Richard J. Bernstein, **Philosophy in the Conversation of Mankind**, p 761.
[2] Richard Rorty, **Method, Social Science, and Social Hope**, p 204.

أمر مستحيل"[1]، فإن هوك. ولذلك ينتقد رورتي أي نظرية فلسفية تحافظ على وجهة نظر الأبدية في أي شكل من الأشكال[2].

وفقًا لرورتي، أن تاريخ الفكر هو قصة خلافة الاستعارات في اللغة البشرية[3]،-مكانة اللغة.فرؤية رورتي تشير إلى فكرة الطوارئ المطلقة. فالتاريخ لم يكن لديه معنى ، لأنه ليس سوى سلسلة من الحوادث دون أي ضرورة، أو منطق أو ثابت. فالطوارئ بالنسبة له في نفس الوقت نقطة نهاية في تحليلنا للأشياء ونقطة انطلاق لإطلاقِ العنان لخيالنا وحريتنا. وفيم يبدو هامًا بما فيه الكفاية لتظهر في عنوان كتابه عام 1989، الطوارئ، السخرية، والتضامن، حيث يخرج رورتي من صمته السِّياسي ويسلمنا صراحةً ميله الليبرالي[4]، ولذلك هناك صلة له، وسوف نوضح، ولا سيما لأن ذلك يسمح، كقاعدة للحرية لإضفاء الطابع المؤسسي عند غياب الأسس التاريخية التي يريد رورتي طرحها. للعودة إلى فكرة الطوارئ، وسطر رورتي، كتابه لعام 1989 الذي يهدف إلى مصلحة مشاهدة الأشياء من هذه الزاوية من خلال تعريض ثلاثة حالات الطوارئ: اللغة، الذات، وذات المجتمع.

باختصار، هذا الرجل ليس له طبيعة. يكرر رورتي "التاريخية على طول الطريق من خلال النظر في الذات بأنها "بلا مركزية" يعني، من جهة، أن فكرة حقوق الإنسان لا تخضع للمصداقية [5] ، لأنها هي "محاولة التمتع بفوائد الميتافيزيقا دون افتراض المناسبة وهذه توحي إلى علاقة الليبرالية بالتاريخ وديمقراطية المسؤوليات"[6]. ومن ناحية أخرى، فإن الذات تنخفض إلى صفاتها: "الذات ليست كذلك الشيء الذي "لديه" المعتقدات والرغبات، ولكن هو ببساطة شبكة من هذه المعتقدات

[1]Jay M. Van Hook, **Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education**, dans Metaphilosophy, vol 24, no 1-2, janvier-avril 1993,p 169.
[2]Richard J. Bernstein, **Philosophy in the Conversation of Mankind**, p 760.
[3]Timothy Cleveland, **The Irony of Contingency and Solidarity**, dans Philosophy, vol 20, no 272, avril 1995, p224.
[4]Richard J. Bernstein, **Rorty's Inspirational Liberalism**, p 127, 128.
[5]Richard Rort :« **The Priority of Democracy to Philosophy**, p 176.
[6]المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

والرغبات. وبعبارة أخرى، فإن الذات لا تملك الأساسية الثابتة التي من شأنها أن تستمر أبعد من ذلك الحوادث ولكن مرة أخرى، في حين تقديم أفكاره على الذات،حذر رورتي هو حذر جيد لجعل أطروحة الميتافيزيقية الجديدة جوهر الإنسان، ويدعي ببساطة اقتراح وصف للرجل الذي يناسب بشكل جيد مع المشاريع السِّياسة المعاصرة للديمقراطية الليبرالية. ويجادل بأن الشخص الذي يشعر بالحاجة لقاعدة هذا النظام على مفهوم دقيق للرجل يمكن أن يكون راضي لكن في الوقت نفسه، لا ينبغي لنا أن نعتقد أن هذا النظام تطلب مثل هذا الأساس الدقيق والتقني: "يمكن للمرء أن يحصل جنبا إلى جنب مع الحس السليم والعلوم الاجتماعية، ومجالاتِ الخطابِ التي نادرًا مَا يحدثُ فيهَا مصطلحُ الذاتِ"[1].

إذا كانَ النظام الليبرالي لا يتطلبُ مثل هذا الأساس، فذلكَ لأن، وفقًا لرورتي، مثل أي مجتمع، فإنَّه يمكنُ الاستغناء عن حول الخير الجوهري لمبادئه. أحلام رورتي من الثقافة الليبرالية التي "لن تفترض أن شكل من أشكال الحياة الثقافية ليس أقوى من أسُسِها الفلسفية[2]،في المثل العليا لمجتمع ليبرالي ديمقراطي، رورتي يرفض أي متعال أو أي موضوعي"[3] .فهذا تأكيد للنزعة البرغماتية العملية بدلاً من النظريات المجردة التي تربط بها الليبيرالية كمفهوم.

البرغماتية التاريخية تعتبر الحكم على وضعنا السياسي والاجتماعي، فلا جدوى من الإشارة إلى المبادئ المتتالية : "لن يكون لدينا أي شيء أكثر حزمًا من أن تسقط مرة أخرى من الخبرة المتراكمة لدينا، ومزايا وعيوب مختلف البدائل الخرسانية (التي حكم عليها لا شيء غير قابل للتغيير أكثر من منطقنا السليم، والحكم من أحدث، على علم أفضل "[4]. والبراغماتية التي ترفض مناقشة مع أولئك الذين، مثل نيتشه ولويولا، تنتقد الديمقراطية الليبرالية على أساس الحجج التي تنتمي

[1] المرجع نفسه ، ص 192. 192 .

[2] Richard Rorty: **Contingency, Irony, and Solidarity,** p53.

[3] Jay M. Van Hook, **Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education**, p 170.

[4] Richard Rorty, **Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old Time Philosophy**, p98.

إلى تلك المفردات ، مختلفة أنه لا يوجد أرضية مشتركة ممكنة. يلخص ب. ديجيزر هذه الفكرة على النحو التالي: "يعتقد رورتي أنه بعد نقطة معينة، حتى الديمقراطيين الليبراليين لهم ما يبررهم "[1].

لقد أتيحت لنَا الفرصةُ بالفعل، للتحدث عن رورتي في التاريخية ، إلى زلة كلمة على هذه الفكرة، والتي تجد التعبير الأكثر وضوحا في مقالة "أولوية الديمقراطية للفلسفة". ووفقا له، فإن الديمقراطية الليبرالية، مثل أي نظام آخر، "يمكن أن ينال من دون افتراضات فلسفية " أو على حد قول ديجيزر: "يدعي رورتي أن الديمقراطيين الليبراليين لديهم نقطة يمكننَا أن نعطي الأولوية للدِّيمقراطية على الفلسفة وما زال الحفاظ على دعم النظام[2]، بل إنها فكرة سيئة بالنسبة للديمقراطية الليبرالية تسعى إلى تحديد مثل هذه الأسس[3]. يجادل رورتي بأنه من السَّهل جدًا تجنب انهيار الأسس الإجتماعية السِّياسة. وهو يكفي لمواطني الديمقراطية الليبرالية التي يصفها على الأقل تجمع حول المفردات المشتركة والأمل؛ ويجادل أيضا بأن الدِّيمقراطية الليبرالية لا تعتمدُ على الفلسفة ولكن بتوافق عملي[4]، وباختصار؛ فإن الإتفاق الطَّوعي للضَّمائر الضِّمنية يكفي لضَمان التَّعلق والثِّقة تجاهه من نظام الدِّيمقراطية الليبرالية[5]. ويتمظهر لنا موقف رورتي من خلال إتباعه لخطى أستاذه ديوي أيضًا ويضيف رورتي أسماء الأمريكيين الذين يدافعون عن الديمقراطية الليبيرالية شرط الإعتماد عليها من خلال الخبرة التاريخية والإبتعاد عن الجانب النَّظري الميتافيزيقي لتكون رمز أملٍ في بناء المستقبل .

[1]Peter Digeser, **Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity, and Harm, Princeton**, Princeton University Press, 1995,p 224.

[2]المرجع نفسه، ص 228.

[3]Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, p52.

[4]Peter Digeser, **Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity, and Harm, Princeton**, p 228.

[5] Marc Van den Bossche, **Ironie et solidarité : Une introduction au pragmatisme de Rorty**, L'Harmattan, Paris, 2004, p121.

د- العدالة:

كانت نقطة الإنطلاق في قيمة الحرية في علاقتها مع الليبيرالية ولا يمكن الولوج لأي تصور سياسي في البرغماتية الجديدة عند ريتشارد إلا ولنا جولة في التحليل الليبيرالي وعلاقة مفاهيمه فلسفيًا بالخلفية الليبيرالية .فهذه الأخيرة صيغة سائدة في الفلسفة الأخلاقية والقانونية والسياسية في عصرنا، أي ليبيرالية تحتل فيها أفكار العدالة والإنصاف والحقوق الفردية دورًا مركزيًا، والتي هي مدينة لكانط في معظم أسُسها الفلسفية، وتؤكدُ من حيث هي أخلاق أولية الحق على الخير، وتتجلى كمعارضة للتصورات النفعية، فإن أحسن وصف لها هو ليبيرالية أخلاق الواجب déontologique libéralisme[1].

كان هذا خير رابط استرسل فيها جاك ساندل في التعالق بين الليبيرالية والقيم الإنسانية باختلافها في المجلات المتعددة لها ،فالليبيرالية كنظام لا تكاد تخلو من الجانب الأكسيومي وهذا ما نادت به الولايات المتحدة الأمريكية منذ أمدٍ طويل.

وعليه فإن ليبيرالية أخلاق الواجب هذه هي تصور حول العدالة في مثلها الأخلاقية والسياسية، وأطروحتها الأساسية التي تقوم عليها باعتبار كل فرد حامل لقيم الخير من خلال مجموعة تصورات خيرة تخصه. فالطريق الأمثل إذًا لإدارة المجتمع خضوعه لمجموعة مبادئ وقيم محددة تضبط الصالح العام ووجود الخير وتحققه، ولا ننسى تطابقها مع مقولة الحق. وترجع هذه المبادئ العامة التي ذكرناها سابقًا إلى تصور كانط وغيره من الفلاسفة المهتمين بالشأن العام الاجتماعي والسِّياسي في علاقته بالقيمي الأخلاقي[2]. يحضر الجانب الاجتماعي أو الجماعي للأفراد بقوة في إشكالية العدالة بحيث أنها تلعب دورًا فعالاً لأن إرادة الفرد تساهم في إدماج العدالة من الناحية الاجتماعية كما يعمل التضامن باعتباره إرادة عامة عند الأفراد على التكافل الاجتماعي

[1] مايكل ج ساندل، **الليبيرالية وحدود العدالة**، ترجمة محمد هناد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

وضمان تطبيق القانون السياسي للدولة ،وتتلاحق مجموعة من الإشكالات والعوائق التي تحيط بتطبيق العدالة أولها نسبيتها نظرًا للأحداث الموجودة واقعيا.

والعدالة كمفهوم أرق الليبيراليين حازت على قسطٍ كبيرٍ من التحليل والنقاش الفلسفي باختلاف وجهاتِ النظرِ فيه وأبدع فيه **جون راولز** john rawls من خلال كتابه نظرية في العدالة حيث حاول فيهِ شرح العدالة كونُهَا الفضيلةُ الأولى للمؤسساتِ الاجتماعية، مماثلة في ذلك الحقيقة باعتبارها غاية ومرتكزًا للفكر، لا العدالة تحقق الإنسجام بين الفرد والجماعة وبين هذا الأخير والطبيعة، فكان الكتاب دفعة أعطت الليبيرالية صيغتها[1].

ومفهوم العدالة justice مفهوم رجراج يتأرجح بين النظرية والممارسة لكنها قيمة أخلاقية ومطلب للبشرية جمعاء ،فلا يمكن تصور وعي سياسي وأخلاقي حديث إلا من خلال مفهومي العدالة والحرية[2]، وما الكتاب الذي اعتبرناه دفعة لليبرالية إلا تجلي للوعي الاخلاقي في الفكر السياسي الغربي، ويحمل كذلك دلالة أخرى وهي العودة إلى النسق الأفلاطوني بنمطٍ نقدي، وبيان الإهتمام المنقطع النظير بمقولة الواجب المرافق للوجود السياسي، وهكذا حدد راولز هدفه من تأسيس كتاب نظرية في العدالة من خلال تنظيم المجتمع في إطار الحق[3]. يؤكد راولز على دور العدالة في المؤسسات الإجتماعية كما أشرنا سابقًا مضيفًا أن:" كلَّ شخصٍ يمتلك حرمة قابلة للانتهاك بالاستناد إلى العدالة من حيث لا يمكن تجاهلها حتى لمصلحة رفاهية المجتمع. لهذا السبب تنكر العدالة أن فقدان حرية بعضهم يمكن أن يكون صحيحًا من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين. إنَّها لا تسمح بالتضحياتِ المفروضة على بعضهم مقابل مجموع أكبر من المنافع يتمتَّع بها الأكثرية ،لذلك في مجتمع عادل تعدُ حرياتُ المواطنينَ المتساوين راسخةً؛ فالحقوق المصانة بواسطة العدالة ليست

[1] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فكر ريتشارد رورتي**، ص 313.

[2] Michel Métayer, **La Philosophie Ethique "enjeux et débat actuels**", édition du renouveau pédagogique Montréal Canada , 2008, p 140.

[3] Jean Rawls, **La justice comme équité**, traduit par Bertrand guillaume, édition la découverte, Paris, 2003, p14.

خاضعة للمقايضات السياسية أو للحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية، والشيء الوحيد الذي يبيح لنا الخضوع لنظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل"[1]، وكل هذا تأكيد على الدور الذي تلعبه العدالة في الوسط الاجتماعي وفي تحقيق وكفالة الحرية للأفراد في ظل إطارٍ نظري سليم تضمنه العدالة.

ولا يقتصر دور العدالة فحسب من الناحية القانونية في كفالة تحقيق الحقوق الفردية، وإنَّما تتعداهُ إلى الجانبِ المدني والاجتماعي ليرتبط مع القيم المذكورة سابقًا كالتضامن والتكافل. ويقول راولز في هذا الصَّدد: "إن احساسهم-يقصد الأفراد-العام بالعدالة تجعل تعاونهم الآمن مع بعضهم بعضا ممكنًا، وبين الأفراد الذين لديهم أهداف وأغراض متباينة يرسخ تصور مشترك للعدالة روابط الصداقة المدنية، فرغبة العامة في العدالة تحد من السَّعي وراءَ غاياتٍ أخرى. ويمكن التفكير بتصور عمومي للعدالة على أنَّه يتألَّف من الدستور أو التشريع الأساسي لرابطة بشرية ذات تنظيم جيد"[2]. ويمثل كتاب راولز هذا من خلال التأكيد على الأسس الفلسفية التي تستند عليها فكرة العدالة في نظريته إلى إرساء دعائم وحلول للمشاكل المترتبة عن الصِّراع بين نظام الفرد والجماعة الماثلة بشكلٍ واضحٍ في السِّياق السِّياسي الأمريكي من خلال التنوع في التيارات السياسية الموجودة في الساحة.

فقد حاول راولز من خلال تأكيد دور العدالة على الموازنة بين كل من النزعتين في سياق إيديولوجي يجمع الحرية والعدالة معا .ثم إن القاسم المشترك بين تصور راولز ورورتي ظاهر للعيان من خلال التأكيدات على الأبعاد الاجتماعية للعدالة والجانب الأخلاقي والسِّياسي .فتطبيق العدالة يساعد في إرساءِ نظرية العقدِ الاجتماعي. وما مسألة الجمع بين فكرتي الحرية والعدالة إلا غاية

[1] جون راولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ص 30.

[2] المرجع نفسه، ص 31.

سلكتها أمريكا في الحواراتِ الفلسفيةِ الماثلة لدَى مفكريها، من خلالِ استقصاء العدالة الاجتماعية والديمقراطية معًا بإرساءِ آليات تحقق مجتمعًا عادلاً و حرًا في الآن ذاته.

وتوافق كل من رورتي وراولز أشرنا له مسبقًا ما هو إلا إتفاق في إعتراف كليهما بحماية جانب الحرية الإنساني وعدم التفرقة بين الأجناس البشرية واحد منها على حسابِ آخر، والتسامح اتجاه الأفراد على خلاف الاختلافات العرقية و الدينية -أكدنا عليه في قيمة الدين من خلال وظيفته في عنصر المحادثة وعنصر التسامح كقيمة-فكل ما يشكل خطرا على الجماعات أو الأفراد ما هو إلا تقويض للفضاء الديمقراطي في شكله الليبيرالي، وحسبه كذلك فرجوع مسألة العدالة إلى الحقل الفلسفي ما هو إلا استفحال للمد الرأسمالي ومكانته في توزيع الثروات وتراكمها[1] .

الظلم كظاهرة اجتماعية سادت المجتمعات المعاصرة ما هو إلا انعكاس للثروة والرفاه والعولمة الحاصل جريًا وراء السعادة .وقد صرَّح رورتي بهذا وربط الجانب الاقتصادي بالجانب السياسي قائلا: "لب حقيقة العولمة يتمثل في خروج الأوضاع الاقتصادية عن السيطرة من طرف الدولة ليستقل هؤلاء استقلالاً مطلقا عن السلطة"[2]. ويعلم رورتي علمًا تامًا أن تجسيد العدالة كفعل في الواقع الاجتماعي ليس بالأمر السهل على الإطلاق وهذا طبعا راجع إلى النسبية في تطبيق القانون ناهيك عن الفروقات الفردية بين البشر وما ينوه إلى السياق السياسي والأخلاقي الذي يريد رورتي الإشارة إليه من خلال طرح فكرة العدالة.

يتمظهر مفهوم العدالة من خلال تعقيدها وتجسدها ،لأنَ المجتمعاتِ تعاني الكثير من الصِّراعات والخلافات وهذاما حدث مع المجموعات الدينية (المسيحية والمسلمين) والمجموعات العرقية في كل من كبك والبوسنا، ماتجاوز كل هذا إلا بالرجوع إلى خضوع إرادة الأفراد لمفهوم

[1] بشير خليفي، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 242.

[2] Ritchard Rorty, **philosophy and social hope,** p 233.

العقل عند كانط[1]. وما هذا إلا محاولة جادة من رورتي لتطبيق اليوتوبيا في إطار عدالة الحقوق والمساواة والحق. فالعدل ليس مفهومًا عقليًا بقدرِ ما هو مفهوم يستند إلى أسسٍ عاطفيةٍ ووجدانيةٍ[2].

ويتأثر رأي رورتي بتوماس جيفرسون[3] هذا العظيم الذي أعجب به أيَّما إعجاب من خلال دفاعه عن حقوق شعب أمريكا. فاعتبر النموذج الجديد الذي أحلَّه محل القديم ما هو إلا حق مطلق في ممارسة التفكير العقلاني وحرية الرأي بلا قيود، فقد فتحت العيون كلَّها، ومازالت تتفتح على حقوق الإنسان، و أن نور العلم الذي انتشر وشاع قد فتح الأبواب بالفعل أمام الجميع لرؤية الحقيقة الواضحة؛ وهي أن عامة البشر لم يولدوا وهم يحملون السروج على ظهورهم، ولم تولد قلة مصطفاة طويلة الرقاب تنتعل الأحذية ذات الكعوب المدببة، ليكون لها حق شرعي في التحكم في الناس[4].وهذا تصريحٌ واضح منه من خلال حرصه على تحقيق حقوق الأفراد والتخلص من الظلم والطغيان بإرساء العدالة والمساواة وفق قيم كونية بإمكانها أن تضمن للجميع ممارسة حياتهم الطبيعية دون عوائق أو تعسف جماعة على أخرى.

ولم يقتصر إعجابُ رورتي بضمان جيفرسون لحقوق الشعب الأمريكي فحسب، فأفكار جيفرسون المتعلقة بالتسامح وعدم التدخل في الخصوصيات الدينية للآخرين ما دام الفرد يمارس

---

[1] المرجع نفسه ، ص 87.

[2] Ritchard Rorty**, Justice As a Lager Loyality; in richard rorty:critical dialogues,** edited by matthew festenstien ans simon Thompson, polity press, Cambridge, 2001, p 225.

[3] وقد قيل عن هذا الكتاب أنه استطاع أن يدحض الشبهات التي أحاطت بمونتيتشيللو بعد كل ما كتب عن رئيس دولتها الثالث، وقدم صورة متوازنة ممتعة في قراءتها، ونجح في تقديم القصة من منظور جديد ينعش الفكر، وكان هذا في جريدة نيويورك تايمز بوك ريفيو، وكتب ريتشارد لاكاي في جريدة تايم أن صاحب هذا الكتاب معلق بريطاني لاذع روى سيرة حياة ذلك الاب المؤسس المولع بالجدل، وفي استفتاء لنقد أشاد به قراء هذا الكتاب في جريدة باليشرز ريكلي قيل أن السرد المجيز المفعم بالحياة لسيرة حياة جيفرسون، لا يلقي الضوء على شخصية فقط بل حتى الأحداث السياسية في عصره، ويقدم نهاية مبهرة لشخصية جيفرسون، ورؤية نقية رائعة لتاريخ أمريكا القديم. أنظر كتاب: كريستوفر هيتشنز ،**توماس جيفرسون وإعلان استقلال أمريكا**، تحقيق وترجمة رشا سعد زكي- عايدة الباجوري، ط1، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، 2008.

[4] كريستزفر هيتشنز، **توماس جيفرسون وإعلان استقلال أمريكا**، ص 14.

معتقداته دون المساس بالصالح العام أوبحقوق الآخرين[1]. أما عن مقال رورتي الموسوم بالعقلانية والعاطفية وحقوق الإنسان يؤكد اهتمامهُ بإشكالية العدالة والأمثلة الموضحة لذلك الصِّراع بين المسلمين والصربيين حيث مارس هؤلاء -اقصد الصربيين-همجية وسلطة وحشية عليهم باعتبارهم ليسوا بشرًا، وكل هذه الممارسات لم يصفها هؤلاء على أنهَّا غير إنسانية بل العكسُ من ذلك كانت تصفيةً للعرق البشري وفقًا لتصورات تهدف أن هناك فرقًا بين الإنسان الحقيقي والزائف الذي لا يستحق الحياة فمصيره الموت بكل تأكيد[2].وما هذا إلا تبرير للممارسات الوحشية والعنيفة اتجاههم بحجة الإبقاء على الناس الحقيقيين الذين يستحقون الحياة دون غيرهم الذين مآلهم الموت بكل تأكيد.

أضاف رورتي صفةً جديدةً على العدل فمن العدل كإنصاف[3]، إلى العدل كولاءٍ واسعٍ larger loyality، وهذا درسٌ تعلمهُ رورتي على يد البرغماتيين الأوائل كجيمس الذي أكَّد أن هناك شرفًا إنسانيًا كامنًا في كلِّ ما ينتجه الفرد ويخدم الإنسان دون الخضوع لأي سلطة خارجية[4]. وقد ضرب رورتي أمثلةً عديدةً عن الولاء في مقاله هذا مستهلاً إياه بطرحه لبعض التجارب الفكرية. حيث نفترض أن واحدًا فينا ملاحقًا من طرف الشرطة ويذهب فارًا إلى والديهِ أو بإمكان المجرم الذي

[1]Richard Rorty**, Objectivity, Relativisme and Truth,** 14 édition, philosophical paper, Cambridge University press, 2005,p 175.

[2]Richard Rorty, **Truth and Progress**, p167.

[3]مفهوم العدل كإنصاف عند راولز: يقوم على التعاقد بين افراد المجتمع الواحد يتساوون في الحرية وهذا من خلال بلوغ الهدف الأسمى و هو الإنصاف فإذا حاد مفهوم العدل عند راولز فإننا ننقص من شأنه وهذا في سياقه النظري ناهيك عن الجانب التطبيقي. فالترابط بين كل من العدل والانصاف علاقة لزومية فكلما حصل العدل او حضر كان هناك انصاف وليس هذا مجرد تلاعب لغوي بالكلمات فحسب بل له علاقة مع الممارسة و الواقع، هذا الأخير الذي تسعى مؤسسات المجتمع على تطبيقه و تحقيقه في تقاليدها، فلتحقيق العدالة تحقيقا مثاليًا لا بد من تطبيق مبدأين يمثلان الجوهر الدستوري الليبيرالي الاول هو المساواة في الحريات و الحقوق الاساسية التي تمثل الحد الأدنى في التقاليد الراسخة للعقل العام للمواطن. أما المبدأ الثاني فهو التأكيد على المساواة المنصفة في الفرص وتنظيم مظاهر اللامساواة وفق صيغ توزيعية عادلة تعود بالخير على المواطنين الأكثر فقرًا، سعيًا باتجاه التخفيف من حدة التفاوت الذي من شأنه ما يسمى مبدأ الفرق لضمان تحقيقه، وهو ما يتم وفقا لتوزيع الثروة بحيث يربط العائد الزائد إلى الأغنياء بالعائد الزائد لدى الفقراء فأي زيادة مشروطة في الاول تشترط الزيادة في الثاني. محمد عثمان محمود، **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر بحث في نموذج جون راولز**، ص 201.

[4]Richard Rorty, **Conséquence du Pragmatisme essais**, p 309.

تلاحقه الشرطة أن يكون أحدَ الأقارب أو الأبناءِ فهذا يدفع العائلة إلى حماية هذا الفرد رغم أنه قد يكون مذنبًا. وهذه التجارب ما هي إلا دليل على الصِّراع القائم بين العدلِ والولاءِ ،وهنا سنشعر بالصراع بين الأبرياء والشخص الذي سبب لنا الضرر. فإذا كان الشخص المتضرر قريبًا منا يكونُ الشعور أكثر ممَّا إذا كان الشخص بعيدًا حيث يكون أضعف-أقصد الشعور- لذا لا بدَ من التَّصريح للتضارب بين الولاءات المتعددة لبعضنا البعض ،والولاء لعائلاتنا .ما هذا إلا صراع بين العدالة والولاء، ولكن ولاءنا لمثل هذه المجموعات الكبيرة سوف يضعف أو ربما يختفي عندما تحصل الأمور الصعبة حقًا. ثم إننا إذا فكرنا مرة واحدةً نفكرفي أنفسنَا سيتم استبعاد مشاركة الطعام مع الناس الفقراء في الشارع والحق في الأوقات العادية[1]. وطرح رورتي هنا إشكال بين هل بإمكاننا التوسع لأجل الولاء أو لأجل العدالة؟

الآن أريد أن أثير، بطريقة أكثر تحديدًا، السؤال ما إذا كانت الأخلاق والمعضلات ناشئة من الولاء أو من العدالة ؟ أوترجع لتضارب ولاءات مجموعات معينة؟

فالنظر في مسألة ما إذا كانت مطالب الإصلاح قد أجريت على بقية العالم من قبل المجتمعات الغربية اللِّيبرالية باسم شيء - شيء مثل الإنسانية أو الأخلاق أو العقلانية - أو ما إذا كانت ببساطة تعبيرات الولاء للمفاهيم الغربية المحلية للعدالة[2].

يدعونا رورتي في مقاربته للعدل كولاءٍ والابتعاد عن الرجوع إلى سلطة العقل المتعالية في تحكيم المفاهيم لذا فهناك فرق بين العدل والولاء .فالعدل في طياته غاية للولاء الموسع مصدرهما كل من العقل والعاطفة وهما نفس الشيء لا يقبل أن يكون كلاهمَا مختلفًا عن غيره.ورورتي يرى أن هناك اختلاف بين الولاء والعدالة لأن الولاء لا يمكنه أن يكون عدلاً ولم يجب على سؤال الإختيار

[1]Richard Rorty, **Jusctice as a Lager loyality**, p 139.

[2]المرجع نفسه، ص192.

بينهما بل حوّل الإشكال إلى الصراع بين الولاءات فيما بينها كونها تدفع الإنسان إلى الخطأ في حق العدالة بدافع عاطفي وجداني بحت-وهو الولاء-[1].

[1] المرجع نفسه، ص 225.

نتائج الفصل الثالث:

بعد عرضنا للتحليل السَّابق فإننا نخلص إلى مجموعةٍ من النتائجِ التي يمكننا تلخيصها فيما يلي:

أولاها: يقوم مجال فلسفة القيم عند رورتي على مجموعة من الأسس التي يمكن ذكرها في القيم المعرفية كاللغة والحقيقة ،القيم العملية الممكن تحديدها في الدين، أما الجانب الاجتماعي فهو يستندُ على أسُس ثلاثة : الأمل الاجتماعي والتضامن والتسامح ،ثم القيم السياسية بدءًا من الحرية فالديمقراطية ثم العدالة .

ثانيها: قيام الرؤية القيمية المعرفية على ثنائية اللغة والحقيقة ويتعلقان باعتبار الحقيقة عند رورتي انتقلت من المعنى الماهوي إلى المعنى البرغماتي.

ثالثها: انتساب الدين إلى القيم العمليَّة كونه وسيلة أو طريق للتَّعايش وتحقيق الغايات.

رابعها: القيم الاجتماعية المساعدة في رسم تخطيط اجتماعي سليم تتوازن فيه القيم الإنسانية بين التضامن و التسامح و الأمل الاجتماعي فصيغة التسامح تبعث: إما التضامن فهو إتيقا للتراحم والتكافل والتخفيف من حدة الألم والترويح عن الذات التي تكابد تحديات واقعها وتزيد كقيمة تواشج الترابط الاجتماعي بين الأفراد وتقوي الجماعة.

خامسها: الأمل الاجتماعي غاية منشودة للبرغماتي الجديد تدفعه إلى الطموح واستشراف المستقبل.

سادسها: القيم السياسية الرورتوية لا تخرج عن إطارها الليبيرالي و هذا يتمظهر من خلال رؤية رورتي في الجانب السياسي فالقاسم المشترك بين كل من الديمقراطية والحرية والعدالة هو الليبرالية، لتلبس فيها العدالة ثوب الولاء والحرية والديمقراطية تجربة وخبرة جديدة على الصعيد السِّياسي تستفيد منها المجتمعات مستقبلا.

الفصل الرابع : ملامح المشروع التربوي عند رورتي

مفتتح إشكالي

المبحث الأول: التربية على الديمقراطية

المبحث الثاني: التربية على المواطنة

المبحث الثالث: التربية على الحرية

المبحث الرابع: الأسس الاجتماعية للتربية

أ- الأمل الاجتماعي

ب- التسامح

ج- التضامن

نتائج الفصل

مفتتح إشكالي:

لا يمكننَا في ظلِّ التَّغيراتِ القائمة في العالم اليوم الاستغناء أو الابتعادَ عن الرؤية الفلسفية التربوية، ففلسفةُ التربية طريق لبناء وصنع الإنسان وطريقة تعليمه وتفكيره، حيث تكشف عن البراديغمات المتحكمة في عملية التعليم بشكل عام. ضف لذلك هندستها للأهداف والغايات المنشودة وراءَ البرامجِ المقترحةِ للتدريس من خلالِ ابستيمولوجيا خاصة يقترحها القائمون على التعليم من معلمين و مفكرين وفلاسفة.

إن الممارسات التربوية اليوم تستدعي من دون شك العنصر الفلسفي الذي مر عبر عدة مراحل تطور من خلالها أثر التحولات التاريخية والإيديولوجية التي طالته؛ فالتاريخ الفلسفي يشهد حضور المدارس المنشأة من قبل الفلاسفة تبعا لأنساقهم الفكريةوقيمهم، ويمكن ضرب أمثلة كثيرة على ذلك كالأكاديميات والأروقة و غيرها.

من المظاهر الإيجابية اليوم في السنواتِ الأخيرة كذلك السعي إلى تدريسِ الفكرِ الفلسفي للأطفالِ، وكان السبّاق إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي ماثيو ليبمان.وهذا اعتراف بقيمة الفلسفة في إنجاز مشروع فلسفي يقوم على الحقوق و القيم،من أجل إتيقَا جديدة تهم الفلسفة والتربية والقيم في إطار تكاملي[1]، فالأفكار التربوية إنعكاسٌ للفكر السائدِ في مجتمع معين؛ ورجوعنا إلى الأفكار التربوية في تجلياتهَا التاريخية تحيلُ إلى التطابقِ الموجودِ بين الرؤيةِ المعرفيةِ التي حكمت في تلك الفترة. لذا لا بد من التسليم لزومًا بالعلاقة القائمة بين الفلسفة والتربية. والمجتمعات المتطورة التي عنت كثيرا بمسألة التربية وجعلت منها مرتكزا لتغيير الواقع الاجتماعي والأخلاقي والسياسي والفكري وكل ما يتبعه من جوانب، ثم إن المجتمع الأمريكي ونخبه الفكرية وعلى رأسهم جون ديوي نوَّهَ إلى قيمة الرؤية التربوية بتحكمهَا في السِّياق أو النموذج الاجتماعي المراد الوصوثل إليه؛و هذا بمشروع

[1] عبد اللطيف الخمسي، **رهانات الفلسفة وبيداغوجيا القيم الإنسانية**، ط1، دار التوحيدي للنشروالتوزيع ووسائط الإتصال، ط1 الرباط، 2013، ص 35.

تربويٍ يتماشَى والتطورات الحاصلة في المجتمع والخروجِ عن النَّمطيةِ التقليديةِ في التَّعليم والتربية. أفاضَ ديوي في مجال التربية المعاصرة وساهمت أفكاره في تكوين جيلٍ من البرغماتيين الجدد من بينهم ريتشارد رورتي الذي اعتبر التعليمَ، تحرير:مشروع مثمر لإيجاد طرقٍ جديدةٍ وأفضل وأكثر إثارة للاهتمام لم يعبر بشكلٍ مباشرٍ عن رؤيته التربوية .لكنَّنَّا في هذا الفصلِ سنحاولُ أن نقدم رؤيته التربوية اجتهادًا من التحليلاتِ الفلسفيةِ لنصوصهِ وقراءتهِ لأستاذِه جون ديوي لنحصل إلى أبعاد منظومته القيمية في مجال التربية كونها وسيلة فعالة في صنع إنسان أمريكي ناجحٍ بكلّ المعايير.

المبحث الأول: التربية على الديمقراطية

إذا انتقل البشرُ بفضلِ التربيةِ والتكوينِ إلى وضعٍ أصبحُوا بمقتضاه في حالٍ تمكِّنهم من صياغة العلاقات الاجتماعية والثقافية الخاصَّة بهم صوب غايةِ حقوقِ الإنسانِ .هنا نعلم أن الشروط الديمقراطية للحياة تطورت كثيرًا من النَّاحية الإجتماعية [1]. والدِّيمقراطية والبرغماتية وجهانِ لعملةٍ نقديةٍ واحدةٍ، إذ أنه بالمفهوم السّياسي تعتمد الديمقراطية على التعددية والتنوع وإنتقال السّلطة بمرونة وسهولة من شخص لآخر أو من حزب لآخر من اجل الديمومة والإستمرارية والتغيير في الأنماط والسُّلوكات ، ومن أجل التَّغيير الدائم،لأنَّ العالمَ يتغيرُ ويتطورُ وليس ثابتًا ، والبرغماتية تعني التغيير والتكيف مع المتغيراتِ والمستجداتِ بانتهاج الأساليبِ العلميةِ بعيدًا عن العواطف الجياشةِ والقراءاتِ التي تعتمدُ على التَّقليد والثَّقافات غير المجدية مع اعترافها الحقيقي بأن التراث تراكمي ولكن لا بأس بالمفهوم البرغماتي من التضحية ببعض هذه المخلفات[2]. وهكذا كانت الانطلاقة في ديمقراطة التعليم مع البرغماتية الأمريكية حيث مزجت هذه الفلسفة البعد السِّياسي مع البعد التربوي.

[1] فتحي التريكي، كريستوف فولف، جاك بولان، **التربية الديمقراطية: أقطار عربية ومسلمة وأروبية تتحاور**، ط1، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2011، ص 9.

[2] زكريا إسماعيل أبو الصبعات، **الديمقراطية وفلسفة التربية**، ط1، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2009، ص27.

فدمقرطةُ التعليم إشكاليةً سياسيةً في الأساسِ وهيَ مفهومٌ متعددٌ يحتملُ معنيين همَا: الأول المساواة المثلى أما الثاني فهو تكافؤ الخدمات العمومية لتكون في متناول جميع الأفراد بغض النّظر عن أصولهم الاجتماعية، ونلحظ تداخلاً بين المطالبةِ العاطفيةِ بالبحث في قيمة أخلاقية عليا على المستوى الأخلاقي وبين التفكير الموضوعي حول المساواةِ أو اللاَّمساواة.وهنا يتمكنُ الطفل أوالمتعلم من بلوغ مستوى معين من القدراتِ والثقافةِ بما يتماشَى مع مستواه دون أي اعتباراتٍ[1].ترتكزُ هذهِ العملية ضمن مجال تكافؤِ الفرصِ في التّعليمِ وتعميمِ المساواة في التمدرس بهدف التَّغييرِ الإيجابِي والإصلاحِ في المجتمع من حيث امتلاك الفرد لخبرات في الحياة تساعدها على خوضها فتكون: "التربية هي الحياة وليس إعدادًا لهَا "[2]، ليتمكنُ ديوي من دفعِ مفهومِ التربية الديمقراطية إلى أقصى التَّناسق والعمقِ الممكنِ،فيجعلها براديغمًا فكرياً يتقاسمُ مع الحداثة نفس قيمها الفردية والفكرية والسياسية.

فالتعالق السِّياسي والفكري الذي من خلاله تزعمُ الدولةُ الديمقراطية تحقيقَ المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمواطنين، تتحول فيها بشكلٍ عكسي من دولة ليبيراليةٍ إلى دولة للرِّعاية، خاصَّةً عندما تدعي قدرتها على مساعدةِ النّاس بلوغِ السَّعادة، وماتحملهُ اتجاهاهم من مشاعر العطف والرفق والشَّفقة، إنهُ عملٌ إنساني[3]. فمابالك إذا أصبح هذا العمل مدمجا في العملية التربوية فتوفر المدرسة أوالمؤسسة التربوية لمواطنيها سبلا لتعلم طرق بلوغ السعادة في حياتهم.

[1] محمد السوالي، **السياسات التربوية**، أسس وتدابير، ط1، الرباط، دار الأمان، 2012، ص 111.

[2] Ou Tsuin –chen, L**a doctrine pédagogique de john dewey**, 2eme edition, paris,1985, p 128.

[3] خالد العبيوي، **مشكلات الديمقراطية**، ط1، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، 2015، ص 313.

القول بأن التربية وظيفة إجتماعية ترمي إلى توجيه النشئ وتنميتهم بإشراكهم في حياة المجتمع الذي ينتمون إليه، هو كقولنا بأن التربية تتغير بحسب نوع الحياة الذي يسود المجتمع[1]، وعليه فإن التربية تحقق شكلا من أشكال الحياة الاجتماعية تتدخل فيه المصالح المشتركة يعتد فيه بالتقدم والتكيف الذي من شأنه أن يجعل الجماعة الديمقراطية أكثر إهتمامًا من غيرها بالتربية[2].

وينتجُ عن هذَا مجتمعٌ يتطورُ وفق تصوُّرٍ ديمقراطي من خلالِ مؤسَّسَاته[3].والدَّمج بين الخيارات الاجتماعية التربوية والخيارات السِّياسية ماهو إلا نمطٌ جديدٌ يفرضُ نفسه على العملية التربوية من خلال علاقة الجدل بين السِّياسي والتربوي.

فلا يمكن الفصل بين البعد الأخلاقي والبعد التربوي عن مجال السياسة، فالتربية كما صورها ديوي أداتية تعتمدُ على الفكرِ والعملِ والإنجازِ،كمالها جوانب إتيقية مهمة من كونها قوام تشكيل مجتمع متآخ متآزر ومتحد الأطراف.وقد بين ديوي مقاربته هذه موضحًا إياها من خلال كتابة المدرسة والمجتمع[4]، وتبدو رؤية ديوي واضحة في التخلص من النمط التّقليدي السّلطوي السّائد قديما ليؤكد أن المؤسسة التربوية لا بد لها من: "النظر إلى المدرسة من وجهة نظر فردية شيئًا بين المعلم والطالب،أو بين المعلم والوالدين،لأن أكثر ما يثير اهتمامنا هو التقدم الذي حرزه طفل من معارفنا"[5]. يتبينُ لنَا أنّ ديوي أكَّدَ ضرورة تقييم النَّظرة الموجهة إلى المدرسة فماهي إلا رؤية تقليدية تحتاجُ إلى تعزيزٍ و تجديدٍ ليضيفَ: "إنَّ مدَى نظرتنَا هذهِ بحاجةٍ إلى توسُّع،لأن ما يريده

---

[1] جون ديوي، **التربية والديمقراطية مقدمة في فلسفة التربية**، ترجمة منى عفراوي وزكرياء ميخائيل، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953، ص 84.

[2] المرجع نفسه،ص 89.

[3] مارك فلوربابيه، **الرأسمالية أم الديمقراطية**؟ خيار القرن الوحد و العشرين، ترجمة عاطف المولى، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر ، 2007، ص 95.

[4] محمد بكاي، **الأبعاد البرغماتية في التفكير السياسي**، ص 59.

[5] جون ديوي، **المدرسة والمجتمع**، ص 31.

أفضل والد لطفله يجب أن يستهدفه المجتمع لكل أطفاله، وأيّ نموذج آخر لمدارسنا غير هذا يكون ناقصا وغير مقبول ،ولو أنه طبق لحطم ديمقراطيتنا"[1]،

إنّ الإشادةَ الدائمةَ لمبدأ ديمقراطية التربية عند ديوي يوضح الأهمية البالغة التي احتلتها هذه الإشكالية في إنتاجه وفكره لتصبح :" فعلا يمارسه الفرد في حياته اليومية .حيث يمكنه الحكم عند وجود معطيات تلائمه لتكون الديمقراطية اعتقادا"[2]. وهذا الحرص على المبدأ الديمقراطي يساعد الفرد من الناحية الإجتماعية في الإندماج في المجتمع والخوض فيه بكل حرية مسلِّمًا تسليما جازمًا بالديمقراطية ممَّا يسخِّرُ له اتخاذ الخياراتِ والقراراتِ وفقَ المعطياتِ المحيطةِ بهِ واقعيًا.

هذا السَّعي الأمريكي وحيدٌ- نحو الديمقراطية- جعل المهاجرين يروقون إلى أفق فكرها وطموحها المستقبلي متمظهراً في نظرية التربية وآرائه السِّياسية. ولم تكن الديمقراطية شعار ديوي كمفكر أمريكي، ويصرح رورتي أنها تملك رؤية استشرافية للمستقبل من خلال إعادة تجديدها لذاتها[3].

ولم تكن هذه العلاقة الحميمية بين أفكار ديوي والديمقراطية فحسب بل يمكننا استكناه هذه العلاقة الضَّرورية بين الشعر والديمقراطيةِ، حيثُ ترنم جيفرسون بنفسهِ وبأمريكا مظهرًا نوعًا من الوحدة الصُّوفية كان النظام السِّياسي للآباء المؤسيسين قد أصبح ديمقراطيا، مع حق انتخاب عالمي وإنساني كما كانت الجمهورية الصاخبة في المدن الكبيرة قد تضاعفت عدة مرات[4]، وما قاله جيفرسون من قصائد فخرًا وثناءً على أمريكا يبين الإعجابَ الذي لاقتهُ أمريكا لمبدأ الدِّيمقراطية. وإذا كان رورتي يجعلُ من ديوي مثاله الأعلى، فإن جيفرسون نموذج المثالي في التَّنوير والحرية

[1] **المرجع نفسه**، نفس الصفحة.

[2] Richard Berstein, **Dewey et La Democracy**, p121.

[3] Richard Rorty, **l'espoir au lieu du savoir**, p 13.

[4] روبرت بن وارن، **الديمقراطية والشعر**، ترجمة فؤاد عبد المطلب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2005، ص 41-43.

والديمقراطية ذلك لأنه بكل بساطة حليف للديمقراطية والحرية وحق الفرد الإنساني[1]. ومشروع التنوير الأميركي حمل نفس القيم التي أشاد بها الكثير من الفاعلين والنخبة على السَّاحة الأمريكية فعبرت عن روح بيئتها بعمق .

وتقديسُ ديوي للديمقراطية جعلهُ يربطهَا مع الطبيعة البشرية حيث أن حقوقَ الشعبِ أخذت تتأكدُ ضدَّ حقوقِ طبقةٍ معينةٍ. فهناك صلةٌ وثيقةٌ وعميقةٌ بين الديمقرطية والحكم، كما أن هناك شعورًا جديدًا بالطبيعة البشرية[2]. وتحليل ديوي هذا للعلاقةِ التي تربطُ بين الديمقراطية والطبيعة الإنسانية تأكيد على ضَرورة ارتكاز الفعل السّياسي الديمقراطي على الحقوق الطبيعية وعليه فلا بدَّ من التركيز عليها كمنطلقٍ ينبني عليه التصور التربوي.

لا يوجد فرق واسعٌ بين ديوي ورورتي في كونِ أمريكا قدوةً في التّجربة الديمقراطية عالميًا. فالديمقراطية الحقة تتمثل في أمريكا[3]. وهكذا تكونُ التقاليد العامَّة لحياةِ الفردِ الأمريكي دون تسلُّطٍ، فليسَ من الواردِ إجبار الأفراد من الجنسين على الديمقراطية وإنَّما لا بدَّ من ترك متّسع لهم من الحرية[4]. ثم إنَّ المناخَ الفلسفي لا يتوفَّرُ إلا من معادلة ديمقراطية، ونستدعي هنا وجهة نظر رورتي إتجاه مهمة الفلسفة باعتبارهَا مجالاً معرفيًا يساهمُ في تقريب الفهمِ الواقعي للفرد لبيئته ذاته والمشاكل المحطية به من خلال تقديم حلول لها[5].

يلتزم رورتي بالنظامِ الدِّيمقراطي الليبرالي لأسبابٍ غير عادية. لأنَّه يرفضُ القول بأن الديمقراطيةموضوعيًا أفضل نظامٍ لأنَّه في حين يجاري نيتشه، هيدجر ودريدا، يقدمُ نفسه باعتباره ديموقراطيًا متحمسًا بدلاً من ضمِّ صوتهِ في حفلةِ نقد ما بعد الحداثة للولايات المتحدة[6]، لذلك يجمعُ رورتي بينَ الدِّفاع عن قيمِ العَدالةِ والحرية والمساواة مع معادلاتها القومية السّخرية-وقد نوه

[1] محمد جديدي: **مطارحات رورتية**، ص 159.

[2] جون ديوي، **الحرية والثقافة**، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة التحرير ، الاسكندرية، 2003، ص 112.

[3] Richard Rorty**, Achieving our country**, p17.

[4] Man J, Seatkamp Jr , **Rorty and Pragamtisme**, p205.

[5] Richard Rorty, **l'homme spéculaire**, p 430.

[6] Richard Rorty**, Philosophy and Social Hope**, p 3-5.

لها رورتي من خلال العدالة حيث عرَّج على الولاء باعتبار القوميات أو الطائفية والعرقية بإمكانها أن تشكِّل خطراً على المجتمع وتماسكه وتقدمه- المعتادة. ويرى أنَّهُ من المثير للاهتمام أن الديمقراطية تقومُ على الحرية،والمساواة وتفسيرٍ خاص للعدالة وهي تمثِّل المستقبل، لكنهُ يرفُض بوضوحٍ القولَ بأنَّ الديمقراطية ليست سوى شيءٍفريدٍ من نوعِهَا كونُها خبرة. بالنسبة له، لنجاحٍ أو فشلٍ الحاضر أو المستقبل. إن لرورتي رأيٌ قويٌ حول قيم العدالة والحرية والمساواة، التي تؤثر على خطابه حول الديمقراطية. وهذا ما تكرر في تقريره لهذِهِ القيم.

والتربية على الديمقراطية تخلق أفرادًا مستعدين للإنفتاح على الهويات باختلافها أو إمكانية العيش سويا بلغة الكاتب فتحي التريكي حيث باتت فلسفته عنوانا لفلسفة الصداقة والعيش سويا من خلال الإنفتاح والتفتح وقبول الآخر و الإعتراف بحق الأجنبي. وهذا استعانةً بالديمقراطية وقوة العقل النقدي لأجل ألا تتحول الهوية إلى نزعة هووية[1].فتحقق حضور نسيج ثقافي متنوع في بيئة معينة لا يتوقف إلا ضمن إطار ديمقراطي حر لا غير وهنا يتمظهر دور الفلسفة ليتفق هذا المفهوم مع ما صاغه رورتي. فتصبح الفلسفة في تشردها تتصل بالحياة،وتجعل من الحياة إرادة، ومن الإرادة قوة أصبحت تتصل بالناس، وتنصت إلى مشاكلهم، وتحاول فهم طرق حياتهم، فالحياة والفلسفة أمرانِ متلازمانِ[2].

وهذا التَّصور البرغماتي الجديد ملامسة للبعد الواقعي بعيدًا عن التأسيس الميتافيزيقي لأن الليبرالية بديمقراطيتها تلزم حضور الإجتهاد الفلسفي وغياب أحداها يعني غياب الآخر، فمَا ينبغي البحث فيه اليوم والعمل على تجسيدة في العملية التربوية لا يكون بعيدًا كلَّ البعد عن الفلسفة. فقد استعمل رورتي الديمقراطية ليدافع عنها في إطار سياسي ليبيرالي ما بعد حداثي حيث كان

[1] محمد جديدي، **فلسفة الصداقة و العيش سويا**، ضمن إصدارات أوراق فلسفية، **العيش سويا قراءات في فكر فتحي التريكي**، تحرير احمد عبد الحليم عطية، القاهرة، 2008، ص 174.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ديوي منبع الإلهام الرورتوي مستخدمًا في ذلك حجج ديوي وتبريراته في ترسيخ رأيه هذا[1]. فالنموذج الأمريكي لا يتأقلم مع أي اعتراف بنوع معين للحياة أو صيغة سياسية ممارسة نظرًا لعدم وجود ماهيات أخلاقية[2]، من شروط التربية الديمقراطية الدفاع عن حقوق الإنسان.

إنّ آفاق المستقبل قد صارت بينةً، فهي متعلقة بالأخطار الوجودية المحيطة بالحياة الإجتماعية للبشر فكلٌ من تفاصيل العولمة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية غير قابلة للتأثير المباشر تربويًا. ولحلِّ المشاكلِ التربويةِالمتعلقة بالأفرادِ وممارساتهم لا بد من الاهتمام؛ ثم إنه ينبغي في التّربية والمشاركة من جديد تنمية الأسس الإجتماعية والثقافية بشكل عام، فالنهوض بالفلسفة نهوض بالتربية والمجتمع والإنسانية والحضارة.

وعليه فإنّ التأسيس الديمقراطي لمجتمع لن يسمح له بالتطور والنمو والنهوض في أي مجتمعى كان دون السعي لتعزيز وترسيخ القيم الدّيمقراطية وجعلها اعتقادا أساسيا في المجتمع، كذلك الشخصية الديمقراطية للمواطنين و الأفراد، فالديمقراطية ليست مجرد نظرية زينت الكتب والمعاهدات والرسائلِ والخطاباتِ السِّياسية بل هي أسلوبُ عيشٍ وطريقة تفكير وتعامل حتى أنها نمط لبناء العلاقة في المجتمع. والوسيلة الأنسب لتعزيز هذا الإعتقاد وجعله شعورًا أنطولوجيا يلازم الفرد لا يكون إلاّ عن طريق التربية متيحا في ذلك المجال لنجاح الإنسان في جوانب عديدة من جوانب حياته.

لزم علينا البحث و التأسيس للقول الدّيمقراطي في العملية التربوية في قيم المساواة والدعم والحرية في كل المدرسة والمجتمع بمؤسساته المختلفة، لأن التكوين التربوي مشروع يبني الجانب العاطفي والنفسي والأخلاقي. والمهمة في هذا التكريس تتداخل فيها الظروف والجهات خاصة

[1]Richard Bernstien, **le libéralisme pragmatique**, p 547.
[2]Richard Rorty, **Essais sue heidegger et autres écrits** , p 180.

الحضور السياسي*.ونجد رورتي هنا لم يصرح بشكل مباشر عن أهميةالتربية على الديمقراطية وإنَّما كل ما قمنَا بتحليلهِ هو إستنتاجٌ لأهمية هذه القيمة في تكوين فردٍ حسب المعايير الرورتوية إستنادًا إلى أستاذهِ ديوي.

المبحث الثاني: التربية على المواطنة

للتربية المواطنية مكانة مميزة جدًا في مجال التكوين السياسي للفرد،كما أنها جزءٌ مهم يعكس العلاقة بين التربية والسياسة،وهذا ما لم تغفل عنه السياسات المعاصرة للدّول اليوم، بالضبط في فكرة المواطنة citizenship الفردية وتحقيقها للأهداف السّياسية. وهذه الفكرة لم تكن بارزةً في تاريخ الفكر السياسي للمجتمعات عبر العصور.

فكل دولة تستعمل طريقةً أو نهجًا من أجل تربية سياسية تتوافقُ ورؤيتها الإيديولوجية والسياسة، وبهذا تتعدد التربية السِّياسية بتعددِ الرؤى السِّياسية وبالتالي لكل دولة تربية مواطنية خاصة بها[1]، إذا أخدنا التربية بمفهوم متكامل أو صناعة إنسانية شاملة لا بد أن نلقي بالاً لأهمية السياسي في النطاق التربوي والأزماتِ التي نعيشهَا اليوم في البيئة العربية أو العالمية. خير دليل سهر الدول في مختلف أقطار العالم على بعث القيم السِّياسية ضمن المناهجِ و البرامجِ التربويةِ لبناءِ فردٍ

* نقصد بالحضور السياسي في التربية السياسيات التربوية علاقات القوى داخل المجتمع فيما يتعلق بالخيارات السياسية الديمقراطية أو الانتقائية مركزية أو جهوية صناعة القرارات، فالسياسات التربوية تعبر أيضا عن الطريقة التي يفكر بها المجتمع في حد ذاته، وكيف يتطلع لاستشراف مستقبله و آفاقه. ومع أن السياسات التربوية هي نتاج الدولة و الأجهزة المركزية، فهي أيضا نتاج الهيئات و التنظيمات التابعة و المتصلة بها مثل: التنظيمات الجهوية و المقاولات، و بالرغم من ذلك فإن الدولة تبقى هي العامل المنظم والضامن للحد الأدنى من الانسجام و التماسك و المنتج للمخططات والبرامج بحيث تكتسب جهاتها فاعلة في التربية وفقا للدور المنوط بها في وظيفتها ،تطرح السياسات التربوية كذلك وظائف التربية في المجتمع والانفجار الكمي لاعداد التلاميذ في السنوات الأخيرة المكانة التي منحت للتربية في التنظيم الاجتماعي للمجتمعات المعاصرة. من خلال الثقل الذي يمثله النظام المدرسي في مجال الاستثمار و عدد الموظفين العاملين بالقطاع ؛اكتسب هنا حركة التمدرس ديناميتها ومشروعيتها عبر نسق فكري متمحور حول كل من الديمقراطية والتنمية فهما المحددان في غالبية الاحيان داخل كيان وطني معين الحدود التي ترسمها الدولة ضمن نطاق أهدافها المنشودة وتصبح القيم الوطنية نفسها هدفا في حد ذاته وقيمة أساسية، وتصبح الديمقراطية والتنمية أداة لتحقيق أهدافها السامية . محمد السوالي، **السياسات التربوية الأسس والتدابير**، ص 27.

[1] ناصيف نصار ، **في التربية والسياسة متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟**، ط2، دار الطليعة، بيروت لبنان، 2005، ص 14.

أو مواطن صالح قادر على خدمة وطنه وتمثيله إقليميًّا أوعالميًا وهذا لملءِ الهوة وعلاج الاستقالة السِّياسية لمواطني الدولِ اليوم . فما فائدة الأسرة أو المدرسة أو المؤسسات الإجتماعية إن لم تخرج لنا فردًا غير صالحٍ يدفعُ بمجتمعهِ إلى الرُّقي والإبداع والتميزِ؟

لا نلبث الإجابة عن هذه الإشكالات بشكلٍ عميقٍ وكلي غير أنه بإمكاننا ضبط مفهوم المواطنة وحدوده ضمن السِّياق التربوي في الفلسفة البرغماتية عند ديوي إنتقالا إلى رورتي، وعلى هذا الأساس يرى ديوي أنَّ المواطنة أو مفهوم المواطن ينطلقُ بدءًا من نظام الحكم المعتمد من طرف الدولة باعتباره ذو تأثير بالغ في الوصول إلى تكوين دولةٍ قويةٍ وبمعايير جيدة،فالدِّيمقراطية تحققُ تصوُّرًا لمواطنة حركية ونشيطة وتضفي بعدًا لا بأس بهِ في حياة الفرد، وتتيح له نوعًا من الحرية في تحقيق المتاحاتِ المتوفرةِ لحياة جيدة، وعليه لابدَّ من الإهتمام بالمواطنة وهذا بالبحث عن الأفراد الديمقراطيين الذين يبنون نظامًا تعليميًا غايتهُ التربية السِّياسية أوالحرص على مواطنة الأفراد، وهذا ما تتيحه التربية والتعليم. فدواء الديمقراطية ديمقراطية مثلها لا غير[1]. يمثل المفهوم الديمقراطي في جل الإشكالات التي تناولها ليكون على رأس الهرم باعتباره الضّمان الوحيد للحرية والمواطنة و غيرها من القيم التي يقوم على المجتمع الأمريكي كنموذج يقتدى به بأنظمته الليبيرالية؛ فالديمقراطية وسيلة تحقق غايات وأهداف الشعوب والأمم وتنضج شخصية الفرد في جوانبه السِّياسية والثقافية وغيرها، فالمواطن الجيد الذي ينتج عنها يشارك في خلق قيم جديدة بإبداع ويحرص على تكونها ليتحقق العيش المشترك، وهو لبنة أساسية للصالح العام[2].

[1] المرجع نفسه، ص 34.

[2] جون ديوي : **التربية و الديمقراطية**، ص 101، 102.

المبحث الثالث: التربية على الحرية

لا نتصوَّر قيام تربيةٍ إجتماعيةٍ ناجحةٍ دون أن نثبت على مبدأ حرية الفرد في الإختيارات المتاحة والملائِمة له سواءً ما تعلقَ بالقيم أم اشكال التفكير وطرقه، والحرية الفردية ليست مسألة تقتصر على إنّيَةِ الفرد بل تتعداهُ إلى الجانب الإجتماعي فمن الضروري إدراجها في كلِّ الأبعاد السِّياسة والإقتصادية والتربوية والحرية لأنها الركيزة الأولى في التربية كما وصفها جون ديوي[1].

استرسل ديوي في طروحِ إشكالاتِ حول الحرية عمَّا إذا كان الناس يسترسلون فيها رغبة منهم في طبيعتهم البشرية، أو كونها وسيلةً أو ذريعةً يتخدها هؤلاء من أجل بلوغ غاياتٍ وأهدافٍ معينةٍ؟ وهل يمكنُ إعتبارها مطلبًا بشريًا ملازمًا للمطالبِ البيولوجية الضَّرورية لاستمرارية الفرد؟ إضافة إلى الكثير من الأسئلة التي شغلته وافترض أنها من أهمِّ المشكلات التي تؤرق المواطنين في كل بلدٍ ديمقراطي. أما في البيئة الأمريكية يمكن القول أن وثيقة الإستقلال هي خير معبرٍ عن غاية النظام السِّياسي في تطبيقِ الحرية باعتبار الحكمِ الذاتي حكمًا للأحرارِ[2]. فالتَّقليد الديمقراطي متصلٌ بمعتقداتِ الطَّبيعة البشرية وغاية قصوى من الضروري أن تقوم عليها المؤسسات الإجتماعية وتقوم برعايته حتى أن هذه العلاقة الحميمة لا شكَّ أنَّها تُحدِثُ صدمةً قويةً.

ويتأتى إشكالُ الحرية لزامًا من خلالِ الممارساتِ الفرديةِ وكنا عرضنا سابقًا الجانب السِّياسي للحرية*، فالعقد الاجتماعي ملزمٌ بحرية التعبير وينقضُ التبعيةَ الفرديةَ، فيشترك الفرد مع غيره في مجموع نشاطاتٍ ويرجعُ معنى الحرية إلى التَّخلص من ضغطِ الاختيار كونه سبيلاً للسّعادة[3]. وقد حلَّل زيجمونت باومان قضية الحرية في سياقها الإجتماعي بالتَّسليم أنها امتياز تستمدُّ معناهَا من الاختلافِ، فقد صاحبهَا وضعانِ اجتماعيانِ متمايزانِ تمامًا لأنَّ اكتساب الحريةِ

[1] أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي دار المعارف، مصر، 1959، ص 62.

[2] جون ديوي، **الحرية و الثقافة**، ص 1-3.

* أنظر: الفصل الثالث المبحث الثالث: القيم السياسية.

[3] حامد عزيز، **التربية وبناء الحضارة في فكر مالك بن نبي**، ط1، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014، ص 176.

يكون حرية بمعنى الترقي من وضع إجتماعي أدنى إلى آخر أسمى؛ وليكون الفرد حرا يجب أن يتوافر على أمران: الأول إشارتها إلى علاقة اجتماعية والثاني عدم تماثل الأوضاع الإجتماعية وذلك متضمن للاختلافات الاجتماعية بشكل أساسي ووجود تقسيمات اجتماعية[1]. وكل هذا متمثل انطولوجيا في المجتمعات المعاصرة اليوم وهو أمر لا يمكننا إنكاره فإن صح القول فإنَّ النقطة المشتركة في تشخيص فلاسفة هذا العصر لمسألة الحرية، فما أكّده ديوي من إتصالٍ سوسيولوجي للمفهوم أكده غيرهُ فكأنَّ الواقعَ هو الذي يصنع معنى المفاهيم.

من الطبيعي حضور مسألة - التربية على الحرية-عند ريتشارد رورتي يلزمُ لا محالة إيمان أستاذه ديوي بها ،كونها من أبرز الأسس السيكولوجية والأخلاقية التي تقوم عليها الديمقراطية كنظام؛ واستشهد ديوي بجيفرسون منوهًا أنَّه بعد تقاعده عن العمل في الوظائف العامة، ظلَّ يقوم و هو في سن متأخرة بمراسلاتٍ وديةٍ وفلسفيةٍ مع جون أدمز John Adams متحدثًا إليه في إحدى رسائله عن أحوال أمريكا، مبديًا الأمل الذي ينبغي أن تكون عليه مستقبلا قائلا: "إنّ تقدم مطلب الأحرار ليشجعُ على الأملِ بأنَّ العقل البشري سيعود في يوم مَا إلى الحرية التي كان ينعمُ بها منذ ألفين سنة فهذه البلاد ضربت للعالم مثلاً للحرية المدنية لا تزال مدينة له بالحرية العقلية، فهذه لا تزال عندنا اسمية إلى اليوم، فرقابة الرأي العام لا زالت تطغى عملياً على الحريةِ التي تؤكدها لنا القوانين من الوجهة النظرية"[2]، نمذجة الفكر الأمريكي خلال سياقِ قيمي معين أثَّر على جميعِ المخرجاتِ في المجالاتِ العديدةِ سواءً منها السِّياسية أوالتربوية. فهذَا ديوي أعجب أيّما إعجاب بجيفرسون وغيره من المنادين بأفكار الحرية والديمقراطية مما سهَّل لتراكمٍ ثقافيٍ وفقَ نمطٍ معينٍ في المناخ الفكري الأمريكي .فالحرية السِّياسية مخَّضت الحرية الثقافية وعززت مقولة الحرية في

[1] زيجمونت باومان، **الحرية**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2014، ص 28.

[2] جون ديوي، **الحرية و الثقافة**، ص 4، 5.

الجانب التربوي وهذا ما إهتم مفكرو أمريكا في القرن العشرين. ويمكن أن يحيلنا هذا إلى أهمية الثقافة في تكوين الخلفية التربوية*.

ويطرح رورتي الحرية بمعنى الحرية السِّلبية، والشعور بعدم وجود أغلال تعطي العنان للرجل على التَّصرف وتحديدِ نفسه، وبطبيعة الحال استبعد رورتي الأخذ بنظرة إيجابية للحرية لأن ذلك سيكون كما أنه يعزز الفكرة من الحرية السلبية، لأنه في حالة الطوارئ، وتحتل الحرية دورًا في عالم بلا طبيعةٍ وبدون الأخلاق الموضوعية، لا يملك الإنسان شيئًا ثابتًا مقدمًا للمساعدة في اتخاذ موقف وأنها ليست سوى قوة حريته المطلقة؛ حيث يتمكَّن الرّجل من السيطرة على حياته، وأفكاره وأفعاله. استنادًا إلى هذه الحالة الطارئة المطلقة، ويستخلص رورتي ثلاثة استنتاجاتٍ حول دور الحرية: فيقول إنه في عالم طارئ، لا توجد الطبيعة أو الموضوعية، وبالتالي فإن مفهوم الحقيقة يفرغ تماما من معناها. لذلك، يجب أن نهدف إلى الحرية وليس الحقيقة. كما يشير رورتي أنّ هذا التحول يرجع إلى إفساد الأطروحة التاريخية في المجتمع الإنساني: "[الانعطاف التاريخي]جعلنا بديلا للحرية من أجل الحقيقة كهدف للتفكير وللمجتمع المتقدم"[1].وما هذه إلاَّ إحالة منه إلى جوهرية الإستقلالية والذاتية ليتمكن الفرد من الخلق والتحقيق في الواقع خارج الإسقاطات المنتمية إلى القوى الخارجة عنه أي الحرية كدعوة لبنا إجتماعي بدل الأطروحات الميتافيزيقية للحقيقة.

كذلك يصِّر رورتي بقوةٍ على إمكانيات الثقافة التاريخية و"الإسمية"، قائلا أنه "سوف يأمل إلى تحقيق اليوتوبيا، والتأمل بالمزيد من اليوتوبيا، باعتبارها عملية تحقيقٍ لا نهاية لها، وتزايد الحرّية، بدلاً من التَّقاربِ نحو الحقيقةِ القائمةِ بالفعلِ"[2]. والهدفُ الجديدُ هو الحرية، وهذه هي

*ارتباط النوع الثقافي حسب ديوي يتعالق مع الحرية والسياسة لأنه تحصيل حاصل يتمخض عنه فحالة العلم والمعرفة والفنون التكنولوجيا والصداقة والحياة العائلية والأعمال والشؤون المالية والمواقف والنزاعات النفسية كلها تستجيب لوقائع المؤسسات والقواعد المشكلة لما يشتغل به الفرد من مهن أوحرف وما يعنى به من أنواع المصالح والاهتمامات والمهارات نتيجة العناصر الثقافية لثقافة معينة، فكلما تغيرت الثقافة وزادت تعقيدا تغيرت الحياة في أمريكا. جون ديوي، **الحرية والثقافة**، ص 7، 8.

[1]Ritchard Rorty, **Truth and Progress**, p. 60.

[2]المرجع نفسه ، ص 70.

المعتقدات التي نتَّفقُ عليها ضمنَ إطارِ المناقشاتِ الحرَّة التي نعتبرها صحيحة[1]، والحرية في الحقيقة تتجسد تماما في الديمقراطية الليبرالية.فإضفاء الطَّابع المؤسَّسي على مثل هذا المفهوم للحرية. مثل هذا المخطط يصوِّر النِّظامَ الليبرالي الدِّيمقراطي بشكلٍ محايدٍ تمامًا ويضمنُ حرمة عدم التدخل فيما يتعلق بالقرار الفردي. أي موقف آخر من شأنه أن يخون ويعود إلى التفكير الميتافيزيقي، يدافع رورتي عن فكرة الحرية غير المحددة وهي فكرة ثابتة . كما يجادلُ رورتي أنه من العبث أن أحد يريد دحض أعداء الليبرالية "من خلال إجبارهم على الاعتراف بأن الحرية الليبرالية لها "امتياز أخلاقي"، باختصار، تقرير رورتي حول ثنائية الإعتماد على الحرية يتكوَّنُ من الحرمانِ من أي تبعية للإنسان في مواجهة الحقيقة، الطبيعة، الخلود، والموضوعية،. فيمكِّنُ الإنسانَ من التعريف بنفسه والعمل بحرية، لأنه لا يوجد حد حقيقي لإمكانياته.

وقد كتبَ ناصيف نصار في مسألة استحالة الإستيعابِ الصَّحيح للحضارةِ دون انخراطٍ في مقولة الحرية كونه أمرًا مهمًا جدًّا في التَّواجدِ الاجتماعي في قضية الحرية و ممارستها ،فهذا ينتجُ لنا مفارقةً اجتماعيةً تحتم علينا بشكلٍ لازمٍ تأويل وحدةِ الحريةِ تأويلاً مرنًا يحميها من الاعتقاد على أنها مجرد وهمٍ، كذلك يحمي الإعتقاد القائل بتحقُّقِها بصفةٍ مطلقةٍ في الواقعِ. فالحرية تتمثل في الإعتقاداتِ الإجتماعيةِ والوعي بهذه الأخيرة لا يمثَّلُ تمثيلاً فكرياً بل طريقهُ التَّجربة الإجتماعية فحضارةُ الحرية ومؤسَّساتها تبعث الحرية في مؤسساتهَا وتنظيماتهَا حيث تتطوَّر عبر الزمان و المكان. ومن الواضح حسبه -أقصد ناصيف نصار- أن طابع الاتساع لمفهوم الحرية يكرس فهم ما عجزت الليبرالية عن فهمه في تعدد أشكالها .فالليبريالية تغليبٌ نسبيُ لمبدإ الحريةِ الفرديةِ[2]، ومبدأ الحرية

[1]Ritchard Rorty, **Truth and Progress**, p 6-7.

[2]ناصيف نصار ، **باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل**، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2014، ص 73، 74.

يتمثل في المجال الإجتماعي وفقَ أشكالٍ ليبراليٍ متعددة .هذه الأخيرة التي تقوم بتقديمِ سبلٍ تساعد في تحسينِ المجتمعِ ليحقِّقَ شكله المثالي المنشود - هنا نسترجع تصور رورتي ونقده لليبيرالية -[1].

و التربية على الحرية تنمي بشكل أو بآخر روح المسؤولية لدى الفرد. فهذه الأخيرة تجسد كل القيم الخيرة فكثيرًا ما نشعرُ أنَّها عبئٌ ثقيلُ يفوقُ استطاعتنَا في التَّحمل، وهذا الشعور يجعل من المسؤولية إحساسًا ممزَّقًا ومفروضًا من الخارجِ لا يخلو من الإكراه والقهر كما رآها كانط[2]، أنَّها مرد لتلك المفارقة وهي أنَّ الإنسان في ذاته مفارقة ،ومن زاويتي نظر مختلفتين حر وغير حر، عقل وحساسية وطبيعته الحسية، بما فيها من رغباتٍ وأهواءٍ ليست دائمةَ الإستعداد كي ينصاع لأوامر عقله، فالمسؤولية دائمًا تقتضي الإلتزام بالفعل أو المهمة ،وتولد درجة مرتفعة من الإحساس بالتوتر والقلق في مستوى العاطفة حيال تبعاتِ فعلٍ أو مهمَّةٍ[3]، ولا يشير رورتي إلى مفهوم المسؤولية باعتبارها مفهومًا ميتافيزيقيًا متعاليًا لأنَّه في الأساس دافع عن المفاهيمِ العمليةٍ مقوِّضًا المفاهيم

---

[1] المرجع نفسه، ص 195.

[2] ربط كانط مفهوم الحرية بالإرادة الحرَّة حيث إعتبر:"الإرادة صنفًا من العلّية المميزةِ للكائناتِ الحيَّة، من حيث اعتبارها عاقلة، فهي خاصية مميزة للعلية تمكنها من القيام بالفعل في استقلال تام عن العلل الأخرى: فالضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها العلية لدى جميع الكائنات غير العاقلة ،و التي تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الأجنبية عنها . وهذا التفسير المقدم عن الحرية تفسيرٌ سلبٌي، وهو من أجل ذلك لا يثمر في فهم ماهيتها. إلا أن هناك تصورًا إيجابيا عن الحرية ينبثق عنه ويفوقه في الغنى و الخصوبة. ولما كان تصور العلية ينطوي على تصور القوانين التي تقتضي بالضرورة أن نسلِّم عن طريق شيءٍ نسميهِ علة، بشيئ آخر نسميه نتيجةً. فالحرية رغم أنها ليست في الحقيقية خاصية تتصف بها الإرادة وفقاً لقوانين الطبيعة، لا يمكن أن توصف لهذا السبب كونها مجردة عن كل القوانين، بل الأولى يقال أنها يجب أن تكون علّيةً تسيرُ في أفعالها وفق قوانين لا تتحول، و إن كانت هذه القوانين من نوع خاص، و إلا لكانت الإرادة الحرة شيئًا محالاً". إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي مراجعة عبد الرحمن بدوي، ط2، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ص 103، 104. ويضيف كانط موضحًا مفهوم الحرية من حيث اعتبارها قدرة الفرد التي تطلق ذاته حيث لا تخضع هذه الاخيرة لعليتها فهي فكرية متعالية في البدء لا تكون لها علاقة بما يتمثل في الواقع ،اما الحرية في مفهومها من الناحية العملية ترتبط بالارادة كونها تتخلَّص من أي نزوة حسية، لتكون إرادة حرة .

- Emmanuel kant, **Critique de la Raison Pure**, trad par jules barni, revu par P.Archambault, édtion Flammation, Paris, 1976, p 437, 439.

[3] الطاهر بن هلال، **قضايا فلسفية معاصرة الحرية و المسؤولية**، ط1، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2013، ص 96.

المتعالية الرَّاسخة في الفكر الغربي* بل سعى رورتي للموازنة بين الحرية الفردية والمسؤولية لتحديد النطاق الفردي والجماعي للممارسات الفردية ضمن المجتمع.

يعترف رورتي أنَّ الفرد ليس له إالتزامات نحو غيره من الأفراد،والإعتماد على الغير ليس ثابتاً ولازمًا في طبيعته كفرد؛وعليه فلا بدَّ من تجنب الإحتكاك ،لذا لا بدَّ من التمييز بين الجانب العام والجانب الخاص،من خلال تحمُّل المسؤولية نحو الغير كما أنَّهُ من الضروري الإهتمام بالسَّعي الفردي،ثم إنَّ للجميع الحق في تحديد الأولوية[1].

المبحث الرابع: الأسس الإجتماعية للتربية

أ- الأمل الإجتماعي:

ارتبط الأمل دوما في كتابات الفلاسفة مع اليوتوبيات. فكلُّ ماكتبهُ هؤلاء ماهو إلا تجلّي للطموحِ وبذرة الأمل التي حملتها نصوصهم الفلسفية ،ويمكننا أن نسميهَا أحلام الفلاسفة. كمقولة معرفية ؛أي الحلم الذي يتم في وضح النهار ويعي واقعه ويتسلَّح بإرادةِ تغييره. إنَّه الحلم المبدع الخلاّق الذي يؤدي فيه الخيالِ البشري والإرادة البشرية دورًا أساسيًا في كل عصور التَّغيير، وكل الإنجازات العظيمة التي تمَّت في التاريخ البشري وسبقتها أحلام كثيرة رسمت ملامح التغيير ووضع خطوط تلك الإنجازات[2]، وهذا ما يبرر الأمل .ففي السَّنوات الأخيرة من القرن الماضي تغيرت المعطيات الإجتماعية في العالم أجمع، ناهيك عن التقسيم الذي خلَّفَه التطور الصِّناعي والبُعد الجغرافي على العالم ،ممَّا أثر بشكلٍ مباشرٍ على الشَّكل الإجتماعي طبقيًا بعد التَّطور الصناعي والتكنولوجي. لم يطل هذا التقدم والتطور المجال الإجتماعي والعلمي فقط، بل تعدَّاه إلى ما هو سياسي، فظهرت الدُّول الديمقراطية كأمريكا وغيرها. لتكون الديمقراطية الطَّريق والسَّبيل الوحيد

*التأكيد عن البعد البرغماتي للطروحات الرورتوية ابتعادًا عن التَّصورات المثالية التي غالت فيها الفلسفات الغربية وقد أكدنا على هذا في الفصل الثالث من خلال بناء مفهوم الحقيقة.

[1]Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, p 14.

[2]عطيات أبو السعود، **الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ**، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1998، ص87 .

الذي تنشدهُ هذه الدول أملاً في تحسين أوضاعها الأمنية وبعث السَّعادة، فسارت هذه الدول ككل على نمذجة مجتمعاتها على نمطٍ واحدٍ باحثةً في ذلك عن المعيار الذي يجعلُ المجتمع أحسن من ذي قبل، لتكون الو م أ قدوة على المستوى الواقعي .المبني إجتماعيًا بمجموعةٍ من المسوغاتِ كالحرية والديمقراطية والأمن وحماية المجتمع الدُّولي من الشرِ[1]. قد يبدو هذا نوعًا منَ الإصلاح اختارته أمريكا من أجل تجاوز الأزمات الدولية التي أحدثتها في العالم أجمع لتجاوز سلبيات ماضيها بعد حرب الفيتنام والعراق وأفغانستان وغيرها.

صرَّح الكاتب جون كينيت غالبرايث **John Kenneth Galbraith** أن هذه المحَاولة الوحيدة التي قامت بهَا أمريكا لهذَا تُعدُّ فريدةً من نوعها مقارنةً مع غيرها من الدُّول، فقد كان شُغلها الشَّاغل هو الإصلاحُ والتَّعديلُ في كلِّ شيءٍ، حيثُ لا يمكنُنَا أن نَنْقُدَ هذهِ الممارسةَ البنَّاءة، فأمريكا تعتبرُ المثال في كونها تجربة إجتماعية حديثة .تحتلُ القيمُ الإنسانية لتكونَ بهذا حلمًا يرومه الكثيرون في الهجرة إليها لتغدُو محلَّ استقطاب ووجهةَ للعديدِ من الشعوبِ ناهيكَ عن تجربتها في النِّظام الدولي الجديدِ باستراتيجية العولمة والإتفاقيات الدُّولية المختلفةِ ،سواء مَا هُو محلي أو عَالمي[2].

لقد رأى العديدُ من مُنَظِري العولمة أنَّ جوهر ملامحِ العولمة، هو حَركة لأنظمةٍ تجريديةٍ، مثلما وصفها جيدنز Giddens بأنها علامة رمزية وهدامة توجز الزمان و المكان، وعلى الجانب الآخر، فقد لوحظ بالإضافة إلى تلك التَّطورات الموجهة التي تعملُ من وراءِ ظهرِ عواملِ المعرفة الإجتماعية، إلاّ أنَّها أيضًا إنجاز لعوامل إجتماعية لا حصرَ لها، والأساليب التي تستثمرُ بها هذه الفعاليات عن وعي. فالعولمة أيضًا نتاج للعديدِ من العلاقاتِ الاجتماعية القائمةِ، حيثُ يتواصل

[1] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، ص 245، 246.

[2] المرجع نفسه، ص 247.

الناس في سياقِ أطرٍ من التنظيم بواسطة السُّلطة ورأسِ المال الاجتماعي والمحلي والأشكال الثقافية التي تؤثر عضويًا فيهم وتصبح جزءًا لا يتجزأ منها[1].

إنّ العولمة مجرد خطاب خالٍ من عناصرِ المعرفةِ الإنسانيةِ، ممَّا يخلقُ انطباعًا أنها مصير محتوم، ثابت وغير قابل للتغير .وهي قضية قديمة في علم الاجتماع بين عمل يتَمحوَرُ حول المناهج التي لم يتم حلُّها بشكلٍ كافٍ[2]. قد تحيلنا العولمة كنظامٍ جديدٍ إلى حالة تجريبية واضحة في كلِّ مكانٍ من عالم اليوم، وتتبدَّى لنَا هذه الحالة في المقولاتِ والنظرياتِ المتوسِّطة التي تفعم من خلالها العالم الثقافي والاجتماعي ربما كانت الأقوى بين هذه مقولة الحداثة، وهي فكرة شاملة ومتضمنة بعمق في فهمنا الذّاتي الثّقافي في ما يتعلق بتزويد السّياق الضمني[3].

فالولايات المتحدة الأمريكية مثالٌ يقتدى به من خلال التَّجارب الاجتماعية بقيمهَا ومعتقداتهَا وفلسفتهَا، وها هو رورتي يتبع خطى أستاذه جون ديوي في مواقفه البرغماتية التي تطبع سياقاته الفكرية مقارنة مع غيره من الفلاسفة البرغماتيين حيث يرى أنه لا بد من منح الأمل للأفراد في انتظار مستقبل مختلف و مشرق وحرّ.

يتقاطع هذا الطرح مع طرح رورتي انطلاقًا من تعزيز هذا الأخير لدورِ الفلسفة في الواقع الإنساني بحيث يكونُ الفكرُ خادمًا دومًا لمشكلاتِ الفردِ وخاصَّةً منها المجال الإجتماعي الذِي يتطلبُ مضاعفة جهود البحث عن معطيات تخدم الإنسان مستقبلاً، ولا يكون هذا الأخير إلاَّ بالنِّضال الاجتماعي والالتزامِ الفكري لصالحِ عالمٍ أفضل حيثُ يكون السِّلم والحق شعارات له وتتعزز التَّعددية الثقافيةَ بعدالةٍ لا يشعرُ فيها المواطنونَ بفرقٍ بين بعضهم البعض[4]. يمكنُ تفسيرُ ما يرومُهُ

---

[1] لاري راي، **العولمة والحياة**، ترجمة الشريف خاطر، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص 70.

[2] **المرجع نفسه**، ص 71.

[3] جون تومليسون، **العولمة والثقافة تجربتنا الثقافية عبر الزمان والمكان**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد354، أغسطس 2008، ص 50.

[4] محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية**، ص 248.

رورتي من خلالِ توظيفهِ للأمل الإجتماعي بدَلَ المعرفةِ طموحًا مشروعًا قائمًا على مبدأ التَّسامح فيه منفعة للأفراد.

المتأملُ في فكرِ وأدبيات المجتمع الأمريكي ككُل يوحي لهُ بإشارة إلى الأمل في بناءِ العلاقاتِ الخارجية والدَّاخلية بين الأفراد ،ولعلَّ هذا مجردُ تنويهٍ لبعثِ الجماعة أو ضميرِ النَّحن بدل الفردانية وتعزيز الأنا، لرورتي إسهامٌ في نقاشٍ مثل هذه المسائل وخير دليلٍ على ذلك مؤلَّفه الفلسفة والأمل الإجتماعي الذي نُشرَ سنة 1999 وما هذا إلاَّ تجلي للرُّومانسية في البرغماتية الجديدة. بالحديث عن الأمل في مجتمعاتِ اليومِ هو فقط تشجيع للبحث عن سبل تكوين مجتمع بأفضل المعايير ،وهذا ما يدعو إليه النظام الدولي الجديد ،فالفكر الفلسفي عبر مراحله التاريخية بعثَ في المحورِ نوعًا من الأمل على جميع المستويات وفي جميع القطاعات بتنوعها.

فالأمل الذي تحدث عنه رورتي في مقابل المعرفة ما هو إلاَّ امتداد لفكر ديوي الدَّاعي للدِّيمقراطية بدل الفلسفة وحديثه عن أولويتها عليها آنذاك .يقول: "أصبح ديوي فيلسوف الديمقراطية من خلالِ مَا منحنَا من أمل جعلنا نعتقدُ أن المستقبل لا يشبهُ الماضي إطلاقًا وهو أكثرَ حرية منه"[1]. وفي سياقٍ آخر يشيرُ رورتي أن الأمَل يُعطِينَا تصورًا أفضل لمستقبلٍ أكثرَ حرية "من شُروط التَّقدم وَالتطور. الأمل الذي يدفعُنا إلَى المستقبل بشكلٍ أكثرَ حرية من الماضي"[2]. وما هذَا إلاَّ تعالقٌ وثيقٌ بين البرغماتية الكلاسيكية مع مؤسِّسِيها والنيوبرغماتية .فكلُّ من حاولَ الهجرة إلى أمريكا أرادَ الوصول إلى التَّسامح الذي يحياهُ الوسط الأمريكي آملاً في بناء مستقبلٍ أفضل لهم ولعائلاتهم .فالطُّموح في المستقبل أمرٌ مشروعٌ لذَا "الترابط بين البرغماتية الجديدة والكلاسيكية ممكن من حيثُ رد المسَائل المبرَّرة إلَى المُستَقبَل، لأنَّ هدفَ البرغماتية هُو تَغيير المفاهيمِ كالعقلِ والواقعِ والطبيعة بأخرى أفضلَ منها تشكِّل مستقبلاً مشرقًا للإنسانية"[3].

---

[1]Ritchard Rorty, **Philosophy And Social Hope**, p 120.

[2]المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[3] Ritchard Rorty:**L'espoir au lieu du savoir**,p 23.

يَكُون إبداعُ البرغماتية في تغيِير المعرِفة وإبدَالِها بالأمل هدفًا تحاولُ هذه النزعة الفلسفية بلوغه، ونجدُ تجليات الأمل الاجتماعي في فكرِ رورتي خاصَّةً في المجال السِّياسي ناهيك عن الجانب الفلسفي الذي عرف به فكره الطَّموح والمتفائل ،وهذا مبرِّرٌ لتأكيدِ رورتي عَلى أهميَة المجالاتِ المعرفيةِ الأخرى على غِرَارِ الفلسفة التي تعبّرُ عن الجماعةِ المتجذِّرة في المجتمع[1]. هذه اليوتوبيا الرورتوية تتمثَّل في سَاخريته* لتعميق الأَنَا المشتركة بين البشر وهي ضرورية جدًّا في العلوم الإجتماعية وما جَاورَهَا مِن تخصُّصَات معرفية أخرى السَّعي لترسيخها، ثُمَّ "إنّ البناء القاعدي لمجتمعٍ معينٍ هو العبارات الموضُوعة من طرفِه وتحملُ الهدفَ المشترك لعددٍ من أفرادهِ "[2]. ويضيف في موضع آخر "فرغم اختلاف اللغات تبقى الغاية والهدف واحدًا ومشتركًا وهذا ما حدث مع كلٍّ من ديوي وفوكو، غير أن الأول يفوق الثاني من حيث المجال الواسع من الأمل عند تخليه عن التبرير ،وبالتالي وجود معنى له علاقة بالتضامن"[3].

سَعَى رُورتي في محاولَةِ القَضاءِ على فكرة الثُنائِيات التي ميَّزت الفلسفةَ الغربيةَ بشكلٍ عام من خلالِ محاولة الجمع بينَ ماهُو مُشترك في الكتابات الفكرية والفلسفية منهَا مَا هو إلاَّ إحلال للطَّابع القيمي بدَل المعرِفي في الفكر عامة، كذلك بلوغ الأمل بطريقة وجدانية تارةً وأخرَى عقلية لتكون الأرضية جاهزةً للتَّسَامح.

[1] Ritchard Rorty, **Contengency,Irony et Solidarité**, p 17.

*السَّاخرية: مصطلح مفاهيمي ينتمي لحقلِ رورتي الفلسفي ،ويقصدُ به ذو النزعة الشَّكية المستخدم للإستعارة والشِّعر والرِّواية والخطابة.فيقومُ بالخلقِ والدفاعِ ويدرُس المظاهر السَّطحية وهم الرِوائيون.

[2] Ritchard Rorty, **L'espoir au lieu du savoir**,p 124.

[3] Ritchard Rory, **Conséquences du pragmatisme**, p 374.

ب- التسامح

نحن مغمورون بالإعتذارات العامة وتعبيرات التسامح، فنقرأ في المجلّات قصصا توردها المنظمات الذكورية، والتي تقدم من خلالها الإعتذار للنساء عن سلوك الرجال الذين يفشلون في تحمل مسؤولياتهم أزواجًا وآباء. ونقرأ في الصحف أنَّ إحدى الجمعيات في كينوتكي kentucky تبدى تسامحا تجاه الشباب الذي أطلق الرصاص على زملائه وقتلهم، ويمنح مقدمو البرامج التلفازية النهارية الفرصة للمرشحين المتنافسين لإبداء اعتذار عام إلى منافسيهم الذين أساءُوا إليهم

أو خدعوهم ببعض الأساليب، ويحثونَهم على أن يتسامحوا معَهم .وكلُّنا يعرف بالطَّبع من خلاَلِ جميع وسائلِ الإعلام أن يتسامحوا معهم. وكلُّنا يعرف بالطَّبع من خلالِ جميعِ وسائل الإعلامِ أنّ الرئيس كلينتون إعتذر إلى أفراد أسرته وإلى مونيكا ليونسكي وإلى شعبه بأكلمه، عن افتقاده الأمانة في فضيحة تورطه في علاقة جنسية، ومن الواضح أن الاعتذارات وتعبيرات التسامح في رواج، فسواء أكانت صائبة أم خاطئة، حقيقية أم زائفة، فبيدو أن لها اهتمامًا إنسانيًا لا يقاوم، وخبايَا سياسية[1].

فهل يشيرُ هذا الطُوفان الحالي من الإعتذارات وتعبيرات التسامح أن المواطنين في العالم أصبحوا حقا أكثر تسامحا؟ وهل أصبح الرجال والنساء أكثر مهارة في التسامح مع آبائهم وأمهاتهم وأزواجهم؟ وهل تعلمت الجماعات العرقية أن تتسامح مع الجماعات التي ظلمتها عبر التاريخ؟ وهل أصبح الناس اليوم أكثر مهارة في التسامح مع رفقائهم الذين تربطهم بهم علاقة حميمية؟ وهل نحن أكثر رغبة في أن نسامح هذا الرئيس المعتذر النادم على الرغم من وصفه لقصوره؟ وتثير هذه الأسئلة أخرى في أذهان العامة فإلى أين يقودنا اعتذارنا وتسامحنا؟ هل تستعاد العلاقات التي تصدعت؟ وهل تتعلم الجماعات العرقية أن تثق في بعضها بعضا على نحو أكثر فعالية؟ وهل

[1] ميشيل إ.ماكلو،كينث آ، بارجمنت،كارل إ ثورسين، **التسامح النظرية والبحث والممارسة**، ترجمة عبير محمد أنور، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص 29.

سينخفض العنف؟ وهل سَتصبحُ الأسر أسعدَ حالًا؟ وهَل يصبحُ الزَّواج أكثرَ مهارة؟ وهَل يتَعَايش النَّاس مع حياتهم بشكلٍ أفضل؟ باختصار هل يقودُنا التَّسامح إلى ما يَعدِنَا به؟

يعتذرُ النَّاسُ علَى المستويين العَام والخاص، لأنَّ تَقديم الإعتذاراتِ يدعَمُ بَعضَ الايجابية، ويأملون أن يكُون هذا التعبير مساهماً في جعل العالم أحسن مكانًا في المستقبل ولو بدرجةٍ بسيطةٍ. ويشيرُ الإجتماعيون إلى الأسئلة السَّابقة نفسها بطرُق أكثرَ مهارةً، كَمَا أنَّ البحوث العلمية تناولت التسامح من أجلِ إحراز تقدم علمي مثمر في الحَاضر والمستقبل[1].كمَا أن إشكالية التَسامح لم تخلو من الاجتهاد فلسفيًا من طرف أعلام الفكر فنجد هذا المصطلح يرجع إلى عهد الأنوار الأوروبي ما بين القرن السابع والثامن عشر، حيث قام جون لوك بنشر كتابه رسالة في التسامح 1689. التي كتبها في منفاه بتحريض من صديقه شافتستبري. حرَّرها باللاتينية ونشرها من دون إسمه. وكانَ يقصد التَّسامح الديني بمعنى أنَّه ليس من حقِ أحدٍ أن يقتحمَ باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية ،ولهذا فإنَّ فن الحكم ينبغي ألاَّ يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق؛ ومعنى ذلك أن التَّسامح الديني يستلزم ألاَّ يكون للدَّولة دينُ لأن خلاص النُّفوس من شأن الله وحده ثم إنّ الله لم يفوض أحدًا في أن يفرض على أي إنسان دينًا معيَّنًا. ثم إن قوة الدين الحق كامنةٌ في إقناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان[2]. ولعلَّ هذا الإقدام على معالجة التَّسامح من طرف الفلاسفة ترجعُ إلى التنوير العقلي بعد عصر الظلام في أروبا بناءًا على مبدأ الفصلِ بين دور الكنيسة وبين دور الدولة ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الناس على اختلاف دياناتهم وطوائفهم.

وفي السِّياق ذاته عالج فولتير المسألة مشخِّصًا ومرجعًا سبب العنف إلى العقل اللاهوتي المغلق والغلو في الدين المسيحي المُساء فهمه، الذي تسبَّب في سفك الدِّماء وفي إنزال الكوارثِ بألمانيا وإنكلترا بل حتى بهولندا بقدرٍ لا يقل عمَّا حدث في فرنسا. لكن على عكسِ واقع الحال في فرنسا،

[1] **المرجع نفسه**، ص 30، 31.

[2] جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى ابوسنة مراجعة و تقديم مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998، ص 7.

فإن تباين الأديان ما عاد اليوم يؤدي إلى حدوث إضطراباتٍ وقلقٍ في تلك الأقطار فاليهودي والكاثوليكي والأرثودكسي واللوثري والكالفيني داعي لتجديد المعمودية والسوييني والمينوني والموراقي وسواهم، غَدوا يعيشون بتآخٍ في تلك الأقطار ويساهمون في مساواة خدمة مجتمعهم[1].نجدُ التَّوافق بين كلٍّ من لوك وفولتير في إرجاع العنفِ إلى عدم فهمِ الدين بشكلٍ صحيحٍ وسليمٍ فكان منافي ومخالف للفطرة البشرية ثم يلحق بعد تحليله العميق أن التسامح هو الحلُ الوحيدُ فيقول: "إن التسامح في خلاصة القول، لم يسمح قط في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين أنّ عدم التسامح قد عمَّم المذابح على وجه الأرض. فلنحكم الأن تينك الغري متين، بين الأم التي تود أن يذبح إبنها و الأم التي تتخلَّى عنه كي يبقى على قيدِ الحياة. أني لا أتكلَّم هنا إلَّا عن مصلحة الأمم، ومع احترامي، كمَا هُو مفروضٌ بي، فإنّي لأناشد مِن وراءِ هذه المقالة خدمةَ مصلحةِ المجتمع المادية والمعنوية. وإني لأناشد كل قارئ غير منحاز أن يتمعن جيّدًا في هذه الحقائق، ويسعى إلى تقويمها ونشرها. فعندما يبادرُ قراءٌ يقظون إلى تبادلِ أفكارهم وآرائهم، فإنَّهم يذهبون دومًا إلى أبعد ممَّا وصل إليه[2].

من الواضح أن بحوث التسامح في إزدياد، ومع ذلك فإنَّ الصِّياغات التي قدَّمها الباحثون للتسامح مختلفة تمامًا ولا يوجد إتفاقٌ واحدٌ في مفهوم التَّسامح، ويفسر البعض إفتقاد هذا الإتفاق من أهم المشاكل الرئيسية في المجال اليوم، ويتفقُ المنظرون والباحثون أن التَّسامح يختلف عن العفو pardoning، والصّفح condoning، والتبرير excusing، والنسيان والإنكار denying. ويتفقُ معظمهم أيضًا على أن التَّسامح يختلف عن التَّصالح réconciliation، وفي

[1] فولتير، **رسالة في التسامح**، ترجمة هنريت عبودي، ط1، دار بترا للنشر و التوزيع، دمشق سوريا، 2009، ص 31.

[2] المرجع نفسه، ص 39.

الحقيقة ما يقدمه أي باحث من مناقشات جادة حول هذه التصنيفات، فبهذا أحرزنا تقدمًا نظرياً في فهمنا للتسامح[1].

ويمكن رصد الأهمية البالغة التي تلعَبها ضرورة إعادة النَّظر في التسامح كفضيلة في الواقع المعاصر اليوم الذي نحيَا فيه، في ظلِّ صراعاتٍ تمزَّقت فيها الضَّمائر والإنسانية والحروب والتعصب بين الشعوب لاختلاف الديانات والطوائف والأعراق ،نظرًا لمشاكل لها علاقة بالماضي أثَّرت على حاضر الشعوب ومستقبلها. فالفترة المعاصرة تشهدُ صعود أحداثٍ إرهابية إلى الواجهة السِّياسية تذكِّرنا باستمرار بأشكال بدائية اعتقدنا للوهلة أنّها تنتمي إلى زمن ولَّى[2]. فالعنفُ لغةٌ تقوْلِبُ الإعلام والتربية والسياسات والأشكال الاجتماعية.

يقتضي البحث في أساس العنف الحفر في دلالاته باتجاه منبعه الأول. فالإنطلاق بعوائد التفكير من التعارض بين الخير والشر باعتبار العنف تطبيقًا على حالات غياب السّلم والأمان والإستقرار الإجتماعي والتسامح[3]. فالعنف راسبٌ من رواسبِ الإجتماع ومقوِّمٌ من مقوماته، وكلَّما اعتقدنا أنَّنا جفَّفنا منابع العنف نهائيًا إنبثق العنف من بيننا أكثر حدَّةً وضراوةً.

وهنا نستدعي الفلسفة كضرورة لإيجاد بدائل وحلول وآليات لموزانة العيش سويًا ضمن قيم مشتركة تحمي وتنفي تصعيد هذه الظاهرة، فالتسامح بديلٌ للعنف والسَّيطرة وكل ما له طابع عدواني. فالتَّسامح موقفٌ متعقلٌ وأخلاقي يعكسُ جوهر الإنسان وقد حرص المفكر (فتحي التريكي) على جانب المعقولية والأخلاق توضيح الجدلية القائمة بينهما، فالعقل تتلخص مهمته في تنظيم كل ما هو معرفي سلوكي، أما التسامح فله جانبٌ أخلاقي له علاقة بالعلاقات الإجتماعية ولا يمثل الجانب الدِّيني فقط، بل يمكن إعتماده كبديل سياسي ضد التعصب فلا بد من الإنتقال من

---

[1] **التسامح النظرية و البحث والممارسة**، مرجع سابق، ص 41.

[2] جمال فزة، **خطاب في أساس العنف بين الناس أو نحو منظور دياليكتيكي للعنف**، مجلة ألباب مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط المملكة المغربية، العدد11، 2007، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص 10.

التسامح كفكرة ووعي إلى تجسيده على الواقع السياسي[1]. وهذا التأصيل يساهم في خلق سبل الإحترام والتواصل والإعتراف بين الأفراد للتعبير عن إحتياجاتهم وأفكارهم بشكلٍ راقٍ ومتحضر.

إنَّ تخليق الأفراد بالتسامح والتَّضامن في نظر رورتي شرط وغاية وهدف أساسي للمجتمع الحداثي، والسبيل لذلك يتأتى بمحاولة تجسيد الطوباوية [2].في مقابل التسامح تتموقع مجموعة من القيم الأخلاقية المتضمنة في دائرة الشر حسب المفاهيم الأخلاقية نجد العنف .فاليوم بقدر ما يزداد العنف كسلاحٍ مشكوكٍ فيه وغير مضمون في مجال العلاقات الدولية، يزداد بروز العنف نفسه كعامل فعَّال في الشؤون الداخلية ،ولا سيمَا فيم يتعلقُ بمسألة الثورة .فالحال اللفظية الماركسية الصلبة التي يلجأ إليها اليسار الجديد تتزامن مع النُّمو المتزايد للقناعة اللاماركسية التي نادى بها ماوتسي تونغ ،وفحواهَا أنَّ السلطة تنبع من فوهة البندقية يقينًا أن ماركس كان مدركًا لدور العنف عبر التاريخ، لكنَّه كان يعتبره دورًا ثانويًا فليس العنف ما يقود المجتمع القديم إلى الزوال بل التناقضات داخل المجتمع نفسه، كما أنّ ظهور المجتمع الجديد يسبقه إندلاعٌ للعنف، دون أن يتسبَّب ذلك في اندلاعه، وهو مما يشبهه ماركس بالآلام التي تسبق الولادة دون أن تكون الولادة ناتجة عنها[3].وهذا إن دلَّ على شيءٍ إنَّما يدل على أنَّ العنف هو البنية التحتية لتجديد أسس مجتمعي مغاير لما سبقه وقد يعدُّ هذا الجانب الإيجابي له.

وإشكالية العنف أسالت حبر العديد من فلاسفة السَّاحة الغربية من بينهم **حنة آرندت** Hannah Arendt كونه مقابلاً للتسامح وتعالقه مع الجانب السياسي الذي شغل هذه الفيلسوفة والذي أرادت أن ترتفع به -اقصد الجانب السّياسي- ليترقي إلى مستوى الشرط المحدد للوجود الإنساني في هذا العالم .وكانت أبرز عناصر تصورها لهذا المفهوم قد تحصلت عندها في خضم تحليلها لمظاهر أزمة الإنسان الحديث، كما تجلت في المد الشمولي و غيره من الظواهر السياسية

[1] محمد جديدي، **الحداثة ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 417.

[2] Richard Rorty, **Truth and progress**, p 238.

[3] حنة آرندت، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت لبنان،1997، ص 12.

المؤسِّسة للأزمنة الحديثة، كما نهلت كثيرًا من عناصر تصوُّرها لفكرة العنف من تحليلها لمشكلة الرشد الإنساني وما آل إليه الإنسان من وضعٍ مأزوم في حقبة الحداثة الغربية.

أدركت حنى آرندت في موضوعها نقد الحداثة الغربية ومظاهر أزمتها السِّياسية أن كثيرًا من تجلياتِ العنف الحديث يضرب بجذوره في ما أصاب الشرط الإنساني من خلال ما نجم عن إنقلاب تراتبية أنشطته المكونة للحياة عند الإنسان[1]. إن العنصرية والعنف كلاهما مضادان للتَّسامح وهذا بمعنى أن التَّطرف والتعصب كما أشَرنا سابقًا يشكِّل ضيقًا على المحادثة .فلابدَّ من التَّعدد والتَّنوع خاصَّةً فيم يتعلق بالجانب السِّياسي وهذا من بين أهم السُّبل لإدراج التسامح كفضيلة في السِّياق الإجتماعي والحواري بين الأفراد والمجتمعات.

فالتَّسامح حق من أهم الحقوق المدرجة في المجتمعات الحالية التي تتَّسم بالطّضابع الديمقراطي الليبرالي. فالطابع السِّياسي الغالب على هذه المجتمعات يتيحُ للفرد حريةً وتسامحًا يصحِّح ما كان في الماضي من خلل وإضطراب قيمي.وهنا يحيي رورتي النزعة الإنسانية وما تعلق بها من فكرٍ وثقافةٍ لأنَّها ترسِّخ لحقوق الإنسان ومطالِبه الفردية الرّضاسخة في وعيه[2].

ويتحدَّث رورتي عن المؤسِّسين الأمريكيين الذين نظروا للفلسفة الإجتماعية والسياسة الأمريكية قائل: "كل من الكويكرز* في بنسلفانيا the quakers of pennsylvany وكاثوليك ميريلاند the catholiques of maryland يوصفون كمواطنين لدولة تتَّسم بالتسامح والاختلاف، كان هذا ما أوضحهُ المنظِّرون الأمريكيون من مواطنهم ،بحيث لا ينظرون لأنفسهم من حيث طوائفهم وديانتهم"[3]. وغاية هؤلاء هو الإرتقاء بمجتمعات وشعوب يصبُّ فيها حق الفرد في حقوق الجماعة

[1] نبيل فازيو ، **العنف و ازمة الانسان الحديث**، قراءة في كتاب حنة آرندت في العنف، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،المغرب،2017،ص 190.

[2] Richard Rorty, **Truth and progress**, p 159.

* **الكويكرز**:هي جماعة مسيحية بروتستانتية إنجليزية.

[3] Richard Rorty, **l'espore au lieu de savoir**, p 128.

مهما كان الإختلاف والعرق أو الدِّيانة التي ينتمي إليها فتحترم المعتقدات والثقافات في إطار تسامحي محادثاتي.

وقد أثنى رورتي على هؤلاء المثقفين الذين ينظرون للحلم الأمريكي وأعجب بهم إعجابًا شديدًا لأنَّهم حاولُوا وضع أطرٍ عامةٍ وسياسية و ثقافية تخدم المجتمع الأمريكي في إطار ديمقراطي ليبيرالي .من أهمهم توماس جيفرسون الذي يلقَّب بصانع الأنوار الأمريكية فأشار في هذا الموضوع قائلا: "جيفرسون يعتقد ويؤكِّد أنَّ المؤمن والملحد معًا كإنسان كلاهمَا نموذجَان يعيشان ضمن إطار أخلاقي متوفر في الفضاء المدني "[1].ويتبع تصور جيفرسون تصور ديوي الذي أشاد بشكلٍ كبير للجانب الديمقراطي في قالب إنساني يتماشى والفرد الأمريكي. وقد أشار كذلك إلى مصطلح التسامح بنظرة أكثر راديكالية من داخل ما يمكن وصفه كحداثة ،أو وصف في كتابه المعرض والتسامح والتضامن، ناهيك عن ما بعد الحداثة التي تبقى قراءة للحداثة انطلاقاً من التَّسامح، فهذا الأخير بصورةٍ عامة كمتخيل يشبه السَّلام في مختلف الحالات والمضامين باعتباره أساسًا لها. فرورتي لم ير النتائج المختلفة للإبستيمولوجيا كيقين أو السِّياسية كأساس. فاختلاف الفهم أكثر من راديكالي في أطرٌ مشتركة لعالمٍ مختلفٍ ولا حقيقة واحدة ولا حقوق فردية جيدة بل توجد أكثر من حقيقة أو أكثر من صناعات تاريخية للتسامح. فرورتي أراد التَّسامح كحرية وتضامن وهذه هي إيجابية التَّسامح باعتباره تضامنًا من خلال تحقُّقِه في الحُقوق الفردية[2].

يدافعُ رورتي على التَّسامح بِالإشارةً إلى تناول كل من جيفرسون وراولز للتسامح من النَّاحية الدِّينية ومحاولة توسيع مجاله إلى التسامح الفلسفي وإدراجه فيه يقول: "إنَّ شكل التسامح في الفلسفة كما ندَّدَ به راولز ما هو إلاّ إكمال لمشروع جيفرسون فيم يتعلق بالتسامح الدِّيني "[3]. فالظُروف التِّي عاشَتها أمريكا في تلكَ الفترة حتَّمت على مثقفِيها النَّظر إلى مشكلاتِ ذلك الوقت

[1]Ritchard Rorty, **Objectivisme, Relativisme et Verité,** p191.
[2]Geir Afdal, **Tolerance and curriculum conceptions**, pg tolerance in the multicltural initary norwegian compulsory school; new York, waxmann munster, 2006, p 127, 128.
[3]Ritchard Rorty, **Objectivisme; Relativisme et Verité**, p 201.

سواءً في الجانب الفلسفي أو الجانب الدِّيني وقد صرَّح رورتي: "نحن الأنواريون ننظرُ للعدالةِ أنَّها القِيمةُ الأولى فلاَ حاجة لنا سواء نظرنا للمجتمع أو كنا أفرادًا فيه بل بقدرتنا أن نبقى غير مهتمين للإختلافات الفلسفية كما هو الشَّأن بالإختلافات اللاَّهوتية وكل مَا يتعلَّق بالإله"[1]. فحسبهُ الإختلاف الفلسفي أو الدِّيني، لا يمكِّنُ إلاّ المجتمعات الليبيرالية تحقيق أهدافها بل عليه وأمثاله الإهتمام بكلِّ المواضيع والطّروحاتِ التي لها علاقة بالتَّسامح والعدالة والانتقال من المستوى التنظيري لهدف التسامح أو غايته لأنَّهما لا تدعوان للتَّمسك بالتسامح.

يشرحُ رورتي موقِفه من التَّاريخانية الغربية كما أنَّه يقوم بنفي دعوته إلى اللاتسامح، فحسبهُ المركزية قسمان لها ما هو سلبي يعبِّر عنه أعداءُ الثَّقافة الليبرالية البرجوازية الذين يحاولون التَّقليص من قدراتها ويشيرُ الى المناهضين للمركزية العرقية. ويوِّضح أنَّه مضادٌ لمناهضِي المركزية العرقية كونها ليست محاولة لتغيير ثقافتنا وغلق النوافذ من جديد [2]. يعارضُ رورتي رأي المركزيين العرقيين كونه ليست اجتهادًا لتغيير الفكر الثقافي وتضييق الخناق من جديد، بل له علاقة مع إصلاح الثقافة الموجهة للأسس الفلسفية وبالتالي تحقيق الإنفتاح على الغير والتذوات لا الإنكباب على الذات فحسب[3].

ويمكن تصنيف محاولة رورتي هذه بالإشادة بالتسامح تميزًا له بالمناداة بالإنفتاح على الغير كونه مميزًا أساسيًا في الجماعة الليبرالية البرجوازية. فالنزعة العرقية ما هي إلا معارضة ضد الخطاب الأنواري مما يستدعي ضرورة العلاج من النَّاحية الفلسفية لا على أساسِ معارضة الحب والعدل، حيث نعالج داء الوعي الذي خلَّفهُ اللِّيبيراليون[4].

---

[1] المرجع نفسه ، ص 202.

[2] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فكر ريتشارد رورتي**، ص 427.

[3] Ritchard Rorty, **Objectivisme; Relativisme;et Verité**, p 235.

[4] المرجع نفسه ، ص242.

وهنا نفهم أنّ التَّصور الليبيرالي ما هو إلا بديلٌ لكلِّ ما هو مثالي عقلي بما له من علاقة مع الحرية وكل سياسي في مواجهة الفلسفي وغيرها من المقابلات. فرورتي باعتباره لبيرالي ما بعد حداثي ثار ضد النزعة الإبستيمية الماهوية داعيًا للقيم التي تتشبثُ بالحرية إحياءًا وتحيينًا للنَّزعة الإنسانية التي تنشدُ التَّسامح. ويمكنُ تلخيص رَأي رورتي في التَّضامن من خلالِ ثلاثِ تعبيراتٍ أساسيةٍ وهي:

العمومي	الجماعي	الفردي	
التسامح كحرية		التسامح كتضامن	ايجابي
	التسامح كسخرية		سلبي

وَهكذَا تتلخَّصُ ميادينِ التَّسامح حسبَ رورتي من الإطارِ الفردِي والجَمعي والعُمُومي حَيثُ يكونُ مَعنى التَّسامح إمَّا سلبيًا أو إيجابيًا حسب مَا جاء في الجدول السابق[1].فإذا كان التَّسامح يفعل ويخدم كل من الحرية والتَّضامن كقيمتين إنسانيتين تفعِّل الحسَّ المشتركَ فهو إيجابي أمَّا إذا كان مثيرًا للسُّخرية فهوَ سِلبي لأنَّه يضيق الأفُق للنَّزعات والقيم الإنسانية .وعليه فهناك مجموعة من الاشكال التي يتخذها التسامح من بينهَا التَّضامن فكيف يكونُ ذلك؟

ج- التضامن

يرتبط التضامن بالتسامح باعتباره شكلاً من أشكاله لأنَّ هذا الأخير قد يتجلَّى متضمنًا فيه ونخصُّ بالذكر الشكل الإجتماعي. فالعولمة لها تأثير كبير على الشَّكل الإجتماعي من خلال التفاعل الإجتماعي والمؤسَّسات الاجتماعية ، لأنها تفعِّل الأشكال الحالية للتضامن الاجتماعي دون أن تهتم بابتكار أنماط جديدة، وبهذا المعنى يكرّر أن لب المشكلة الرئيسية لعلم الاجتماع الذي كان وبشكل ما وبأي حال، عنصرًا تدميريا للرأسمالية التي كانت تتَّفق مع إمكانية التفاعل والتوحد الإجتماعي.

[1]Geir afdel, **Tolerance and curriculum**, p130.

التَّضامن الاجتماعي هو المشكلة الأساسية في علم الإجتماع، وقد سعى الكثير لطرح هذه المشكلة وحاولوا تقديم تفسيراتٍ وإجاباتٍ لها، فالجهودُ تتركز حول السَّلام الاجتماعي .فمهما يكون التناغم الاجتماعي موجودًا غير أنَّه بقي مطروحًا ،لأن التضامن طرح كبديلٍ لحل الصراعات القيمية والاجتماعية والطبقية، وقد عالج دوركايم هذه المسألة بعلاقتها مع علم الاجتماع والمجتمع الفرنسي وما طرح فيه من مشكلة التضامن كخلفية سياسية فظهر التضامن كبديل للخلافات السياسية في أنماط المصالحة والوفاق الأخلاقي في نظام السُّوق ما خلَّفته العولمة من ترتباتٍ ونتائج. لأن العقد الاجتماعي غير كافٍ فلا بدَّ من تدعيمه لأنَّ هناك تعالقا وثيقًا بين الشكل الإقتصادي وما هو أخلاقي ثقافي ،وهذا ما يتطلب التَّدعيم والتعزيز. فالعقود تقوم على الثقة المتبادلة بين الطرفين و الإيثار ضمن شروط .وهذا هو لبُّ التضامن الإجتماعي، علاوة على ما يحمله من أخلاق ومشاعر[1].

يمثل دوركايم منعرج تحول هام في مجال نظريات علم الإجتماع، ويمكن إرجاع ذلك إلى نزعته التي برزت في الرَّبط بين الشُّعور الجمعي والتضامن كسلوك بشري.فبقاء المجتمعات قائم على بقاءه[2]. وهناك طريقتان اثنتان يحاول الإنسان وضعهما في سياقٍ أوسع لحياته ،كي تصبح ذات معنى، الأول هو إسهامه بشكل فعلي في المجتمع الذي يحيى فيه بسياقه التاريخي،والثاني بعيد عن الزمان والمكان أو وهمي ،يكون من خلال قصص الأبطال والبطلات المختارة من التاريخ أو الخيال أوكليهما،حيث يصفون أنفسهم في علاقة إنسانية غير حقيقية.

سأقول إن النوّع السابق يمثِّل الرغبة في التضامن، وأنّه يجسد الرغبة في الموضوعية. وبقدر ما يسعى الشخص إلى التَّضامن، فإنه لا يسأل عن العلاقة بين ممارسات المجتمع المختار وشيءٍ خارج ذلك المجتمع. وبقدر ما يسعى إلى الموضوعية، فإنه ينأى بنفسه عن الأشخاص الحقيقيين من حوله لا عن طريق التفكير في نفسه كعضو في مجموعة حقيقية أو خيالية أخرى، بل عن طريق

[1] لاري لاراي، **العولمة و الحياة**، ص 80، 81.

[2] معن خليل العمر، **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر**، ط1، دار الآفاق الجديدة، بغداد العراق، 1991، ص 114.

إرفاق نفسه بشيء يمكن وصفه دون الإشارة إلى أي إنسان معين. إنَّ التَّقليد في الثقافة الغربية الذي يركز على مفهوم البحث عن الحقيقة، وهو تقليدٌ يمتدُ من الفلاسفة اليونانيين من خلال التنوير، هو أوضح مثال على محاولة إيجاد شعور في وجود المرء عن طريق الإبتعاد عن التضامن إلى الموضوعية. إن فكرة الحقيقة كشيءٍ يجب السَّعي لتحقيقه من تلقاء نفسه، وليس لأنها ستكون جيدة لنفسه، أو لمجتمع واحدٍ حقيقي أو خيالي، هو الموضوع الرئيسي لهذَا التقليد. وربَّما كان الوعي اليوناني المتزايد بالتَّنوع الهائل للمجتمعات البشرية التي حفَّزت ظهور هذا المثل الأعلى. الخوف من ضيق الأفق الفكري كونها محصورة ضمن آفاق المجموعة التي أخذ منها ، والحاجة لرؤيتها مع عيون شخصٍ غريبٍ، ويساعدُ على إنتاج لهجةٍ مشكِّكَة وسخرية مميزة من يوريبيديس وسقراط. إن استعداد هيرودوت لأخذ البرابرة على نحوٍ جدي بمَا فيهِ الكفاية لوصفِ عاداتهم بالتفصيل قد يكون مقدمةً ضروريةً لمطالبة أفلاطون بأنَّ الطريق إلى تجاوز الشكوك هو تصوُّر هدف مشترك للبشرية - وهو هدف تحدده الطبيعة البشرية وليس الثقافة اليونانية. مزيج من الاغتراب السقراطي والأمل الأفلاطوني يثير فكر الشخص المتَّصل مع طبيعة الأشياء، وليس عن طريق آراء مجتمعه، ولكن بطريقة أكثر إلحاحًا[1].

طوَّر أفلاطون هذه الفكرة بالتَّمييز بين المعرفة والرأي، وبين المظهر والواقع. وتتآمر هذه الفوارق في إنتاج فكرة أن التَّحقيق العقلاني ينبغِي أن يبرز مجالًا لَا يملكه إلاَّ القليل أصحاب الحقوق ، والذي قد يكون مشكوكًا في وجودهم. في عصر التنوير، أصبح هذا المفهوم ملموسًا في اعتماد العلماء الفيزيائيين النيوتونيين كنموذج للفكر. فبالنسبة لمعظم المفكرين في القرن الثامن عشر، بدا واضحًا أنَّ الوصول إلى الطَّبيعة الذي وفرته العلوم الفيزيائية ينبغي أن يتبعه الآن إنشاء مؤسَّسات اجتماعية وسياسية واقتصادية تتَّفقُ مع الطَّبيعة. ومنذ ذلك الحين، ركَّز الفكر الاجتماعي اللِّيبرالي على الإصلاح الاجتماعي الذي أصبح ممكنًا من خلال المعرفة الموضوعية لما يشبه

[1]Ritchard Rorty, **Solidarity and Objectivity,** p 168.

البشر ، ولكن من الإنسانية على هذا النحو. نحن ورثة هذا التَّقليد الموضوعي، الذي يرتكز على افتراض أنه يجب علينا الخروج خارج مجتمعنا بما فيه الكفاية لتجاوزه، وهو ما يشترك فيه مع كل مجتمع إنساني فعلي آخر. إنَّ هذا التقليد يحلم بمجتمع في نهاية المطاف كان سيتجاوز التمييز بين الطبيعة والمجتمع، الذي سيظهر تضامناً واسعًا لأنَّه تعبير عن طبيعة إنسانية غير تاريخية. فمن المسلَّم به اليوم في خطابِ الحياة الفكرية المعاصرة أنَّ البحث العلمي للإنسان يهدف إلى فهم "الهياكل الأساسية"، أو "العوامل الثابتة ثقافياً"، أو "الأنماط المحدَّدة بيولوجيًا". فأولئك الذين يرغبون في تأريض التضامن بموضوعية - ندعوهم "الواقعيين"، لتفسير الحقيقة كما هي مرساة في الواقع. لذلك يجب عليهم بناء الميتافيزيقيات التي لديها مجال علاقة خاصة بين المعتقدات والأشياء التي بدورها سوف تفرق الصَّحيح من الكاذب.

كما يجب أن يجادلوا بأنَّ هناك إجراءات لتبرير الإعتقادات التي تعدُّ طبيعيةً وليست مجرد محلية. لذا يجب عليهم بناء نظرية المعرفة التي لها مجالٌ لنوعٍ من التَّبرير ليس إجتماعيًا فحسب، بل طبيعيًا، ينبع من الطَّبيعة البشرية نفسها، ويجعلُ وجود صلةٍ بين هذا الجزء من الطبيعة وبقية الطبيعة ممكناً من وجهة نظرهم، فالإجراءات المختلفة التِّي يعتقدُ أنَّها توفر مبررًا منطقيًا من قبل رئيس بلدية ثقافةٍ واحدةٍ أوأخرى قد لا تكون حقًّا عقلانية من أجل أن تكون عقلانية حقًّا. فالإجراءات يجب أن تؤدي من خلال التَّبرير إلى الحقيقة، وإلى الطَّبيعة الجوهرية للأشياءِ[1].

على النَّقيض من ذلك، أولئك الذين يرغبون في الحدِّ من الموضوعية للتَّضامن معه "البراغماتيين" - ،فهي لا تتطلَّب إما الميتافيزيقيَا أو نظرية المعرفة. إنَّهم ينظرون إلى الحقيقة كمَا هي في عبارة وليام جيمس، ما هو جيِّدٌ بالنِّسبة لنا أن نعتقد. لذلك لا يحتاجون إلى حسابٍ للعلاقة بين المعتقداتِ والأشياء المسمَّاة "المراسلات"، ولا سرد للقدراتِ المعرفيةِ البشريةِ التِّي تضمن أن الأنواع قادرة على الدُّخول في تلك العلاقة. وهم يرون الفجوة بين الحقيقة والتَّبرير ليس كشيءٍ يمكن سدُّه

[1]Ritchard Rorty, **Solidarity And Objectivity**, p 198, 169.

بعزل نوع طبيعي وعابر الثقافات من العقلانية، التي يمكن استخدامها لانتقاد ثقافاتٍ معيَّنةٍ والثّناء على الآخرين، ولكن ببساطة مثل الفجوة بين الخير الفعلي والأفضلِ الممكن. من وجهة نظر براغماتية، أن أقول ما هو العقلاني بالنِّسبة لنا الآن للاعتقاد قد لا يكون صحيحًا، هو ببساطة أن نقول أن شخصًا ما قد يأتي بفكرةٍ أفضل. وهذا يعني أن هناك دائمًا مجالاً لتحسين الاعتقاد، لأنَّ الأدلَّة الجديدة، أو الفرضيات الجديدة، أو المفردات الجديدة كلّها، قد تأتي على طول.وبالنسبة للبراغماتيين، فإنَّ الرغبة في الموضوعية ليست الرغبة في الفرار من القيود المفروضة على المجتمع واحد، ولكن ببساطة هي الرَّغبة في الاتفاق البَيْني الممكن، والرَّغبة في تمديد مرجع "لنا" بقدر ما نستطيع. بقدر ما يجعل البراغماتي يميّز بين المعرفة والرأي، هو ببساطة التَّمييز بين المواضيع التي يكون فيها هذا الاتفاق سهلاً نسبياً للحصول على الموضوعات التي الاتفاق الصَّعب نسبيًا للحصول عليها.

فالنِّسبية" هي النبوة التقليدية التي يطبُّقها الواقعيون على البراغماتية. هناك ثلاثة وجهات نظر مختلفة يشار إليها عادة بهذا الاسم. الأول هو الرأي القائل بأن كلَّ الاعتقادات جيِّدة مثل بعضها البعض. والثَّاني هو الرأي القائل بأنَّ "صحيح" هو مصطلح غامض، مع وجود العديد من المعاني كما أن هناك إجراءات التبرير. والثالث هو الرأي القائل بأنه ليس هناك ما يمكن أن يقال عن الحقيقة أو العقلانية بصرفِ النظر عن وصف الإجراءات المألوفة من المبررات التي يستخدمها مجتمع معين - لنا - في مجال واحدٍ أو آخر من مجالات التَّحقيق.

البراغماتي يحمل الرأي الثالث العرقي. لكنَّه لا يحملُ وجهةَ النظر الأولى للدَّحض الذاتي، ولا النظرة الثانية غريبة الأطوار. يعتقد أن آراءه أفضل من الواقعيين، لكنَّه لا يعتقدُ أن وجهاتِ نظره تتوافق مع طبيعة الأشياءِ. ويعتقدُ أن المرونة جدًا لكلمة "صحيح" - حقيقة أنَّه مجرد تعبير عن الثناء - يضمن وحدته. مصطلحٌ "صحيحٌ" على حسابه يعني نفس المعنى في جميع الثقافات، كما أن المصطلحات المتساوية مثل "هنا" و "جيد" و "جيد" و "سيء" و "أنت" و "أنا" تعني نفس الشَّيء في

جميع الثقافاتِ. ولكنَّ هوية المعنى هي بطبيعة الحال، متوافقة مع تنوع المراجع، ومع تنوع إجراءات تعيين المصطلحات. لذلك فهو يشعرُ بحرية استخدام مصطلح "صحيح" كمصطلح عام للثَّناء بنفس الطريقةِ التي يفعلها خصمهُ الواقعي، وعلى وجه الخصوص لاستخدامه للإشادة برأيه[1].

ومع ذلك، ليس من الواضح لماذا ينبغي اعتبار مصطلح "النسبية" مصطلحًا مناسبًا للرَّأي الثالث الإثني المركزي، وهو ما يحملهُ البراغماتي. البراغماتي لا يحمل نظريةً إيجابيةً تقول أن شيئا مَا بالنسبة إلى شيء آخر. بل هو بدلاً من ذلك، جعل نقطةً سلبيةً بحتةً أنَّنَا ينبغي أن نسقطَ التمييز التقليدي بين المعرفة والرأي، ونفسر على أنَّه تمييزٌ بين الحقيقة والمراسلاتِ إلى الواقع .

والحقيقة باعتبارها مصطلح الثناء للمعتقدات المبررة جيدًا. والسَّبب الذي يدعوه الواقعي يدعوا هذا الادعاء السِّلبي "النسبية" أنَّه لا يمكن أن يعتقد أن أي شخصٍ ينكر على محمل الجد أن الحقيقة لها طابع جوهري. لذلك عندما يقول البراغماتي أنه لا يوجد شيء يمكن أن يقال عن الحقيقة إلا أن كلَّ واحدٍ منَّا سوف يثني أنَّها صحيحة أو أنَّها جيدة للاعتقاد، والواقعي يميلُ إلى تفسيرِ هذه النظرية الواحدة الأكثر إيجابية حول طبيعة الحقيقة،فهي نظرية وفقًا للحقيقة وببساطة رأي لفرد أو مجموعة مختارة. وهذه النظرية، بطبيعة الحال، ستكون ذاتية التَّدين.

ولكن البراغماتية ليس لديها نظرية في الحقيقة وهي أقلُّ بكثيرٍ من النِّسبية، باعتبارهَا حزبًا للتَّضامن، فإن روايته-رورتي- لقيمة التحقيق الإنساني التَّعاوني ليس له سوى قاعدة أخلاقية، وليس قاعدة إبستمولوجية أوميتافيزيقية.[2].

في السِّياق الفلسفي العربي على خلاف الغربي نجدُ، العلاَّمة إبن خلدون قام بمناقشة التَّضامن من النَّاحية الإجتماعية، وفي أحد تمثُّلاته مَا سمَّاه العصبيّة .فهذه الأخيرة تعبر عن بأسِ هيئة إجتماعية ،حيث يتكاثفُ مجموعة من أعضائها ويتفانونَ في سبيلِ الباعث المشترك. كما أنَّه

[1] Ritchard Rorty, **Solidarity and Objectivity**, from Michael krausz: Relativisme, Inerpretation and Confrontation, university of notre dame press, 1989, p170.
[2]Ritchard Rorty, **Solidarity and Objectivity**, p170,171.

من الممكنِ أن تكون بين الأفراد الذين تجمع بينهم صلة القرابة[1]. في هذا الصَّدد قال ابن خلدون:"الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرةِ النسب وتفاوت البيوتِ بتفاوتِ العصبية، لأنَّه سرها"[2].

ونظرًا للأهمية الكبيرة التي تحتلُّها مشكلة التَّضامن أبدعَ رورتي وطالب بشدَّة في تدعيم هذه الفكرةِ وإبرازِ مقوّماتِها من خلالِ المناقشاتِ الفلسفية التي تناولها. فهو ليسَ مجرد فكرةٍ عاديةٍ بل هو فلسفة كاملة تتطلَّب جهدًا من طرفِ المفكرين لأنَّها تحتاجُ توضيحًا في مبادئهَا لتي تقوم عليها والوسائل والأهداف والغايات المنشودة التّي تتطلّبها[3]. هناك ربط وثيق في تحليلات رورتي الفلسفية لمقولة التضامن مع الموضوعية في موضوع الحقيقة، و قد بيَّنه من خلالِ مسألة ما إذا كانت الحقيقة أوالعقلانية ذاتَ طابعٍ جوهري، سواءً أكان علينا أن نكوّنَ نظرية إيجابية حول أي موضوع، وهو مجرد مسألة يجبُ أن يتمَّ بناءُ وصفنَا الذاتي حول علاقتها بالطَّبيعة البشرية ،أم حول علاقة مجموعة معينة من البشر، إذا كان ينبغي لنَا أن نرغب في الموضوعية أو التضامن. فمن الصَّعب أن نرى كيف يمكن للمرء أن يختار بين هذه البدائل من خلال النَّظر بعمق أكثر في طبيعة المعرفة، أو الإنسان، أوالطبيعة. والواقع أن الإقتراح الدَّاعي إلى تسوية هذه المسألة يثير التساؤل، لأنه يفترض مسبقًا أن المعرفة والإنسان والطَّبيعة لها جواهر حقيقية ذات صلة بالمشكلة المطروحة. بالنسبة للبراغماتية، على النقيض من ذلك، فإن المعرفة، مثل الحقيقة، مجردُ مجاملةٍ تدفع إلى المعتقدات التي نعتقد أنَّها تبرر بشكل جيّد في الوقت الراهن، أنَّ هناك حاجة إلى مزيد من

[1] غاستون بوتول، **ابن خلدون فلسفته الإجتماعية**، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1984، ص 25.

[2] عبد الرحمن بن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، لبنان، 2012، ص 137.

[3] محمدجديدي، **مابعد الفلسفة: مطارحات رورتية**، ص 270.

التَّبرير. ومن وجهة نظره، فإن التَّحقيق في طبيعةِ المعرفة يمكنُ أن يكونَ مجرَّد حسابٍ اجتماعي وتاريخي لكيفية محاولة مختلف الناس التوصل إلى اتفاقٍ بشأن ما يعتقدونهُ[1].

هذا الرأي، الذي نسميه "براغماتية"، هو تقريبًا، و ليس تمامًا، نفس ما هو عند هيلاري بوتنام ، الحقيقة والتَّاريخ ويدعى "المفهوم الدَّاخلي للفلسفة". فبوتنام يعرّفها باعتبارها الواحدة التي تتخلى عن المحاولة في نظرة اللهِ للأشياء، ومحاولة الاتصال مع غير الإنسانية التي دعوتها "الرَّغبة في الموضوعية". لسوء الحظ، يرافق دفاعه عن وجهات النَّظر المضادة للحركة قائلاً :" أنا في جدالٍ مع الآخرين الذين يحملون هذه الآراء - على سبيل المثال، كون، فيرابيند، فوكو، ونفسي. فنحن ننتقدها على أنَّها النسبية". وهو يتحدث عن "عددٍ كبيرٍ من المذاهب ريلاتيفيسيتيك التي يجري تسويقهَا اليوم" وعلى وجه الخصوص من "الفلاسفة الفرنسيين" كونه عقد " ،ولكن عندما يتعلق الأمر بانتقاد هذه المذاهب كلُّ ما وجدهُ بوتنام للهجوم هو ما يسمَّى ب "أطروحة عدم التَّكافؤ".

في المقابل، "المصطلحات المستخدمة في ثقافة أخرى لا يمكن مساواتها بالمعنى أو الإشارة بأي مصطلحات أو "نحن نتفق مع دونالد ديفيدسون في ملاحظة أن هذه الأطروحة هي دحض ذاتي، ولكن انتقاد هذه الأطروحة هو مدمِّر، على الأكثر، لبعض المقاطع غير المرغوب فيها في بعض الكتابات في وقت مبكر من قبل فيرابيند، فمن الصَّعب أن نرى كيف يختلف بوتنام نفسه عن معظم من ينتقده.

وبوتنام يقبل نقطة دافيدسون كما يقول، "المبرر الكامل للمخطَّط التفسري هو أنه يجعل سلوكات الآخرين على الأقل معتدلة على الأقل ". يبدو من الطَّبيعي أن نستمر في هذا ونقول أنَّنا لا نستطيعُ أن نخرج خارجَ نطاق تلك الأضواءِ، فلا يمكن أن تقف على أرض محايدةٍ مضيئةٍ إلا من النور العقلي الطبيعي . لكن بوتنام يعيد هذا الاستنتاج. فهو يفعل ذلك لأنَّه يفسِّر الإدعاء بأنَّه لا يمكننَا أن نفعل ذلك كإدعائنا أن نطاق فكرنا مقيَّد بما يسميه "المعايير المؤسسة "والمعايير مالتاحة

[1]Richard Rorty, **Solidarity and Objectivity**, p 170, 171.

للجمهور لتسوية جميع الحجج، بما في ذلك الحجج الفلسفية. يقول الحق أنه لا توجد معايير من هذا القبيل، بحجة أن الإ قتراح أن هناك معيار هو دفنٌ ذاتي باسم "أطروحة غير متكافئة"[1]. وأعتقد أنه على حق في رأيه: ففكرة أن الفلسفة أو ينبغي أن تصبح مثل تطبيق معايير صريحة تتناقض مع فكرة الفلسفة نفسها. فيمكن للمرء أن يلمح نقطة بوتنام بالقول إن "الفلسفة" هي بالضَّبط ما تصبح الثقافة قادرة عليه عندما يتوقف عن تعريف نفسه من حيث قواعد صريحة، وتصبح مقنعة بما فيه الكفاية ومتحضِّرة إلى الإعتمادِ على الدراية، لتحلَّ محل تسلسلٍ لتدوينِ المحادثاتِ مَع الأجانبِ والانفتاحِ عليهم.

ولكنَّ القول بأنَّنا لا نستطيع إحالة كلِّ سؤالٍ إلى معاييرَ واضحة مؤسسة من قبل مجتمعنا لا تتحدث إلى نقطة الشعب الذي يطلق عليه بوتنام "النّسبية". سبب واحد جعل هؤلاء الناس على وجه التحديد يشتركون في عدم ثقة بوتنام في الفكرة الإيجابية أن العقلانية هي مسألة تطبيق المعايير هي البراغماتية. فمثلا انعدام الثقة الشائع، عند كون، ماري هيس، فيتجنشتاين، مايكل بولاني ومايكل أواكشوت. فكل شخص فكَّر في العقلانية بهذه الطريقة يحلم بالإقتراح بأنَّ "صحيح" يعني شيئاً مختلفًا في مجتمعاتٍ مختلفةٍ. فحسبَ هذا الشَّخص يمكن للمرء أن يجعل "الحقيقي" نسبيًّا. فقط إذا كان واحد يشترك في فكرة بوسيتيفيستس المنطقية أنّنا جميعًا نحملُ أشياء تسمى "قواعد اللُّغة "التي تنظم ما نقوله ،ومتى نقترح أنَّه لا توجد وسيلة للخروج من ثقافة المرء في الجزء الأكثر أصالة وقوة . يقول بوتنام أن فكرة "العقلانية يتم تعريفهَا من قبل المعايير الثقافية المحلية" هو مجرد نظيرٍ شيطاني من الوضعية. وهو كما يقول:"نظرية علمية مستوحاة من الأنثروبولوجيا كما كانت نظرية بوسيتيف نظرية علمية مستوحاة من العلوم الدقيقة. "بعبارة" عالم "،وهو يعني الفكرة القائلة بأنّ العقلانية تتشكَّل من تطبيقِ المعيار[2].

[1] المرجع نفسه ، ص 172 ،173.

[2] المرجع نفسه ، ص 173 .

لنفترض أنَّنا نسقط هذه الفكرة، ونقبل صورة بوتنام الخاصة كنية للتحقيق كالتَّجديد المستمر على شبكة الانترنت من المعتقدات بدلاً من تطبيق المعايير على الحالات، ثم إنَّ مفهوم "المعايير الثقافية المحلية" ستفقده الوضوح بشكل ضار على نحوٍ مكثَّف. لأننا نقول الآن أنَّه يجب علينا أن نعمل من قبل الأنوار الخاصَّة بنا، وهو مجرد القول بأنّ المعتقدات التي اقترحتها ثقافة أخرى يجب اختبارها من خلال محاولة نسج المعتقدات فعليًا جنبًا إلى جنب، وهو نتيجة لهذه النظرة الشمولية للمعرفة، وهي وجهة نظر مشتركة بين بوتنام وتلك التي ينتقدها "ريلاتيفيستس"، وهي أنّ الثقافات البديلة لا ينبغي التفكيرُ فيهَا على نموذج هندستها البديلة،والتي لا يمكنُ التَّوفيق بينهَا لأنَّ لها هياكل بديهية، وبديهيات متناقضة. وهي مصمَّمة بحيث لا يمكن التوفيق بينها. أما الثقافات فليست مصمَّمة لذلك، وليس لديها هياكل بديهية.

إن القول بأنَّهم وضعوا "قواعد المعرفة التي لا يمكن فصلها أبدًا عن السُّلطة - فمن المرجح أن يعاني أحدها إذا لم يكن هناك معتقدات معينة في أوقات وأماكن معينة. ولكن هذه النسخ الإحتياطية المؤسية للمعتقدات تأخذ شكل البيروقراطيين ورجال الشرطة، وليس "قواعد اللغة" و"معايير العقلانية". وللتفكير على خلاف ذلك، فإن المغالطة الديكارتية في رؤية البديهياتِ حيث لا توجد سوى عاداتٍ مشتركة، من عرض البيانات التي تلخص مثل هذه الممارسات كما لو أنها ذكرت القيود التي تفرض مثل هذه الأخيرة. فجزء من قوة هجوم كوين وديفيدسون على التمييز بين المفاهيمية والتجريبية هو أنَّ التَّميز بين الثَّقافات المتنوعةِ لا يختلُف في الشَّكل عن التَّمييزِ بين النَّظرياتِ المختلفةِ التِي يعقدهَا أعضاءُ ثقافةٍ واحدةٍ. فقد كانَ السُّكان الأصليّين في تسمانيا والمُستَعمِرينَ البريطانيّين يواجِهُونَ صُعوبَة في التَّواصل، ولكنَّ هَذِهِ المُشكلَة كانت مختلفة فقط في حدود الصُّعوبات التي واجهَهَا التَّواصل بين غلادستون وديسرايلي. والمشكلة في كلّ هَذهِ الحالاتِ هي مجرَّدُ صُعوبة فِي تفسيرِ سَبب اختلاف الآخرين مَعنَا، من إعادةِ إحياءِ معتقداتنَا لتناسبَ حقيقة الخِلاف معَ المعتقداتِ الأخرى التِّي نحملهَا. نفس الحجج الكينية التِي تتخلصُ منَ التَّميز

بوسيتيفيستس بينَ الحقيقةِ التحليليةِ والتركيبيةِ والتمييز الأنثروبولُوجي بين الثَّقافات عَلَى هذا الحسابِ الشَّامل للمعاييرِ الثقافية[1].

ومع ذلك، نحن لسنا بحاجة إلى فكرةٍ عقلانيةٍ عبر الثَّقافات العالمية التي استدعاها بوتنام ضدَّ أولئك الذينَ يسميه "النِّسبية". قبل نهاية كتابه، فيقولُ أنَّه بمجردِ إسقاطِ فكرةِ وجهة نظر الله منْ وِجهةِ نظرنَا ندرك أنَّه لا يسعُنَا إلاّ أن نأمل في إنتاج عقلانية أكثر للعقلانية أو تصورًا أفضل للأخلاقِ إذا عملنا من تقاليدنا (مع أصدائها من أغورا اليونانية، نيوتن، وهلم جرا، في حالة العقلانية، ومعها أصداء الكتاب المقدس، من الفلاسفة، من الثورات الديمقراطية، وهلم جرا . في حالة الأخلاق). نحن مدعوون للمشاركة في حوارإنساني حقيقي.مع هذا أنا أتفق تمامًا، واعتبر، سيكون كون، هيس، ومعظم ما يسمَّى "النسبية"، وربَّما حتَى فوكو. ولكنَّه يمضِي ليطرح سؤالاً آخر: هل هذا الحوارُ لهُ نهاية مثالية؟ هل هُناكَ مفهومٌ حقيقي للعقلانية، الأخلاق المثالية، حتى لَو كَانَ كلُّ مَا لَدينا من أيّ وَقتٍ مَضى؟[2]

يقترح بوتنام أن الجواب السلبي - الرأي القائل بأنه "لا يوجد سوى الحوار" - هو مجرد شكلٍ آخر من النِّسبية المندرجة ذاتيًا. ولكن مرة أخرى، لا يرى كيف يمكنُ الإدِّعاء بأن شيئًا غير موجودٍ يمكنُ أن يفسّر على إدِّعاء أن شيئًا مَا بالنِّسبة إلى شيءٍ آخر. يقول بوتنام في الجملة الأخيرة من كتابه: "إنّ حقيقةَ أنَّنَا نتكلم عن مفاهيمنَا المختلفةِ كمفاهيمَ مختلفة للعقلانية تفترض أكثر من تعريف، وهوَ مفهومُ محدودُ للحقيقةِ المثاليةِ". ولكن ما هو مثل هذا الإفتراض من الضروري القيام به.فبوتنام يجب أن يحظر عليه أن يقول أي شيء من هذا القبيل. لنقول أننا نعتقد أنَّ السير في الإتجاه الصحيح هو أن نقول فقط، مع كون، أنه يمكننا، قبل الأوان، أن نروي قصة الماضي كقصة للتقدم. ولكي نقول إنه لا يزال أمامنا طريق طويل لنقطعه، فإن وجهاتِ نظرنَا الحالية هي

[1] المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

غير شرعية تتطلب الدَّعم من خلال وضعِ حدٍّ للمفاهيم. لذلك من الصَّعب أن نرَى الفرقَ الذي يميّزه الفارق بين القول "ليس هناك سوى الحوار" و "الحوار يتقارب ".

أود أن أقْترحَ أن **بوتنام** هنَا، في نهايةِ المطاف، ينزلقُ مرَّةً أخرى إلى العالمِ الذي يدين بحق في الآخرين. وبالنِّسبة لجذورِ العالم، التي تعرف بأنَّ وجهة النَّظر القائلة بأنَّ العقلانية هي مسألة تطبيقِ المعاييرِ، فإنَّ الرَّغبة في الموضوعيةِ، هي الأملُ في أن ما يطلق عليه بوتنام "ازدهار الإنسان" له طابع تونسيستوريكال. وأعتقد أن **فيرابند** على حقٍ في اقتراح أن نَتجاهلَ استعارة التحقيقِ، والنشاط البشري عمومًا، كما أنَّها تتقاربُ بدلاً من التكاثر، فقد أصبحت أكثر توحدًا وليست أكثر تنوُّعًا، ونحن لن نكون مجرَّدين من الدوافع التي قادتنا إلى وضع الآلهة. ويبدو أن وضع غرينزبيغريف مجرد وسيلة لإخبار أنفسنا بأن الله غير موجود، إن وُجدَ، سيكون سعيدًا معناَ. وإذا كنا نستطيع أن نتحرَّك على الإطلاق من خلالِ الرغبة في التَّضامن، وأن نضعَها جانبًا في الموضوعية تمامًا.

ينبغي أن نفكِّر في التَّقدم البشري الذي يجعلُ من الممكن للبشر أن يفعلوا أشياء أكثر إثارة للاهتمامِ وأن يكونوا أكثر إثارة للإهتمام، وليسَ التَّوجه نحوه ،وهو المكان الذي أَعدَّ بطريقةٍ ما للبشرية مقدمًا. فصورتنا الذاتية ستستخدم صُورًا مصنوعةً بدلًا من العثور عليها. والصور المستخدمة من قبل الرومانسيين للثَّناء على الشعراءِ بدلاً من الصور التي يستخدمها اليونانيون للثناء على علماء الرياضيات. يبدو أنَّ لفيرابيند الحق في محاولة تطوير مثل هذه الصورة الذاتية بالنسبة لنَا، ولكنَّ مشروعه يبدو خاطئًا، من قبل نفسه وكذلك من قبل منتقديه، و "النسبية"[1].

وغالبًا ما يعتقدُ أولئكَ الذِين يتبعون فيرابيند في هذَا الاتجاه على أنهم أعداء بالضرورة من التنوير، و إدِّعاء التَّقليدية بيع الأوصاف للديمقراطيات الغربية المفلسة، وأنها على نحو ما قد تبين أنها "غير كافية" أو "، خادع النفس ". إن جزء من المقاومة الغريزية لمحاولات الماركسيين والسارتريين والعازفين والقادميين والفوكويين للحدِّ من الموضوعية للتَّضامن هو الخوف من أن عاداتنا الليبرالية

[1] المرجع نفسه ، ص 174.

التقليدية وآمالنا لن تنجو من التخفيض. هذه المشاعر واضحة، على سبيل المثال، في انتقادات هابرماس لموقف غادامر على أنَّها نسبية وربَّما قمعية، في الاشتباه في أن هجمات هيدجر على الواقعية ترتبط بطريقةٍ أو بأخرى مع النَّازية، في حدس أن الماركسي يحاول تفسير القيم على أنها مصالح الطبقات عادةً مجرد اعتذار عن الاستيلاء على اللينينيين، وفي الاقتراح بأن شكوك أوكشوت حول العقلانية في السياسة هو مجرد اعتذار عن الوضع الراهن[1].

قد يكون طرح رورتي هذَا فيم له من علاقة مع طروحاته السياسية -وعليه فإنَّه من الضَّروري ضبط تصور التَّضامن من النَّاحية التي تستدرج ركائزهُ وطبيعتهُ وحقيقته وهذَا ما حاول رورتي بيانه بنقاش هذا الإشكال ضمن حلقاتٍ من الأسئلة الجوهرية التي يمكنها أن تَفك شيفرة هذه القيمة الإجتماعية ، بحيث نطرح التساؤل حول الأطراف المشاركة في التضامن وفحواه ،ضف لذلك حدوده ودرجاته القصوى [2].وقد يكون هذا بديلًا للحلول و المشاكل التي خلفتها الليبرالية من ثغراتٍ اجتماعيةٍ فيمكنُ اعتمادهَا كشكلٍ من أشكالِ الحلولِ الناجعةِ في تحقيق نتائجَ واقعية ينبني عليها المجتمع اللِّيبرالي.

بدلاً من المصطلحات المعرفية أو الميتافلسفية، يجعل الأمر أكثر وضوحًا. فالسؤال الآن لا يتعلق بكيفية تعريف كلمات مثل "الحقيقة" أو "العقلانية" أو "المعرفة" أو "الفلسفة"، بل حول صورة الذات التي ينبغي أن يتمتع بها مجتمعنا في حدِّ ذاته. إن الطّقوس الاحتجاجية ل "الحاجة إلى تجنب النسبية" هو الأكثر مفهومًا كتعبير عن الحاجة للحفاظ على عادات معينة من الحياة الأوروبية المعاصرة. هذه هي العادات التي يغذيها التنوير، وتبريرها من حيث هي نداء العقل، الذي ينظر إليه على أنَّه قدرةٌ بشريةٌ عبر الثقافاتِ التي عليها أن تتوافق مع الواقع، وهي هيئة التدريس التي حيازتها واستخدامها يتجلى طاعَة لمعايير صريحة. لذا، فإنَّ السؤال الحقيقي حول النِّسبية هو

[1] المرجع نفسه ، ص 174،175.

[2] ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص 233.

ما إذا كان يمكنُ تبرير هذه العادات نفسها في الحياة الفكرية والاجتماعية والسّياسية من خلال مفهوم العقلانية التي لا تتعثر من خلال مفهوم واقعي للحقيقة.

أعتقد أن الجواب على هذا السؤال هو أن pragmatist. لا يمكن تبرير هذه العادات دون التعميم، ولكن بعد ذلك لا يمكن أن الواقعية.أن تكون من مبرراتِ البراغماتية للتَّسامح، والتحقيق الحر، والسَّعي إلى التواصل غير المشوه، ولا يمكن أن تتخذ إلا شكل مقارنة بين المجتمعات التي تجسِّد هذه العادات وتلك التي لا تؤدي إلى اقتراحِ أن لا أحد من ذوي الخبرة على حدٍّ سواء يفضل هذا الأخير. ويتضح من دفاع ونستون تشرشل عن الدِّيمقراطية بأنَّه أسوأ أشكال الحكم التي يمكن تخيلها، باستثناء جميع الآخرين الذين تمت محاكمتهم حتى الآن. وهذا التبرير ليس بالرجوع إلى معيار، بل بالإشارة إلى مختلف المزايا العملية المفصلة. ومن التعميم فقط أن شروط الثناء المستخدمة لوصف الجمعيات الليبرالية سوف تستمد من المفردات[1]، من المجتمعات الليبرالية نفسها. هذا الثناء يجب أن يكون في بعض المفردات، بعد كل شيء، وشروط الثناء الحالي في المجتمعات البدائية أو الثيوقراطية أو الشمولية لن تنتج النتيجة المرجوة. لذا فإن البراغماتي يعترف بأنه ليس لديه وجهة نظر تاريخية يمكن من خلالها تأييد عادات الديمقراطيات الحديثة التي يرغب في الثناء عليها. فهذه العواقب ليست سوى ما يتوقعه حشد التضامن، ولكن بين الحزبين من الموضوعية، فإنَّها تثير، مرة أخرى، مخاوف من المعضلة التي تشكِّلها النزعة العرقية من جهة والنِّسبية من جهةٍ أخرى. إما أن نعلق امتيازا خاصًّا على مجتمعنا، أو أنَّنا ندَّعي أنه من المستحيل التسامح مع كلِ واحدٍ من مجموعة أخرى.

لقد كان يجادل أنَّنا كبراغماتيين ينبغي علينا فهم هذه المعضلة. وينبغي أن نقول إنّه يجب علينا، من النَّاحية العملية، أن نتمتع بمجموعتنا الخاصة، حتى وإن لم يكن هناك مبرر للقيام بذلك. ويجب أن نصرَّ على أن عدم وجود شيءٍ محصن من الانتقادات لا يعني أن علينا واجب تبرير

[1]Richard Rorty, **Solidarity and Objectivity**, p175.

كل شيء. ويتعين على المثقفين الليبراليين الغربيين أن يقبلوا حقيقةَ أنه علينا أن نبدأ من أين نحن، و هذا يعني أن هناك الكثير من الآراء التي لا يمكننا ببساطة أن نأخذهَا على محمل الجد. لاستخدام تشبيه نيوراث المألوف، يمكنُناَ أن نفهم إقتراح الثوري بأنَّ قارب قابل للإبحار لا يمكنُ أن يكون مصنوعًا من الألواح التي تشكِّله لنا، وأنَّهُ يجبُ علينا ببساطة التخلي عن السفينة. ولكن لا يمكننَا أن نقترحه بجدية. ولا يمكننا أن نعتبرها قاعدة للعمل، ولذلك فهي ليست خيارًا حيًّا. بالنسبة لبعض الناس، للتأكد من أن الخيار هو العيش. هؤلاء هم الناس الذين كانوا يأملونَ دائمًا أن يصبحُوا كائنا جديداً، وكانوا يأملون في التحول بدلاً من إقناعهم. لكنَنا - البحث الليبرالي درس للتوافق، ورثة سقراط، والناس الذين يرغبون في ربط أيامهم جدليا لكل واحد - لا نستطيعُ القيام بذلك. مجتمعنا - مجتمع المثقفين الليبراليين من المودم العلماني الغرب يريد أن يكون قادرًا على إعطاء حساب ما بعد الوقائع من أي تغيير في الرأي. ونحن نريد أن نكون قادرين، إذا جاز التعبير، على تبرير أنفسنا لأنفسنا. وهذا التفضيل ليس مبنيا في الطبيعة البشرية. إنَّها مجرد طريقة نعيش بها الآن.

هذا الاقتناع الوحيد، وهذا الاعتراف بأنَّنا مجرد اللحظة التاريخية التي نحن فيها، وليس ممثلي شيء غير تاريخي، هو ما يجعل الليبراليين التقليديين الكانتيين مثل راولز يتراجعون عن البراغماتية. "النِّسبية"، على النقيضِ من ذلك، هو مجرد رنجة حمراء. الواقعي، مرة أخرى، يسقط عاداته الخاصة في التفكير على البراغماتية عندما اتهمه النسبية. فبالنسبة للواقعي يعتقد أن النقطة الكاملة للفكر الفلسفي هو فصل نفسه عن أي مجتمعٍ معينٍ والنظر إليه[1].

من وجهة نظر أكثر عالمية عندما يسمع البراغماتي الذي ينكر الرغبة في مثل هذا الموقف فإنه لا يمكن أن نعتقد ذلك تمامًا. ويعتقد أن الجميع، في أعماق الداخل، يجب أن يرغب مثل هذه الرغبة. لذلك فهو يعزو إلى البراغماتية شكلاً ضارًا من محاولته الخاصة للانفصال، ويرى أنَّه من

[1] المرجع نفسه ، ص 176.

السُّخرية والسخرية التي ترفض أن تأخذ الخيار بين المجتمعات بجدية، مجرد "النسبية". ولكن البراغماتية، التي تهيمن عليها الرغبة في التضامن، لا يمكن إلا أن تتعرض للإنتقاد لأخذِ مجتمعه على محمل الجد. ولا يمكن انتقاده إلا بسببِ النَّزعة العِرقية لا النِّسبية أن يكون العرق هو تقسيم الجنس البشري إلى النَّاس الذينَ يجبُ أن يبرّرَ المرءُ المعتقدات للآخرين. تتألَّف المجموعة الأولى من إتلينوس وأولئك الذّين يتشاركونَ ما يكفي من معتقداتِ المرءِ لجعلِ محادثةٍ مثمرةٍ ممكنة. في هذا المعنى، الجميع هو إثنوسنتريك عندما يُشارك في النِّقاش الفِعلي، بغضِّ النَّظر إلى مدى الخطابة الواقعية حول الموضوعية التي ينتجها في دراسته[1].

والشكل الصَّحيح حسبه للتَّضامن يكونُ من خلالِ تحقُّقِهِ الفعلي في طريقةِ الشُّعور لا التَّفكير كونه تعاطف مع الآخر يؤيد به الفرد غيرهُ ويسانده[2].ريتشارد رورتي يحاول أن يدفع ثقافة الليبيرالية نحو التخَّلي عن الأسُس الفلسفية الميتافيزيقية التي قام عليها المُجتمع الأورُوبي من خلالِ تأسيس مقولة الحرية ،فقد اعترف فيلسُوفُنَا هذا بضرورةِ جعلِ التَّضامن ركنًا أساسيًّا في أركان الفكر الليبيرالي فهو بهذا الإعتراف، رغم العنصر الدَّارويني في براغماتيته، يتَّخذُ موقفًا معارضًا من التَّفسير الفرداني المتطرف الذِي يجعلُ من اللِّيبرالية المنتشية بانتصارها على الأنظمة الشيوعية ليبيرالية رأسمالية متوحِّشة ،ولكن معارضة الليبرالية المتوحشة ذات تأثير خفيف من خلالِ المجالِ العام والخاص، كون التَّضامن زاوية مهمَّة يحافظ على استقلاَلية الفَرد واهتِمامِه بذَاتِهِ[3].

يفسِّر هذَا رغبةَ ريتشارد رورتي في تقويضِ الموضوعية التي عنت بها الفلسفة الغربية في سياقاتٍ اجتماعيةِ بحتةِ من خلالِ التَّأسيسِ لمذهبٍ اجتماعِي فردِي يقومُ على السّياقات الأخلاقية،ناهيك عمَّا هُوَ نظري بحيثُ تسعَى جهوده البرغماتية إلى ترسِيخ مجموعةٍ من القيم الإجتماعية كالإحترام والإبداع كذلك عن نفيه لما له مرتكز أخلاقي ؛بل التَّأكيد على الأسُس القيمية

[1] المرجع نفسه ، ص 175 ، 176.

[2] المرجع نفسه ، ص 177.

[3] ناصيف نصار، باب **الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص 225.

وهذا ما لا بُدَّ لرجال الفكر و العلم أن يبحثوا فيه و يؤكِّدُوا عليه حسبه[1]. يسعى رورتي إلى الإعتراف بقيمةِ التَّضامن من خلالِ عودته القوية في المؤسَّسات الإجتماعية والمجتمعات الحديثة باعتبارهِ نوعًا من التقنين لحقوق الإنسان تماشيًا مع الإفرازات التي خلَّفتها الدِّيمقراطية سياسيًا واجتماعيا[2].

والتَّضامن كتجسيد على أرض الواقع يتعلَّق بما هو سياسي وماهو ميتافيزيقي وماهو ديني،لأنَّ التضامن يؤسِّس لفكرة قوية وهذا لا يجب استغلاله أحسن استغلال ،فلابدَّ من تفريغها من ناحية الإفتراض الفلسفي[3]. كلُّ هذه النقاشات التي تناولت مشكلة التضامن ماهي إلا تحصيل حاصل للإفرازات الليبرالية والمجتمعات الرأسمالية من خلال نقد المجتمعات التي لا تحوي العدالة الإجتماعية وتتسم بالقسوة والتفريغ من القيم الأخلاقية المساهمة في تماسك المجتمع وتعالقه، فالعنف بأشكاله المختلفة ما هو إلاّ فظاظة تعرض لها البشر بسببِ الفقر والقسوة.

يبقى التضامن حسب رأي رورتي علاجاً للصِّراعات السَّائدة في المجتمع مثل الاختلافات الموجودة بين الأمم والمجتمعات ،فلابدَّ أن يكون المجتمع مزدهرًا وخاليًا من هذهِ الأخطار التي تعيق سلامه. وهذا الأخير لا يتتسب في المجتمع إلاَّ من خلالِ مجموعة من الظَّوابط والشروط التي يحدِّدها المجتمع اللّبيرالي، حتى إنّ جماعة هؤلاء الأفراد الذين يمارسون حياتهم في المجتمع من الإمكان أن يتعرضوا إلى الذلِ وما عليهم إلا مواجهة هذا الأخير بالتَّضامن [4]. يمكن للفرد أن يتعرض للذلِّ و الهوانِ من طرف شخِص أو سلطةٍ أخرى دون غيره من البشر فما عليه إلاَّ بالتضامن مع هؤلاء من خلال الشُّعور بهم و تقاسم نفس المشاعر معهم .وهنا يخرجُ الفردُ من قوقعة التفكير في الذات للتَّذاوت مع الجماعة و التآزر معها وهذا ما رسَّخت له فلسفات ما بعد الحداثة التي دعت

[1]Ritchard Rorty, **Scinces et Solidarité: La vérité sans le pouvoir**, p55.

[2]محمد جديدي، **مطارحات رورتية**، ص 272.

[3]Ritchard Rorty, **ContingencyIroni, and Solidarité**, p 263.

[4]ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص 230، 231.

للحوارِ مع الغيرِ والإنفتاحِ لحل أزماتِ المجتمع المختلفة باعتبارها خاضعة لعدَّة معطيات سواء ما كان منها اقتصادي وما هو سياسي وما هو سُوسيُولُوجِي.

ومدرسة فرانكفورت بجِيلها الأول والثاني لا تكادُ تبتعد عن هذهِ الحلول السِّلمية كمسألة الإعتراف والتواصل والتذاوت باعتبارها الدَّاء الذي يعالج كلَّ مشاكلِ المجتمعات الما بعدحداثية بسِياساتها وسياقاتها الثقافية والإجتماعية. ورورتي هنَا يعكسُ الترابط الوثيق بين الذل والظلم لأنّ كلَّ كيان إنساني يملكُ مجموعةً من الحقوقِ الطبيعية والمدنية كحقِ الحرية، فالشُّعور بالآخر أو الغير ما هو إلاّ بنيةٌ متكاملةٌ من الشُّعور تترابط فيا المجتمعات لوجود المشترك فيم بينها، لأنّ الخروج من دائرة الفردانية ما هو إلاّ فرارٌ من خطرٍ قاتلٍ يهدد الكيان الإنساني ككُل ،و يتبادرُ إلى أذهاننَا صفات السَّاخري فيم يمكنُ الحكمُ عليه أنّه عبارة عن يوتوبيا براغماتية ليبيرالية تتلخَّص في سؤال "النحن " وصورة الآخر فيوتوبيا رورتي لم تخرج عن الَّسائد في المجتمعات الأمريكية عبر التاريخ خاصَّة في الجانب السّياسي ،انطلاقًا من تغير مفهوم الحقيقي الذي طالَ الواقع منتقلاً من مفهومِه كاختراعٍ واكتشافٍ إلى مفهومٍ عملي نفعي محظ، ومن أهم العوامل المساعدة على ذلك ما نتج عن ثورة فرنسا التي أبدلت الشكل الإجتماعي بعلاقاته ومؤسساته،فكل المسائل الميتافيزيقية التي عانت منها المجتمعات الغربية لا مكان لها للطَّرح لتكون هناك إمكانية جديدة لوضع أسس مجتمع ليبرالي بعيدًا عن هذه المعتقدات الدينية وما شَابهها.[1]

والسَّاخرية تخلص من سلطة اللوغوس استنجادا بالقيم الجمالية [2]، والسَّاخرية ما هي إلا تجلي لنزعة الأهمية والنقد الذي يمارسه الساخري اليبيرالي في المجتمع.فرابط الأفراد في المجتمعات ماهو إلاّ شعورٌ بالمشترك ،سواء كان ذُلاَ أو ألمًا لننتقل إلى الأمل الاجتماعي .والتَّضامن فكرة ومشروع متجسد في الواقع قد يأخذ مجموعةً من المستوياتِ لا يسقط أحدٌ منها في الوجود الإنساني فلا مانع

[1]Ritchard Rorty, **Contengency, Irony, and Solidarity**, p 21.
[2]Richard Shustreman, **Vivre la Philosophie: pragmatisme et art de vivre**, p 125.

في التَّفكير فيه ووضع أسَسٍ لتطبيقه ،والتضامن هنا ليس فكرةً بل هو أنطولوجيَا ثابتة راسخة في المجتمعات لفتح الباب أمام الحرية[1].

وموقف رورتي هذا ماهو إلاّ للموازنة بين الجانبِ الفردي والجانب الجمعي ليحيي الضوابط الحركية في المجتمع كما أنَّه سبيلٌ يوائم الإنتماءَ ومشروع المواطنة.ويوحي إهتمام رورتي بالتَّضامن بإحياءِ البرغماتية الجديدة إلى الأبعاد الرُّومانسية بالعطفِ والتَّضامن ،تقويضًا للموضوعية والتأسيسية لبناء مستقبلٍ مشرقٍ يمحي سلطةَ الفردانية .فيُجسد على أرضِ الواقعِ قيمًا مشتركة تعزّزُ ما هو ديمقراطي ليبيرالي ضمن ظوابطٍ إنسانية غير منحرفة ومبعثرة.

هناك استياء قوي من جانب الرَّأي العام فيم يختص للإستهلاك المتزايد في المجتمع الأمريكي فكلُّ المناقشاتِ الفكريةِ فشلت ضد المجتمع الاستهلاكي في الحصول على تأييدٍ واسعٍ،وبعض المناقشات جاءت من منبر النخبة حيث أنّه يمكن مناورة المتسهلك مثل بعضِ الرسائل المناهضة للمادية الخاصة بالدِّين و الأخلاق وإلى حد ما. فالبيئة تتجنب هذه المشاكل لكنَّه فشل في التحدث بقوةٍ كافيةٍ عن اهتمامات المواطن الأمريكي العادي وهذا لكون الوعي الشعبي مزال عبدًا لليبيرالية،التي تعتبر أنَّه لا يُمكن مهاجمة الإستهلاكية .ولا نجدُ الفكر الليبيرالي إلّا في النظام الإقتصادي ،وبالنِّسبة لرجال الاقتصاد الاستهلاك ليسَ مشكلةً ؛بل هو حلٌّ يضمن رفاهية المواطن والأمم ويقضي على الألم ويخلقُ المتعة ويوفِّر المنفعة حيث يتأكَّد البعد الوظيفي للسِّلع والخدمات مما يشبِع الإنسان ويعزّزُ سعادته ويوفِّر له المناسب من النَّاحية الجمالية [2].

وكلُّ هذا ما هو إلا خطر يحلُ بالتضامن في شكله الاجتماعي ،لهذا يرى رورتي أنّ هناك العديد من البدائل بخلاف الفلسفة في تشخيص تمثلات المعاناة الإنسانية كالأدب والشعر وغيرها

[1]Ritchard Rorty, **contengency,Irony ,and solidarity**, p92.

[2]روجر روزنبلات، **ثقافة الاستهلاك الإستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة**، ط1، ترجمة ليلى عبد الرزاق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 47.

الكاشفة عن الوهن الذي يعيشه الإنسان المعاصر[1]. يعدُ التعاطف الصُّورة الأولى التي تمثِّل تجلياتَ التَّضامن غير أنَّه قد يكونُ مجاوزًا له بحيث يعدُ موقفًا ذاتياً وموقفًا مع الآخر. فقد يكون تأييدًا ،ومثال ذلك الفقير الذي نساندهُ بمجموعةٍ من الكلماتِ التي تخفِّف عنه وضعه،غير أنَّ الجانب المثير الذي يستدعي البحث هو العمل على تجسيد التَّضامن كفعل من النَّاحية الأخلاقية،كونُه ذو قيمة شعورية،ممَّا ينفي الإعتراف باعتبارهِ واجبًا أخلاقيًا بلغة كانط ،بل يتعداه إلى السَّاحة الشعورية كون الشعور المغذي الوحيد للتَّضامن كفعلٍ يقومُ على كلٍّ من الكرامة الأخوة والمصير المشترك بين الأفراد [2].

يكون التَّضامن ضمن رابطةٍ اجتماعيةٍ تتلخَّص في النحن ،وهذا ما يدفع بالليبيرالية لمواجهة مشكلات عديدة من ناحية مناداتها باستقلالية الفرد وحريته ،وهناك يَعرِفُ هذا الأخير أن المصير بينه وبين غيره مشتركٌ لا محالة حسبنا لما سيترتب عن الليبيرالية في إنتاجها للعنف والتوحش[3]، كما أنَّ بناء المُتاحات القَومية المبنية سابقًا فيم بين شعوب أوروبا تحافظ على الانتماءات وتنقل علاقة الحرية والتضامن الإجتماعي من الأفق القديم إلى الأفق الجديد،فيحدث تغيُّرٌ عميقٌ في السِّيادات السِّياسية[4]،يسلكُ التضامن أشكالاً عديدةً بإمكانها أن تكون وقت الضيق والكوارث والنكبات وهذا ما لا بدَّ للتربية أن تعُنى به لأنَّه الحلُّ الأنجع في الأوقات الصَّعبة في حال ما إذا كان دون مقابلٍ مادي ولا معنوي . فهو لا ينفي عدم وجود مصلحةٍ أو منفعةٍ في التَّضامن كفعلٍ أخلاقي يسعى لهُ البشر ،بل هو تشاركٌ وانفتاحٌ على مصالحِ الأفراد ومشاركة الآخرِ في المصالحِ العامة لتتَكوَّن الحرية كمقولة جمعية لا فردية.

---

[1] محمد جديدي، **تصور الآخر في البناء الإجتماعي، رؤية الفيلسوف ريتشارد رورتي**، مجلة أيس، مؤسسة الاخبار للصحافة، الجزائر، العدد 02، السداسي الاول، 2007، ص 51.

[2] ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص 235، 236.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص237، 238.

وما هو إلا شكلٌ من أشكالِ تحسين الحياة في جانبه الإيجابي رغم اختلاف المقاصدِ في الحياة الأخلاقية، ولا يطال التضامن إلا الولوج في الحقل السياسي، لذا يمكننا أن نفرّق فيه نوعان أو مظهران هما التَّضامن في العمل السِّياسي والتضامن بواسطة السِّياسة مستخدمًا الدولة كوسيلة فالتَّضامن في الحزبِ الواحد بين الأفراد محاكاةٌ لتضامن الأفراد عندما يطال عدوانٌ ما دولتهم[1].

ينكر رورتي الطَّبيعة الفلسفية المحظة للتضامن كما أشرنا سابقًا مقتديًا بأستاذه ديوي الذي كرَّس جميع جهوده في القضاءِ على فكرة الماهية ليكون التَّضامن هدفًا منشودًا في المجتمع الديمقراطي لتعبئة الفراغ و تغطية الثغرات التي تركتها الديمقراطية، لأن التَّضامن فرض من قبل المواطنة و التعددية ،ويمكن أن يكون هناك تضامن عولَمي. ويمكنُ وصف موقف رورتي بالتّناقض من خلال نقاشه لمسألة النَّحن كفكرة في مقابلِ أنواع حيوانية ونباتية وكذلك تأسيس فكرة التَّضامن على أسس ميتافيزيقية ودينية وأخلاقية عقلية[2].

يبدي رورتي رأيه قبيل هذا النقد بتصريحه أن التَّضامن كعاطفة يرتبُط بشكلٍ ضروري مع الإختلافات البارزة بوصفها تستخدم اللُّغة [3].هكذا كان موقف رورتي في التَّضامن كقيمة لا بدَّ من إحيائِها في المجتمعاتِ المابعد حداثية من خلال علاقتها بكلٍّ من العام والخاص وإحياء للنزعة التذاوتية في طروحات الفلاسفة المعاصرين له، لأنه الدَّواء الوحيد الممكن أن يقدمَ حلولاً للمشروع الليبيرالي.

[1] المرجع نفسه، ص 242.

[2] محمد جديدي، **مطارحات رورتية**، ص 247.

[3] Ritchard Rorty, **Contengency,Irony et Solidarité**, p263.

نتائج الفصل:

استوحى رورتي قيمه التربوية رغم عدم تصريحه بها لكنَّنا نستنجهَا ضِمنَ أفكارِه الفلسفية فنلمُس تأثرًا بالغاً بأستاذهِ جون ديوي حيثُ تقومُ فلسفتُه التربوية على كلٍّ من: الحرية والديمقراطية و الفردية و المواطنة لتكون أراؤُه فيها كالآتي:

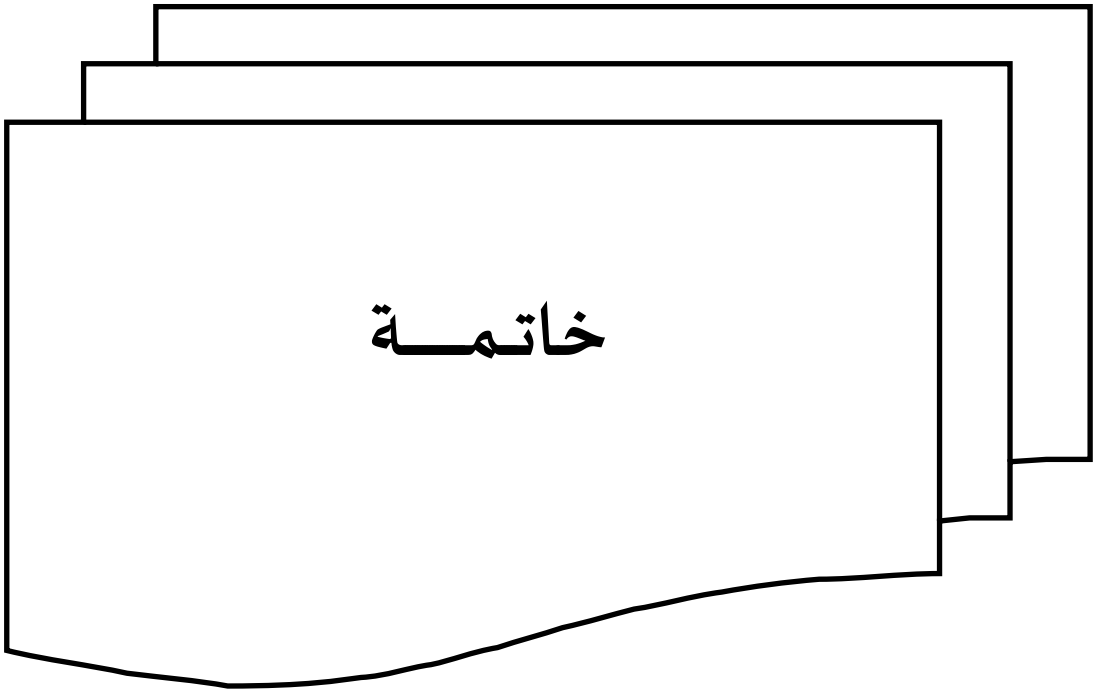
أولها: لا يقتصرُ الزَّحف الديمقراطي في الجانب السِّياسي فقط، بل يتعدَاهُ إلى الجانب التربوي ،وبالضَّبط في الجَانب الإجتماعي؛ حيثُ تعدُّ الديمقراطية لبَّ الأنظمةِ الليبيراليةِ ممَّا يتيح للفرد إستخدامَ قدراتِه ومواجهةَ واقعهِ ومنحهِ القدرةَ على المفاضلة بينَ الخيارات المتاحة أمَامه ،زد على ذلك القيم التي تحملُها الدِّيمقراطية تربويًا من مساواةٍ وحريةٍ وعدالةٍ .

ثانيها: التربية على الحرية بديُّل لمجتمعٍ متقدمٍ ومتطورٍ تمكن الفرد من السَّيطرة على أقوالهِ وأفعالهِ بعدمِ التَّدخل في قراراتهِ الفردية.ناهيك عن التَّميز الأخلاقي الذي تمنحه إياه ، وغاية رورتي في الربط والموازاة بين الحرية الفردية والمسؤولية ليس تسليمًا بالمفهوم الميتافيزيقي للحرية وإنَّما مهمَّته تحديد الممارسات الفردية داخِل المجتمع.

ثالثها:التربية المواطنية جزءٌ مهم في تشكيلِ الشَّخصية السِّياسيةِ لدى الفرد حيث تمكنه من الإندماج في المجتمع المدني و القيام بمسؤولياتهِ إتجاهَ وطنهِ .

رابعها: التربية كتنشئة اجتماعية أو ضمن الأطر الاجتماعية كالتضامن والتسامح والأمل الإجتماعي أمر ضروري، لأنها تعزِّز التَّواصل بين الفرد والجماعة في سياقٍ تفرضه البيئة،كما أنَّها تعلِّمه التفاعلَ مع مشاكله وتساهم في صقلِ شخصه.

UNIVERSITE SETIF2



خاتمـــة

خاتمـــة:

ننوّه في ختام هذا التحليل والتركيب لمشكلة فلسفة التربية والقيم لدى ريتشارد رورتي، أنّه لن نعيد تكرار ما قلناه في نتائج الفصول الأربعة السابقة، فقد ركّزنا بعد نهاية كل فصل على جمع أهم الأفكار المركزية التي تمّ عرضها. لذا سنحاول هنا أن نحدّد فقط أهم الفوائد التي توصل إليها البحث، علما أنها تدور حول الإشكالية التي طرحناها في مقدمته.

لقد كان ريتشارد رورتي شخصية محورية في النزعة الفلسفية الإغريقية . ولذلك فإن الفحص النقدي لكتاباته قد مكننا من المضي قدما في المشروع القيمي التربوي بإحساس بأن أعمق مشاكله الفكرية يمكن أن تكون ذات صلة بواقع القيم والتربية. إلا أنه من الأفضل فهم فلسفة رورتي القيمية والتربوية على أنها إحدى نتائج المناقشات المنهجية بين الفلاسفة الأنجلو أميركيين التي بدأها فيتجنشتاين والوضعيون المنطقيون.

يمكننا القول في هذا الختام أنّ الضوابط والأسس القيمية تحدد أي مشروع أو نظرية تربوية، والاختلاف الكامن بين الرؤى التربوية ما هو إلا انعكاس لاختلاف القيم المدرجة ضمن هذا التصور. ولقد كانت البرغماتية الأمريكية بصورتيها الكلاسيكية والمعاصرة ،بمضامينها القيمية تعتبر مقاربة تربوية للفرد الأمريكي أو الصيغة الإنسانية المنشودة للفلسفة البرغماتية. وفيما يتعلق بموضوعنا هذا فقد مثلت مقاربة جون ديوي الأرضية الخصبة التي انطلق منها رورتي في بناء تصوراته. ولا نجانب الصواب إذا ما قلنا أن رورتي كشخصية فكرية، تمثل الفرد الأمريكي الديمقراطي الناجح الساعي لتغيير واقعه نحو الأفضل، وهو نموذج يخولنا للقول أن ملامح المشروع التربوي في طرح رورتي ما هو إلا امتداد لمطامح أستاذه جون ديوي.

إن ملامح المشروع التربوي عند رورتي لم تكن ارتجالية بشكل عشوائي، وإنما هي تُعبر عن بلورة نموذج المثقفين الأمريكان المعاصرين، الذين يسعون بفكرهم إلى المزاوجة بين النظر والعمل وتعزيز

فلسفة البراكسيس أو الممارسة العملية. لذلك ظهرت مسألة إدراج القيم في النموذج التربوي من خلال نمذجة شخصية الفرد الأمريكي المعاصر وفق خلفية قيمية تتناسب وانتمائه الثقافي والجغرافي، مماّ يبرر ما شكلته النزعة البرغماتية المحدثة من تأثير كونها رؤية فلسفية للتربية.

لم يكن فكر رورتي ولا فلسفته موقفا مخالفا للرؤى الرائجة في بلده، بل إنه تميز بتعدد مشاربه منطلقا من النقد الايبستيمولوجي للخطاب الغربي إلى بناء نظرية قيمية جديدة، تحاول ملء الفجوة بين الفلسفة والواقع ،بشكل يتوزع في كل الجوانب المعرفية والعلمية والسياسية.

وكجزء من إرادته الليبرالية، يفكر رورتي في التقدم الاجتماعي من حيث زيادة أوقات فراغ المواطنين، وتقليل المعاناة، وزيادة فرص الحصول على تربية وتعليم جيدين. كما أنه يفكر في التقدم الاجتماعي من حيث الطريقة التي يتحدث بها ويكتب بها.

يعتقد رورتي أن ثقافة الغرب تستمر في التحسن، تدريجيا، بتطوير طرق جديدة وأفضل للتحدث والكتابة تحل محل القديم. يعتقد رورتي، أن طرق التفكير والحديث عرضة للتغيير، مهما كنا نريد بشدة أن نقف إلى جانب معتقداتنا في الوقت الحاضر. إن إدراك أن معتقداتنا الحالية مؤقتة وأنها لا تحتاج إلى أن تكون متجذرة في الميتافيزيقيا هو "الفضيلة الرئيسية" لأفراد المجتمع الليبرالي. فقد رأى رورتي أن هوية الفرد ليست ثابتة وقائمة، لكنها في طور البناء. لا يوجد شيء مثل "الطبيعة البشرية". يمكن لمفهوم مثل "خلق الذات" أن يعطي صورة مناسبة لهوية الفرد .

لقد قارب رورتي الرؤية القيمية والتربوية من خلال أفكار فلاسفة أثينا المؤسسين، منتهيا إلى التقاطعات المعرفية مع فلاسفة ما بعد الحداثة، مشيرا في ذلك إلى الإسهامات العملية البرغماتية في كل مرحلة تاريخية ما. حيث كان هدفه من خلال هذه الطروحات التي تناولها الخروج بنتائج تخدم مصلحة الفرد، ناهيك عن المعاني المتعالية والمثالية التي تجعل الوعي الإنساني ملتفتا لما هو عالي.

من جانب آخر ساهم المشروع الحداثي بقسط وافر في تأزيم الفكر الفلسفي وانكبابه على قضايا معينة، والذي أدى إلى شيوع مقاربة محددة للقيم تبتعد كل البعد عن الطموح أو الأمل المستقبلي للأمم. بعد التمظهرات التي نتجت في فكر رورتي، انتقل فيها إلى مرحلة "الما بعد" ضمن المشاريع الرائجة في الساحة الفلسفية، وحاول الاستفادة بتشييد طريق آخر ارتكز على الجمع بين الفلسفات التحليلية أو المنعرج اللغوي وفكرها الوافد وربطها بالمسلمات المعرفية للبرغماتية الكلاسيكية، وتطويع مقولة الدين ورصدها ضمن الشؤون الفردية، التي لا علاقة للغير بها. ناهيك عن إبعادها عن المحادثة على حد قول هابرماس مما يشهر للنزعة العلمانية في فكر رورتي. كما أنه هيكل الجانب الاجتماعي والسياسي بحلة قيمية تضمن من خلالها التكوين الفردي وبناء مستقبل مشرق.

إن المشروع الفكري الرورتوي حول القيم والتربية قد شدد بلغة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا على أهمية التنوع والاختلاف، بغية خلق جسر للتواصل بين الأنا والغير من خلال إتيقيا الولاء، بهدف إرساء وعي مواطني منفتح ورحب، وهذا ما لمسناه من خلال قيمتي العدل والديمقراطية. والذي يكون التعليم وسيلة مهمة لتطوير وصقل شخصية الفرد، ولكن وفق المثل والمرتكزات الديمقراطية، أين تلعب الفلسفة في بعدها العملي دوراً مهماً ضمن هذه المعادلة باعتبارها نظرية المجتمع بالمعنى الواسع. ناهيك عن النمط التعليمي الليبيرالي المبني على تكامل العلوم بعيدا عن استراتيجية وأبستمولوجيا الفصل بين العلوم فيما بينها، مع العلم أنه لا يوجد نموذج نظري واحد من التعليم يمكن تعميمه، لتغلب غاية التعليم في تكوين جيل حكيم وصادق ومتحملاً المسؤولية التي تعمل على تعزيز البعد الإنساني ووجوده في هذا العالَم.

يمكن هنا الاعتراف بأن واحدة من أكثر مزايا المواطنة الصالحة المرغوبة في مجتمع ديمقراطي متعدد الثقافات اليوم هي القدرة على احترام، أو على الأقل تحمل، الاختلافات بين مختلف المجموعات الدينية والثقافية والعرقية والجنسانية، والقضاء على القسوة، وخلق حوار ، وتشجيع الاستقلال الذاتي الفردي وتعدد القيم مع بناء مجتمعات التضامن الشامل أكثر من أي وقت مضى.

وكنتيجة لما سبق ذكره فإن رؤية رورتي للتعليم كتنشئة اجتماعية ضمن الفضاء العمومي السياسي والأخلاقي، يجب أن يعمل على خلق تواصل بين البرامج التعليمية وربطها بالحيثيات الماثلة في المحيط الاجتماعي، مركزاً على ضرورية التربية المواطنية. مع العلم أن رورتي لم يستعمل مفهوم التربية بقدر ما استخدم مصطلح التهذيب كنوع من التربية المثقفة، والذي يجعل من تفكيره متميزاً ومتفرداً في طرحه الفلسفي، من خلال البدائل التي اقترحها لعلاج الترسبات السلبية للحداثة الغربية.

وتجدر الإشارة إلى أن رورتي قد تعرض للانتقاد لأنه من المسلّم به عيوب المؤسسات الاجتماعية. أي أن إيمانه بالغرب يتجاهل أن مؤسساتنا، مثل التعليم العام، لا تخدم دائماً الجمهور في الطرق التي تنوي خدمتها؛ بل إنها لا تخدم الناس دوماً في الطرق التي يعتزمون خدمتها؛ أي أن المدارس، مثل العديد من المؤسسات الاجتماعية، هي غير كاملة، وفي بعض الأحيان، تديم المعاناة بدلاً من تخفيفها. ويمكن القول إن رورتي لا يذهب بعيدا بما فيه الكفاية في الرغبة في القضاء على شرور المؤسسات الاجتماعية. إن تحقيق رؤية رورتي لمجتمع حر ومنفتح يشدد على التواصل غير المقيد، والحصول على التعليم، والتقليل من المعاناة، كما قد يزعم البعض، وحده لن يكافح الميول المكيافيلية للمؤسسات الاجتماعية.

وفقًا لرورتي، تنتمي كل من فلسفة القيم والتربية إلى عالم وخطاب متميز، ومن غير المجدي سد الهوة بين الاثنين لأن الفلسفة ، كونها ليست نظرية، ليس لديها ما توحي به للتعليم، بما هو نشاط عملي. فيما يتعلق بالنقطة الأولى، بل ينبغي فهم رفض الفلسفة في تصريحات رورتي على أنه رفض واجب محدد بشكل صارم للفلسفة والفلاسفة. وبدلاً من ذلك، فإن رورتي مستعد لقبول، إلى جانب لودفيج فيتجنشتاين، تلك الفلسفة هي ما يفعله الفلاسفة دون حصرها في الأمور المعرفية أو الميتافيزيقية. على سبيل المثال، إذا أخذنا على عاتقنا مهمة الفلسفة والفلاسفة في إعادة وصف المواقف الاجتماعية والثقافية لتزويدنا بمفردات جديدة، عندئذٍ سيكون رورتي مستعدًا للاعتراف

بضرورة الفلسفة. عندما يرفض رورتي استخلاص الآثار المترتبة على الفلسفة في التربية والتعليم، فإنه يعني أن القرارات المتعلقة بالمشكلات التعليمية الملموسة تعتمد على التجربة بدلاً من الفلسفة. ومع ذلك، فهو يرى أن الفلاسفة يمكنهم تقديم "خطاب مناسب" للتغييرات التربوية والتعليمية، وفق ما تقتضيه المنظومة القيمية والفعالة لأي مجتمع يصبو لتحقيق النجاح.

لهذا يمكنُنَا أن نحدد هنا بعض التوصيات التي يمكن لهذا العمل أن يقترحها ضمن هذا المشروع النيوبرغماتي، إذا ما أردنا أن نستثمر نتائجه الإيجابية في تعزيز التأسيس القيمي والمنظومة التربوية في مجتمعاتنا الآن، والتي نرصفها كالتالي:

- تأويل المشاريع التربوية في جل الطروحات الفلسفية من خلال ضبط الإطار العام للرؤية القيمية فيها.
- تعزيز النقاش حول مسألة التربية بمختلف جوانبها خاصة منها الجمالية الذوقية في الفلسفات العملية، حيث يتم تجنيد الفن في تربية الأجيال ،كما اعتبر الفن منفذاً ومتنفساً هاماً في المدرسة النقدية لفرانكفورت .
- إيجاد بدائل عملية يؤطرها الفكر الفلسفي تجمع بين القيم الإنسانية الكونية والقيم الحضارية لتجاوز الانغلاق والتحيز لرؤية معينة بما يتناسب مع حيثيات البيئة ثقافيا واجتماعيا وهوياتيا لأمة ما.
- استنطاق النماذج التربوية الناجحة ضمن أفراد أو منظومات تعليمية ،لكسب آفاق تربوية جديدة.

ويمكن أن نذكر أهم إسهامات رورتي في الفكر الأمريكي العالمي المعاصر من خلال :

- **نظرية المعرفة**: ساهم رورتي في إثراء حلقة النقد الإبستيمولوجي للخطاب الغربي ،من حيث نبه إلى انحصار البحث في الحقيقة وإقصاء جوانب أخرى كاللغة.

- **الدراسات الدينية:** حضور إشكالية الدين في مشروع رورتي ونقاشه لقضية حيثية وهي: جدل الوصل والفصل بين الخطاب الديني والممارسة السياسية داخل الفضاء التربوي التعليمي.
- **الأدب وفلسفة الفن والجمال:** ركز رورتي على أهمية الشعر والثقافة الشاعرية في علاج الانشطار بين الفلسفة والأدب. مما يوضح السياق الجمالي والبعد الرومانسي للبرغماتية الجديدة.
- **فلسفة الأخلاق**: تناول رورتي الأخلاق من الناحية التطورية، هذا ما يحيل إلى العلاقة بين النزعة الداروينية والبرغمايتة الجديدة.
- **الفلسفة السياسية:** ناقش رورتي مقولات النظام الليبيرالي: الديمقراطية، الحرية، المواطنة، والعدالة، فكانت له تحليلات كثيرة حول هذه المفاهيم بمختلف سياقاتها.

قائمة المصادر

والمراجع

أولا: المصـــــادر

أ. المصادر باللغة العربية:

1) رورتي ريتشارد، **حول بعض الإستعمالات الأمريكية لهيجل**، ترجمة محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، قسم الترجمات الفلسفة والعلوم الإنسانية 2016.

2) ـــــــــــــ، **هابرماس ليوطار وما بعد الحداثة**، ترجمة محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، قسم الترجمات الفلسفة والعلوم الإنسانية،2016.

3) ـــــــــــــ، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009.

ب. المصادر باللغة الإنجليزية:

4) Rorty Richard, and Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Ed by Santiago Zabala ,CUP, NY, 2005.

5) ————————, **Contingency and Irony and Solidarity**, Cambridge university press, London, 1989.

6) ————————, **Essays on Heidegger and others, philosophical papers,** V1, Cambridge university press, 1991.

7) ————————, **Justice As a Lager Loyality; in richard rorty:critical dialogues,** edited by matthew festenstien ans simon Thompson, polity press, Cambridge, 2001.

8) ————————, **Metaphilosophical Of Linguistic philosophy**, second edition, in the linguistic turn, the university of Chicago press, London, 1968.

9) ————————, **Objectivity, Relativisme and Truth,** 14 édition, philosophical paper, Cambridge University press, 2005.

10) ————————, **Philosophy and Social Hope**, first publishing, penguin books, London, 1999.

11) ————————, **Philosophy and the Mirror of Nature**, 1st edition, Princeton University Press, new jersey USA, 1981.

12) ————————, **Philosophy as Cultural Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

13) ——————, **Solidarity and Objectivity**, from Michael krausz: Relativisme, Inerpretation and Confrontation, university of Notre dame press, 1989.

14) ——————, **The Linguistic Turn**, second edition, the university of Chicago press Chicago and London, 1968.

15) ——————, **Truth and Progress**, philosophical papers III, Cambridge university press, London, 1998.

16) ——————, "**The Historiography Of Philosophy; Four Genres In Philosophy In History**, edited by Rorty Richard, J.B, schneewind and Quentin Skinner, Cambridge university press, 1995.

ج.باللغة الفرنسية :

17) Rorty Richard, **Essais sur Heidegger Et Autres écrits**, traduit de l'anglais par jean pierre commeti, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

18) ——————, **Le Cosmopolitisme sans émancipation; en réponse à jean François Lyotard**, in critique, 456, mai, 1985.

19) ——————, **L'espoir au lieu de savoir**, **introduction au pragmatisme**, édition française établie par Claudine Cohen et jaque poulain, Paris édition Albin Michel, France, 1995.

20) ——————, **L'Homme Spéculaire**, Tr Marchaisse thiery, 1 Edition, Edition de seuil, France, 1990..

21) ——————, **Science and solidarité: la verité sans le pouvoir**, traduit de l'américain par hean pierre commetti, Edition de l'ecla, 1992.

22) ——————, **Conséquences Du Pragmatisme**: Essais 1972-1980, Traduit de l'anglais par comite jean pierre, édition Seuil, Paris, 1993.

ثانيا: المراجع

أ. **المراجع باللغة العربية:**

1) ابراهيم زكريا، **كانط أو الفلسفة النقدية**، ط2، دار مصر للطباعة، مصر، 1987.

2) إبراهيم عبد الله، **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، "ط1، المركز الثقافي الغربي، بيروت لبنان، 1997.

3) أبو السعود عطيات، **الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ**، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1998.

4) أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2002.

5) أبو الصبعات زكريا إسماعيل، **الديمقراطية وفلسفة التربية**، ط1، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2009.

6) احمد سعد مرسي، **تطور الفكر التربوي**، ط1، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1970.

7) احمد عبد الحليم عطية، **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، ط1، دار الفرابي، بيروت لبنان 2010.

8) أرسطو، **النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الآب جورج شحاتة قنواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949.

9) آرندت حنة، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت لبنان،1997.

10) ـــــــــــ، **ما السياسة ؟**، ترجمة زهير خويلدي وسلمي بلحاج مبروك، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2014.

11) اسماعيل علي سعيد، **الأصول الفلسفية للتربية**، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، د س ن.

12) أفلاطون، **محاو رة الدفاع، محاكمة سقراط**، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية القاهرة، 1983.

13) إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيجل**، ط3، دار التنوير، بيروت، 1987.

14) اندلسي محمد، **نيتشه وسياسة الفلسفة**، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، 2006.

15) الأهواني أحمد فؤاد، **جون ديوي**، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي دار المعارف، مصر، 1959.

16) أوزي أحمد والحسين باعدي وعبد الواحد أولاد الفقيهي، **المعجم الفلسفي، منشورات علوم التربية**، العدد 45، د م ن، 2018.

17) باجي مديحة، **مابعد الحداثة من: خطابات الما بعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

18) بادوفر صول، **روح امريكا**، ترجمة نذير بوصبع، ط1، عالم المعرفة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2013.

19) باومان زيجمونت، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج ابو جبر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.

20) بدران شبل واحمد سعيد سليمان وفاروق محفوظ احمد ، **الأصول الفلسفية للتربية**، ط5، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، 2005.

21) بدوي عبد الرحمان، **أفلاطون**، دار القلم، بيروت، 1989.

22) البطل سفيان، **وليام جيمس المنهج الفلسفي**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016.

23) بغورة الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير**، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، 2000.

24) بلعقروز عبد الرزاق، **نيتشه ومهمة الفلسفة**، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2010.

25) بن خلدون عبد الرحمن، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، لبنان، 2012.

26) بن هلال الطاهر، **قضايا فلسفية معاصرة الحرية و المسؤولية**، ط1، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2013.

27) بن وارن روبرت، **الديمقراطية والشعر**، ترجمة فؤاد عبد المطلب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2005.

28) بنعبد العالي عبدالسلام، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"**، ط1، دار توبقال، المغرب، 1991.

29) بنمخلوف علي (وآخرون)، مفاهيم عالمية **الحقيقية: من أجل حوار بين الثقافات**، ترجمة عبدالقادر قنيني، ط1، المغرب المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2005.

30) بوتول غاستون، **ابن خلدون فلسفته الإجتماعية**، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1984.

31) بوعزة الطيب، **دلالة الفلسفة وسؤال النشأة نقد التمركز الأروبي**، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، 2012.

32) بوعزة الطيب، **نقد اليبيرالية**، ط1، تنوير للنشر و الإعلام، القاهرة مصر، 2014.

33) بيكون فرنسيس، **الأروغانون الجديد**، ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2013.

34) التريكي فتحي، فولف كريستوف، بولان جاك، **التربية الديمقراطية: أقطار عربية ومسلمة وأوربية تتحاور**، ط1، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2011.

35) تشومسكي نعوم، **إعاقة الديمقراطية ،الولايات المتحدة الأمريكية المتحدة والديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

36) ـــــــــــ، **سنة 504-الغزو المستمر**، ترجمة مي النبهان، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996.

37) التكريتي ناجي، **فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه**، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، 2012.

38) توملينسون جون، **العولمة والثقافة تجربتنا الثقافية عبر الزمان والمكان**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد354، أغسطس 2008.

39) ريتشارد كيرني، **جدل العقل، حوارات آخر القرن**، ترجمة، إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2005.

40) جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روروتي**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

41) ـــــــــــ، **الفلسفة الإغريقية** ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

42) ـــــــــــ، **فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجا**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، الجزائر، 2003.

43) ـــــــــــ، **مطارحات رورتية**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010.

44) جراي جون، **ما بعد الليبيرالية دراسات في الفكر السياسي**، ترجمة احمد محمود، ط1، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

45) جلال شوقي، **العقل الامريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**، مكتبة مدبولي، مصر، 2000.

46) جيمس وليام، **البرغماتية**، ترجمة وليد شحادة، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2014.

47) ـــــــــــــ، **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة و النشر، مصر، 1969.

48) ـــــــــــــ، **إرادة الإعتقاد**، ترجمة محمد حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1987.

49) خوالدة محمد محود، **فلسفات التربية التقليدية و الحديثة و المعاصرة**، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، 2013.

50) دبابي مديحة، **مابعد الحداثة خطابات المابعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

51) دريدا جاك، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد تقديم محمد علاء سي ناصر، ط1، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، المغرب، 1988.

52) دورتي جون فرانسوا، **فلسفات عصرنا، تياراتها أعلامها، مذاهبها، قضاياها**، ط1، ترجمة ابراهيم صحراوي، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.

53) دولوز جيل وغتّاري فليكس، **ما هي الفلسفة؟**، ترجمة: مطاع الصفدي، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان،1991.

54) ديوي جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة احمد الانصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.

55) ديوي جون، **التربية في العصر الحديث**، ج1، ترجمة عبد العزيز عبدالحميد ومحمد حسن الخزوني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949.

56) ـــــــــــــ، **التربية والديمقراطية مقدمة في فلسفة التربية**، ترجمة منى عفراوي وزكرياء ميخائيل، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953.

57) ـــــــــــــ، **الحرية والثقافة**، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة التحرير، الاسكندرية، 2003.

58) ـــــــــــــ، **الديمقراطية والتربية**، ترجمة منى العفراوي وزكرياء ميخائيل، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1964.

59) ـــــــــــــ، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ترجمة محمد لبيب النجيحي، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة مصر، 1963.

60) ـــــــــــــ، **المدرسة والمجتمع**، ترجمة أحمد حسن رحيم، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1943.

61) ـــــــــــــ، **تجديد في الفلسفة**، ترجمة امين مرسي قنديل، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1957.

62) ـــــــــــــ، **قاموس جون ديوي للتربية**، ترجمة محمد علي العريان، مكتبة الانجلوامريكية، القاهرة، 1974.

63) ـــــــــــــ ، **نمو البرغماتية الأمريكية**، ضمن داجوبرت د .رونز ، فلسفة القرن العشرين،مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1963.

64) راسل برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية** ،ج3، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

65) ـــــــــــــ، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1983.

66) رافع محمد سماح، **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، ط1، مكتبة مدبولي، مصر، 1983.

67) راولس جون، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.

68) راي اري، **العولمة والحياة**، ترجمة الشريف خاطر، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.

69) رايت وليم كلي، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط2، ترجمة محمود سيد احمد، المجلس الاعلى للثقافة، مصر، 2005.

70) روزنبلات روجر، **ثقافة الإستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة**، ط1، ترجمة ليلى عبد الرزاق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

71) زكريا فؤاد، **نيتشه**، ط2، دار المعارف، مصر، دت.

72) زناتي جورج، **رحلات داخل الفلسفة**، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.

73) زيمابير، **التفكيكية دراسة نقدية**، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1996.

74) ساندل مايكل ج، **الليبيرالية وحدود العدالة**، ترجمة محمد هناد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009.

75) سمير بلكفيف، **ايمانويل كانط فيلسوف الكونية**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

76) سمير بلكفيف وآخرون،**الفلسفات الأنجلوأمريكية من تفكيك الواقع إلى إعادة بناءه**، ط1، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، 2016.

77) السوالي محمد، **السياسات التربوية**، أسس وتدابير، ط1،دار الأمان، الرباط، 2012.

78) الشمري عبد الامير، **دراسات مختارة في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2012.

79) شنيدر هربرت، **تاريخ الفلسفة الأمريكية** ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964.

80) شوقي الزين محمد، **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر**، منشورات ضفاف، لبنان، 2015.

81) طالب هاجر، **ابستيمولوجيا التجديد التربوي عند مالك بن نبي**، دار طلطيلة، الجزائر، 2015.

82) الطويل توفيق، **مذهب المنفعة في الأخلاق**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.

83) العامري عصام فاهم، **المأزق العالمي للديمقراطية بلوغ نقطة التحول**، ط1، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، 2016.

84) عبد السلام جعفر صفاء، **انطولوجيا اللغة عند هيدغر**، دراسة فلسفية في قصيدة شتيفان جئورجة الكلمة، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2002.

85) عبد الله عادل، **التفكيكية ارادة الاختلاف وسلطة العقل**، ط1، ،دار الكلمة للنشر والتوزيع و الطباعة ، دمشق سوريا، 2000.

86) عبد المنعم عباس راوية، **الفلسفة الفكر والحرية**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2011.

87) العبيوي خالد، **مشكلات الديمقراطية**، ط1، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، 2015.

88) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ج1، بيروت لبنان، 2013.

89) عزيز حامد، **التربية وبناء الحضارة في فكر مالك بن نبي**، ط1، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014.

90) العمر معن خليل، **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر**، ط1، دار الآفاق الجديدة، بغداد العراق، 1991.

91) العوا عادل، **العمدة في فلسفة القيم**، طلاسم للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق،1987.

92) الغزالي أبو حامد، **رسالة "أيها الولد"**، دار البشائر الإسلامية، ط4، بيروت، 2010.

93) ف. بولر بول.، **الحرية والقدر الأمريكي** ترجمة اسماعيل كشميري، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1987.

94) فخري ماجد، **أرسطوطاليس المعلم الأول**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،2015.

95) فلوربابيه مارك، **الرأسمالية أم الديمقراطية**؟ خيار القرن الوحد و العشرين، ترجمة عاطف المولى، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر ، 2007.

96) الفندي محمد ثابت، **مع الفيلسوف**، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

97) فهمي زيدان محمود، **الاستقراء و المنهج العلمي**، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، 2002.

98) فوكو ميشال، دريدا جاك، **حوارات ونصوص**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2006.

99) فولتير، **رسالة في التسامح**، ترجمة هنريت عبودي، ط1، دار بترا للنشر و التوزيع، دمشق سوريا، 2009.

100) قرني عزت، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، جامعة الكويت، الكويت، 1993.

101) قنصوة ياسر، **في فلسفة السياسة قراءة جديدة القاهرة**، ط1، رؤية للنشر و التوزيع، مصر، 2009.

102) كامل فؤاد، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، دار الجبل، بيروت ،1993.

103) كانط ايمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي مراجعة عبد الرحمن بدوي، ط2، الهيئة المصرية للكتاب، مصر،2009.

104) كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936.

105) كريستيان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، ترجمة حسن احجيج، ط1، لبنان، جداول للنشر والترجمة و التوزيع، 2015.

106) كوبلسون فريديريك، **تاريخ الفلسفة من بنتام الى راسل**، المجلد الثامن، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.

107) كوفمان سارة– لابورت روجي، **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر**، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، ،1994.

108) كوهين هينيج، **معالم الثقافة الأمريكية** ترجمة نبيل راغب، القاهرة، المركز القومي للترجمة،2011.

109) لوك جون ، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى ابوسنة مراجعة و تقديم مراد وهبة، المجلس الاعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، الاسكندرية، 1998.

110) ليبسون ليسلي، **الحضارة الديمقراطية**، ترجمة فؤاد مويساني وعباس العمر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1970.

111) ماجد عرسان الكيلاني، **فلسفة التربية الاسلامية، دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الاسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة**، مؤسسة الريان، بيروت، 1988.

112) ماجد موريس ابراهيم، **سيكولوجية الديمقراطية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017.

113) مبروك أمل، **مفهوم الحقيقة**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2012.

114) محمد بكاي، **الأبعاد البرغماتية في التفكير السياسي عند جون ديوي**، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012.

115) المحمداوي علي عبود وآخرون، **الفلسفة السياسية المعاصرة**، ط1، دار الروافد للثقافة ناشرون، بيروت لبنان، 2012.

116) محمود محمد عثمان، **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبيرالي المعاصر بحث في نموذج جون رولز**، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، 2014.

117) مذكور ابراهيم، **دراسات فلسفية**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، 1979.

118) المسيري عبد الوهاب والتريكي فتحي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2003.

119) مصدق حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، ط1، دار التنوير، بيروت، 1993.

120) ملك محمد اكرم، **وليم جيمس والفلسفة البرغماتية**، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج (موسوعة الأبحاث الفلسفية)، ج1، ط1، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الجزائر، 2013.

121) مفرج جمال، **الارادة والتأويل: تغلغل النيتشوية في الفكر العربي**، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2009.

122) مهنانة سماعيل، **مارتن هايدغر من تحليلية الدزاين إلى فكر الكينونة**، ج1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

123) موريس تشالز، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة ابراهمي مصطفى ابراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1996.

124) ميشيل إ.ماكلو،كينث آ، بارجمنت،كارل إ ثورسين، **التسامح النظرية والبحث والممارسة**، ترجمة عبير محمد أنور، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.

125) ميل جون ستيورات، **النفعية**، ترجمة، سعاد شاهرلي حرار، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.

126) ميمون الربيع، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

127) الميناوي أحمد، **جمهورية أفلاطون**، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة ، 2010.

128) ناصر ابراهيم، **فلسفات التربية**، دار وائل، عمان،2001.

129) نجيب محمود زكي، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ط2، دار الشروق، بيروت، 1982.

130) النجيحي محمد لبيب، **مقدمة في فلسفة التربية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992.

131) النشار مصطفى، **نظرية المعرفة عند ارسطو**، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1995.

132) نصار ناصيف، **باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل**، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2014.

133) ـــــــــــ، **في التربية والسياسة متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟**، ط2، دار الطليعة، بيروت لبنان، 2005.

134) نيتشه فريديريك، **مولد التراجيديا**، ترجمة شاهر حسن عبيد، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، 2008.

135) ـــــــــــ، **العلم الجذل**، ترجمة سعاد حرب، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2001.

136) ـــــــــــ، **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسن القبسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و التوزيع، بيروت لبنان،1981.

137) هابرماس يورجن، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزراة الثقافة، سوريا، 1995.

138) هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.

139) هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، ط1، منشورات الاختلاف، بيروت لبنان، 2001.

140) هنجتون صامويل، **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**، ترجمة عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993.

141) هويدي يحي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

142) هيتشنز كريستوفر، **توماس جيفرسون وإعلان استقلال أمريكا**، تحقيق وترجمة رشا سعد زكي- عايدة الباجوري، ط1، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، 2008.

143) وولف أ، **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، ترجمة أبو العلا العفيفي، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.

144) يسري ابراهيم، **نيتشه عدو المسيح**، سينا للنشر، القاهرة، 1990.

145) يعقوب فام، **البراجماتزم أو مذهب الذرائع**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1939.

146) جون ديوي، **نمو البرغماتية الأمريكية**، ضمن داجوبرت د .رونز ، فلسفة القرن العشرين،مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1963.

ب. باللغات الأجنبية:

أ. باللغة الإنجليزية:

1) Alan Malochowski, **Ritchard Rorty,** first published, acumen publishing limited, UK, 2002.

2) Alexis De Tocqueville, **Democracy In America**, Ed by Richard aerd d.heffer, N, T.A Mentor book ,1956.

3) Aristotle, **Methaphica**, transalte by W.D Rous,"great book of the westerne world", 8: aristotle. I, William Benion Publicher, Rocyclopidia Britnaaica, B, I, ch, I, 1952.

4) Brandom Robert, **Rorty and His Critics**, 1 edition, Wiley-Blackwell, LtD, 2000.

5) Carr. Karenl, **The Banalization Of Nihilism** , state university of NY press, 1992.

6) Edwaordo Mendieta , **Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself**, Interviews with Richard Rorty,staford University Press,california ,2006.

7) Fastensein Mathen and Simon Thomason, **Richard Rorty CRITICAL Dialogues**, published 1, black well publishers, London, 2001.

8) Geir Afdal, **Tolerance and Curriculum Conceptions**, tolerance in the multicltural initary norwegian compulsory school; new York, waxmann munster, 2006.

9) H.O.mounce, **The Two Pragmatisms From Pierce To Rorty**, first published, routledge, London and new York, 1997.

10) John Dewey, **The Public And Its Problems**, gateway books, Chicago, 1946.

11) Mendieta Edwardo, **The Care Of Freedom And Truth Will Take Care Of It Selfe**, Interveiws with ritchard rorty stanford university press, California, 2006.

12) O'tool james, **Greatiing The Good Life,How To Apply The Wisdom Of Aristolte,** Rodal international LTD, first published, london, 2005.

13) Peter Digeser, **Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity, and Harm, Princeton**, Princeton University Press, 1995.

14) Putnam, **Word and Life**, Harvard University presses Cambridge, Massachusetts and London, England, 1994.

15) Richard J. Bernstein, **The New Constellation, The Ethical Political Horizons Of Modernity /Postmodernity**, the MIT press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

16) Ted Honderich, **The Oxford Companion**, 2edition, oxford university press, UK, 2005.

17) W .James, **Pramatisme**, new york puplishred, USA, 1991.

18) **_____**, **The Will To Belive,** dover publication, inc, new York, 1965.

ب. باللغة الفرنسية:

1) Alain Renaut, **Sartre Le Dernier Philosophe**, Grasset, France, 1993.

2) Chalres Larmore, **Modernité et Morale**, 1er édition, P U F, Paris, 1993.

3) Charles. S. Peirce, **Ecrits Sur Le Sing**, édition de seuil, Paris, 1978.

4) Edmund Husserl**, Méditations Cartésiennes: Introduction à La Phénoménologie**, Traduit par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer, Vrin, Paris, 1953.

5) Emmanuel kant, **Critique De La Raison Pure**, trad par jules barni, revu par P.Archambault, édtion Flammation, Paris, 1976.

6) Emund Husserl**, La Crise Des Sciences Européennes Et La Phénoménologie**, trad Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

7) Gerard deledalle, **La Philosophie Américaine**, la champs flamarior,Paris,1999.

8) Hans Georg Gadamer, **Herméneutique et Philosophie**, préface de Jean Greisch, beauchesne, France, 1991.

9) Jaque Derrida, **L'écriture Et La Différence**, Ed du seuil, Paris, 1967.

10) Jean Rawls, **La justice Comme équité**, traduit par Bertrand guillaume, édition la découverte, Paris, 2003.

11) Jürgen Habermas, **Théorie De L'agir Communicationnel**, édition fayard, Paris, 1987.

12) Ludwig Marcuse, **La Philosophie Américaine**, traduit de l'allemande par Danielle Bohler, édition Gallimard, Paris, 1967.

13) Marc Le Ney, **Découvrir La Philososphie Contomporaine,** Édition 1, Eyrolles, France, 2009.

14) Marc Van den Bossche, **Ironie Et Solidarité : Une Introduction Au Pragmatisme De Rorty**, L'Harmattan, Paris, 2004.

15) Martin Heidegger, **Nietzsche**, tom. I, trad P. klossowski, Gallimard, Paris, 1971.

16) Michel Métayer, **La Philosophie Ethique "enjeux et débat actuels**", édition du renouveau pédagogique Montréal Canada , 2008.

17) Natalie Depraz, **Comprendre La Phénoménologie: Une Pratique Concrète**, cursus (Armand Colin), Paris, 2006.

18) Ou Tsuin –chen, L**a Doctrine Pédagogique De John Dewey**, 2eme edition, Paris,1985.

19) Richard Berstein:**Dewey Et La Democracy In John Rajchman Et Comel West La pensée américaine conteporaine**,traduit de l'américain par Andre Lyotard , mary,P.U.F.1991.

20) Richard J. Bernstein, **Le Libéralisme Pragmatique**, traduit par Catherine Durand , 1993.

21) W .James **,Le Pragmatisme,** traduit par Ele brun, introduction de H. Bergson, Flammarion, Paris, 1968.

ثالثا: المعاجم والموسوعات والمجلات:

أ. باللغة العربية:

1) بوخضرة مونيس، **جون ديوي فيلسوف الخبرة**، معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2015.

2) زيادة معن، **الموسوعة الفلسفية العربية الاصطلاحات والمفاهيم**، المجلد الأول معهد الإنماء العربي، 1988.

3) صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت لبنان، 1982.

4) لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2012.

5) وين رالف. ن، **قاموس جون ديوي للتربية**، ترجمة محمد علي العريان، مكتبة الأنجلومصرية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة ونيويورك، 1964.

ب. باللغات الأجنبية:

1) Foulqué Paul, **Dictionnaire de la langue philosophique**, presses universitaires de france , Paris, 1962.

2) R. scruton. A**, Dictionary of political thought**, Macmillan press, London, 1982.

رابعا: المجلات:

أ. باللغة العربية

1) بنكراد سعيد، **سيميائيات بورس**، مجلة علامات، العدد1،سنة أولى ربيع 1994.

2) جديدي محمد، **الحقيقة من وجهة نظر ريتشارد رورتي**، مجلة أوراق الفلسفية، العدد 25، القاهرة مصر، 2009.

3) ـــــــــــــ، **تصور الآخر في البناء الإجتماعي، رؤية الفيلسوف ريتشارد رورتي**، مجلة أيس، مؤسسة الأخبار للصحافة، الجزائر، العدد 02، السداسي الأول 2007.

4) ـــــــــــــ، **فلسفة الصداقة و العيش سويا**، ضمن إصدارات أوراق فلسفية، **العيش سويا قراءات في فكر فتحي التريكي**، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة مصر، 2008.

5) حسين محجوب محمد، **تشارلز ساندرس بيرس فيلسوف الأثر**، مجلة كلية الآداب العدد السادس، الرباط المغرب.

6) الرياحي نعيمة، **فوكو واستئناف المشروع الحداثوي**، أوراق فلسفية، القاهرة، العدد26، 2009.

7) زكي جليل نبراس، **نقد جون ديوي لأشكال المنطق: أرسطو، مل، راسل**، مجلة دراسات تاريخية، العدد الثاني عشر، العراق، 2012.

8) عبد العالي سامي محمد، **هذا المسمى بالتفكيك**، مجلة أوراق فلسفية العدد الثالث عشر، مصر،2005.

9) فزة جمال، **خطاب في أساس العنف بين الناس أو نحو منظور دياليكتيكي للعنف**، مجلة ألباب مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد11، الرباط المملكة المغربية، 2007.

10) مهدي ابراهيم ايناس، **أبعاد الفكر البرجماتي في فن الباو هاوس** ،مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد22، العراق، 2014،

11) حيرش سميرة، **الحقيقية البرغمايتة بين الاعتقاد و العمل شارل ساندرس بيرس نموذجا**، مجلة الدراسات الفلسفية، العدد 05،الجزائر، 2015.

ب. باللغات الأجنبية:

أ. باللغة الإنجليزية:

1) Donald Davidson, **Truth and Meaning**, language in use including Wittgenstein's comments on Frazer and a symposium mood and language –games, published by, springer, vol17, no.3.

2) James Kloppenberg, **Pragmatism: Old Name New Thinking in pragmatist's progress**, Ritchard Rorty and American intellectual History,the journal of american history,Vol.83,No 1, 1996.

3) Jay M. Van Hook, **Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy Of Education**, dans Metaphilosophy, vol 24, no 1-2, janvier-avril 1993.

4) Timothy Cleveland, **The Irony of Contingency and Solidarity**, dans Philosophy, vol 20, no 272, avril 1995.

ب. باللغة الفرنسية:

1) Henri Meschoninic, **"L'etat de la théorie du language chez richard rorty" in ; Rue Descrates**, 5-6 november, 1992.

2) Hugues Bonenfant, **Sur l'éducation : entretien avec Richard Rorty** ,Horizons philosophiques, vol, 12, n° 2, 2002.

خامسا: الرسائل والأطروحات الجامعية:

1) حسيبة تيرس، **فلسفة التربية عند جون ديوي، دراسة تحليلية لعلاقة المدرسة بالمجتمع**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، 2012/2011.

2) خالد عياشي، **نقد الميتافيزيقا في الفلسفة الأمريكية جيمس نموذجا**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2015/ 2016.

3) خليفي البشير، **البرغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2010/ 2011.

4) الذهبي مشروحي، **النزعة البرغماتية الجديدة عند رورتي**، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة محمد الخامس، المغرب، سنة 2004.

5) سمية حيرش، **الفلسفة الأمريكية بين الليبيرالية والبرغماتية تشارلز ساندرس بيرس نموذجا**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية 2012/2011.

سابعا: المواقع الإلكترونية:

1) فتحي المسكيني، **التفكير بعد هيدغر: هابرماس، آبل، رورتي**، http://hekmah.org، (2015/04/18).

فهرس المواضيع

فهرس المواضيع

العنوان	الصفحة
شكر و عرفان	
إهداء	
مقدمة	2-16
الفصل الأول:مدخل مفاهيمي	
مفتتح إشكالي	18
المبحث الأول : مفهوم فلسفة التربية	19
المبحث الثاني: مفهوم فلسفة القيم	26
المبحث الثالث: مفهوم البرغماتية	31
المبحث الرابع: مفهوم البرغماتية الكلاسيكية	36
المبحث الخامس: مفهوم البرغماتية الجديدة	40
المبحث السادس: جدل الوصل والفصل بين البرغماتية الكلاسيكية والجديدة	42
نتائج الفصل	62
الفصل الثاني: الخلفية التاريخية و الابستيمولوجية للبرغمايتة الجديدة: نماذج فلسفية مختارة	
مفتتح اشكالي	64
المبحث الأول: في الفلسفة اليونانية (سقراط وارسطو)	64
المبحث الثاني: في الفلسفة التجريبية الحديثة (فرنسيس بيكون)	69
المبحث الثالث: في البرغماتية الكلاسيكية (تشارلز بيرس ووليام جيمس وجون ديوي)	73
المبحث الرابع: في فلسفة العدمية (فريريدك نيتشه)	96
المبحث الخامس: في فلاسفة ما بعد الحداثة (مارتن هيدغر،جاك دريدا، يورغن هابرماس)	104
نتائج الفصل	123
الفصل الثالث: فلسفة القيم عند رورتي	
مفتتح إشكالي	125
المبحث الأول: القيم المعرفية	125
أ- الحقيقة	125
ب- اللغة	135
المبحث الثاني: القيم العملية	147
الدين	147
المبحث الثالث: القيم السياسية	161

أ- علاقة القيم بالسياسة	161
ب- الحرية	165
ج- الديمقراطية	170
د- العدالة	177
نتائج الفصل	185
الفصل الرابع : ملامح المشروع التربوي عند رورتي	
مفتتح إشكالي	187
المبحث الأول: التربية على الديمقراطية	188
المبحث الثاني: التربية على المواطنة	195
المبحث الثالث: التربية على الحرية	197
المبحث الرابع: الأسس الاجتماعية للتربية	202
أ- الأمل الاجتماعي	202
ب- التسامح	207
ج- التضامن	215
نتائج الفصل	236
خاتمة	238
قائمة المصادر والمراجع	245
فهرس المواضيع	267

الملخص:

تفرَّدت وتميزت الفلسفة البرغماتية الأمريكية عن غيرها من الفلسفات المثالية ضمن مجموعة من السِّجالات والطروحات الفلسفية في أروبا، فواكبت التغيرات الحاصلة على الساحة الفكرية وأخذت تلبس أبوابا عبر مرحلتيها الأولى والثانية خاصة البرغماتية الجديدة حيث تحولت نحو مسائل فلسفية مركزية متعلقة بالإنسان والواقع العملي ومرحلة الحداثة بتمخضاتها منها فلسفة التربية والقيم، وعليه تم اختيارنا للبحث الموسوم بفلسفة التربية والقيم في البرغماتية الجديدة ريتشارد رورتي نموذجا من خلال موروثه الثقافي والفكري وفلسفته العملية، بتتبع الخلفية القيمية ثم تحليل مضامين مشروعه التربوي ومحاولة استنتاجه وايجاد التعالق الوثيق بين القوالب التربوية ومضامينها القيمية المضمرة خلف كل رؤية تربوية.

الكلمات المفتاحية: التربية، القيم، البرغماتية الجديدة.

Summary:

American pragmatism was distinguished and distinguished from other idealism philosophies within a range of philosophical debates in Europe, It kept up with the changes that took place in the intellectual arena through the first and second phases, especially the new pragmatism, where it turned towards central philosophical issues related to man and the practical reality and the stage of modernism, including the philosophy of education and values, Thus we were chosen for the research that is characterized by the philosophy of education and values in the new pragmatism Richard Rorty as a model through his cultural and intellectual heritage and his practical philosophy, Following the background value and then analyzing the contents of his educational project and trying to draw it and find a close link between the educational templates and their content values behind each educational vision.

key words: Education, Values, New Pragmatism