جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم–

كلية العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في الطور الثالث في الفلسفة بعنوان:

تكوين القيم والفضاء العام في الفلسفة البرغماتية
- جون ديوي نموذجا-

إعداد الطالبة: يحياوي بختة

إشراف الأستاذ: أ.د عمارة الناصر

أ .د بن جدية محمد	رئيسا	جامعة مستغانم
أ .د عمارة الناصر	مشرفا ومقررا	جامعة مستغانم
أ .د العربي ميلود	مناقشا	جامعة مستغانم
أ .د مخلوف بشير	مناقشا	جامعة مستغانم
أ .د بلعالية دومة ميلود	مناقشا	جامعة الشلف
أ .د رباني الحاج	مناقشا	جامعة معسكر

السنة الجامعية: 2020– 2021

الشكر

الحمدلله والشكر لله تعالى الذي أعاننا ووفقنا لا نجاز هذا البحث المتواضع.

أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور " **عمارة الناصر**"على صبره الكبير والطويل على مرّ السنين من أجل إنجاز هاته الرسالة، كما أشكره أيضا على ماقدمه لي طيلة فترة تكويني بالجامعة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى الدكتور "**حمو لخضر**" على تعاونه معي معنوياً ولم يبخل علي يوما.

كما لا يفوتني أن أوجه.الشكر الجزيل إلى جميع أساتذتي الذين رافقوني طيلة مساري الدراسي ففضلهم علي كبير على رأسهم:الدكتور"**إبراهيم أحمد**"، الدكتور"**بن جدية محمد**"، الدكتور"**العربي ميلود**"، الدكتور"**قواسمي مراد**"،الدكتور"**حمادي السايح**"، الدكتورة"**بن دنيا سعدية**"، الدكتور"**بوصوار نجمة**"،

أتقدم بشكري الخالص لكل من أختي "حورية"و" وكريمة" على تعاونهما الكبير معي.

الشكر الجزيل إلى كل من تساهم في إنجاز هذا العمل .

الإهـداء

إلى الوالدين الكريمين الذين ساندني ودعماني ووقفا إلى جانبي طيلة مساري

الدراسي.

إلى زوجي وولدي: صهيب ومريم.

إلى إخوتي وأخواتي.

بختة

مقدّمة

عرف فضاء وصرح الفلسفة المعاصرة اتساعا لم يسبق له مثيل. إن ما لمسناه خلال مسارنا الدراسي أنه كلما ازداد المجتمع تقدماً ازدادت العلوم توسعاً في فروعها وتخصصاتها وهذا ما نجده اليوم طاغيا في عصرنا، وفق "**أوغست كونت**" فيما ذهب إليه أن العلوم تعددت موضوعاتها ومناهجها ولم تعد محصورة في منهج واحد من أجل تحقيق التغير والتطور والازدهار لتحقيق مجتمع أفضل في كل المجالات.

من بين الفلاسفة المعاصرين الذين ذاع صيتهم نجد الفيلسوف الأمريكي البرغماتي والمربي والتربوي والديمقراطي "**جون ديوي**" الذي حاول **بفلسفته البرغماتية** في **المجتمع المعاصر** ضارباً في عمق جذور فلسفته أن يخرج مجتمعه من الظلم إلى النور ومن القهر والاستعباد إلى جو الحرية والاستقلال يحقق التقدم والتطور والازدهار، تبرز أهمية هذا الفيلسوف الذي تأثر به العديد من المربين في أمريكا وخارجها، من خلال القيم التي استطاع أن يكوّنها في المجتمع المعاصر من خلال مناهج فلسفته المتشبعة بالثقافات المختلفة التي دخلت أمريكا، لقد عانى الشعب الأمريكي من ويلات الحروب والظلم والقهر والاستعباد، هاجر الشعب الأمريكي قبل تربعه على أرض العالم الجديد(أمريكا) من مختلف قارات ودول العالم خاصة القارة الأوروبية متجهاً إلى أمريكا باحثاً آملاً في الأمن والاستقرار.

لقد سمح تاريخ هاته الشعوب بتشكيل إسهامات عظيمة في هذا العالم لما حمل معه من عادات وتقاليد مختلفة في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وحتى الدينية وسرعان ما تشكلت لهم قيم جديدة مع مرور الوقت بناءً على الرصيد الذي حملوه معهم خاصة وأن أغلب المهاجرين أوروبيون حاولوا صقل معتقداتهم وثقافاتهم وفق ما يتلاءم ويتناسب مع بيئتهم وظروفهم الجديدة لمسايرة الوضع. فكانت بداية الفلسفة البرغماتية التي حاولت في مجملها احتواء ومعالجة وضع الشعب من جهة والوطن من جهة ثانية ذلك بما يعود عليهما بالمنفعة والمصلحة لتحقيق الرقي والازدهار، هذا لن يكون من فراغ وإنّما اعتمد الفيلسوف "**جون ديوي**" مناهج وأسس لمعالجة مجمل المشكلات التي اعترضته. وما دامت الحياة فلسفة فكان أسلوبهم في الحياة الفلسفة معتمدين في ذلك على اتجاه الفلسفة البرغماتية التي ترتكز في مضمونها على وما تولد عنها من **تكوين قيم** ميزتهم عن باقي المجتمعات وسعت إلى تحقيق غايتهم النفعية داخل **الفضاء العام** للمجتمع الأمريكي التي طالما ناضلوا لأجلها.

تكمن روح الفلسفة البرغماتية الديوية في العصر المعاصر في جديد الإصلاحات التربوية وتركيزه على النظام الديمقراطي، وغيرها من الميادين التي غاص فيها وفق ما يحقق المنفعة للمجتمع وأفراده بصفة عامة، ساند الشعب الأمريكي وساهم بشكل كبير في محاولة الارتقاء به من خلال الإصلاحات التي قدمها مبتدئاً في ذلك بالمدرسة والتي تعد اللّبنة والبنية الأساسية لتقدم المجتمع الأمريكي وتطوره، لدرجة أنّه شبهها بخلية النحل في تعاون أفرادها وتآزرهم، فإذا كانت خلية النحل تهدف إلى مضاعفة الإنتاج فكذلك تلاميذ المدرسة وانطلاقا من العملية التربوية الهادفة يصبو "**ديوي**" هي الأخرى من خلالها إلي خلق **وتكوين قيم جديدة** أساسها العملية التربوية بالنسبة للمدرسة الحديثة التي تخلق جو التعاون، البداعة ، البراعة ، الفاعلية من خلال تبادل الخبرات والأفكار وتنميتها وسط المجتمع بدلاً من الطابع التقليدي لعملية التعليم التلقيني الذي كانت تقوم به المدرسة

التقليدية الذي يعتمد على حشو عقل التلميذ بالمعلومات، كما حاول الفيلسوف "ديوي" إبراز قيم لها علاقة بالتدريبات المتعلقة بالطفل من خلال إسقاطها على الواقع التطبيقي وربطها بالحياة العملية للمجتمع من خلال الممارسات الحياتية المختلفة بما أنّها أساس المجالات الأخرى.

وفيما يتعلق بالقيم الثقافية فإنّ" **جون ديوي**" فإنّه لم يرد أن يكون تابعاً بشكل كلي لغيره خاصة فيما يتعلق بالمجتمع الأوروبي وإنّما استطاع أن يؤسس ثقافة خاصة بالمجتمع الأمريكي رغم صعوبة الأمر إلا أنّها ستتماشى وفق ما يتلاءم مع تطوّرات العصر وحياة المجتمع الأمريكي وفق القواعد والمناهج المستخدمة في التعليم، الصناعة، السياسة والاقتصاد وهذا ما يجعلها ثقافة خاصة بالفلسفة الأمريكية الديوية.

اعتمد فيلسوف التربية في نظامه التربوي الحديث على الديمقراطية كأساس لخلق مبدأ تكافئ الفرص الذي بوسعه هو الآخر تكوين قيم جديدة تسمح للمجتمع الأمريكي بتحقيق التقدم والتحول السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ولما كان موضوع بحثنا هذا **تكوين القيم والفضاء العام في الفلسفة البرغماتية عند . جون ديوي .** فقد حتم علينا الأمر أن نتطرق إلى الشطر الثاني من موضوعنا وهو **الفضاء العام** الذي اتصل اسمه بـ"**يورغن هابرماس**" بحيث أننا لم نجد مصطلح الفضاء العام في مصادر "**جون ديوي**" التي تطرقنا إليها ولكننا حاولنا من خلال تطرقنا لهذا المفهوم لدى **هابرماس** أن نستخلصه في المقابل من فلسفة **جون ديوي** في الفلسفة البرغماتية. إذ لم يعد مفهوم الفضاء العام هو الآخر ينحصر ويقتصر على مجال من المجالات بل تجاوز ذلك وأخترق حدود المعارف بأكملها وهذا ما وجدناه من خلال انعكاس القيم على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية وما حققته من رقي وتقدم وازدهار في المجتمع الأمريكي يكمن اختصار جوهر الفضاء العام في عامل الخبرة دور كبير وفعال بين الأفراد وبيئتهم من أجل تحقيق أكبر قدر من التواصل في المجتمع

الأمريكي في العصر المعاصر ذلك من خلال إشراك الأفراد ومشاركتهم في كل التفاعلات التي تحدث في المجتمع من تربية ،اجتماع، اقتصاد، ثقافة وسياسة.

من خلال ما سبق يتضح لنا أن موضوع القيم أوسع ممّا يكون فلا يمكن حصره في مجال يخنقه ويقيد حدوده، وبذلك استطاعت القيم تجاوز القيم الميتافزيقية القديمة. **فتكوين القيم** وتوسعها يعني توسع **فضائها العام** ومن هنا نحوّر موضوعنا ونصيغه في الإشكالية التالية:

كيف تكونت القيم وهل استطاعت أن توّسع مفهوم الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية؟

ولأجل الإجابة عن الإشكالية المطروحة يستلزم علينا أوّلا الإجابة عن التساؤلات الفرعية المطروحة بالتدرج:

. إلى ما يعود سبب ظهور الفلسفة البرغماتية؟ وما هي عوامل ظهورها؟

. وما مفهوم القيم في فلسفة جون ديوي؟ وما أسس قيامها؟

وكيف انعكست على الفضاء العام للمجتمع الأمريكي؟ وما الذي حققته؟

. ما مفهوم الفضاء العام لدى جون ديوي ؟ وما صلته بالفضاء العام ليورغن هابرماس؟ وما تجلياته في برغماتية جون ديوي؟

. فما طبيعة المعايير التي تقاس بها القيم ؟ وكيف ساهمت في دراسة المجتمع؟ وما انعكاساتها على الحياة الاجتماعية الأمريكية؟

ولمعالجة هاته الإشكالية ومحاولتي في الوقوف على ما وصل إليه تكوين القيم الجديدة في الفلسفة البرغماتية الديوية في فضائها العام فقد اعتمدت على:

ـ المنهج التاريخي لعرض وسرد الأحداث والمحطات التاريخية التي مر بها تشكل هذا الفكر الفلسفي ونظرياته الفكرية التي كانت الواحدة منها تدفع الأخرى والظهور في شكل ثوب جديد يلائم التغيرات الواردة أو يحاول أن يقاربها.

ـ اعتمدت على المنهج التحليلي كمحاولة لتحليل أفكار فلسفة "**ديوي**" الغامضة لإيضاح الصورة التي تكونت وتشكلت بها القيم في الفضاء العام، في ظل الفلسفة البرغماتية وكيفية إفادة أفراد المجتمع الأمريكي منها.

تبعاً لموضوع بحثي فقد ارتأيت أن أقسم موضوع بحثي هذا إلى: ثلاثة فصول مبتدئة بمقدمة عامة عن الموضوع وخاتمة كحوصلة للموضوع، يتضمن كل فصل تمهيد وثلاث مباحث وخلاصة لكل مبحث.

استهللت بحثي بـ: **مقدمة** التي هي عبارة تعريف شامل بالموضوع ثم حاولت أعرج على أسس الموضوع والعوامل المشكلة له ومدى انعكاسه على المجتمع في فضائه العام كيف ساهم بشكل أو بآخر في المجتمع. وصغنا الإشكال الذي سنحاول الإجابة عنه في مباحث فصول بحثنا هذا.

تطرقت في **الفصل الأول: الطابع العام للقيم وفلسفة الثقافة البرغماتية**. في:

المبحث الأول: إلى أصل الفلسفة البرغماتية في الثقافة الأمريكية وعالجت من خلاله كيف تكونت هاته الثقافة في المجتمع الأمريكي التي حملها المهاجرون الأوائل خلال رحلاتهم إلى أمريكا وهروبهم من الظلم والقهر والاضطهاد، مما سمح لهم بتشكل ثقافة متنوعة وتكون قيم جديدة ، تم عرجت

في المبحث الثاني: على مفهوم القيم في طابعها العام: وأسس قيامها وهل هي نسبية أم مطلقة؟ ثم انتقلت في:

المبحث الثالث: إلى المنطلق الأساسي للفلسفة البرغماتية الذي حاولت من خلاله توضيح مدى معالجتها لمشكلات الحياة وما هي الأسس التي ارتكزت عليها؟ وأهم النظريات التي ساهمت فيها بشكل كبير.

أما الفصل الثاني:الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية. فعرجت من خلال:

المبحث الأول: الفضاء العام في طابعه العام إلى التعريف بالفضاء العام ومجال توسع نشأته.

أما المبحث الثاني: مفهوم الفضاء العام لدى هابرماس. فقد خصصناه للتعريف بالفضاء العام لدى هابرماس ومدى مساهمته في الفعل التواصلي، حتى نتمكن من الغوص أكثر في برغماتية جون ديوي والوصول إلى الفضاء العام لديه الذي كان يفتقد المصطلح في حين سمح بالممارسة.

وفيما يخص المبحث الثالث: عنوناه بالفضاء العام وتجلياته في برغماتية جون ديوي ويبرز ذلك من خلال المجلات المختلفة للفلسفة الديوية والتي تعتبر منفعة برغماتية محققة ومستخلصة من الفضاء الهابرماسي.

وفي تعرضنا في الفصل الثالث: مساهمة القيم في الفضاء العام إلى:

المبحث الأول: انعكاس القيم على المجتمع الأمريكي وكيف تجلى أثرها عليه.

أما المبحث الثاني: فتطرقنا فيه إلى مساهمة القيم التربوية في تكوين المواطن الأمريكي والدفع به نحو عجلة التقدم والرقي.

وأما المبحث الثالث: فعرجنا فيه على دور الديمقراطية في الفضاء العام والأبعاد التي حققتها على المجتمع لأنّ عنصر الديمقراطية يعتبر أساس قيام الفضاء العام القائم بدوره هو الآخر على أساس المسؤولية وكذا الشعور بالحرية.

و انتهينا بخاتمة التي كانت عبارة عن حوصلة لمجموعة من القيم التي استطعنا أن نستخلصها من خلال فلسفته البرغماتية لجون ديوي في الفضاء العام وسط المجتمع الأمريكي.

ومن هنا جاء اهتمامنا بموضوع البحث: تكوين القيم والفضاء العام في الفلسفة البرغماتي "جون ديوي" نموذجاً، من جهة كتتمة وتوسيع لما تطرقنا إليه في فترة الماستر الذي كان "الإنسان في الفلسفة البرغماتية" "**لجون ديوي**". ومن جهة أخرى وهو أنّ موضوع القيم أساس وركيزة لبناء ورقي المجتمعات وازدهار فضاءها العام إذ فيها اهتمام بالفرد والمجتمع عامة.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة التي عالجت موضوع بحثنا هذا نجد:

كتاب الدكتور" أحمد فؤاد الأهواني . جون ديوي . نوابغ الفكر الغربي. الذي اعتمدت عليه كثيرا في معالجة موضوعي لأنّ موضوع القيم واسع جدا ولا يمكن حصره في مجال واحد، فنجده في فلسفة جون ديوي مثلا شمل كل مجالات الفضاء العام.

هناك أيضا كتاب الدكتور" محمد جديدي" الموسوم فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجا، هذا الكتاب المرجع الذي استعنت به لأنّه في جزء م موضوع البحث يرتكز على الخبرة.

إنّ هذا البحث الذي قمنا به موضوع واسع ومتشعب ولا يمكن حصره في مجرد صفحات، فيبقى مجرد محاولة متواضعة نتمنى أن نطوّرها مستقبلاً.

الفصل الأول

الطابع العام للقيم وفلسفة الثقافة البرغماتية

المبحث الأول: أصل الفلسفة البرغماتية في الثقافة الأمريكية.

تمهيد:

تعد الثقافة ذلك الإطار الذي يحدّ أي مجتمع من المجتمعات، فلكل مجتمع أو شعب من الشعوب إلاّ وله ثقافته الخاصة التي تميزّه عن غيره وهذا ما نلمسه في الطابع العام لأي مجتمع من المجتمعات. فما الثقافة في حقيقتها إلاّ تعبير عن خلاصة لتجارب كان قد عاشها في مراحل تاريخية معيّنة من حياته سواء كانت تلك الثقافة سلبية أو إيجابية تراكمت عبر الزمان مشكلة لنا نسيج ثقافي معيّن، بحيث تشمل العادات، التقاليد، القيم، الطقوس ... تميّز مجموعة إنسانية معيّنة مرتبطة بإطار مكاني وجغرافي معين يكتسبها الفرد وتؤثر على حياته المستقبلية، وليس التأثير هنا يشمل الجانب السلبي فقط وإنّما يكون إيجابيا أيضا فهي بشكل أو بآخر تسعى إلى توجيه سلوك الأفراد داخل المجتمعات وهذا ما نلمسه في المجتمع الأمريكي .إذ استطاع الشعب الأمريكي أن ينقل بعض المبادئ والقيم من المجتمع الأوروبي إلى المجتمع الأمريكي بحيث بلوروها ونقحوها وفق ما يتلاءم مع طريقة حياتهم الجديدة التي أردوها فانعكست هاته الأخيرة على حياتهم وفلسفتهم التي ميزتهم عن باقي الفلسفات في المجتمعات الأخرى باعتبار الفلسفة البرغماتية فلسفة حياة عملية.

فهاته الأخيرة لم تنشأ من فراغ وإنّما ولّدتها الظروف القاسية التي عاشها وعايشها الأفراد قبل هجرتهم إلى العالم الجديد مما أضطرهم إلى التفكير في أسلوب جديد للحياة يكون نافعا لهم ويحقق لهم مصالحهم الخاصة فكانت الفكرة الأساسية التي ارتكزت عليها الفلسفة البرغماتية أنّ (الفكرة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت تحقق منفعة).

إذا كانت اللغة تمثل أداة تواصل بين الأفراد فإنّ الثقافة هي الأخرى ليست أداة فقط للتواصل بين الأفراد كما يرى ذلك العلماء اللغويين وإنّما هي جسر التواصل بين

الحضارات، فللبرغماتية صلة بثقافة المجتمع الأمريكي وما زاد من تعزيزها هوّ اجتماع جملة من العوامل ساهمت بشكل أو بآخر في ذلك. ومن بينها ظهور مجموعة من المفكرين الذين نادوا بحقوق الإنسان المتمثلة في: الحرية، العدالة، المساواة، ... وكيف لا لشعب أن يستجيب أن يساند ويطالب بهاته الحقوق التي ناضل لأجل الحصول عليها وتحقيقها. ومن بين الذين نادوا بتلك الأفكار نذكر من بينهم: **بنيامين فرنكلين، توماس بين، توماس جفرسن** وتبعا لما جاء به هؤلاء كان تأثر الفلاسفة الذين تزّعموا الاتجاه البرغماتي فيما بعد بعدما أرسوا قواعده وكذلك يجب أن لا ننسى أنّها من بين العوامل التي قادت إلى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب الطويلة والمريرة التي عرفتها. فحسب الدكتور **جيرار ديلودال** في مؤلفه الفلسفة الأمريكية أنّها مرت بمحطات يمكن تلخيصها كالتالي :

. الحقبة الاستعمارية .

. حقبة الأنوار والثورة.

. حقبة من الاستقلال إلى حرب الانفصال .

وانطلاقا مما سبق طرح الإشكال التالي: **إلى ماذا يعود ظهور الفلسفة البرغماتية ؟وما ماهي العوامل الرئيسية في ظهورها ؟ وكيف تجلّت الفلسفة البرغماتية في الثقافة الأمريكية؟.**

عن نشأة الفلسفة البرغماتية "ولدت الفلسفة الأمريكية إنجليزية وسرعان ما تحررت من الفلسفة الإنجليزية بمجرد أن وطئت أقدام أباء الحجّاج الأرض الأمريكية. وتحت ضغط المشاكل التي لا تقدم لها الفلسفة الإنجليزية أيّ حلّ، أخلت فلسفة التجربة الحسيّة السائدة في إنجلترا أمام فلسفة الفعل العملية التي سرعان ما جاء العلم التجريبي والتطوّرية

لتعزيزها".[1] كل فكر أو فلسفة لم تنشأ من فراغ وإنما بنيت على أنقاض فكر سابق لها، فالفلسفة الأمريكية هي الأخرى جاءت على اثر الفلسفة الانجليزية والتي تطورت فيما بعد بفضل العلم التجريبي والتطورية.

أمّا عن البداية الفعلية للفلسفة البرغماتية في الولايات المتحدة الأمريكية فصحيح أنّ بدايتها الانجليزية، لكن البداية الفعلية والحقيقية والأصيلة لها فيمكننا القول أنّها نشأت وترعرعت في أمريكا، ذلك لما تجمع هاته الفلسفة البرغماتية من علاقة مع ثقافة المجتمع الأمريكي فالفكر الأمريكي متسرّب من خارج أمريكا ومن نتاج القارة الأمريكية أيضا وتتأكد حقيقة مصدرية هذا الفكر بما ذهب إليه **جيرار ديلودال:** "لقد فرّ معظم المهاجرين الذين يشكلون الأمة الأمريكية الآن في لحظة أو في أخرى من أوروبا، حيث عانوا الاضطهاد بسب أفكارهم. وحتى لو كان العوز هو السبب الذي أدى إلى طردهم، فهم قد هربوا في كل الأحوال من الإيديولوجيا التي أفرزته .هامشيون، يقبلون الحق في الاختلاف، من هنا كان المزج بين الفردية والحياة الاجتماعية، وحرية الفكر والامتثال"[2]. مثلما كانت إرهاصات أولى لظهور الفلسفة بحضارات الشرق القديمة: الحضارة المصرية والحضارة الفارسية والحضارة الهندية والحضارة الصينية. إلاّ أن البداية الفعلية لذلك الفكر الفلسفي كان مع الحضارة اليونانية إذ ساعدت ظروف ومستجدات ذلك العصر على النضج وبالتالي ازدهار ذلك الفكر، فكذلك كان هناك ظهور لأفكار الفلسفة البرغماتية خارج المجتمع الأمريكي، لكن الظروف لم تسمح بنضجها في انجلترا بسبب

[1]- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية ، تر:جورج كتورة /إلهام الشعراني، مركز دراسات الوحدة العربية /المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1،س2009، ص21.
[2]- المرجع نفسه، ص34.

الظلم والاضطهاد ممّا سمح المجتمع الأمريكي بتبلورها في ظلّ الحياة الاجتماعية الجديدة وحرية الفكر.

أما عن الشعب الأمريكي ترى أغلب الدراسات أنّهم "جاءوا مزيجا من ثقافات مختلفة، ولبثوا أمدا طويلا على اتصال وثيق بأصولهم الأولى، حتى لقد ظلت تيارات الفكر الأوروبي المختلفة تنساب إلى العالم الجديد غداة ظهورها، فكل صوت يرتفع في أوروبا كان له صداه في أمريكا، ولم يرى الأمريكيون في ذلك . أول الأمر . غضاضة، لأنه إن كانت مقتضيات العقيدة الدينية قد حملتهم على الهجرة عن بلادهم الأولى، وإن كانت مصالح الاقتصاد بعد ذلك قد أوجبت أن تحدد الهجرة وأن تقام الحواجز في عالم التجارة "[1]. فما هذا الفكر الجديد إلا تبلور لعوامل مختلفة حملت عبر الثقافات المختلفة التي دخلت أمريكا في البداية وهو ما عبر عن نوع الأخلاقيات التي تولدت من الفقر، الظلم، الخارجين عن القانون وتم بعد ذلك الحد منها بفعل التجارة والاقتصاد.

ومن بين الأفكار التي تولدت في الفكر الأمريكي بعد الاستقرار الذي شهده الشعب الأمريكي بعدما عانى قبيل وحتى بعد دخوله فنجده قد نادى بالحرية والمساواة والديمقراطية والعمل الناجح، لقيت هاته الأفكار ترحيبا واستقبالا قويين فنجدها ممثلة في مفكرين وفلاسفة حاربوا عنها لأجل ترسيخها والانتفاع بها وهذا ما نجده ممثلا هو الأخر في الفلسفة البرغماتية ذات الغرض النفعي "إن الالتزام الشخصي عند كل أمريكي في حياة الأمة قد أعطى الفرد حقوقا مقدسة، حوت . وتحت اسم الديمقراطية . حق التسلح دفاعا عن النفس(روح الحدود) بدل الانتظام في مجموعات (دفاعا عن فكرة أياً كانت)، إلاّ أنّه لم يكن لهذه الحقوق مضامين مناهضة للاجتماع: تمتزج حقوق الفرد مع حقوق

[1]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، بيروت / القاهرة، ط 2، س2001 ، ص5.

الجماعة"[1]. إنّ تطوّر الوعي الأمريكي جعلت الفرد الأمريكي يطالب بحقوق تحقق له غايات نفعية وهذا ما نجده ممثلاً في **مبدأ البراغماتية** أنّ الفكرة لا تكون صحيحة إلاّ إذا كانت مرتبطة بما تحققه من منفعة تعود على الفرد والمجتمع، وهذا ما يعني أنّ مصلحة الفرد مرتبطة بمصلحة المجتمع ولا تخرج عن الجماعة.

عوامل ظهور البرغماتية في وسطها الثقافي :

. الحقبة الاستعمارية .

. حقبة الأنوار والثورة.

. حقبة من الاستقلال إلى حرب الانفصال.

مراحل الفكر الأمريكي: فمن خلال ما تقدم نجد أنّ الفكر الأمريكي إذن مرّ بمراحل ولم تخرج الفلسفة البرغماتية هكذا دفعة واحدة، وإنما كانت هناك عوامل سياسة واقتصادية وفكرية ساعدت على ذلك .يمكننا تقسيم الفكر الأمريكي إلى ثلاثة مراحل:

1. مرحلة الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر.

2. مرحلة بداية القرن التاسع عشر المتضمنة وثيقة الاستقلال1940 .76 19

3. مرحلة ظهور الفلسفة البرغماتية

مرحلة أولى: يرى الدكتور زكي نجيب محمود أنّ " الفكر حينئذ كان سياسيا في معظمه، يدور حول حقوق الأفراد الطبيعية التي على أساسها أقيمت العقائد الدينية نفسها، اذ كانت الكثرة الغالبة من الأمريكيين من ‹‹البروتستانت المتزمتين››**(البيورتان)** وهؤلاء يعلون من شأن الفرد إعلاء يحفظ له حقوقه في أن يلتمس لنفسه طريق النجاة الروحية، وحقوقه في أن يفكر حراً ويعمل حراً وأن يحتفظ بثمرة عمله"[2]. فتبقى السياسة هي الطريق الذي يحفظ

[1]- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص34.
[2]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص6.

للفرد حقوقه الطبيعية التي تضمن له العيش الكريم وبناء عقائد دينية متينة تخلق له جو الحرية الذي يمكنه هو الآخر من الوصول إلى العمل المنشود.

كما أنه "من **لوك** تلقى الآباء الحجّاج (Père pelerins) الجواب على سؤالهم الأمريكي الأوّل: أرض الميعاد يشغلها الهنود، فكيف نوّفق بين نداء اللّه ووصياه **‹‹لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب ››؟**

‹‹ الحقيقة والإخلاص هما من واجبات الإنسان بوصفه إنساناً لا بوصفه عضوا في مجتمع››. ومن **لوك** أيضا استلهم أباء الاستقلال، حيث أعلنوا مع نهاية الحقبة **‹‹إنّ الحقائق التالية بديهية بحد ذاتها: خلق الناس أجمعون متساوين، وقد وهبهم اله بعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها. ومن هذه الحقوق الحق بالحياة، الحرية، والحرية والبحث عن السعادة. وقد أقام الناس الحكومات ضمانا لهذه الحقوق. والسلطة العادلة التي تنبثق من رضاء المحكومين››**"[1]. إذا كانت الحقوق الطبيعية تضمن العيش الكريم للإنسان فكذلك قيام الحكومة تضمن المحافظة على هذه الحقوق وإعطاء كل ذي حق حقه.

المرحلة الثانية: "جاءت فلسفة عصر التنوير مؤيدة لهذه المبادئ، إذ جعلت أساس المجتمع تعاقدا بين أعضائه، ولكل فرد حقوقه الطبيعية في الحياة وفي الحرية وفي التماس العيش السعيد وهي حقوق فطرية لم يهبها أحد أحداً"[2]. عزّزت فلسفة التنوير الحقوق الطبيعية لأفراد المجتمع من حرية، عيش سعيد والحق في الحياة.

وكمفهوم للتنوير "فأول ما تشير إليه الكلمة كلمة ‹‹التنوير››. التي تركز طابع الفكر في القرن الثامن عشر، هو إشارتها إلى قدرة العقل على حل مشكلات الطبيعة

[1]- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص48.
[2]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص6.

والإنسان، بحيث لا يعود الناس بحاجة إلى مصادر أخرى غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه، وكان طبيعيا أن يشتد إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوه من غزارة الإنتاج العلمي الذي تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين لعصرهم"[1]. أصبح العقل منهاجا وأداة يستخدمها الإنسان لحل المشاكل نتيجة لغزارة الإنتاج العلمي بدلا من التفسير الخرافي فعلا أصبح العقل في هاته الفترة مفتاح لحل الأزمات.

وتبعا لعصر التنوير يقول **إيتان آلن (Ethan Allen)**(1737. 1789) أن يكتب في العقل، الوسيط الوحيد للإنسان**« لو تجرأ الناس على استخدام عقلهم بحرية في هذه المواضيع الإلهية، كما يفعلون الأمور اليومية، فهم سيتخلصون وإلى حدّ بعيد من عماهم ومن أوهامهم، وسيتوصلون إلى أفكار أكثر سموا عن الله وعن التزاماتهم تجاهه واتجاه الناس أمثالهم،... سيكلفون بتحريض من حوافز متعددة وقوية، على ممارسة الأخلاق التي تشكل الكمال الأكبر والأخير التي بمقدور الطبيعة الإنسانية بلوغه»**[2]. كما أنّ استخدام العقل بحرية سيؤدي إلى التعمق والسموّ في المجال الإلهي والممارسات الأخلاقية.

" **المرحلة الثالثة:** والتي بدورها تشمل ثلاث محطات رئيسية:

أ. النصف الأول من القرن التاسع عشر ويمكننا تلخيصه في حسب ما ذهب إليه زكي نجيب محمود في الانتقال من ميدان السياسة ممثلا في شخصية« **أمرسن** » و« **وثورو**» إلى ميدان الأدب وسيادة الفلسفة الهيغلية التي انتقلت إلى إنجلترا ثم جاءت إلى أمريكا بعدما عدلّت.

---

[1]- المرجع نفسه، ص32.

[2]- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية ، مرجع سابق، ص54.

فكان "أوّل فيلسوف أمريكي الروح، ألقى خطابا أمام الشباب الأمريكي المتخرج من جامعة هارفارد، بعنوان‹‹ العالم الأمريكي››، فعد هذا الخطاب فيما بعد ‹‹ إعلانا للاستقلال العقلي›› في الولايات المتحدة، جاء مكملاً ‹‹ لإعلان الاستقلال ›› السياسي الذي سبقه بستين عاما، في هذا الخطاب التاريخي الخالد في تاريخ الثقافة الأمريكية، يقول ‹‹ **إمرسن** ››:‹‹ **إن يوم اعتمادنا على غيرنا ، وتتلمذنا الطويل على علم بلاد أخرى ، يقترب من نهايته، غن الملايين حولنا، التي تندفع نحو الحياة، لا تستطيع أن تعيش دائما على البقايا الذابلة من الحصول الأجنبي**››[1]. مثّل خطاب **إمرسن** مرحلة بداية الاستقلال العلمي عن الحضارات الأخرى وهو ما يمثل بداية جديدة تعتمد على تعزيز الذات الأمريكية والثقة بالنفس وهذا ما يجسده مقاله التالي :

وفي مقاله الثقة بالنفس عام (1848) يقول **إمرسن**‹‹ **العبقرية تعني أن تؤمن بفكرك، أن تؤمن ما هو حقيقة في ضميرك الداخلي، وفي قرارة نفسك، هو حقيقة لكل إنسان. عبر عن قناعتك العميقة وستصبح شعورا عالميا، ذلك أن ما هو أكثر حميمية يصبح عند ساعته ذائع الصيت، وفكرنا الأوّل قد تلقيناه عبر أبواق يوم الحساب الأخير** ››[2]. يعزز **إمرسن** الثقة بالنفس إذ أن الإيمان بالفكر الجديد هو يعززها لأنّه هو الذي يرقي هاته الحضارة ويرفع من قيمتها وهذا ما حدث بالفعل فيما بعد.

أما عن **ثورو**[*]فيقول بشأن الاعتماد على النفس هو الآخر والانفصال عن الحضارة الأوروبية ‹‹**في كل مكان من إنجلترا نكتشف آثر الرومان لكن إنجلترا الجديدة ليس لها على الأقل في الآثار الرومانية أساس. نحن لن يكون علينا أن نقيم أساسات منازلنا**

[1]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد ، مرجع سابق، ص41.
[2]- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص70.
[*]ه هنري د. ثورو من (جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، ص73) ،(1817- 1862) تلميذ إمرسون المفضل، ولد في كونكورد، ودرس في هارفارد، له مؤلف شهير **الحياة في الغابات** ، يعكس في هذا المؤلف حياة العزلة التي قضاها في أمريكا .

على رماد حضارات سابقة››[1]. لقد دعى هذا الأخير هو الآخر إلى الاعتماد على النفس والابتعاد عن أفكار الحضارات البالية.

"**ب** . النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميّز هاته المرحلة ظهور ما يعرف بالكانطية الجديدة حيث تناقلها فلاسفة العالم الجديد عن كل من كانط و هيغل بعدما عدّلوها أيضا ومن بين هؤلاء الفلاسفة ‹‹**باون** ›› و‹‹**جوزيا رويس**››.

ج . وهي مرحلة التطبيق العملي للمبادئ والأفكار يعرف بالفلسفة الأمريكية البرغماتية الخالصة مع تجاوزها للأفكار المثالية السابقة، وقد مثل هذه الحركة الفكرية الجديدة :**شارل سندرس بيرس، ووليم جيمس** و**جون ديوي**"[2]. مثل هؤلاء الفلاسفة الثلاث بداية الفلسفة البرغماتية وزعمائها والتي عرفت باسمهم فيما بعد.

فبالنسبة للنصف الثاني من القرن التاسع عشر "أخذت حركة **سان لويس** على عاتقها ترجمة أعمال **هيغل** وتطبيق نظرياته على المشاكل الأمريكية. وهكذا كيّفت الجدل **الهيغلي** على حرب الانفصال: اقترح **بروكماير** تطبيق الثلاثية الهيغلية بالشكل التالي: **الأطروحة** (thèse)،القانون المجرد :الانفصاليون في الجنوب، **النقيض** (Antithèse)،الأخلاقية المجردة، أنصار القضاء على العبودية في الشمال، **التوليف** (Synthèse)، الدولة الأخلاقية، الاتحاد الجديد"[3]. وهكذا بتطبيق الثلاثية الهيغلية على المشاكل الأمريكية استطاعت أن تقسم المهام لحل المشاكل.

وكما قال المفكر الأمريكي سابقا لن يكون علينا أن نقيم أساسات منازلنا على رماد حضارات سابقة فنجد أنّ نتيجة ما مرّ به الشعب الأمريكي سابقا من حروب وثورات

---

[1]- المرجع السابق نفسه، ص74.
[2]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد ، مرجع سابق، ص ص،7،8. (بتصرف).
[3]- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص86.

ورغبة في الانفصال عن الحضارات الأوروبية نتيجة لما تشرّبه من وعي وفكر أيقض نومه إلى الرغبة الجادة في الاستقلال وصل إلى التطبيق العملي لأفكاره التي هي مبدأ من مبادئ اتجاه الفلسفة البرغماتية الذي تبناه كل من الفيلسوف **شارل سندرس بيرس، وليام جيمس، وجون ديوي** وفلاسفة آخرين.

كما يضيف الدكتور **زكي نجيب محمود** في مرجعه السابق **حياة الفكر في العالم الجديد** ‹‹الفكر الأمريكي إبان العشرات الأخيرة من أعوام القرن الثامن عشر، فكان الفكر حينئذ سياسيا في معظمه، يدور حول حقوق الأفراد الطبيعية التي على أساسها أقيمت السياسة وأقيم الحكم وأقيمت الحياة ، (...) جاءت فلسفة عصر التنوير مؤيدة لهذه المبادئ، إذ جعلت أساس المجتمع تعاقدا بين أعضائه، ولكل فرد حقوقه الطبيعية في الحياة وفي الحرية وفي التماس العيش السعيد، وهي حقوق طبيعية لم يهبها أحد لأحد››[1].

كان قيام الفكر الجديد على السياسة التي بنيت هي الأخرى على الحقوق الطبيعية.

إننا بالعودة إلى الإعلان عن وثيقة الاستقلال نجدها ممثلة في شخصين هما"

توماس جيفرسن* **وتوماس بين****

ويمكننا تلخيص فكر فيلسوف الحرية "**جفرسن**" كما هوّ آتي:

---

[1]- زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، مرجع سابق، ص6.

* جيفرسن، قال **جون ديوي**: كان **توماس جيفرسون** محدودا فيما يتعلق بمولده وبيئته الأولى فهو من أبناء الطبقة الراقية في ذلك العصر، ومن أبناء رواد الحدود أيضا.(...) شغل **جفرسون** بعض المناصب ولكن هذه الحقيقة في ذاتها لا تعني الكثير، فكم من نكرات أصبحوا مبعوثين إلى دول أجنبية، بل وشغلوا مناصب الرياسة، وأنا ما يعنينا حقا، كيف أفاد **جفرسون** من هذه المناصب؟ (أنظر كتاب : فاروق عبد المعطي، توماس جيفرسون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، س1993، ص15 .)

وليس من شك أنّ **جيفرسون** فاق كل معاصريه من الأمريكين، وربما من الأوروبين أيضا في نزعته العالمية كإنسان وذلك دون أن نتساءل عن مدى الصدق في أفكارهم السياسية. كان ضموّه إلى المعرفة لا يمكن أن يطفأ، وتنطبق عليه مقالة **تيرنس** عليه تماما، وهي المقالة التي أبلاها الاستعمال والتي لا يعّد فيه من الدّخيل أي نزعة سياسية. فاهتمامه بكل اختتراع جديد نافع كان يوازي اهتمام **فرنكلين** إن لم يزد. وكلماته المأثورة بريئة من الزهو الذي يشوب أحيانا تأملات **فرنكلين** في الحياة. وملأ جيفرسون بالفعل كل منصب يشغله في الحياة العامة بأمريكا، ولم يعمل في كلّ منها بامتياز فحسب، ولكنه كان ذا قدرة فائقة على التكيف مع الجديد وغير المتوقع أيضا.(أنظر كتاب : فاروق عبد المعطي، توماس جيفرسون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، س1993، ص19.)

** بين، (1737 - 1859) ثوري إنجليزي مخترع ومفكر ولد في بريطاني وهاجر إلى أمريكا عام 1774. كان له كتاب" الحس السليم" سنة1776 له أثر كبير في التعجيل بإعلان الاستقلال، وكذلك فعل عمله الآخر" الأزمنة الأمريكية". له العديد من المؤلفات نذكر منها:عصر العقل ، المنطق السليم ، كتاب حقوق الانسان.

(أنظر كتاب :توماس بين،عصر العقل تر: محمد موسى، د.ط، لوكسمبورغ، س1794، ص83 .).

"ماذا يريد أن يكتبوا له شاهد على قبره من بين أعماله الكثيرة التي زخرت بها حياته الحافلة المجاهدة المكافحة. قال‹‹**أكتبوا ثلاثة أشياء، إعلان استقلال، وقانون الحرية الدينية، وجامعة فرجينيا، فبالأوّل يزول استبداد الحكومة، وبالثاني يتحرر العقل من سلطان الكنيسة، وبالثالث تصان الحرية التي يكتسبها الناس في السياسة والدين**›› "[1].

فبالثلاثة يقصد فيلسوف الحرية إلى إقامة دولة حرة في طريقة تفكيرها وسياستها للبلاد.

وما يؤكد على ذلك قوله ‹‹**مع كامل الوعي أنّ اله الكلي القدرة قد خلق العقل الحر،(...) وإنّ إجبار الإنسان على تقديم إسهام مالي لنشر أراء لا يؤمن بها، بل يحتقرها، هوّ إجرام واستبداد وإنّ لا سلطة للحكومة المدنية على أرائنا الدينية(...)وإنّ المعاناة من ممارسة قاض سلطته في مجال الرأي ويقيّد المهنة أو نشر المبادئ، بحجة أنّ لها توّجهات سيئة، وهوّ خطأ جسيم، يؤدي في الآن نفسه للقضاء على كل حرية دينية**››"[2]. فحرية العقل أساس الحريات الأخرى.

أمّا عن فكر"**توماس بين** " فيلخصه **جيرار ديلودال** من خلال الرسالة التي كتبها"**بين**" تحت عنوان حقوق الإنسان فيقول: يكن تلخيص واجبا لإنسان بنقطتين اثنين: واجبه تجاه الله، وهذا بما يجب على كل إنسان أن يشعر به ، وتجاه قريبه الذي يجب أن يعامله كما يريد أن يعامل من جانبه، وحقوقه الطبيعية هي أساس كل حقوقه المدنية ، والحقوق الطبيعية هي الحقوق التي تعود دائما للإنسان عبر الحق بالوجود"[3]. الحقوق الطبيعية تثبت وجود الإنسان لأن الفرد الذي محروم من حقوقه الطبيعية هو إنسان مجبر وليس مخيّر و بالتالي ليس حراّ وبالتالي فالحقوق الطبيعية أساس لإثبات الوجود.

---

[1]- زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص21.
[2]- جيرار ديلودال ،الفلسفة الأمريكية ، مرجع سابق ص58 .
[3]- المرجع نفسه، ص56.

وما دام **بين** هو الأخر يعتبر من بين فلاسفة الحق اللأمريكيين إضافة إلى **جفرسن**" كذلك يأخذ بين بما أخذ به جفرسن من أنّ مساواة الناس في حقوقهم لا تعني أنّهم متساوون في مواهبهم بل إنّ هذه المواهب لتتفاوت ، ويتبع التفاوت توزيع بين أفراد المجتمع ،(...) تغيّر من مواضعها بحيث تظهر في هذه الأسرة مرة وفي تلك الأسرة مرة"[1]. المساواة في الحقوق أمر لابد منه ولكن هذا لا يعني المساواة في المواهب.

وقد سعى **بين** إلى تطبيق مبدأ المساواة بين الأفراد فيما يخص الأراضي الزراعية وذلك حتى لا تبقى محتكرة بيد أسرة معينة وتعمّ بذلك الفائدة أكبر عدد من الأسر بالتالي يصبح الجميع يتداول على هذه الأرض حتى لا يرجع بنا الزمن إلى قانون الغاب السائد في الحالة الطبيعية.

تتميز الفلسفة الأمريكية عن سابقاتها ببرغماتيتها لذا "ربما كانت أصعب مهمّة تواجه مِؤرخ الفلسفة الأمريكية هي تجليّة التيارات الحديثة في النظريات الأمريكية في المعرفة والقيّم والأخلاق. ففي غضون القرن العشرين نمت في التفكير الفلسفي الأمريكي نزعة جعلت له مغزى متميّزا. فليس ثمة ما يماثل هذا التفكير في أي مكان آخر."[2] بنيت الفلسفة الأمريكية على نظريات الفلسفات السابقة، لكن سرعان ما استطاعت أن تتميزّ مع القرن العشرين بفكرها البرغماتي.

إنّ من بين ما أنجبت أمريكا في هذا المجال الفكري الجديد فلاسفة كبار أمثال: **شارل ساندرس بيبرس، وليام جيمس، جوزيا روس وجورج هـ.ميد** " هؤلاء الذين خلقوا اهتماما واسع النطاق بالفلسفة والتربية الفلسفية يمثلون أربعة مجالات مختلفة في الثقافة الأمريكية. ولكنّهم كفّوا عن أن يكونوا شخصيات إقليمية ولم يفكروا أيضا في أنفسهم على

[1]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص 37(بتصرف).
[2]- هربرتشنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر:محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط،س 1964، ص8.

أنّهم فلاسفة أمريكيون. لقد كانوا أذهانا عالمية جنبا إلى جنب مع الحركات الفلسفية في أوروبا فضلا عن أنّهم أدلو بدلوهم في الاتجاهات العالمية للفكر الأوروبي. ولم يكن يتهيأ للنمط الأمريكي في الظهور ما لم يرد إليه ذلك الحافز المنعش عبر المحيط الأطلنطي، من خلال أعمال:**رسّل**،و**هواتهد، ومور...**" [1] إنّ الفلاسفة الأمريكيون بالإضافة إلى اهتمامهم بالثقافة الأمريكية استطاعوا أن يساندوا الفكر الأوروبي.

وما دامت هناك مجالات أربعة للثقافة الأمريكية فإنّ **تشارلز موريس** يرى أنّها تشكل الملامح الأربعة في تطور الفلسفة البرغماتية الأمريكية فنجده يقول‹‹ **لقد تكوّن هذا النسيج من تلك الملامح الأربعة معا بحيث يمكن أن تميز اتجاه تطوّرها الفلسفي. وقد أثرت هذه العناصر الأربعة على معظم البرغماتين ولكن بدرجات متفاوتة، فكان تأثير المنهج العلمي أكثر وضوحا عند تشارلز بيرس، بينما كان تأثير النزعة التجريبية الفلسفية أقوى لدى وليم جيمس، وكانت المواجهة حادة مع البيولوجيا التطوّرية لدى جورج ميد، وترك مثال الديمقراطية الأمريكية بأوجهه المختلفة سيطرته على جون ديوي››.** [2]

من خلال ما سبق وعلى أساس المراحل التي مرّ بها الفكر البرغماتي من خلال ما تطرقنا إليه نستشف أنّ هناك مجموعة من العوامل مجتمعة ساهمت في ظهور ما يسمى بالفلسفة البرغماتية إن صح التعبير كنتيجة للثقافة الأمريكية يمكننا تلخيصها في النقاط التالية:

- المنهج العلمي لدى **شارل ساندرس بيرس.**
- البيولوجيا التطوّرية لدى **جورج ميد.**

[1]- المرجع السابق نفسه، ص9.
[2]- تشارلز موريس، رواد الفلسفة البرجماتية، تر: ابراهيم مصطفى ابراهيم، دار المعرفة الجامعية، د.ط، س2011، ص23.

- النزعة التجريبية النفسية لدى **وليام جيمس**.
- مثال الديمقراطية الأمريكية بزعامة **جون ديوي** .

فـ" البرغماتية فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بأمريكا، فهي فلسفة لا ترجع في تاريخها إلى أكثر من قرن من الزمان. وهي ثمرة التفاعل بين الأفكار التي حملها المهاجرون الأوروبيون إلى أمريكا وبين البيئة الجديدة التي نشأوا فيها".[1] فمادام تاريخ أمريكا لا يرجع إلاّ لقرن من الزمان فقط هذا ما يؤكد أنّ سكانها ليس كلّهم أصلين وإنّما هم مزيج مع قارة أو قارات أخرى، جاءوا إلى هذا العالم الجديد لأغراض وغايات معيّنة، فإذا كانت الفلسفة الوجودية جاءت لتخرج الإنسان وتخلصّه من جو المعاناة والكآبة واليأس والقلق الذي أصابه خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية إلى جوّ السعادة والفرح والأمل والاستقرار فما الوجودية إذن إلاّ محاولة لانتشال وإخراج هذا الفرد المحبط من كهف مظلم لا مجال لرؤية حتى الأشباح فيه كما رأى ذلك أفلاطون إلى الواقع الطبيعي الذي يمكنه أن يرى فيه النور من خلال فرض ذاته ووجوده من أجل استرجاع حقوقه التي سلبت منه. فكذلك بالنسبة للمهاجرين الذين نزحوا من أوروبا نحو أمريكا بغية الاعتماد على أنفسهم في أعمالهم من أجل السعي الدؤوب إلى تحسين طرق عيشهم لأجل توفير أمنهم واستقرارهم بسبب معانوه في بلدانهم الأصلية وما يؤكد ذلك قول فؤاد الأهواني في كتابه عن الفيلسوف **جون ديوي**" فالمعوّل على ثروة موروثة أو وسائل مطروقة. ثم جميع المهاجرين سواء هذه البيئة الجديدة، لا فضل لنسب أو حسب أو جاه أو لقب، وإنّما الفضل للعامل المكافح الناجح. وقد هاجر هؤلاء القوم فرارا من الاضطهاد الديني أو السياسي في الأغلب ، فهم أصحاب مبادئ يدينون بالحرية ولا يبغون عنها حولا

[1]- فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي 11- جون د يوي - دار المعارف، القاهرة، ط3، س1968، ص82.

ولا يرضون بها بديلا"[1]. وهذا ما يفسّر ما ذهبت إليه الفلسفة البرغماتية المبنية على أساس أنّ الفكرة الصحيحة مرتبطة بما تحققه نتائجها من نجاح فعلي في الواقع العملي. كما سعى المهاجرون إلى البحث عن الحرية وفق وما يتلاءم مع حياتهم الجديدة .

هذا ما نجد الفلسفة البرغماتية جسّدته فيما بعد من خلال مفكريها.

ومن رواد القيم الأمريكية نجد " أنّ ‹‹ **فرانكلين**[*] ›› يعد نموذجا لما يطلق عليه الأوروبيون ‹الأمركة› في اهتمامه بالقيم التي تستخدم كأدوات. فالقيّم التي تعتبر غايات، وإن كان قد سلّم بها، إلاّ أنّه نادرا ما قصد إلى وضعها موضع التعريف والمناقشة، ذلك لأنّ في أمريكا، (على نحو ما يكون الأمر في غيرها من البلاد أيضا، في هذا الصدد أيضا) تختار الغايات منذ القدم كما يختار الأطفال الأديان، فإنّ هذه الأديان تؤخذ كأمر مسلم به كجزء من البيئة العقلية"[2]. تبقى **القيم الأمريكية** قيم نفعية خالصة تحددها غايات، يبقى موضوع القيم الأمريكية فضاء من بين الفضاءات التي غمرتها الفلسفة البرغماتية وبالخصوص **الديوية**، حيث استطاعت هاته الأخيرة أن تتجسد على أرض الواقع في الفضاء العام للمجتمع الأمريكي.

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه من خلال موضوع القيم في ثقافة المجتمع الأمريكي من خلال دراسات المفكرين والدارسين للقيم أنّها أصبحت أكثر وضوحاً من خلال الممارسات العملية على أرض الواقع العملي، لقد تمكن مفكري هاته الفلسفة أن يطبّقوا نظرياتهم العلمية في مشاريعهم العملية، أبرز نموذج يمثل ذلك القيم التي تبناها **ديوي** في فلسفته

---

[1]- المرجع نفسه، ص82، ص83.

[*]- فرانكلين: شخصية ثورية في أمريكا هو الطابع العلماني لتفكيره وأخلاقه كان راضيا عن القيمة الاقتصادية للفضائل البيوريتانية، ولكنّه أزال إزالة تامة غلاف التقديس الذي يغلّفها ووضعها على قاعدة نفعية خالصة.(المرجع السابق نفسه، ص34).

[2]- هربرتشنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية،تر:فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص36.

التربوية من خلال الثورة على مبادئ التربية في المدرسة الكلاسيكية واستبدالها بالمدرسة الحديثة، فالتربية القديمة تعتمد على طريقة التلقين حيث يمثل الأستاذ السلطة العليا التي تزوّد التلميذ بكل المعلومات أما التربية الحديثة عملت على إعطاء التلميذ الحرية في البحث وإشراكه في العملية التربوية وعلى الأستاذ توجيهه وبالتالي من هنا المساعدة على تنمية قدرات وكفاءت الأفراد وإدراجهم في المخابر فمن جهة يساعد ذلك على تنمية عقولهم ومن جهة إدراجهم في الحياة العملية وبالتالي المساهمة في خدمة المجتمع بالإبداع والابتكار، تبقى القيم حسب ما رآها **ديوي** لا تخرج عن نطاق الثقافة البرغماتية النفعية التي أرادها **ديوي** بتحرير القدرات الذكائية من جهة وخلق مدرسة حديثة من جهة أخرى.

المبحث الثاني: مفهوم القيم في طابعها العام.

مفهوم القيّم في طابعا العام.

يعتبر موضوع القيّم حساس ومهم كغيره من باقي الموضوعات التي شغلت بال المفكرين والباحثين والفلسفة على مرّ العصور وما دمنا نشتغل بالحقل الفلسفي فإننا نجد أنّ موضوع القيّم هو أحد محاور أو كما تسمى مباحث البحث الفلسفي فبعد محور البحث الفلسفي الوجود(الأنطولوجي) ومحور البحث المعرفي (الإبستيمولوجي) نجد محور القيّم (الأكسيولوجي) الذي يدرس موضوعات ثلاث التي هي الحق، الخير، الجمال.

حضي موضوع القيم بقدر وقسط كبيرين من الدراسة سواء كان ذلك في الحقل الفلسفي أو غيره من الحقول المعرفية الأخرى من علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد والعلوم الدينية هي الأخرى لشتى الديانات المسيحية، اليهودية والمسيحية والإسلام فالقيم ليست وليدة الديانات فقط وإنّما لو رجعنا إلى حضارات الشرق القديمة (الحضارة المصرية ممثلة في مفكرها الأخلاقي **كونفوشيس**، والحضارة المصرية ممثلة

في مفكرها **أخناتون** والحضارة الفارسية ممثلة في مفكرها **زرادشت...)** لوجدنا القيم متجلية في فكرها من خلال الممارسات التي كانت تفرضها عليها وقائع الحياة وتجدداتها المستمرة فكان لزاما على الفرد الإنساني التحلي بقيم معينة لمسايرة وضع وجوده من جهة وهذا ما يخلق جو الاستمرار من جهة أخرى وبما أن ما كان سائدا من قبل يعتبر فكر والذي يمثل الإرهاصات الأولى للفلسفة فنجده قد اكتمل مع مرحلة النضوج والازدهار التي مثلها عظام الفلاسفة اليونان **(سقراط ، أفلاطون ، أرسطو...)**حيث حاول هؤلاء الفلاسفة التجاوب مع واقع عصرهم أما إذا انتقلنا إلى فترة العصر الحديث والمعاصر ارتبطت ارتباطا وثيقا بالوضع السياسي الذي حول تقديم صورة أحسن للدولة. فالقيم في طابعها العام ترتكز على مبدأين هما الخير والشر هل هذا خيرا في ذاته أم يحمل شرا ؟ وهل هو نابع من الذات الإنسانية أم له غاية موضوعية ؟ وفي أي مجال يمكن تصنيفها؟ الفعل يحمل لكن كل علم من هاته العلوم يدرسه بطريقته الخاصة، فدراسة القيم في مجال علم النفس ليست هي نفسها في الفلسفة. سنحاول من خلال مبحثنا هذا الإجابة على كل هاته الأسئلة وتقديم أراء لفلاسفة في هذا المجال .

1. المطلب الأوّل: القيم وأهميّتها

valeur value" مفهوم القيم: قيمة

1.لغة: قيّم الشيء تقييما: قدّر قيمته.

2.المدلول المادي: خاصية تجعل الأشياء مرغوبا فيها فالنبالة مثلا لها قيمة عظمى لدى الأرستقراطي."[1] فصفة النبالة إذن لدى السيد الأرستقراطي شيء محبب له .

[1]- مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د.ط ، س2007، ص506.

"والقيمة مرادفة للثمن، إلاّ أنّ الثمن قد يكون مساويا للقيمة أو زائدا عليها أو ناقصا عنها، والفرق بينها أنّ ما يقدر عوضا للشيء في عقد البيع يسمى ثمنا له، كالدراهم الدنانير وغيرها. على حين أنّ القيمة تطلق على كل ما هو جدير باهتمام المرء و عنايته، لاعتبارات اقتصادية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو أخلاقية، أو جمالية."[1] فللقيمة اهتماما بالغا لدى المرء إذ يقدر كل ماله وزن وثقل مهما كان المجال الذي تنتمي إليه، فمثلا يقدر الإنسان المعاملات التجارية، كما يقدر معايير التطور والتراجع في المجال الدراسي إضافة التحلي بالمبادئ الأخلاقية في معاملاتنا وكل ما هو جميل....

2 ـ اصطلاحا: "ركز الاهتمام الفلسفي فيما يتعلق بالقيمة على ثلاث قضايا مرتبطة

أوّلا: في أي من خصائص الشيء يمكن ‹اجتيازه على قيمة›.

ثانيا: فيما إذا كان الاختيار على قيمة مسألة موضوعية أو ذاتية، ما إذا كانت القيمة تكمن في الموضوع أو أنّها مسألة تتعلق بكيفية شعورنا به.

ثالثا: في محاولة تحديد الأشياء التي تجتاز على قيمة."[2] قيمة الشيء فلسفيا إما متضمنة في الشيء أو أنها ترجع إلى أساس ذاتي أو غية موضوعية من ورائه. كما أنها ترجع إلى إحساسنا أو إدراكنا لقيمة الموضوع.

في علم الاقتصاد:

نظرية القيّم: مستعارة **(د.ريكاردو)** إنّ العمل بدوره بضاعة تمتلك سمة خاصة: فهوّ ينتج قيمة أعلى من ثمن شرائه، وبالفعل فالرأسمالية لا تشتري كل العمل المبذول من طرف **البروليتاري،** ولكنّها لا تؤدي له إلاّ ثمن قوة عمله(ما يكفيه للعيش) والفارق القيمي في ما

---

[1] ـ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، د.ط، س 1982، ص 214 .

[2] ـ تد هونرتش ، دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحضاري، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ج2، من حرف ظ إلى حرف ي ، د.ط، دس، ص65.

بين قوة العمل والعمل المنجز يشكل فائض القيمة الذي هو منبع الرأسمال."[1] فالقيمة في مجال الاقتصاد تعد مكسبا للمزيد من المال.

في الأخلاق:

"**تعرف فلسفة الأخلاق** قد عرفه **لالاند** على أنّه علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التميز بين الخير والشر"[2]. تبنى فلسفة الأخلاق بصفة عامة على مبدأي الخير والشر كما سبق الذكر فنقول عن الفعل أنه ذو طابع خيّر لأنه نافع أو مفيد لذاتنا أو لغيرنا كما نقول عنه أنه ذو طابع شرير لأنّه يضر بنا أو بالآخر.

"وغالبا ما يحيط الغموض بكلمة أخلاق إذ يبدو أنّ ثمة ثلاثة مفاهيم ينبغي الفصل بينها:

1 . الأخلاق أي مجمل التعاليم المسلّم بها في عصر وفي مجتمع محددين. والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحض على الاقتداء بها.

2 . العلم العملي وموضوعه سلوك الناس (أو حتى الكائنات الحية عموما كما يرى سبنسر) بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس عن هذا السلوك نقترح أن يسمى هذا العلمethnographique أوEthologie.

3 . العلم الذي يتخذ موضوعا له مباشرا الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة وهذا ما نقترح أن يسمى علم الأخلاقEthique".[3] إذن فهي تتلخص كالتالي :العمل بالتعاليم والاقتداء بها في زمان ومكان محددين، وهي تدرس سلوك الإنسان من جهة أخرى، وكما هي معروفة في الفلسفة الإيتيقا الذي يختص بالحكم على الأفعال بحسنها أو قبحها.

---

[1] ـ مصطفى حسيبة، المعجم الفلسف ، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان ،ط1، س2009، ص498.

[2] ـ أندريه لالاند ، موسوعة للاند الفلسفية، مجلد1،من a ـ g لالاند.خليل أحمد حليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس ط2، س2001، ص370.

[3] ـ المرجع السابق ، ص 371.

في موضع آخر تعرف: بأنّها البحث عن الموجود philosophie valeurs ويعرّف جميل صليبا "فلسفة القيّم من حيث هوّ مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيّم الأشياء وتحلّلها، وتبيّن أنواعها وأصولها. فإن فسرت القيّم إلى الصوّر الغائية المرتسمة على صفحات الذهن كان تفسيرها مثاليا، وإذا فسرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان تفسيرها وجوديا. وخير تفسير للقيّم إرجاعها إلى أصلين أحدهما مثالي والأخر وجودي."[1] فالقيم مرغوب فيها حسب جميل صليبا ولها أساسين للتفسير تفسر مثاليا حسب الغاية التي يحددها الذهن، وتفسر وجوديا بتعقب عللها وأسبابها .

في علم الاجتماع وعلم النفس: إن" علماء الاجتماع مثلا يوجهون عنايتهم ببناء النظم الاجتماعية ووظيفتها، ويهتمون بأنواع السلوك التي تصدر عن جماعات أو فئات من الأشخاص في علاقتها فقط بنظم اجتماعية أخرى، وتحلل مختلف الأحداث السلوكية مثل الشراء والبيع....الخ. أما علماء النفس الاجتماعي فيهتمون بكل جانب من جوانب سلوك الفرد في المجتمع ولا يتحدد بإطار محدد لنظام أو نسق معيّن، فعلم النفس الاجتماعي يركز عنايته على سمات الفرد، واستعداداته، واستجاباته، فيما يتصل بعلاقاته بالآخرين"[2]. وبهذا الشكل يتضّح لن الفرق بين القيمة في علم الاجتماع والقيمة في علم النفس، فالنسبة للأوّل تكون القيمة نحو المجتمع في كليّته أوفي شكل جماعات داخل هذا المجتمع ككل لأنه مهما كان الشكل الأوّل أو الثاني فإن القيم تكون موّسعة في شكلها الجمعي. أما بالنسبة للثاني فإنّه خاص بجانب واحد فقط من جوانب الشخصية لدى فرد

[1] ـ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 214.

[2] ـ عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيّم، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، س 1992، ص34.

معين، وهذا ما يعني أنّ دراسة القيم في مجال علم الاجتماع تكون قيم جماعية أما دراستها في مجال علم النفس تكون فردية.

في الدين: إنّ جميع الديانات السماوية تحمل ما للدين من قيم فـ"جاءت الديانة المسيحية فأبرزت ما للتعاليم والوحي السماوي من شأن في الحكم على قيّم الأشياء والأعمال (...) وقد أكثر الإسلام في هذا وأبرزه في صورة واضحة، وبين ما يربط الحياة الدنيا بالحياة الأخرى. ولهذا الارتباط شأنه في تقويم الأشياء والأعمال والحكم عليها، وخطاب الله هو الفيصل في الحكم على الحسن والقبيح، وعلى المباح والمحرّم، والحسن ما وافق الشرع،(...)فأعمال الدنيا مقوّمة حسب نتيجتها في الآخرة، وقيمة الأشياء من حيث ما تحصله للإنسان من حسن الأفعال أو قبحها"[1]. إنّ كل الديانات السماوية سواء مسيحية أو يهودية أو إسلاما فإنّها جاءت بأحكام معيّنة للحكم على قيم الأعمال التي تتجلى في الحياة من عبادات ومعاملات يجازى أو يعاقب صاحبها من خلاله في الآخرة ويتحدد ذلك تبعا للقيمة التي يحملها الفعل الإنساني .

مفهوم القيّم

القيّم ليست واحدة وإنّما هي عديدة ومتعددة، فهي تختلف إذن حسب السياق الذي جاءت فيه والمجال الذي استعملت فيه كمجال علم النفس، مجال علم الاجتماع، مجال الدين ومجال السياسة... كما أنّ اللفظ الوارد يحمل حمولة دلالية لا يفهم معناه إلاّ إذا وظفناه في جملة معينة وثمّة فقط يمكننا أن نعي قيمة اللفظ لأنّ ليس كل لفظ هوّ لفظ خيّر في ذاته فمن الممكن أنّه يحمل خيرا إذا كان إيجابيا كما أنّه يحمل شرا إذا كان سلبيا، وتصبح هاته القيّم أكثر وضوحا من خلال الممارسة العملية في الواقع وهذا ما

[1]- المرجع السابق نفسه، ص33.

دعت إليه الفلسفة البرغماتية. في حين أنّه تبقى انعكاس لنمط تفكير معيّن، وعلى هذا الأساس تعرف القيم كالتالي:

"القيّم ما هي إلا انعكاس للأسلوب الذي يفكر الأشخاص به في ثقافة معيّنة، وفي فترة زمنية، معينة، كما أنها التي توجه سلوك الأفراد وأحكامهم واتجاهاتهم فيما يتصل بما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه من أشكال السلوك في ضوء ما يضعه المجتمع من قواعد ومعايير"[1]. فالقيم إذن انعكاس لأسلوب توجيهي يعتمده الأفراد في إطار قوانين وأطر متواضع عليها اجتماعيا و لا ينبغي للفرد أن يخرج عنها.

2. أهميّتها:

يشغل موضوع القيّم مكانةً وحيّزاً كبيرتين لما لهما من أهمية ودور في حياة الإنسان وذلك لأن الإنسان هو الفر د الوحيد المخوّل للتحلي بالقيّم عن باقي المخلوقات الأخرى ومادامت كل من الديانات تقوم على فكرة جوهرية وهي الأخلاق فلنبدأ الدين الإسلامي الذي هو دين خلق قبل كل شيء لقوله تعالى :**(يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليرو أعمالهم ❻فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ❼ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ❽)** "[2] فقيمة العمل الإنساني تقوم على أساسين هما الخير و الشر ويحصد الإنسان نتائج عمله في الحياة الأخرى على أساس ما أداه من خير أو شر وعلى هذا الأساس تتحدد أهمية القيم في الإسلام إذ نجد أن الحياة الدنيا مرتبطة بالحياة الأخرى عبر قيمة العمل المنجز في هاته الحياة وهكذا يحصد فاعل الخير الثواب ويحصد فاعل الشر العقاب فالأخلاق مبادئ وقيم "فالإنسان في نظر **كانط** لا يمكنه أن يعيش حياته السوّية إلاّ إذا آمن بمجموعة من المبادئ والقيم التي تهديه إلى السلوك الأخلاقي القويم ، وهذه الحياة الأخلاقية القويمة

[1]- عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيّم، المرجع السابق نفسه، ص14.
[2] - القرآن الكريم ،سورة الزلزلة، الآية 6، 7،8، ص 599.

إنّما تقتضي أن يسلّم كلا منا بوجود الله وبوجود النفس وبما أن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة سيلقى فيها الإنسان الثواب والعقاب"[1]. فإذا آمن الإنسان بمبادئ حسنة فإنها تؤدي به إلى انتهاج سلوك أخلاقي يقوّم من خلاله ذاته في معترك الحياة التي تترقبه وتفاجئه في كل لحظة فعليه أن يسلم يأخذ بعوامل الفوز في الحياة الأخرى .

للأخلاق إذن قيمة لا يضاهيها أي شيء آخر باعتبارها ميزة إنسانية وفي هذا يرى الدكتور مصطفى عبده "الأخلاق تضطلع بمهمة المساهمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان تماما كمهمة الفنون في استيقاظ النفوس لترى الجمال... وكذلك الأخلاق مهمتها إيقاظ الإحساس بالقيّم الإنسانية العليا لتنداح نحو المثل العليا في تحقيق إنسانيتها "[2]. تتلخص مهمة القيم الأخلاقية في السعي نحو ما هو حسن وإيجابي فالقيم العليا تبقى دأبها وديدنها لأنها تصبو إلى ما هو مثالي ومتألق.

"الإنسان موجود ذات طبيعة أنطولوجية وطبيعة أكسيولوجية، وهو موجود قيمي وكائن تقييمي وهو أيضا كائن أخلاقي الذي لا يتحدد وجوده إلا بعلاقته بالقيّم... وما نسميه بالخير أنما هي عملية جهد حر يقوم فيها الإنسان بالبحث عن القيم بوصفها غايات"[3]. فما دام الإنسان فرد في هذا الوجود ويقوم بعملية التي من خلالها يصدر أحكاما على أفعاله وأفعال غيره هذا يعني وجود رابطة قوية بينه وبين القيم فهو الوحيد القادر على إصدار أحكاما على الأفعال، لكن في ظل توفر عنصر الحرية فهاته الأخيرة شرط لإثبات الوجود ليس أي وجد وإنّما الوجود الإنساني وإصدار الأحكام الخيرة والشريرة وبهذا يتأكد لنا أيضا أنّ القيم الأخلاقية تقوم على مبدأين هما مبدأ الخير ومبدأ الشر.

---

[1]- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، س 1998، ص158.
[2]- مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق ، مكتبة مدبولي ،القاهرة ، ط2، س1987، ص22.
[3]- المرجع نفسه، ص23، ص24.

2. المطلب الثاني: طبيعة القيّم .

تمهيد:

تعتبر مسألة القيم من المسائل الهامة والرئيسية التي نالت قسطا كبيرا من الدراسة الفلسفية منذ الزمن البعيد، فالإنسان بطبعه أخلاقي في ممارسة أفعاله سواء أفعال الخير أو أفعال الشر و يبقى هذين الفعلين مبدأين ملازمين لصيقين بالفعل الإنساني من أجل توجيه سلوكه. فالقيم مسألة لازمت الإنسان منذ القدم ولازالت نظرا لأهميتها والمكانة التي يكنها لها الباحثين وأهل الاختصاص في شتى المجالات. إنّ القيّم خاصية إنسانية بكل صنوفها وأشكالها ولا يمكن لأي مخلوق أن يعي أهميّتها وقيمتها إلاّ الإنسان لأنّه هو المخلوق الوحيد الذي يمكنه أن يميزّها ويربط بينها. إذ يمكنه أن يدرك الأهمية التي تحي عليها قيمة الفعل أو قيمة الشيء وبالتالي يمكنه أيضا أن يصنّفها تبعا لما تنطوي عليه من قيمة أو تبعا للغاية التي تؤديها. لقد أختلف الفلاسفة في تصنيفها وتحديد طبيعتها فمن خلال دراستنا هاته وجدنا تعددا وتنوعا للآراء والمواقف في ذلك وعلى هذا الأساس يمكننا طرح الإشكال التالي : **كيف صنفت القيّم تاريخيا ؟ وعلى أي أساس تم التصنيف ؟ وهل هي قيم ذاتية أم قيم موضوعية ؟**

"القيّم صنفان: صنف يلتمس لذاته ويطلب كغاية ويكون مطلقا لا يحده زمان ولا مكان، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم.

فجمال الزهرة يقوم لذاته، وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات. الصنف الأوّل جمال الزهرة يطلق عليه اسم القيّم الباطنية الذاتية، ويسمى الثاني خدمات العربة

بالقيّم الخارجية"[1]. وهذا ما يعني أنّ القيّم صنفان فإن تعلقت القيمة بداخل الشيء فهي ذات قيمة ذاتية وإن تعلقت القيمة بما تؤديه من خدمات خارج من وظائف خارج الذات فتصبح تحمل قيّما موضوعية وعلى هذا الأساس تصنّف هاته الأخيرة إلى قيّم ذاتية وقيّم موضوعية .

فمن هذين المثالين السابقين يتبيّن لنا أنّ القيّم على أساس ما يحمله الشيء من قيمة داخلية أو على أساس ما يؤديه من وظيفة خارجية تصنّف إلى قيم ذاتية أو قيم موضوعية وفي هذا نحاول أن نقدم موقف كلّ اتجاه من ذلك .

اتجاه القيّم الذاتية:(نسبية)

يرى أصحاب هذا الاتجاه وعلى رأسهم الدكتور **محمد مهران رشوان** في ربطها بالواقع "الواقع أننا لو ربطنا الظاهرة الأخلاقية بعجلة التغير الاجتماعي، لربما وصفنا القيم الأخلاقية بالنسبية وهذا ما ذهب دعاة القول بالنسبية الأخلاقية الذين يعارضون القول بالقيم المطلقة، وهو قول يرونه قائما على افتراض أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان و مكان، ومن ثم يمكن أن نشرع للإنسانية في جملتها دون أن يقيم القائلون بهذه القيم المطلقة"[2]. إن في ربط القيم بالواقع العملي اليومي لوجدنها نسبية إذ تختص هاته الأخيرة بالإنسان وحده ولوجدناها نفسها رغم اختلاف الزمان والمكان تبقى خاصية ملازمة لطبيعة كل فرد بشري.

إذا كان **سقراط** هوّ من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض مما يعنى أنّه أولى اهتمامه ودراسته بالإنسان بدلا من الأمور الميتافيزيقية ومن بين الجوانب التي لاقت فيه اهتماما هو الجانب الأخلاقي الذي خصه السفسطائيون أيضا بالدراسة. ومن بين ممثليهم

[1]- المرجع السابق نفسه، ص 16.
[2]- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، دس ، ص ص،27،28.

نجد الفيلسوف **بروتاغوراس** الذي قال ‹‹**الإنسان مقياس الأشياء جميعا**››.[1] المقصود من هذه العبارة أنّ الإنسان هو الوحيد القادر على قياس الأشياء جميعا سواء كانت هاته الأشياء موجودة أو غير موجودة ولكنّها موجودة لأنّه هو من يراها موجودة وإن كانت غير ذلك فلأنه هو يراها كذلك، يبقى الحكم هنا مقتصر على شخصية كل فرد فينا. وفي هذا يبدي الدكتور مصطفى النشار رأيه "هذا إقرار تام بنسبية المعرفة الإنسانية واختلافها من شخص إلى أخر، وذلك بناء على نسبية إدراكاتنا الحسية، فما يقع في خبرة كل منا الحسية هو موجود بالنسبة له وما لم يقع في خبرته الحسية يعتبر غير موجود بالنسبة له وهكذا وقد تمادى **بروتاغوراس** في إقرار نسبية المعرفة الإنسانية لدرجة أنه أقر بنسبية إحساساتنا من وقت إلى أخر. فإن تذوقت العمل الآن ووجدته حلو فهو حلو بالنسبة لي، أما إن تذوقته وأنا مريض مثلا ووجدته مرا فهو في هذه اللحظة سيكون مرا بالنسبة لي"[2]. يتضح لنا أنّ المعرفة تبقى نسبية بالنسبة إلى كل فرد حسب إحساسه ودرجة إدراكه للموضوع وهذا ما يجعلها بعيدة عن الموضوعية، وهذا ما يقاس على بقية إحساساتنا بالمواضيع الأخرى منها مثل الإحساس بالعمل والطعام في الصحة والمرض الخ تبقى كلها مواضيع مرتبطة بإحساس الفرد ذاته لا غير.

وفي مجال الإحساس والشعور دوما يقول **بروتاغوراس** ‹‹**إننا لا نستطيع أن نعرف أن الأشياء الخارجية أكثر من آثارها في نفوسنا، والإدراك نسبي لأنه يقتضي نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرَك**››[3]. فقيمة الشيء تتضح لنا انطلاقا من نسبة إدراك العقل للموضوع لا غير وهذا ما قاسه **السفسطائيون** ما يحمله الفعل من خير أو شر حسب

[1]- مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ،ط1، س 1998، ص41.
[2]- المرجع نفسه، ص42.
[3]- توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، س 1953، ص44.

إدراك قيمة نفعه أو ضره. فتابعه في هذا **أرستيبوس** " وأدى به هذا إلى إقامة الأخلاقية على وجدان الشعور والألم فالحركة الوحيدة التي نسميها باللذة هي الخير الوحيد، والحركة العنيفة التي نسميها بالألم هي الشر الوحيد"[1]. فرأي **أرستيبوس القورينائي** لا يبتعد هو الآخر عن رأي **بروتاغوراس السفسطائي** إذ تتحدد قيمة الفعل من خلال ما نجنيه من وراء هذا الفعل من لذة أو ألم. فقيمة الفعل هنا تقوم على اللذة (الخير) والألم(الشر) أما بالنسبة للسفسطائيين المنفعة(الخير)والضر (الشر). فالإدراك العقلي للإنسان تتحدد القيم الأخلاقية.

ومن فلاسفة العصر الحديث الذي لا يمكننا تجاوز قيمه الفلسفية مهما كان فيلسوف العقد الاجتماعي **توماس هوبز** صاحب المبدأ" ‹‹**الإنسان ذئب لأخيه الإنسان**›› يتربص به ليفتك به، لأن كل فرد يسعى بحكم غريزة البقاء إلى تدعيم ومواصلة حياته، لذلك يسعى المرء دائما للحصول على القوة التي بها يستطيع أن يقهر الآخرين، فالقوة هي وسيلة أساسية لإشباع رغباتنا التي نستطيع بها المحافظة على البقاء وتأكيد السيطرة على الآخرين". مما سبق يتجلى لنا غريزة حب البقاء تدفع بالإنسان إلى ترصد أخيه ليقضي عليه من أجل مواصلته هو الحياة فهو أناني بطبعه مما يضطره إلى استعمال القوة لتحقيق رغبته الذاتية لا النظر إلى متطلبات وحاجيات الغير، وبالتالي فالخير هو خير في ذاته وهذا ما يجعلها قيمة ذاتية لا موضوعية.

يقول **سبينوزا** ‹‹**فإذا كان العقل لا يطلب شيئا يتعارض مع الطبيعة. لذلك يجب على كل إنسان أن يحب نفسه، ويبحث عما يفيده، ويسعى إلى كل شيء يؤدي به في الحقيقة إلى حالة أعظم من الكمال. وأن كل إنسان يجب أن يحاول المحافظة على**

[1]- المرجع نفسه، ص 44.

بقائه كلما استطاع إلى ذلك سبيلا››[1]. إذا كان **توماس هوبز** يرى أن الإنسان ذئب لأخيه ففي رأي **سبينوزا** أن الإنسان أناني ولا تهمه إلاّ مصلحته لذلك فهو يؤكد على محبة الذات لذاتها والسعي وراء كل ما يجلب له المنفعة والفائدة وبهذا الشكل يضمن الحافظة على حياته واستمراريته. فتبقى القيم بالنسبة **لسبينوزا** قيما ذاتية لا تخرج عن كونها تحقق منفعة في ذاتها ولذاتها.

اتجاه القيّم الموضوعية :(مطلقة)

إذا كان الاتجاه الأول يرى أنّ قيمة الشيء تعزى إلى إدراك كل فرد لها وما فيها من خير أو شر أو لذة أو ألم فعلى أي أساس يرى أصحاب هذا الاتجاه على أنّ القيمة موضوعية؟

1. لقد اتجه **الفكر السقراطي** اتجاهه الأخلاقي نحو الإنسان وهذا ما نجده في قوله ‹‹**أعرف نفسك**››[2]. ونجدها في مراجع أخرى (**أيّها الإنسان أعرف نفسك بنفسك**) لقد أولى الفيلسوف اليوناني **سقراط** النفس الإنسانية أولوية وأهمية كبيرتين بتوجيه المعرفة لها يقول مصطفى النشار(بشرط أن يدرك الإنسان أن جوهر هذه النفس إنّما هو العقل)[3].فما دام جوهر النفس هو العقل فبه يمكننا انتهاج سبيل الأفعال الخيّرة. كما " أنّ الأخلاق عند **أرسطو** علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري ويتم تدبيرها على أحسن وجه"[4]. تتضح قيمة الفعل الإنساني من خلال تجلّيها وتجسيدها فيما ينبغي أن تكون عليه الأفعال الإنسانية لتنظيم الحياة الاجتماعية للبشر وهذا نفسه ما كان يصبو إليه أفلاطون

---

[1]- ول ديوارنت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص228.
[2]- مصطفى النشار ،مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص48.
[3]- المرجع نفسه، ص48.
[4]- محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، مرجع سابق، ص74.

من خلال مجتمعه المثالي أو ما يسمى بالمدينة المثالية رغم اختلاف المجتمعين لأن الأوّل موجود في العالم الواقعي والثاني العالم الخيالي إلاّ أنّ الهدف واحد وهو تحقيق الخير للفرد داخل المجتمع داخل الحياة السياسية بصفة عامة وهكذا يتضح لنا قيمة الفعل لا تكمن فيما ما هو كائن بل ما ينبغي أن يكون وهذا الأخير هو قيمة الخير التي تعود بالنفع على المجتمع، وهذا ما يؤكد موضوعيتها .

2. ولما كان عماد أي دين من الديانات هو الجانب الأخلاقي فنجد أبو الفلسفة المسيحية **أوغسطين** يقول‹‹ **إن الحياة السعيدة هي النعيم في الله، من أجل الله، و لا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً. فالسعادة والحقيقة شيآن مترادفان . والذي يطلب الواحد يطلب الآخر. وذلك لأن مصدرهما واحد هو الله**››[1]. فمادامت غاية الحياة لأجل غاية وهي غاية الله فهي مطلقة إذ تمثل هاته الأخيرة قمة السعادة باعتبارها تصدر عن مصدر الخير كلّه فعن الله يصدر الخير وبالتالي نصل إلى قمة السعادة .

ويذهب الدكتور **عبد الرحمان بدوي** إلى أنّ **أوغسطين** يرى أنّ "المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر...فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي، أو الطبيعي. أما الشر فهو مخالفة هذا القانون"[2]. فالأخلاق أساسها الخير والشر معا، لكن مصدر الخير لدى أوغسطين هو الله ولا يمكن أن يكون الله هو مصدر الشر لأنّ هذا مخالف لصفاته لا يمكن أن تصدر عنه الأفعال الشريرة لأن ذلك يعد مخالف للقانون الإلهي .

لا يمكننا حصر القيم في المجتمع اليوناني فقط أو فترة العصور الوسطى، وما يمكننا قوله هنا أنّ القيم تغلغلت في الفكر الإنساني عبر مساره الطويل ولازالت فنجد

[1]- عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات / دار القلم، الكويت / بيروت، ط3، س1979، ص 35.
[2]- المرجع نفسه، ص36.

القاعدة التي لا تخفى على دارس للفلسفة لأبو الفلسفة في العصر الحديث تقول ‹‹**أنا أشك أنا أفكر إذن أنا موجود** ›› فالشك هو أداة ومنهج للتفكير ومن خلال اعتماد هاتين الأخيرتين تمكن إثبات وجوده فالقيمة التي يمكن أن نستشفها هي أنّ قيمة التفكير التي مصدرها العقل ومادام الحكم بالعقل فأكيد يحمل قيما موضوعية.

3 .كما لا يمكننا أن نستبعد فيلسوف الواجب الأخلاقي **كانط** هو الآخر ففي تأكيده على الواجب في مبدئه (الواجب لأجل الواجب) يتبين من خلال هذا المبدأ على الإنسان بأن يقوم بواجبه لأنه واجب القيام به اتجاه الغير لا نرغب من وراء أدائه تحقيق أي مصلحة أو منفعة . وفي هذا " يؤكد **كانط** أن لا صلة بين الميول والعواطف من جهة والأخلاقية من جهة أخرى، لأن الأخلاق لا تعنى بإشباع هذه العاطفة أو تلك أو إرضاء هذا الميل أو ذاك، وإلا لما كان هناك قانون أخلاقي، لأن ما أميل إلى فعله اليوم قد لا أميل إلى فعله غدا، فضلا عن ذلك فإن الميل دائما مسألة شخصية أو "ذاتية" بحتة، ولكن الأخلاق لابد لها أن تقوم على دعائم "موضوعية"، وبذلك تستبعد الأخلاق من الأخلاق جميع الاعتبارات الوجدانية"[1]. فقيمة الواجب الأخلاقي تكمن في مدى التزامنا به دون مراعاة إحساساتنا كما رأى ذلك السفسطائيون به وهذا ما يجعلها تتسم بسمة الموضوعية.

4. يعد **أوغست كونت** مؤسس علم الاجتماع أو ما يعرف بالفلسفة الواقعية الذي قسمه إلى قسمين هما: الستاتيكا والديناميكا فبذكر القسم الثاني من هذا العلم نجد أن فيه حركة وتغير في هذا يرى الدكتور **يوسف كرم** بأنه "حصر الأخلاق كلها في فكرة ‹‹الواجب›› ذلك ‹‹الميل الطبيعي إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع

[1]- محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص159.

››بحيث يصير شعارنا ‹‹الحياة لأجل الغير››"[1].على هذا الأساس فما دام المجتمع بحاجة إلى تطوّر وتتغيّر فلابد من عامل قوي كي يحقق ذلك، فأ**وغست كونت** لا يبتعد كثيرا عن **كانط** فيما يخص فكرة الواجب فقيام الأفراد بتأدية واجباتهم تدخل ضمن الجانب الأخلاقي في المجتمع فيجب كل ذات أن تقوم بتأدية أفعالها لصالح غيرها داخل المجتمع ومن خلال شعار "الحياة لأجل الغير" تصبح قيمة الفعل هنا مطلقة .

5. إن **روسو** يؤكد على الإرادة العامة وفي هذا **برتراند راسل** يقول عنه نجد" وتصور الأمر في ذهن **روسو** يبدو على هذا النحو: إن الرأي السياسي تحكمه مصلحته الذاتية ، تتألف من قسمين، أحدهما يخص الفرد بينما الآخر يشترك فيه كل أعضاء الجماعة، فإذا لم يكن للمواطنين أية فرصة، لكي يساوم كل منهم الآخر مساومات صارخة يتحقق بها تبادل النفع لانتفت مصالحهم الفردية لنعارضها، ولنجم عن ذلك نتيجة تمثل المصلحة المشتركة لهم، هذه النتيجة هي الإرادة العامة "[2]. يقصد **روسو** من وراء قوله بالإرادة العامة المصلحة العامة لأفراد المجتمع ككل، فتحقيق المصلحة الفردية غاية الأفراد داخل المجتمع السياسي، فإذا حقق كل فرد غايته إنه يصل إلى تحقيق غاية ومصلحة الجميع وهذا ما سماه الإرادة العامة المرتبطة بغاية الأفراد مما يجعل قيمتها ليست ذاتية فقط.

لقد اختلف اتجاه تصنيف القيم بين الذاتية والموضوعية، فالقيم نسبية من جهة وموضوعية من جهة أخرى فالأولى من حيث أنها خاصية ملازمة لطبيعة كل فرد بشري.

والثانية من حيث أنها موضوعي فقيمة الفعل لا تكمن فيما ما هو كائن بل تعزى إلى ما ينبغي أن يكون عليه الفعل وهذا الأخير هو قيمة الخير التي تعود بالنفع على

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص326.
[2]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص306.

المجتمع، من سعادة، خير، إنصاف ومدى مراعاتها وقيامها بالواجب الإنساني وعدم الظلم، إعطاء لكل ذي حق حقه والمساواة بين الأفراد مثلاً في منح فرص العمل والحق فبالتربية والتعليم ومبدأ تكافؤ الفرص كما سنتطرق بالتفصيل إلى ذلك في مبحث لاحق الذي يرمي إلى مدى انعكاس موضوع القيم على المجتمع الأمريكي لدى **ديوي** من الفصل الثالث وهذا ما يؤكد موضوعيتها.

إنّ ما يمكننا قوله باختصار عن القيم في فلسفة **جون ديوي** أنّه لا يمكن أن يخلو موضوع من المواضيع الدراسية لدى **ديوي** من القيم فالإنسان بصفة عامة بعيشه في هذا الفضاء العام فإنّه يحمل قيما معينة معه التي تحكمها جملة من المعايير المعينة، وفيلسوفنا الأخلاقي التربوي أكثر ما ركز عليه في دراسته هاته هو الفرد الإنساني باعتباره الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، ومادام المجتمع يحيا وينمو ويطور بالأخلاق وحتى يتحقق هذا لابد من العناية بالفرد الإنساني باعتباره اللبنة الأساسية التي يقوم عليها هذا المجتمع إذ بتفاعل الفرد مع مجتمعه تتشكل لديه جملة من القيم الأخلاقية.

لما كانت عناية **جون ديوي** بالفرد رأى أنّ المدرسة هي الإطار الذي يحكم ذلك فكانت الأولوية في العناية بالطفل داخل المدرسة باعتبارها الإطار الاجتماعي الذي يحكم ذلك.

ففي هاته العلاقة تتشكل تنمو المواهب لدى الطفل ويتفاعل أكثر مع الفضاء العام، إذ تصبح المدرسة هي المختبر الذي تطل نافذته على الوسط الاجتماعي مما يخلق ويحفز جو التشارك ، التفاعل، النمو والتطور... ومن هنا تصبح القيم الجديدة المشكلة اجتماعية فهي لا تخص الفرد وحده فقط وإنما هي قيم تشاركية.

وهذا ما ستكون له دراسة بالتفصيل في الفصل الأخير من هذا البحث.

المبحث الثالث: المنطلق الأساسي للفلسفة البرغماتية

تمهيد:

إذا كان **أرسطو** استطاع أن ينّزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وذلك لأجل شيء واحد وهو إنزالها من واقعها الميتافيزيقي المثالي المتعالي وربطها بواقعها الأرضي وأهم ما في هذه الأرض وهو العنصر الإنساني الذي لا يضاهيه عنصر آخر على وجه الأرض ، كذلك هذا بالتقريب ما أرادت الفلسفة البرغماتية معالجته .

إنّ ما سعت إليه هاته الأخيرة هوّ أنّها أرادت مواجهة مشاكل الحياة التي أصبح يعيشها الإنسان وحتى يصبح هذا الأخير هوّ الذي يتحكم في الطبيعة وليست هي التي تتحكم فيه، فجوهر هاته الفلسفة مرتبط بما تحققه نتائجها في الواقع العملي. إننا بالرجوع إلى تاريخ أمريكا لوجدنا أنّها تشكل خليطا ثقافيا تمتزج فيه الأجناس والأفكار، فأمريكا تنقسم من حيث تركيبته السكانية إلى قسمين أو كما يسميه **جون ديوي** في أحد كتبه البيت المنقسم على نفسه وهذه العبارة في اعتقادي تصلح لتسميتها حتى وإن لم يقصد بها ذلك ، فأمريكا فيها الشعب الأمريكي الأصيل كما فيها المهاجرين الجدد الذين هاجروا إليها من مختلف الدوّل الأوروبية واللذين جاؤوها حاملين ثقافات وأفكار مختلفة بالإضافة إلى الحرب التي خاضتها أمريكا.

الفلسفة البرغماتية لم تنشأ من فراغ أو عدم وإنّما كان نشوئها من واقع ساهمت فيه عوامل متعددة إما تبعا لتاريخها العاجّ بالأحداث التي كانت سببا لما وصلت إليه اليوم أو تبعا للاكتشافات أو الحملات العلمية وكذا مساهمة رجال استطاعوا أن يضعوا بصمتم ويخلدوا أسمائهم على السجل البرغماتي الأمريكي.

"فالبرغماتية إذا ليست بدعة تامة، كما يزعم البعض، وليست مجرد تحوير لأفكار قديمة، كما يعتقد خصومها، بل هي مركب أصيل بين القديم والحديث، ونقطة تجمعت فيها قوى

بعضها جاذب وبعضها طارد، وحركة لم تظهر بناءً على اهتماما نظري بحت، بقدر ما ظهرت من العلاقة المباشرة بالحياة ذاتها ونتائجها بالنسبة إلى الوجود الإنساني "[1]. تبقى الفلسفة البرغماتية أنّها لم تنشأ من فراغ كما أنّها ليست مجرد بلورة لأفكار قديمة فقط وإنّما هي فلسفة قائمة بذاتها مرتبطة بواقع الحياة الإنسانية في نهاية الأمر، سواء تعلق ذلك بأسباب وعوامل تاريخية التي ارتبطت بالعلم أو الأحداث التاريخية أدت إلى قيامها أو بأفكار ونظريات فلسفية .

فلو رجعنا إلى الأساس الذي انطلقت منه هاته الفلسفة لوجدنا أنّ هناك أساسين:

المطلب الأوّل: الأساس التاريخي والعلمي

1. أولهما: تاريخياً

فبتتبع المسيرة الفكرية التاريخية لوجدنا أنّه "حدثت الكثير من التطوّرات العلمية والفلسفية بعد **كانط**، وقد تطورت الفلسفة بعده في اتجاهيها التقليديين، الاتجاه المثالي الذي تأثر ممثليه كثيرا بفلسفة **كانط** المثالية النقدية، والاتجاه التجريبي الذي تأثر ممثليه كثيرا بالتطوّرات العلمية وخاصة في العلوم الطبيعية وعلوم الحياة، فقد ظهرت نظرية التطوّر على يد **داروين** في منتصف القرن التاسع عشر وتمخض عنها ظهور فلسفات تطوّرية عديدة".[2] فعلا كانت هناك تطورات تجلت في نظريات فلسفية وعلمية ظهرت في العصر الحديث ومن بين هذه التطورات ظهور نظريات علمية كنظرية نيوتن في العلم و**لوك** في السياسة والنظرية التطورية **لداروين** خصوصا والتي كان لها أثر على الفكر بعدها.

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، س 2008، ص101.
[2]- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء الطباعة والنشر، القاهرة، ط1، س1998، ص161.

إنّ الفلسفة البرغماتية "هي التي عبّرت عن واقع المجتمع الأمريكي الجديد وعن نجاح أفراده في التكيّف مع البيئة الجديدة التي انتقلوا إليها منذ اكتشاف أمريكا ونزولهم إليها ومحاولتهم مواجهة كل الظروف الطبيعية والبيئية الصعبة والتغلّب عليها وتحويلها إلى أدوات أدّت إلى هذا التقدم الذي نشهده حتى الآن. كما أنها ومن خلال تأثر أعلامها بنظرية التطور. من الفلسفات الدينامكية التي سعت وسعى أتباعها باستمرار إلى التطوّر والتجدد والنظر دائما إلى المستقبل والبحث عن عوامل النجاح فيه"[1]. فما الفلسفة البرغماتية إلاّ تصوير لواقع شعب انتقل من مجتمع عانى في القارة الأوروبية مجتمع أراد أن يثبت ذاته عبر فكر فكان هذا الأخير بمثابة انعكاس وتجلي له، لكن في ظل ظروف جدّ صعبة استطاعت أن تستغلها لصالحها فمكنّها هذا من تجاوز الوضع إلى تحقيق تطوّر كان ناجح بعد فترة.

من بين النظريات التي ساهمت في التطوّر وانفتاح العقل نجد" نظرية ‹‹**جون لوك**›› في الدولة، وهي النظرية التي بنى عليها ‹‹إعلان الاستقلال›› في الولايات المتحدة بناء مباشرا، فإذا كان الإنسان الفرد بحكم طبيعته العقلية (...)حرا حرية مطلقة ومستقلا بذاته، (...)إذن فليس للدولة سند يؤيد وجودها سوى العرف كذلك، فهكذا اتفق الناس أن تقوم فيهم دولة تصون حقوقهم ، ومن هنا تنشأ المقدمتان الرئيسيتان اللتان استند إليهما ‹‹إعلان الاستقلال›› في الولايات المتحدة، وهما ولد الناس أحرارا وسواسيه، وأساس الحكومة هو موافقة المحكومين على قيامها"[2]. نخلص إلى أنّ استقلال الولايات المتحدة الأمريكية حصل بفعل نظرية **لوك** السياسية التي نادت بالحرية ، العدالة والاتفاق على قيام الحكومة المدنية لتكون لا سلطة عليهم.

---

[1]- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص162.
[2]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص23.

لقد عانى الشعب الهارب من القارات المجاورة قبل هجرته إلى القارة الأمريكية نتيجة للظروف والأوضاع التي عاناها في بلده الأصل ممّا اضطره الأمر إلى ترك بلده أو بالأحرى القارة ككل للثورة على الأوضاع السابقة ومن بين الأوضاع السائدة في تلك الفترة نجد الظلم، القهر، العبودية، منع حرية التفكير، منع حرية الممارسات السياسية، إخضاع كل أفراد المجتمع إلى سلطة الكنيسة ورجال الدين... الخ

كما ساهمت مجموعة من العوامل ساهمت في تأجيج لهيب هذا الفكر منها:

. الثورة الفرنسية كعلامة عل تطوّر المجتمعات الأوروبية نحو الديمقراطية.

. النظرية الداروينية.

. الثورة الصناعية.

.2. **ثانيها:. النظريات العلمية** (كتاب **نيوتن**، الثورة **الكوبرنيقية**).

بالإضافة إلى أنّ **فرنسيس بيكون** يعتبر من بين المساهمين في ذلك: يقول **جون ديوي** عن ما قاله **فرنسيس بيكون** حول التعليم والمناهج المعرفية :‹‹ **ويعد ما قاله عن التعليم المثير للخلافات والنزاع في منتهى الأهمية بالنسبة لموضوع دراستنا. ويعني به العلم التقليدي الذي جاء إلينا مشوّها ورديئا من العصور القديمة على يد الفلاسفة المدرسين. وصفه بأنّه مثير للخلافات لسببين أوّلها: "المنهج المنطقي" الذي تم استخدامه. وثانيهما: "الغاية" التي تم استخدام هذا المنطق لتحقيقها**››.[1] يعيب **بيكون** إذن على تشويه المدرسين للمناهج العلمية بسبب عدم حسن توظيفها ساء كان ذلك في طريقة التوظيف أو الغاية التي وظّفت لأجلها، وبهذا الشكل يمكننا اعتباره أحد العوامل التي كان لها دور في نشأة الفكر.

[1]- جون ديوي ،إعادة البناء في الفلسفة، تر: أحمد الأنصاري ، المركز القومي للترجمة،ط.1، س 2010، ص60 .

ويرى **جون ديوي** أيضا فيما يخص العوامل التاريخية التي أدت إلى بناء فلسفي ثقافي جديد أنّ فرنسيس بيكون أحد المساهمين في ذلك فنجده يقول:‹‹ **لقد احتل بيكون مكانته الفكرية وطبع في ذاكرة التاريخ بسبب تلك الريح التي هبت من عالم جديد فملأت شراعه ودفعته للمغامرة في البحار الجديدة. لم يكتشف أرض الميعاد ولكنّه حدد الهدف الجديد. لم يصل إلى بغيته المنشودة ولكنّه حدد ملامحها حدسيا**››[1].لا يمكننا استبعاد **بيكون** عن دائرة تاريخ الفكر الذي رسم عبر منهجه غاية المجتمع .

المنهج الاستقرائي: "هذا المنهج هوّ القسم الإيجابي من المنطق الجديد والصورة إليه ماسة لأنّ تصوّر العلم قد تغيّر، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظريا بحتا، أما العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبيّن في الظواهر المعقدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها، بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلف فنونا عملية"[2].

إذا كنا من خلال تطرقنا إلى الفلسفة البرغماتية وجدنا أنّ لها رغبة في التغير من خلال الثورة على الأوضاع السائدة في المجتمع الأوروبي قبل انتقاله إلى العالم الجديد فكذلك المنهج الاستقرائي كعلم جديد يعتبر جانب من جوانب المنطق الجديد الذي هدف إلى تحليل الظواهر المعقدة في الواقع وهذا ما يعتبر نقلة نوعية من المنطق القديم الذي عبّر قال عنه فرنسيس بيكون العلم التقليدي إلى العلم الجديد.

يؤكد **يوسف كرم** في كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة على ذلك فيقول: "الوصف المفصل للمنهج الاستقرائي كان تقدما حقيقيا بالنسبة للعصر. ولكن بيكون لم يفهم الاستقراء الحديث، أي على أنّه منهج ‹‹القانون الطبيعي›› أو تعلق ظاهرة بأخرى، بل على أنّه منهج يبيّن ‹‹صور›› الكيفيات، فيفترق أيضا عن **أفلاطون** و**أرسطو**

[1]- المرجع نفسه، ص59.
[2]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ،مرجع سابق، ص48.

و**المدرسيين**، ويقف في مرحلة انتقال بين المدرسة القديمة والفلسفة الجديدة".[1] فيعتبر هذا المنهج حسب رأي الدكتور يوسف كرم هو الآخر مرحلة انتقالية بين عصرين وإن لم تكن كذلك فكيف يمكننا تمييز الفرق بينهما .

وإذا كان هناك عصر في الولايات المتحدة الأمريكية يسمى عصر التنوير فما هذا العصر إلاّ عصر النهضة والثورة العلمية في كلّ من أوروبا والعالم الجديد ممثلة في شخصيتين بارزتين في المعرفة العلمية وهما **غاليلو** و**نيوتن**، استطاع **لوك** فيما بعد أن يستقي أسس بناء نظريته في الدولة (الجانب السياسي) والدين (الجانب الروحي):

"لقد كان **غاليلو** أول من وضع قانون الأجسام الساقطة هذا القانون الذي أعطى تصوّر التسارع هو في منتهى البساطة ، ...إنّ ما أثبته **غاليلو** أنّه ليس ثمة فارق يمكن قياسه بين كتلة كبيرة وكتلة صغيرة من مادة واحدة...والتسارع، أعني المعدل الذي تتزايد السرعة بالتقريب32 قدما في الثانية. وقد درس غاليلو أيضا القذائف"[2]. معدل التسارع ع الذي يعبّر عن اكتشاف علمي جديد ودقيق هو عنصر من عناصر تقدم العلم .

"وبعد نشر كتاب‹‹ **نيوتن**›› المبادئ في سنة 1687، علم أنّه قد أحصى مع ‹‹**هالي**›› أفلاك بعض المذنبات، وأنّها كانت شأنها شأن سائر الكواكب الأخرى تخضع لقانون الجاذبية"[3]. وهذا هو الآخر تعبير عن رح العلم **النيوتني**.

"هكذا أستخرج **لوك** النتيجة الحتمية التي تلزم عن علم الطبيعة **النيوتني**، فكأنّما نيوتن وهو يقوم بمشاهدته العلمية ليصل إلى قوانين الطبيعة المادية ، كان كذلك . . ضمنا. يثبت نظرية شعورية أخرى، وهي أنّ للإنسان عقلا يتأثر بالمؤثرات المادية فيخلق

[1]- المرجع نفسه، ص51.
[2]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3 ،تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د.ط، س1977، ص67.
[3]- المرجع نفسه، ص73.

بعض الصفات التي يعود بدوره فيخلعها على عالم الأشياء"[1]. ويعبر الدكتور **زكي نجيب** عن ذلك في كتابه من خلال "فلئن كان الإنسان عنصرا عقليا، بالقياس إلى دنيا الطبيعة التي قوامها عناصر مادية، إذن فالإنسان إنسان بعقله أو بروحه ، لا يجسده، لأن الجسد هو كسائر الأشياء المادية عنصر مادي مثلها، الجسم يتحرك كما تتحرك بقية الأجسام وفق قوانين الحركة التي استخلصها **‹نيوتن›** وهي قوانين لا تفرق بين أن يكون المتحرك حجراً أو جسما حياً أما العقل فعنصر مختلف لا تسري عليه ما يسري على المادة من قوانين الحركة"[2]. من خلال ما تقدم حسب ما جاء به نيوتن فقد أرجع الجسم على أنّه عنصر مادي وبالتالي يصبح خاضع هنا لقوانين الحركة لقوانين الحركة أما عنصر العقل فهو غير ذلك باعتباره وبالتالي ننزع عنه الصفات المادية التابعة للأشياء ومن بينها أن المادة جسم مركب خاضع للحركة أما العقل فهو منزه عنها، كما سبق الذكر هو الذي يمثل الجانب الروحي داخل الدولة.

ويمكننا تلخيص فكرة **توماس هوبز** في الدولة في قوله ‹‹**الإنسان ذئب للإنسان**››[3](فما دام الإنسان حسب **توماس هوبز** هوّ لا يحب الاجتماع والتعاون وإنّما يسعى دوما إلى الحرب ضد الأفراد والجماعات وإن عجز عن الظفر بأهدافه عن طريق القوة فإنّه يلجأ إلى استخدام الحيلة، ومادام الإنسان يتمتع بالعقل فإنّه يتنازل عن حقه المطلق في الحالة الطبيعية إلى فرد أو جماعة من أجل تعويض الحالة الأولى بالحالة السياسية التي تتمثل في تشكل الحكومة التسيير متشبّع بغريزة حب البقاء والتملك)[4] . ومن هنا نجد أنّ الإنسان يكن العداء والحقد الشديدين أخيه الإنسان وهذا ما يضطره إلى

---

[1]- زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، مرجع سابق، ص73.
[2]- المرجع نفسه، ص19.
[3]. - زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص 55.
[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.(بتصرف).

مراقبته من بعيد كما يراقب الذئب المواشي ليفتك به، فمن طبعه يحبب الحرب حتى لا يجتمع وتزداد قوّته وبالتالي يستطيع الاستيلاء على أكبر قدر من المكاسب وإن لم تمكنه قوته من تحقيق ذلك فإنّه يلجأ إلى التحايل، وحتى يتخطى ويتجاوز المرحلة الطبيعية القائمة على القوة والحيلة فإنّه يلجأ باستخدام عقله فإنه يلجأ إل التنازل عن حقه لفرد أو جماعة تضمن له الأمن والسلام والاستمرار وبالتالي تحافظ على حقوقه باسم الحكومة المدنية أو الدولة السياسية وهذا ما يسميه فلاسفة العقد الاجتماعي المجتمع المدني. يقول **يوسف كرم** عن سياسة **توماس هوبز**‹‹إلى هذا الحد من الاستبداد يذهب **هوبز**، وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي، وهو لم يفعل إلاّ أنّه أحال ما كان واقعا في بلاده نظرية فلسفية››"[1]. يبدو من خلال هذا القول أن إنجلترا التي هي البلاد الأصلي لتوماس هوبز قد عانت من الفوضى وعدم الاستقرار ومادام كل شخص غيور على وطنه فما أراده **هوبز** إلا وصف وترجمة وفلسفة لأحوال وأوضاع بلاده وإحالتها إلى نظرية فلسفية، لأن بلاده كانت بحاجة إلى ملك يقود الشعب والبلاد.

للمحافظة على الحياة "ينبغي إذا تكوين المجتمع المدني للإفلات من الحرب المهددة باستمرار(...) يجب إعطاء القوة للسلطة المتشكلة هكذا"[2]. هذا ما يعني أنّه حتى يحافظ الفرد على حياته وأمنه واستقراره أي الطريق الوحيد الذي يمكنه أن ينتهجه حتى ينجو هوّ إجازة وتفويض الحكم لقوّة السلطة بالتخلي عن حقوقه مقابل توفير الأمن والاستقرار والحماية له والمحافظة على الحياة التي هي حق من الحقوق الطبيعية. فتقوم هاته الأخيرة بإتباع طرق معيّنة والتي تكون بدايتها كما سبق القول التنازل عن الحقوق

[1]- المرجع السابق نفسه، ص56.
[2] - بيير فرانسوا مورو، هوبز - فلسفة - علم - الدين، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، س1993، ص8.

لصالح فرد أو جماعة مخولة لذلك وقادرة تسيير شون المجتمع المدني الجديد ولتوفير الجو الملائم والمناسب. وهكذا فقط يستطيع الإنسان ضمان المحافظة على حياته.

لتغيير الوضع "وبتهافت الوعي بالفساد شيئا فشيئا وباشتداد هياج المستعمرات ضد أساليب التجارة البريطانية، اشتدت الحفاوة في استقبال مجيء« **جون لوك**» (بحثا عن الحكومة المدنية) في «نيوإنجلند» واستخدامها في نهاية الأمر لتبرير العصيان"[1]. **فجون لوك** أيضا من الذين حاولوا الثورة على الأوضاع المزرية التي عاشتها بلادهم في شكل نظرية فلسفية شرحت كيف يكون الحكومة المدنية.

جون لوك: يعتبر الفيلسوف **لوك** هوّ الآخر من بين مؤسسيي نظرية العقد الاجتماعي في **القرن السابع عشر** بالإضافة إلى كل من **جون جاك روسو** و**توماس هوبز** إلاّ أنّ **لوك** يخالف **هوبز** فيما ذهب إليه بالنسبة لفكرة التوّحش وحب البقاء "ويذهب إلى أنّ للإنسان حقوقا مطلقة لا يخلقها المجتمع، وأنّ حال الطبيعة تقوم في الحرية، أي أنّ العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن حر بكائن حر تؤدي إلى المساواة . العلاقات الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي ، وهي تقيم بين الناس مجتمعا طبيعيا سابقا على القانون المدني"[2]. يؤكد هنا الفيلسوف على الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل فرد والتي هي في الأصل سابقة للقانون المدني. ومن بين هاته الحقوق الحرية التي تقود إلى عنصر آخر وهو المساواة.

لتقديم حل وسط "وتبعا لنظرية التعاقد هذه تكون الجمهورية أو الكومنولث بمثابة اتحاد إرادي شرعي للمواطنين الذين يتعهد كل منهم بحماية حقوق الآخر الطبيعية، ولهذه الغاية يعين «« مندوبا»»« وصيا»» أو حكومة تقم الحكومة المدنية أو العدالة وليس هذا

[1]- هربرتشنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية ، تر:محمد فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص16.
[2]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص151.

تعاهدا متبادلا لا للحقوق لصاحب السيادة (كما هو الشأن عند **هوبز**)، أو إقرارا بإرادة الأغلبية على أنّها صاحبة السيادة (كما هوّ الأمر عند **لوك**) وإنّما هو الشعب الذي يمارس حريّته أو سيادته(...)بتأييد حقوق كل فرد و احترامها وتعزيزها، لا بترك تلك الحقوق لحكومة ما"[1]. يمكن للجمهورية أن تكون بعيدة عن فلسفة نظرية **هوبز** ونظرية **لوك** بحرية الشعب الذي يحترم حقوق كل فرد داخل المجتمع .

يقول ‹‹**لوك**››:‹‹ **لكي نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا، ونستمدها من أصلها، يجب أن نرى أية حالة يكون فيها الناس بالطبيعة، وأنّها حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم، وليتصرفوا في ممتلكاتهم وأشخاصهم، بما يرونه سليما، في حدود قانون الطبيعة، ودون الاعتماد على إرادة أي إنسان آخر. هي أيضا حالة مساواة، حيث كل السلطة والقضاء متبادلة، فليس لأحد أكثر من الآخر، وليس ثمة أوضح ، من أنّ المخلوقات من نفس النوع والمنزلة وهي تولد في غير تمييز بينها**››[2]. نستشف هذه المقولة أن الحرية موجودة عند الإنسان منذ حالته الطبيعية فكل إنسان حر وله نفس الحقوق مع غيره فالناس متساوين بالفطرة حسبه ولا مفاضلة بينهم في المرحلة الطبيعية. أما بخصوص المرحلة المدنية يقول أيضا"‹‹ **لوك**›› في مقاله عن‹‹ **الحكومة المدنية إنّه مادام الناس بطبيعتهم سواسية أحرارا مستقلا بعضهم عن بعض، فلا يجوز أن يحرم أحد من حالته الطبيعية ليخضع لقوة سياسية يملكها شخص آخر، وأن يكون هذا الخضوع بغير إرادته لكن هنا تنشأ المشكلة الكبرى التي ما فتئت قائمة في تحديد**

[1]- هربرتشنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص42.
[2]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص200.

العلاقة بين الفرد والدولة، فمهما حدت الدولة من سلطانها فهو سلطان على كل حال، ولا يكون هذا السلطان إلاّ بتنازل الفرد عن بعض حريّته واستقلاله››[1].

إنّ في انتقال الأفراد من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية (الدولة السياسية) فيها حرمان للفرد من حقوقه التي كانت مخولة له في المرحلة الطبيعية فبخضوع الفرد للسلطة يضطر للتنازل عن حريته واستقلاله، إذ لم تعد هذه الحرية مطلقة كما أنّها ولو يعد يسير ذاته بذاته بل يتدخل طرف آخر وهو السلطة السياسية .

نظرية التطوّر الداروينية:

يرى **تشارلز داروين** في كتابه أصل الأنواع أنّ حتى الإنسان كغيره من أنواع المخلوقات الأخرى قد مرّ بتطوّر وفي هذا يقول: ‹‹ **لقد استغرق هذا التطوّر دهورا إثر دهور، إذ أنّه تبع دائما تطوّر المهارة الصناعية والفراهة الهندسية والفكرة في تطوير الحياة وزخارفها،... فظهرت الطبقات لأوّل مرة في تاريخ البشر، كالأسماك والقناص والمحارب وجابل الصنوان وغير ذلك، أولئك الذين أقاموا أوّل العلاقات الاجتماعية والطبقات المدنية، وما ترتب عليها من النظم التبادلية والتجارية، وكان ذلك أوّل نشوء الحضارات الكبرى في تاريخ البشر**››[2]. كل شيء في تاريخ البشرية مر بمراحل تطورية في الحياة حسب داروين وكان أوّل نشوء للحيوانات التي قامت بعدها علاقات اجتماعية.

كما يذهب **داروين** إلى أنّ عملية الانتخاب الطبيعي ضرورية لحفظ بقاء الإنسان وتطوّره ففي هذا يقول: ‹‹**تؤثر الطبيعة في كل عضو من الأعضاء الخفية وفي كل الفروق التركيبية مهما ضعف شأنها و اتضعت مرتبتها، بل في كل أجزاء الجسم الآلية**

[1]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص24.
[2]- تشارلز داروين، أصل الأنواع - نظرية النشوء والارتقاء - تر: إسماعيل مظهر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان،ط2، س 2012، ص33.

التي تقوم عليها الحياة. بيد أنّ الإنسان لا ينتخب إلاّ ما يكون له فيه منفعة ذاتية، وأما الطبيعة فلا تأخذ بأسباب الانتخاب إلاّ لفائدة الكائن الذي تريد حفظه وبقاءه. وإنّ الطبيعة لتكاد تتخيّر كل صفة من الصفات المنتخبة...والإنسان عدا ذلك يحتفظ بأهليات كثيرة من مختلف الأقاليم في بقعة واحدة»[1]. ومن هذا فإنّ الانتخاب عامل من عوامل حفظ البقاء مع مراعاة عنصرا لمنفعة وهو المحافظة على البقاء.

ويرى **الدكتور مصطفى كرم** أنّ **داروين** دوما في كتابه أصل الأنواع بأنه" ترك مسألة أصل الإنسان معلقة، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور. وهو يصرح بذلك في قانون «تسلسل الإنسان» ويقول بأن الفرق بين الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القرد وبينها في الإنسان"[2]. حسب داروين ليست الحيوانات وحدها هي التي خضعت لقانون التطور وإنما حتى الإنسان هو الآخر خضع لهذا القانون بدليل أن حتى أدنى الحيوانات كانت تفوقه من حيث القوى الفكرية.

المطلب الثاني: الأساس الفلسفي والفكري

إنّ كل شيء في هذا الوجود له بداية فعلية التي كانت بمثابة المحرك الرئيسي، و بصيغة أخرى إلاّ وله سبب أو أسباب متنوّعة بدأ منها أو شكلت له الدافع الأوّل لانطلاقته كما يمكن أن تكون خليّة أو مجموعة الخلايا شكلت وبلورت لنا المادة النهائية لبدايته منتوج جديد .

[1]- المرجع نفسه، ص149.
[2]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص353.

انطلق وبدأ منها فكر في هذا الوجود فكذلك كان الأمر بالنسبة للفكر البرغماتي، فبالإضافة إلى وجود أسباب تاريخية وعلمية ساهمت في انطلاقته كذلك نجد أنّ هناك مجموعة من الخلايا الفكرية التي شكلته فبالرغم من اختلاف بنية الخلايا إلاّ أنّ الهدف واحد هوّ إنتاج ما يعرف بالفلسفة البرغماتية التي أسّسّها مجموعة من المفكرين والفلاسفة.

لقد عرف هذا المولود الفكري الجديد بفلاسفة كبار كان لهم الفضل في سبق التأسيس للفلسفة البرغماتية، ومن بين زعماء هذا الاتجاه البرغماتي نجد أوّل مؤسس للفلسفة البرغماتية : **شارل سندرس بيرس، وليم جيمس، وجون ديوي** الذي سيأخذ حصة أكبر من الدراسة باعتباره محور دراستنا.

. 1. نظرية العلامة عند بيرس.(المعنى):

يعتبر الفيلسوف الأمريكي **تشارلس ساندرس بيرس** المؤسس الأوّل للمذهب البرغماتي الأمريكي، فهو يعتبر القاعدة الأساسية أو البنية الأولى التي انطلقت منها هذا الاتجاه الفلسفي الجديد، فلا يمكننا إغفال دور وفضل هذا الفيلسوف في انطلاقة الفلسفة البرغماتية التي أسهمت بشكل أو بآخر في حركة التغيير التي قامت في أمريكا إذ استطاعت هاته الأخيرة أن تحدد غايتها النفعية المستقبلية، كما استطاع المفكرين في هذا المجال أن يستلهموا من فلسفته بعض المبادئ فيما بعد التي بنو عليها فلسفتهم فيما بعد.

لقد ارتأينا أن نتطرق إلى نظرية العلامة باعتبارها جوهر أساسي في بناء فلسفته . على هذا الأساس نطرح التساؤل التالي : ماهي نظرية العلامة عند **بيرس؟** ما أصلها؟ وكيف أمكن لهذه النظرية أن تكون أساس لبناء برغماتيته؟.

"وضع **(بيرس)** صياغته الأولى لنظريّته في العلامات في عام(1867 . 1868) وبعد ذلك بعشرة أعوام طوّر مذهبه البرغماتي، أي في عامي (1877 . 1878)، وقد تطوّرت لذلك نظريّته في العلامات. نافس**(بيرس)** في مجال البحث السيميائي عالم لغة سويسري

يدعى (**دي سوسير**)"[1]. إنّنا نجد تاريخيا أنّ نظرية العلامة البارسية سابقة لنظرية العلامة هي الأخرى السوسيرية، فبالرغم من تطرق كل من بيرس ودي سوسير للعلامة إلاّ أنّنا نجد أنّهما يختلفان وذلك بحكم طبيعة أصل عمل كل منهما فالأوّل ينتمي إلى مجال الحقل الفلسفي وبالتحديد الفلسفة البرغماتية بينما الثاني ينتمي إلى مجال الحقل اللّغوي وهذا ما يؤكد طبيعة الاختلاف فبالتالي تصبح استعمالاتها مختلفة.

شيء يقابل شخص ما لشيء representamen مفهوم العلامة عند **بيرس:** "إنّ علامة التمثيل interprete المفسر ما على نحو أو قدرة ما. إنّه يخاطب شخص ما، أوجده في عقله هذا الشخص يعادل في قوّته وتأثيره العلامة، أو ربما علامة أكثر تطوّرا، تلك العلامة التي وجدت أسميتها للعلامة ألأولى، وتقابل العلامة شيء ما هوّ موضوعها"[2].

تبدو العلامة عند **بيرس** معقدة فهي تتطلب علامة أخرى لتفسيرها وهذا ما تطلب شيء آخر يوضح الموضوع الذي وجدت لأجله. ويمكننا الإشارة في هذا المجال إلى "أنّ **بيرس** ميّز بين ثلاثة أنواع مختلفة من علامات التمثيل وهي: وعلامة الصفة وعلامة الوجود وعلامة القانون، فهذه طرق ثلاث يمكن للعلامة أن يكون لها علاقة بموضوعها(مثل الصورة والدليل والرمز)"[3]. إذا كانت العلاقة تتحدد بين الذات والموضوع بوجود ما تحمله العلاقة فالعلامة هي الأخرى تحدد علاقتها عند **بيرس** بثلاث علامات.

مفهوم العلامة: إنّ "مفهوم **بيرس** للعلامة يرتبط بتصوّره أو بمنهجه البرغماتي، فهوّ(أي بيرس) يسأل عما في العلامة، فبدء العلامة هي ما تنتجه وما تنتجه هوّ دلالتها. هذا

[1]- علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة البرغماتية ـ أصولها ومبادئها ـ ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، س2008، ص79.
[2] ـ تشارلز موريس، رواد الفلسفة البرغماتية، تر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، س2011، ص40.
[3]- المرجع نفسه، ص 42.

بالإضافة إلى أنّ سيمياء(**بيرس**) لا تختلف غايتها عن برغماتيته التي هي منهج للتحقق من معاني الكلمات الصعبة والتصوّرات المجردة"[1].

فما دامت العلامة هي ما تنتجه من دلالة أي الغاية المتوخاة من وراء استعمالها فهذا ما يقودنا إلى الغاية الموجودة في الفلسفة البرغماتية وبالتالي نلمس سمّة الربط بين العلامة البارسية والفلسفة البرغماتية .

أصل العلامة :

إنّ أصل العلامة ليس مستحدث مع **بيرس** وإنّما نجده يضرب بجذوره في أعماق الحضارة اليونانية حيث نجد الدكتور **علي عبد الهادي المرهج** في كتابه الفلسفة البرغماتية . أصولها ومبادئها. يرجعه إلى أباء الفلسفة اليونانية مع **أفلاطون** و**أرسطو** باعتبارهما فيلسوفين باحثين في علم العلامة فيقول عن **أفلاطون** في هذا المجال "وقد وضّح فكرتين أساسيتين، أوّلاً: من الأفضل استعمال الإشارات اللغوية التي تحمل علاقة ما مع الواقع الذي تدل عليه، ثانياً: يخضع استعمال الإشارة اللغوية لنظام يفرضه المشرع أو الذي يضع الأسماء على المتكلّم بواسطة قواعد صوتية وصرفية ونحوية"[2]، وهذا ما يؤكد إن تصوّر أفلاطون عن اللغة على أنّها انعكاس لمدلولها في الواقع هذا من جهة ، كما يمكنها من جهة أخرى أن تكون أن تكون تعكس تصوّر اللغوي وفقا لأحكام ما.

كما يعود أصلها أيضا إلى فترة العصور الوسطى وما يؤكد ذلك هوّ قول **تشارلز موريس** في كتابه: رواد الفلسفة الأمريكية "تشبه تقسيمات **بيرس** للعلامة بوضوح تحليل القرون الوسطى للعلامات في مجالات دراسة القواعد، المنطق Scientia sermocianalis وتسمى الفطنة العلمية والخطابة .إذا **فبيرس** مدين في نقاط كثيرة من

[1]- علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة البرغماتية ـ أصولها ومبادئها، المرجع السابق نفسه، ص80.
[2]- المرجع نفسه، ص81.

نظرية العلامات للدراسات المدرسية (الإسكولائية) Studies Scholastic's حول عمليات العلامة. كما أنّ أسلوب عمله الذي بدأ به علم العلامات المبكرة كما توجد في كتاباتهم، ولكن في كلتا الحالتين لا توجد أيّة إشارة للعلاقة الجوهرية بين المعنى والفعل"[1]. فالعلامة لم تظهر وتدرس مع **بيرس** وإنّما كان لها أصل في الفلسفة الوسيطية وبالتالي هناك ما يشتركان فيه ولكن لم تتم الإشارة إلى علاقة التي تربط الفعل بمعناه .

أمّا فيما يخص " **أرسطو** فيؤكد أنّ الأصوات اللغوية هي رموز لحالات نفسية أو الكلمات نفسها عند المكتوبة رموز للكلمات الصوتية، وكما أنّ الكتابة ليست واحدة عند البشر، كذلك الكلمات المنطوقة ليست واحدة، على الرغم من أنّ الحالات النفسية التي تعبّر عنها هذه الإشارات المباشرة هي نفسها عند الجميع، كما أنّ الأشياء التي تصوّرها هذه الحالات النفسية هي نفسها في جميع الحالات"[2]. يتضح لنا أنّ اللفظ عند **أرسطو** يرتبط ويتحدد عند أرسطو بثلاث جهات أساسية: فإما يعبّر عن حالة نفسية وإمّا عن صوت من الأصوات المختلفة وإمّا يكون رمز لشيء في هذا الوجود.

ومادامت السمياء كما يقول علي **عبد الهادي المرهج**" بشكلها العام تعني نظرية عامة في المعنى طالما أنّ كلّ معنى هو علامة أو كل علامة لها معنى ، خاصة وأنّ(**بيرس)** نفسه يقول أنّ كل تفكير ينبغي أن يكون بالضرورة بواسطة العلامات"[3]. فلا يمكننا فصل العلامة عن المعنى في أية حال إذ لا يمكن أن تكون هناك معنى دون علامة لأنّ المعنى هوّ ناتج عن العلامة والعكس كذلك لأنّ هاته الأخيرة تنتج لنا معنى. وبالتالي نصل حسب **بيرس** إلى أنّ العلامة أداة أو طريق للتفكير.

---

[1]- تشارلز موريس، رواد الفلسفة البرغماتية ، المرجع السابق نفسه، ص43.
[2]- علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة البرغماتية ، مرجع سابق، ص81.
[3]- المرجع نفسه، ص85.

فإذا كانت العلامة طريقة للتفكير حسب بيرس **فما علاقة هاته الأخيرة ببراغماتيته ؟**

. 2. القضية البرغماتية عند شارل سندرس بيرس:

إنّ المعروف عن **بيرس** أنّه كان بارعا في العلم والمنطق، كما يعتبر المؤسس الأوّل للفلسفة البرغماتية كما جاء ذلك في أغلب المراجع في هذا المجال فنجد في المقال الذي كتبه **جون ديوي** بعنوان نمو البرغماتية الأمريكية المنشور في كتاب (فلسفة القرن العشرين) "كلمة البرغماتية أخذها عن **كانت** الفيلسوف **شارلس ساندرس.بيرس** مؤسس البرغماتية أو الفلسفة التجريبية أو الفلسفة الوسلية"[1]." فكلمة برغماتية ليست أمريكية المولد باعتبارها أخذت من عند كانت وإنّما هي أمريكية النشأة والتطبيق.

"ففي كتاب ميتافيزيقا الأخلاق ميّز **كانت** بين ما هوّ برغماتي وما هوّ عملي . فالعملي ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كانت أوّلية(قبلية) بينما البرغماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول اللذين يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة...وكان **بيرس** كذلك رجل منطق فاهتم بفن التفكير الحقيقي وطرائقه، وبخاصة فيما يتعلّق بدور الطريقة البرغماتية في فنّ إيضاح المدركات العقلية، أو ابتكار تعريفات وافية وفعالة طبقا لروح الطريقة العملية"[2]. فلفظة البرغماتية أخذها **بيرس** من **كانت** ونجده عمل بها وفق ما يتلاءم مع هدفه العملي التجريبي المسّطر. وهذا ما أشار إليه تشارلز موريس كتابه: رواد الفلسفة الأمريكية لإتبّاعه المنهج التجريبي العملي فنجد **بيرس** يقول" أمّا بالنسبة للعالم التجريبي الحق، فإنّك مهما أظهرت له من تأكيد فإنّه سيفهم ما تقوله من معنى إذا كان الوصف المعطي له نابعا من التجربة، مهما كانت ومهما كان من سيقوم بتطبيقه في الواقع، فالخبرة التي توصف له لن يرى لها معنى على وجه الإطلاق ‹‹بدون هذا

[1]- راجوبرتد.رونز، فلسفة القرن العشرين، تر:عثمان نوية ، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، س1963، د.ط، ص233.
[2]- المرجع نفسه، ص235.

التطبيق››.[1]" وهذا ما يؤكد صلة العلامة البارسية بالقضية البرغماتية من خلال استخدام اللغة في التجربة وبالتالي يمكن فهم المعنى القابع وراء التطبيق الواقعي . كما يؤكد على صلة المعنى بالعلامة حسب بيرس.

يقول **بيرس**‹‹ **إنّ أي فرض يمكن أن يكون مقبولا في حالة عدم وجود أسباب خاصة تفترض العكس، وهذا الفرض قابل للتحقيق التجريبي ، ويؤخذ به فقط إذا كان قابلا لمثل هذا التحقيق، وهذه على وجه التقريب هي النظرية البرغماتية**››[2]. فالفلسفة البرغماتية في نظر **بيرس** ومن خلال استخدامها للعلامة في الواقع التجريبي فإنّ هذا يكسبها صفة العلمية لأنّ العلم هوّ الذي يكون قابلا للتحقق. كما نجد في المقال السابق **لجون ديوي** يقول :‹‹**فإذا قررت أي حقيقة لهذا الرجل ، فإنّه سيفهم منها أحد الأمرين: إمّا إنّه لو أمكن فعلا إجراء تجربة من نوع خاص لتمخضت عن نتيجة من نوع خاص ، وإمّا أن كلامك لا معنى له على الإطلاق** ››[3]. حسب ديوي فبرغماتية **بيرس** تعتمد على الواقع التجريبي العملي من جهة ومن جهة أخرى يمكن للعقل أن يدرك حقيقة المعاني المحصلة من التجربة وبالتالي فلا يمكن فهم الكلام بعيدا عن التجربة، فبرغماتيته عقلية عملية تجريبية .

كما" يرى بيرس أنّ هدف الفلسفة هوّ إعطاء معنى محدد للعالم عن طريق نظريات تطابق مواقفنا أو عاداتنا العامة في الاستجابة للبيئة. وتنسحب هذه العمومية على نظريات وأحداث في المستقبل"[4]. فتبقي غاية الفلسفة هي خلق جو التوافق بين النظريات العامة وملاءمتها للبيئة. وعن وظيفة الفلسفة يقول **بيرس:**‹‹ **الوظيفة الكليّة**

---

[1]- تشارلز موريس، رواد الفلسفة البرغماتية ، مرجع سابق، ص33.
[2]- المرجع نفسه ، ص46.
[3]- راجوبرتد.رونز، فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص235.
[4]- إبر اهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص110.

للفلسفة ينبغي أن تكون إيجاد الآثار المميّزة التي تتعرض لها أنت وأنا في لحظة محددة من لحظات حياتنا إذا صحت صيغة أو أخرى من صيّغ الكون ››[1].إنّ الفلسفة البرغماتية حسب **بيرس** لها أهمية ووظيفة مستقبلية إذ تصبح لدينا غايات وأهداف مستقبلية ننتقل إليها عبر المعاني التي تشكلّت لدينا من العادات والمواقف الماضية في حياتنا وفي بيئتنا، وبالتالي تصبح لدينا فلسفة نستطيع تطبيقها في العالم.

إذا كان كل فيلسوف حدد وصاغ وظيفة فلسفته **فبيرس** وضع وظيفتين لبرغماتيته:

". أنّها يجب أن تمنحنا إمكانية التخلص السريع والفعّال من جميع الأفكار التي تكون غير واضحة .

يجب على البرغماتية أن تزوّدنا بدعم وتأييد للأفكار الواضحة وذلك من خلال إصدار حكم لتمييزها عن القضايا الميتافزيقية"[2]. إنّ وظيفة الفلسفة البرغماتية بصفة عامة هي نشدان الوضوح والصدق، إمّا إلغاء الأفكار التي لا تبدو واضحة أي غامضة وفي نفس الوقت التأكيد على الأفكار الواضحة .

إنّ برغماتية **بيرس** تشمل الاعتقاد، الشك، نقد المنهج الديكارتي للوصول إلى المنهج العلمي.

يذكر **تشارلز موريس** في كتابه رواد الفلسفة الأمريكية على أنّ **بيرس** عاد إلى الحديث عن القضية البرغماتية عام 1902 بعد أن وضع صيغته المبكرة عنها عام1878 فقال‹‹ **لقد برهنت القضيّة عن نفسها للكاتب بعد سنوات كثيرة من المحاولة وذلك بعد أن أظهرت فائدتها العظيمة في قدرتها على أن تؤدي بنا إلى أقصى درجة من وضوح الفكر نسبيا وسنخاطر بأن نقترح أنّه بإمكاننا وضعها موضع الممارسة مع الدقة**

[1]- راجوبرتد.رونز، فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص236.
[2]- إبر اهيم مصطفى إبراهيم ، نقد المذاهب المعاصرة، المرجع السابق نفسه، ص99.

البالغة(....)فقط أنّ الخير الأسمى للحقائق العلمية الخاصة بتوجيهها نحو القصد الذي يمكن أن يساعد في تطوير أكبر لحقائق الأنا المعقولة››[1]. وهاهنا يمكننا أن نفهم من عودة **بيرس** الجديدة إلى البرغماتية بأنّ غايتها تكمن في تحقيق العقل أكبر درجة من الوضوح والدقة التي هي سمة من سمات المنهج العلمي وبالتالي يمكنه أن يحقق تطوّراً وتقدماً للأنا المعقولة.

إنّ البرغماتية **البارسية** بنيت على محورين رئيسيين حتى أمكنها الوصول إلى ما وصلت إليه ومن بين المسائل التي بحث فيها **بيرس** وكانت أساسا لبرغماتيته هما: مسألة الاعتقاد، محور المعنى.

نبدأ بمحور الكلمة حيث يعرفها زكي نجيب محمود بأنّ "‹‹معنى›› الكلمة أو العبارة هو مجموعة ما يمكن للإنسان أن يؤديه من أعمال مسترشدا بالكلمة أو العبارة، وما ليس يهدي إلى عمل معيّن فلا معنى له، فالأفكار. أي الكلمات والعباراتِ إما أن تكون خططا للسلوك العملي أو لا تكون شيئا على الإطلاق"[2]. وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على أنّ الكلمات التي تحمل معنى معيّن فإنّها تهدف إلى تحقيق سلوك عملي في الحياة بينما التي لا يترتب عليها سلوك عملي أو كما يسميها **بيرس** ذاته آثر عملي فلا معنى ولا دلالة له. وهنا يسوق مثال ‹‹**حجر الماس**›› ما يحمله من معنى تبعا لما يترتب عليه من آثار عملية. حيث يقول "إنّ النّاس يتفقون على المعنى للمفهوم من ‹‹صلابة›› الماس . مثلاً . لأنّهم يشتركون معا في مشاهدة السلوك الذي تعنيه كلمة ‹‹ صلابة›› وهوّ أنّ الجسم ‹‹الصلب›› يخدش بقية الأجسام وهو لا ينخدش بها، (...) يكون هذا السلوك

[1]- تشارلز موريس ، رواد الفلسفة البرغماتية ،مرجع سابق ، ص49.
[2]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص 123.

الظاهر هو نفسه ‹‹معنى›› كلمة ‹‹صلب›› حين نصف الماس بالصلابة"[1]. المعنى التي تحمله كلمة صلابة الجسم تتحدد من خلال الأثر المنجّر أو المترتب عنها وهوّ أنّ هذا الجسم يخدش بقية الأجسام ولا ينخدش بها وهذه هي الدلالة التي تحملها معنى صلابة الجسم .

لقد حاول **بيرس**" إقامة الفلسفة على مثال العلوم الطبيعية التجريبية لكنّه في الوقت نفسه رفض إقامة منطقة على أساس علم النفس أو معطيات علم النفس لأنّ علم النفس بحسب رأيه يترك المشكلة المنطقية من دون حل لأنّ(**بيرس)** كان يرى ضرورة التفرقة بشكل واضح بين التفكير العقلي وبين العلاقات القائمة بين الحقائق التي يبدأ بها التفكير، وبين الحقائق التي يستدل عليها العقل أو يستنتجها"[2]. فهذه الفلسفة ترفض وتستبعد علم النفس في بناءها لأنّ هذا المجال ضيّق وخاص إذ لا يمكن قياس معطياته على حالات أخرى، في حين أنّها تركز على العلم التجريبي الذي يمكن تعميم نتائجه. **فبيرس** هنا لديه اعتقاد ما عن هذين العلمين (علم النفس على أنّه: خاص بأفراد معيّنين والعلم التجريبي بأنّه: قابل للتعميم).

ويعرّف الاعتقاد لدي **بيرس** بأنّه "النغمة النصفية التي تختتم جملة موسيقية في سمفونية حياتنا الفكرية "[3]. كما يعرّفه أيضا أنّ" الاعتقاد هو عادة الذهن بفضلها تكون كل فكرة باعثا على فكرة أخرى"[4]. **فبيرس** يهدف من خلال هذين التعريفين إلى الأثر الذي يتركه الاعتقاد فينا عن تصوّرنا لفكرة ما فمثال النغمة الختامية للجملة الموسيقية مثلا يبعث فينا روح الطمأنينة فالإنسان بالعادة لما يكون قلقا يسمع موسيقى هادئة فيرتاح

---

[1]- المرجع نفسه، ص125.
[2]- علي عبد الهادي المرهج، الفلسفة البرغماتية، مرجع سابق، ص118.
[3]- المرجع نفسه، ص118.
[4]- المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

ويزول عنه القلق وبالتالي يحدث تغيّر في أفكار هذا الشخص ، قدّم لنا **بيرس** مثال الموسيقى لما تتركه العادة من أثر واقعي إذ أصبح لها وقع على مستقبل تفكيرنا وحياتنا .

وفي إحدى الإجابات التي يقدّمها **بيرس** عن فكرة ما أو اعتقاد بأنّه صواب يوّضح **بيرس** مشكلة الاعتقاد من خلال الإجابة عن السؤال" فما المقصود حين تقول إنّ لديك فكرة أو اعتقاد بأنّ كذا وكذا صواب؟ فيقول ‹‹**إنّ المقصود هاهنا هو أنّ لديك عادة سلوكية معيّنة أنت شاعر بوجودها وتستطيع ممارستها إزاء هذا الذي تقول عنه إنّه صواب فالفكرة التي تظن بها الصواب تأويلها هو ما أنت على استعداد للقيام به من عمل إزاءها**››"[1]. فكذلك يربط **بيرس** هن الاعتقاد بفكرة الشعور بالعادة إذ تدخل هاته الأخيرة هي الأخرى في عملية الممارسة السلوكية العملية في الواقع، فالفكرة تكون صائبة باعتقادي أنّها تحقق هدفا كذا في الحياة وقد لا تكون باعتبار أنّها لا تحقق هدفا كذا وكذا في الحياة .

يقول **بيرس** ‹‹إنّ أفضل وصف للتصوّر يمكن أن تنقله الكلمات يدخل ضمن وصف العادة ويعتبر التصور هو المحصلة الناتجة عنها، وإلاّ فكيف يمكن وصف العادة أكثر مما توصف به من أوصاف كنوع الفعل الذي تنشأ عنه، مع ذكر تفاصيل الظروف المحيطة به ودوافعه؟››[2]. وإذا كنا سابقاً قلنا أنّ العلامة تعتبر عامل وصل بين القضية البرغماتية والعالم التجريبي والتصوّر العقلي فكذلك العادة هي الأخرى حسب **بيرس** يمكنه أن تقدّم لنا أفضل وصف للعلامة باعتبارها أداة للتفكير البرغماتي.

[1]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص128.
[2]- إبر هيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق ، ص47.

ولكن ليس كل ما نعتقد به في هاته الحياة يكون دوما صائبا وحقيقيا فكثيرا ما تخذلنا اعتقاداتنا وتصوراتنا اتجاه صواب أو عدم صواب أفكار ما وهذا ما يحيلنا إلى الشك وهذا ما نجد **بيرس** قد تحدّث عنه حيث يربط الاعتقاد بفكرة الشّك .

عن هذا يقول زكي نجيب محمود: "ويرتبط ‹‹بالاعتقاد›› الشعور‹‹ بالشك›› لأنّهما حالتان متصلة إحداهما بالأخرى. ذلك أنّك لو ‹‹اعتقدت›› في أمر معيّن ، ثم سلكت إزاءه حسب اعتقادك فيه، فوجدت ما يعطل هذا السلوك أو يغيّره على وجه من الوجوه، ‹‹شككت›› في اعتقادك الأول الذي كان باعث ذلك السلوك أو بعبارة أخرى ، يحدث الشك كلّما وجدنا اختلافا بين السلوك الواقع والسلوك المتوّقع، أما إذا كان السلوك الذي توقعناه هوّ نفسه السلوك الذي أجريناه، فيظل اعتقادنا على السلوك قائما "[1]. فحينما تتحقق اعتقاداتنا في سلوكاتنا في الحياة يكون شعورنا حيال اعتقادنا عاديا أمّا حينما يفشل فإن الشك يصبح يلازم اعتقادنا اتجاه الموقف مما يضطرنا إلى تغيير سلوكنا وذلك بإتباع وما يتلاءم مع هذا المعتقد المفاجئ الجديد بالنسبة لتصوّرنا.

ميّز **بيرس** بين نوعين من الشك وهما: الشك الحقيقي والشك الزائف. "ويشير عزمي إسلام إلى أنّ الشك الحقيقي عند**(بيرس)** هو الشعور الذي يتملك الإنسان حين يكون إزاء موقف لم يسمح به السلوك الذي سلكه بناء على اعتقاد معين أمّا الشك الزائف فهو الشك في أشياء أو اعتقادات يسلك إزاءها الإنسان على نفس النحو الذي يسلكه قبل الشك فيها"[2]. مهما كان نوع أو حالة الشك التي وصفها لنا الفيلسوف فإنّ لها صلة بمشكلة الاعتقاد فالنوع الأول ينتابنا حينما لا يتحقق ما كنا نعتقد به في سلوكاتنا في

[1]- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص129، ص130.
[2]- علي عبد الهادي المرهج، الفلسفة البرغماتية، مرجع سابق، ص123.

الحياة مما يضطرنا للبحث عن اعتقاد جديد نطمئن إليه أمّا النوع الثاني فهوّ حالة سابقة الاعتقاد إلى الاطمئنان التي يرجوها الفرد لا غير.

تعزى الفلسفة البرغماتية في أصلها إلى **بيرس،** تعتبر برغماتيته تجريبية بامتياز وذلك لاعتماده على المنهج التجريبي لتحقيق أكبر درجة من العلمية، تعتبر نظرية العلامة على تركز على اللفظ محور البحث **البارسي** إذ تشكل هاته الأخيرة محور الربط بين التصوّر الذهني للفظ والواقع التجريبي العملي كما لها وظيفة مستقبلية تنجم نتيجة عاداتنا الماضية.

هناك مسألتين محوريتين شكلتا جوهر برغماتيتهما: مسألة الاعتقاد ومسألة الشك التي ترتكزان على المعنى. فمادامت الكلمة أو اللفظ له معنى أو دلالة فيجب أن تكون هاته الأخيرة مرتبطة بالسلوك العملي. كما أن الاعتقاد هوّ الآخر يكون له شعور بالتحقق في الواقع أو بعدمه فإن تحقق فإننا نسعى إلى تثبيته وإن فشل فإننا نسى للبحث إلى استبداله بمعتقد جديد. كما أنّ الشك يكون بعد فشل الاعتقاد في التحقق أو بعبارة أخرى إذا وجدنا اختلافا بين السلوك الذي توقعنا حدوثه والسلوك الذي حدث ويبقى كلا من المحورين ينشدان راحة الضمير والطمأنينة.

. 3 . برغماتية وليام جيمس:

يؤكد أنّ البرغماتية **الجيمسية** ليست بعيدة كل البعد عن **البارسية** حيث نجد وليام جيمس يقول عن المعنى **«إن «المعنى» الكلي للتصوّر يعبّر عن ذاته من خلال نتائجه العملية، فالنتائج إما أن تكون في شكل تصرف يوصى به، أو على هيئة خبرات نتوقعها، وإذا كان التصوّر صادقا فإنّ نتائج الخبرات ستكون مختلفة في حالة عدم صدقها، بل ويجب أن تكون مختلفة عن النتائج التي يعبّر بها المعنى عن تصوّرات**

أخرى بدورها››[1]. وعليه فإذا كانت برغماتية **بيرس** ترى أن دلالة اللفظ تتحدد من خلال التطبيق الواقعي للفظ ومن خلال ما يترتب عليه من آثار فكذلك المعنى بالنسبة لجيمس تبقى مرتبطة هي الأخرى بالنتائج العملية، طبقا لتصوّرنا لها سواء لما نريده أن يكون أو حسب الخبرة المشكلة لدينا .

وفي تعبيره عن المبدأ البرغماتي نجده يقول: ‹‹**لكي نحصل على وضوح تام لأفكارنا عن الموضوع An object، إذاً فإننا نحتاج إلى فقط إلى أن نأخذ في اعتبارنا التأثيرات المقبولة عن نفس الشيء العملي الذي يتضمنّه، وما الإحساسات التي نتوقعها منه، وردود الأفعال التي يجب أن نستعد لها، وهل هي مباشرة أم بعيد ،إذا فإنها ستكون بالنسبة إلينا تصوّر كلي عن الموضوعremote، تصوّر كلي عن الموضوع، طالما أنّ هذا التصوّر له دلالة إيجابية مطلقة**››[2]. فالتأثيرات التي تحدث اتجاه الموضوع يجب أن تكون متطابقة ومتوافقة لما يتضمنه الموضوع سواء كان ذلك من ردة فعل أو إحساس نتيجة خبرتنا.

النظرية التجريبية عند جيمس:

يقول الفيلسوف **جيمس** ‹‹**نظريتي هي أننا إذا بدأنا بافتراض أنّه ليس هنالك سوى مادة أوّلية في العالم، تتألف منها كل الأشياء، وإذا سمينا هذه المادة الأولية بالخبرة الأصلية، فمن اليسير إذاً أن نفسّر المعرفة على أنّها علاقة محددة يمكن أن تنتمي إليها كل من عناصر تلك الخبرة. إنّ العلاقة ذاتها جانب من جوانب الخبرة الأصلية، ويصبح أحد طرفي تلك العلاقة الذات، أو الذات العارفة، حاملة المعرفة،**

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، رواد الفلسفة البرغماتية، مرجع سابق، ص54.
[2]- المرجع نفسه، ص54.

وطرفها الآخر الشيء المعروف››[1]. إنّ قول **وليام جيمس** يؤكد على العناصر المشكلة لنظريته التجريبية المعرفية الجديدة وهما عنصرين أساسيين وهما: الذات العارفة وموضوع المعرفة كما يتوسط بينهما عنصر ثالث العلاقة الحاملة للمادة المعرفية من الخبرة.

وإذا كان **بيرس** ربط بين الفعل ومدلوله من خلال ما يترتب عن ذلك الفعل من أثار عملية تتجسّد في السلوك الإنساني أما الدكتور **إبراهيم مصطفى إبراهيم** يعبّر عن رأي وليام جيمس من ذلك "إذاً لبيان العلاقة بين الفعل وما ينتج عنه من خبرة، فإنّه استخدام علاقة ‹‹و››and و‹‹أو››or،وربما علاقة أقل من ذلك، فهي علاقة ‹‹أو››or .فالنتائج العملية هي الآن ‹‹الإحساسات التي نتوقعها›› و‹‹ردود الأفعال التي نستعد لها››، بل إنّها حتى أنّها أقل صرامة، فالنتائج العملية هي ‹‹تصرف يوصى به››، أو ‹‹خبرات يتم توّقعها››"[2]. فالعلاقة بين الفعل والنتائج المترتبة عنه بالنسبة **لوليام جيمس** تتحدد من خلال ما نتوقعه من إحساسات وردود لأفعال وما ينجّر عنها من آثار عملية نتيجة خبرتنا بموضوع المعرفة .

نظرية الصدق: إنّ مسألة الصدق في حياتنا حقيقة لا ملجأ للهرب و التملّص منها لأنها التزام أخلاقي اتجاه الذات واتجاه الفرد الآخر فلا ملجأ ولا مفّر من ذلك، لأن الكذب يكشف حينها أم بعد فترة .

أما الأمر بالنسبة للفلسفة البرغماتية لأنّ الصدق فيها يركزّ على المعنى المترتب عن الفعل وهذا ما لاحظناه مع **بيرس** سابقا حينما تحدث عن دلالة اللفظ ومدى تحققا في

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص ص،119،120.
[2]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، رواد الفلسفة البرغماتية، مرجع سابق، ص56.

الواقع، في هذا يقول الدكتور **مهران رشوان**" فلا غرو أن يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه، بل أنّهما لا يتكلمان لغة واحدة حتى وإن كان يستخدمان نفس الألفاظ. ذلك لأنّ المعاني لا الأصوات، هي التي تكون ماهية اللغة. فلو قلت ‹‹حقيقي›› وكان في ذهني معنى معيّن، وقلت أنت نفس اللفظ وكان في ذهنك معنى آخر، لكان في مواصلة الحديث مضيعة للوقت ما لم نتمكن من التوّقف وتحليل خلافاتنا من أجل كشف أساس معقول للتفاهم يتيح مواصلة الحديث"[1]. وهذا ما يؤكد على أهمية دلالة اللفظ لا اللفظ في حدّ ذاته لأنّه ليس كل يبدو لي أنّا صحيحا فهو صحيح للآخر، فقد ما يبدو لي أنا صحيحا يبدو للآخر كذبا والعكس صحيح. وعلى هذا الأساس فالمعني الذي أحدده أنا في ذهني للفظ هوّ صحيح بالنسبة وخاطئ بالنسبة للآخر والمعنى الذي يحدده الآخر في ذهنه يكون صحيحا بالنسبة له وخاطئ بالنسبة لي. إذا فمسألة الصدق ترتبط بمدلول اللفظ والأساس الذي على أساسه حكمنا بالصدق. ويتأكد ذلك بـ " كان اهتمام الفلاسفة منصبا على مسألتين متعلقتين بالصدق: تتعلق الأولى بمعنى لفظ الصدق(أو الحقيقة)، وتختص الثانية بالمعيار أو المعايير التي يمكننا بواسطتها أن نحكم على القول أو المعتقد بأنّه صادق أو كاذب"[2]. وعليه فالحقيقة تبقى مرتبطة بالدلالة التي يرسمها كل فرد على حدا للفظ المعيار الذي به يقيس الفكرة التي يعتقد بها.

عن صدق الأفكار يقول **جيمس** ‹‹**إنّ الأفكار، تغدو صادقة بقدر ما تعيننا على الوصول إلى علاقات مشبعة مع الأجزاء الأخرى لخبرتنا. ‹‹ففكرة تكون صادقة بقدر ما نعتقد أنّها مفيدة لحياتنا››**. كما يقول ‹‹ **فالاتفاق مع الواقع بأوسع معنى للاتفاق يمكن فقط أن يعني أن نوجه إما مباشرة إليه أو إلى ما يحيط به أو أن نعمل عملا بحيث**

[1]- محمد مهران رشوان، الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، س1984، ص58.
[2]- المرجع نفسه، ص58.

نحتك به كأن نمسك به أو نمسك بشيء متصل به وذلك أفضل مما لو اختلفنا››"[1]. فالأفكار الصادقة هي التي نعتقد بحكم خبرتنا أنّها لها أثر عملي يفيدنا في حياتنا. كما يجب أن تكون هذه الأفكار مطابقة للواقع وهذا التطابق لا يعني التطابق نسخة مطابقة للأصل وإنّما نجد هناك خيط رابط بين الأفكار المعتقد بها ومدى تحققها في الواقع .

الصدق في نظرية وليام جيمس:

عن نظريته في الصدق يقول **وليام جيمس** في كتابه ‹‹**معنى الصدق**›› **Meaning of truth** ‹‹**نظريتي هي أن تتم المعرفة بالتنّقل خلال الخبرات المتوّسطة(التي تتوسط بين الذات والموضوع)، فإذا لم تؤدي بنا الفكرة إلى شيء ما، أو وجهتنا بعيدا عنه بدلا من توجيهنا إليه فكيف يمكن أن نتحدث بأي حال عن حصولنا على أية صفة معرفية؟ لا بكل تأكيد، إنّ الفكرة ترتبط بالموضوع الجزئي أكثر من صلتها بأي جزء أخر في العالم الطبيعي بحيث ترتبط بسلسلة الخبرات المتوسطة. تحدد هذه الحدود المتوسطة ما تسعى إليه وظيفة المعرفة المحدودة**››[2]. وتعني المعرفة هنا أنّها تتم من خلال الربط الذي يوّجهنا إلى الموضوع المراد دراسته إذ يتكوّن هذا الربط ويبدأ من الذات الدارسة للموضوع لينتهي إلى الموضوع المراد دراسته، بحيث تكون النقطة التي يبدأ منها الدارس مركزة على فكرة جزئية وهذا ما يسميه جيمس بالفكرة ليصل في النهاية إلى الموضوع الجزئي عن طريق العلاقة الرابطة بينهما والتي تستند إلى الخبرة .

نظريته في الحقيقة :

إذا أردنا أن ندخل إلى نظرية **جيمس** في الحقيقة فعلينا أن نعرف أوّلاً ما هي الحقيقة بالنسبة له ثمّ أن نعرف على أي أساس بنى نظريته هذه .على حد قول الدكتور

---

[1]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص472.

[2]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصر، مرجع سابق، ص125.

زكريا إبراهيم أنّ **جيمس** حددها في القول التالي "ما يحدد معنى الحقيقة ‹‹truth›› على العموم إنّما هو ما يترتب عليها من نتائج Conseconces وإذا كنا نحن في العادة نميّز بين صدق القضية (من حيث قول يكافئ فيه الإثبات الشيء المثبت) وبين مجموع العمليات التي لا بد من القيام بها من أجل امتلاك تلك الحقيقة أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها ،فإنّ الفلسفة العملية ترفض مثل هذا التمييز ، وتذهب إلى أنّ الحقيقة ليست مجموع تلك العمليات. فالنظرية الصحيحة إن هي إلا تلك النظرية التي تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة"[1]. فالحقيقة بهذا الشكل تكون بالنتائج العملية المترتبة وبالتالي الحقيقة هي ذاتها النتيجة.

كما يقدم لنا تعريف آخر للحقيقة " إنّ القضية لا تكون صحيحة (أو الحقيقة) إلا إذا في قبولنا لها ما ينتهي بنا إلى نتائج مرضية، أعني أن صدق القضية رهن بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد البشري، بسيطة أو معقدة"[2]. فالحقيقة إذن ترتبط بالحقيقة المرسومة في ذهننا عن قضية ما أو بصيغة أخرى الحقيقة كما نريدها أو نتصوّرها نحن. وذلك لن يكون إلا بعد إخضاعها للتطبيق الواقعي أو محك الاختبار.

ومن خلال التعريفين السابقين الذين قدّمهما **جيمس** للحقيقة هذا ما يقودنا إلى أنّ الحقيقة ليست واحدة لأنّ طريقة وصولنا إليها ليست نفسها وإنّما تختلف وتبعا لهذا فإنّ الحقيقة بالنسبة له نوعين وهذا ما نجده في كتاب الفلسفة الحديثة لـ**يوسف كرم**" الحقيقة على نوعين، لأنّ موضوع التصوّر إما أن يكون شيئا خارجيا أو منهاجا عمليا لإرضاء حاجة نفسية: ‹‹ففي الحالة الأولى الفكرة الحقة عن موضوع ما هي التي تحدونا إلى إتيان

[1]- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، الإسكندرية، د.ط، د.س، ص32.
[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها 32.

أفعال تقودنا إلى ذلك الموضوع››، وفي الحالة الثانية ‹‹القضية الحقة هي التي يستتبع تسليمها نتائج مرضية›› أي محققة لمطالبنا"[1]. لقد ميّز **جيمس** نوعين من الحقائق فتكون إمّا تصوراً نعتقد به عن الموضوع وبتحققه في الواقع يصبح حقيقة وإمّا أن تكون بعد إخضاعها للاختبار الواقعي الذي يعتمد بالأساس على منهج علمي وبالتالي يمكننا الوصول حينها إلى النتائج التي نرغب فيها وهي التي تحصلنا عليها.

أما فيما يخص الأساس الذي بنى على أساسه **جيمس** نظريته في الحقيقة يقول الدكتور **زكريا إبراهيم** "ولو أردنا أن نعرف الأصل الذي في نظرية **جيمس** في الحقيقة، لوجدنا أنّ نزعة **جيمس** التجريبية هي التي دفعته إلى جعل ‹‹الحقيقة›› ضربا من ‹‹التحقق››Vérification، كما هو الحال في العلوم مثلا ...وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى سائر تصوّراتنا ومفهوماتنا فإنه لابد من أن تخضعها لحكم التجربة، حتى نتحقق من صحّتها علميا"[2]. تبقى الحقيقة إذن خاضعة للتجربة ومادامت هاته الأخيرة تنتهج العلم كمنهج فكذلك يمكننا إخضاع الأفكار نفسها للمنهج المعتمد في التجربة لنميّز صدقه من كذبها .وما يؤكد ذلك قول **وليام جيمس** ‹‹ **‹إنّ الحقيقة› لا تعني في مجال الأفكار والمعتقدات شيئا آخر سوى ما تعنيه في مجال العلم. والواقع أنّ الأفكار نفسها إنّما هي أجزاء من التجربة، وهي لا تصبح حقيقة إلا بقدر ما تعيننا على أن تكون علاقات مرضية جديدة مع أجزاء أخرى من التجربة**››[3]. فالحقيقة بالنسبة لجيمس ترجع في أصلها إلى النظرية التجريبية التي تعتمد المنهج كطريق للمعرفة فالحقيقة هي الأخرى تربط بين

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص418 .
[2]- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 35.
[3]- المرجع نفسه، ص ص،35،36.

الأفكار والتجارب باعتبار أنّ هاته الأفكار جزء من تجاربنا، فالبر بط إذن بين التجربة والحقيقة ثمّة فقط يمكننا إدراك الوصول إلى صدق الأفكار حسب جيمس.

تعتبر برغماتية **جيمس** توسعا لتجريبيته وفي هذا يقول جون **ديوي** في مقاله نمو البرغماتية ‹‹**نشأت النظرية البرغماتية العامة القائلة بأنّ كل المعرفة محتملة ورهن بنتائجها ، وذلك فيما عدا الأفكار والنظريات التي اجتازت مرحلة الاحتمال وتم اختبارها وتمحيصها. ولكن من الناحية النظرية لا يكون هذا الطابع ذاته ذا طابع مطلق. فهو قد يعتمد على تأييد عملي أو أدبي لكنّه دائما معرض لأن تصححه نتائج تظهر في المستقبل، أو وقائع تشاهد في المستقبل ولو تكن في الحسبان**››[1]. وعلى هذا الأساس يمكننا القول أن التجريبية سابقة للبرغماتية ومادام كل منهما يعتمد على الاختبار العملي التجربة وصدق الأفكار فهذا ما يؤكد اتفاقهما في كثير من النقاط التي نجدها مشتركة بينهما كالاختبار والصدق والنظرة المستقبلية . غير أن التجريبية تعتمد على الأفكار الماضية ثم يضيف قائلا‹‹ **لكن من الناحية المنطقية يعتبر الصدق المطلق مثلا أعلى لا سبيل إلى بلوغه، على الأقل إلى أن يتم رصد كل الوقائع**›› كما قال **جيمس، وإلى أن يصير من المستحيل إجراء ملاحظات أو تجارب أخرى**››[2]. فبرصد الوقائع يحصل الصدق وبهذا الشكل تكون البرغماتية فعلا توسعا للتجريبية .

وكخلاصة لما سبق تبقى دلالة العلامة لجيمس مرتبطة هي الأخرى بالنتائج العملية والخبرة المشكلة حول الموضوع. كما يشكل عنصر الخبرة أساس قوي للربط بين الذات والموضوع في نظرية المعرفة ودلالة اللفظ هي الأخرى لا تقل أهمية عن نظرية الخبرة إذ على أساسها يتم الحكم بالصدق أو عدمه، إنّ العلاقات التي تنشأ اتجاه أي

[1]- راجوبرتد.رونز، فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص ص، 141،142.
[2]- المرجع نفسه ص142.

موضوع بين الذات الدارسة والجزء المدروس من الموضوع أو بين الأشياء بتواجدها في الواقع هي نتيجة خبرتنا، إنّ أصل نظرية الحقيقة يعتمد بالأساس على نظرية التجربة بحيث تخضع كل منهما للمنهج العلمي لأجل الغاية العملية وهي النتيجة التي نتوقعها أو نطمح إليها في الحالتين .

كم أنّه لا يمكننا فصل البرغماتية عن التجريبية بأي شكل من الأشكال كان فما البرغماتية إلاّ امتداد للتجريبية التي كانت سابقة لها، بالإضافة إلى اشتراكهما في كثير من النقاط .

التي يمكن تلخيصها كالتالي "إذا كانت البرغماتية تقف بالمعرفة عند أولى مراحلها وهي الإحساسات فقط حيث لا يجد الإنسان بين يديه سوى هذا الخليط المشوش من الخبرات ومن ثم يعيش كما يقول **جون ديوي** ‹‹**تحت رحمة الأحداث التي تؤثر فيه بطريقة فجائية ومباغتة وعنيفة فإن الفلسفة العلمية تؤمن بأننا نصل إلى المعرفة عن طريق الحواس والعقل وأن ثمة حوار مشترك بين الذات والموضوع أو العقل والعالم الموضوعي. فالمعرفة عملية جدلية تبدأ من الحواس من خلال التطبيق إلى الفكر المجرد أو النظرية التي تهدي الإنسان في حياته العملية والتطبيق هنا لا يعني النشاط العملي الفردي بل تطبيق اجتماعي ومن ثم تصبح المعرفة عملية اجتماعية وبذلك تخرج عن نطاق الانحصار الذي تذهب إليه البرغماتية**››"[1]. لا يمكن حصر المعرفة في مجال من مجالات الحياة وإنما هي مزيج من العلمي والواقعي من خلال تطبيق النظريات العلمية على الواقع الاجتماعي.

[1] ـ زكي نجيب محمود، البرجماتية وسياسة المغامرة الأمريكية، مجلة الفكر المعاصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ع 32(تصدر شهرياً)، س أكتوبر1967، ص21.

يتضح ذلك من خلال أنّه "يصبح التطبيق الاجتماعي لا الفردي معياراً للصدق وهو أساس المعرفة وهدفها أيضا. ومن ثم تكون أفكارنا صادقة لأنها حقيقة تطابق الفكر مع الواقع وتعكسه في وعينا وليست صادقة لأنها تعود علينا بالنفع كما تزعمه البرغماتية. فالنشاط العملي لا يخلق الحقيقة و إنما يعبر عنها ولا يكون صادقا إلا في تطابقه مع العالم الموضوعي وأساسياته"[1]. ويكون هذا الشكل هو الذي يعبر عن المعرفة الواقعية.

ومن بين الانتقادات التي قدمها الدكتور زكي نجيب محمود لهاته الفلسفة عن المقال الذي نشره الأستاذ: شوقي جلال التي حاولت أن ترتبط بالواقع وبالحياة ارتباطا ففي هذا المجال يرد الدكتور زكي نجيب محمود كالتالي:

" كيف أن الأمريكيين نزعوا إلى الاتجاه العملي بصفة عامة، وإذن كان من الطبيعي أن تظهر فيهم فلسفة تقول أن الفكرة مرهونة بتطبيقها؛ أما أن يقفز الكاتب هذه القفزة الواسعة، ليربط بين الفلسفة الأمريكية و«الامبريالية الأمريكية» فذلك أمر أقل ما يقال فيه أنه مدعاة لاضطراب الفكر وغموض الفكرة، ويوحي بأنه إنما قبل مسايرة لموقف سياسي راهن"[2]. وهذا ما عابه الدكتور زكي نجيب محمود على الفلسفة الأمريكية وذلك أنها تساير المواقف السياسية الراهنة ولكن كل ما في الأمر أن هاته الفلسفة جاءت كما تطرقنا إلى ذلك سابقاً لتطبيق النظريات على الواقع لأنه على النظرية أن تحاكي الواقع حتى يسهل معرفة محتواها وما تصبو إليه .

"لقد ظن الكاتب أن البرغماتية مادامت سلاحا للإمبريالية الأمريكية ومادام الأمريكيون أعداءنا، إذن فلابد أن نبحث لها عن عيوب الدنيا والآخرة لنلصقها بها، لتكون

---

[1] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ـ زكي نجيب محمود، مذاهب الفلسفة في سوق السياسة، مجلة الفكر المعاصر،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة،ع 32(تصدر شهرياً)، س أكتوبر1967، ص10.

هي الفلسفة المجرمة الآثمة وحدها؛ فهي ـ عنده ـ ‹‹ تنفي مفهوم التغير››! يا سبحان الله كأنها ليست هي الفلسفة التي تناشد الناس أن ‹‹يغيروا›› من واقعهم حتى يصيروه واقعا انفع! وهي ـ عنده ـ ‹‹فلسفة تنكر الواقع››[1]". حتى ولو أنها فلسفة منكرة للواقع فهي التي غيرت واقع مجتمعها إلى ما هو أنفع وأصلح وليس ذلك فحسب بل استطاعت أن تمحو الحدود السياسية وتلغي الحواجز الجمركية بين الدول والقارات.

وعن الفلسفة البرغماتية دوماً يضيف أنه "إذا كانت منكرة للواقع فماذا يضيرك منها؟ كان ينبغي أن تطمئن لها عندئذ، لأنها لن تستطيع أن تقيم لنفسها‹‹امبريالية عالمية›› إلا في وهمها وخيالها؛ وهي ـ عنده ‹‹ فلسفة تقف على نقيض الفلسفة العلمية››ـ وسبحان الله مرة ثالثة! كان صدى ‹‹التكنولوجيا›› العلمية الأمريكية قد برح أذهاننا، وكان الأمريكيين لا يطوفون الفضاء بأقمارهم وصواريخهم...أم يريد لنا الكاتب أن نعيش في قصر جميل من حلم لذيذ؟"[2]. فإذا كانت هاته الفلسفة منكرة للواقع إلاّ استطاعت هاته الفلسفة أن تغيّر واقعها إلى ما هو أنفع وأصلح لأفرادها من جهة بتكوين مواطنين سخروا أنفسهم لخدمة مجتمعهم من جهة ثانية وهذا صداه الذي بلغ العالم اليوم بكامله.

خلاصة:

إن ما يمكننا أن نخلص إليه في نهاية هذا الفصل إلى أن **للقيم** أهمية ودور كبيرين في حياة الإنسان وذلك لأن الإنسان هو الفر د الوحيد المخوّل للتحلي بالقيّم عن باقي المخلوقات ومدام لكل إنسان في أي مجتمع من المجتمعات مبادئه الخاصة فقد تطرقنا إلى مفهوم القيم بصفة عامة كما عرجنا على تطوّرها عبر التاريخ الإنساني إذ وجدناها في الأساس تقوم على فكرتي الخير الشر وما ترتبط به من ثواب وجزاء، كما تطرقنا إلى

[1]ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[2]ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

القيم في: علم الاقتصاد، فلسفة الأخلاق، علم النفس وعلم الاجتماع بالإضافة إلى الدين. كما تعرضنا إلى نماذج لدى بعض الفلاسفة من خلال دراستهم للقيم.

فالقيم إذن ليست واحدة وإنما تتعدد بتعدد المجال الذي وظفت فيه، فهي انعكاس لنمط تفكير معيّن في الحياة وما تقتضيه من مستجدات وتطورات، يسعى الفرد عاملا جادا بهذه القيم ويجب أن لا يخرج عن أطر وقوانين مجتمعه المتواضع والمتفق عليها. فلكل عصر من العصور نجد قيما خاصة به تتغير بتغير الظروف والأزمنة نتيجة ما تقتضيه الحاجة إلى ذلك.

الفصل الثاني

الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية

المبحث الأول: الفضاء العام في طابعه العام.

تمهيـــد:

لقد شغل الفكر الفلسفي قديماً العديد من الحقول المعرفية إذ لم ينحصر في مجال واحد من المجالات المعرفية بل احتضنت جميع العلوم والمعارف وخير دليل على ذلك تعدد موضوعاتها من سياسة، أخلاق، اجتماع وهذا ما يقودنا تعدد استعمالات الفلسفة في حقول مختلفة، وبالتالي اتساع فضائها العمومي وفق ما تتطلبه الحياة اليومية قصد التفاعل معها.

كما استطاعت الفلسفة أن تشغل حيّزاً في تاريخ وحياة الفكر الإنساني من خلال الاستعمالات اليومية المتعددة لها اللصيقة بالإنسان ومتطلباته. من هنا كان لابد من التعريج على الفضاء العام لدى **هابرماس** باعتبار له الفضل في إحياء هذا المفهوم بعد التطرّق لهذا المفهوم في عموميته ثم الإشارة له في الفلسفة البراغماتية.

ومن بين الذين اشتغلوا على هذا المفهوم نجد الفيلسوف الألماني **يورغن هابرماس***، الذي عرف معه الفضاء العام وفي هذا يقول الدكتور **بن مزيان بن شرقي** في مقدمة كتابه الفلسفة والفضاء العام ‹‹ بلا شك يعود له الفضل في إحياء هذا المفهوم بل التنبيه لضرورته في الحياة اليومية ، بل إنّ السفسطائية كانت قد نبهت لضرورة الاهتمام به وعملت من خلال تشجيعها للاستعمال العمومي للفلسفة على أن يكون هو نفسه، الفضاء العمومي، فضاء الفلسفة لذا اهتمت بادئ ذي بدء باللفظ لما له من مخاطر في الاستعمالات التداولية للغة.››[1] بالنسبة للسفسطائين الفضاء العام هو الفلسفة

[1]. بن مزيان بن شرقي، الفلسفة والفضاء العمومي، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائرط1، س2007، ص، ص:11،12.

* **يورغن هابرماس** ولد سنة1929 فيلسوف وعالم إجتماع ألماني، وأهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية الإجتماعية التي يعمل من أكثر من ثلاثين عاما على بلورتها وتطويرها والتوسع فيها وتحويلها إلى فلسفة واعية وعملية للتحرر والتواصل، وذلك بالتعمق في مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة اللغة، ولد في مدينة دوسلدورف، ودرس في جامعتي جوتنغن وبون، التي حصل منها على الدكتوراه في عام

ذاتها ونجد أكثر ما اهتمت به هو اللفظ لما للفظ الواحد من معاني ودلالات تختلف باختلاف السياق الذي وظفت فيه والأمر الذي جعلت لأجله فنجد على سبيل المثال اللفظ الواحد تختلف دلالته (فلفظتي :عين، جارية) فلفظة (عين) في مثال الأول: نقول عين جارية ونقصد بها العين التي تجري وتسيل بالماء.

في مثال ثاني: نقول عين جارية ونقصد بها العين التي ترى وتبصر بها الإنسانة الجارية.

ومن مخاطره نجد التضليل والتتويه وتشتيت العقل فبالرغم من استعمال اللفظ الواحد إلاّ أن الدلالة تختلف.

مفهوم الفضاء العام

يعتبر **كانط** أول فيلسوف في العصر الحديث ميّز بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي ومن ثمة كان **لهابرماس** الأثر البالغ في توسيع المفهوم في شكله الفضاء العمومي ومساهمته في الفعل التواصلي بطريقة أو أخرى لمصلحة المجتمع وتحقيق شؤونه المختلفة.

" لقد أكد **كانط** بأن البشر لهم ميولا اجتماعية، إلا أن هذه الميول تعرقلها بعض الصفات المنافية لهذه الميول، والناجمة عن أنانية الإنسان وسعيه نحو التملك وهو ما ينجر عنه الدخول في صراع وحروب إلا أن هذا الصراع سيؤدي في النهاية إلى الوفاق وتطابق القيم الأخلاقية مع القيم الحقوقية"[1]. فرغم العراقيل التي تقف أمام الميولات الاجتماعية

1954 برسالة عن المطلق والتاريخ أو التمزق في تفكير شيلنج، ثم تابع دراسته في جامعة ماربورج التي حصل منها في عام 1961 على دكتوراه التأهيل للتدريس الجامعي برسالة عن (تحول بنية الرأي العام)، بحووث عن إحدى مقولات المجتمع البرجوازي, وعين أستاذا شرفيا بجامعة فرانكفورت التي استأنف التدريس بها منذ عام 1984 كان أول أعماله هي رسالته عن تحول بنية الرأي العام, تركزت جهود هابرماس التحليلية والنقدية على مفهوم العقلانية ومشكلة العقلنة للحياة الإجتماعية التي سبق أن عالجها بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت وبخاصة ماركوز, ووضع هابرماس أسس وقواعد معيارية للخطاب العملي والعقل الحر، وأخلاق الاتصال أو التواصل الصحيح، وقد تجلت هذه المحاولات في أول كتبه الهامة وهو كتاب المعرفة والمصلحة، (فرانكفورت 1968) الذي انتقد فيه النموذج الوضعي السائد للمعرفة، وبين أنه يمثل أحد نماذج المعرفة البشرية القائمة على تحقيق المصلحة(أنظر: عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص ص: 90، 91، 92).

[1] ـ فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 311.

نتيجة الأنانية الإنسانية مما يدخله في النزعات مما يجعل كل طرف يسعى في للبحث عن حقه وسط تلك الأنانية والصراع.

كما لا يمكن استبعاد **مدرسة فرانكفورت** باعتبارها منطلق أساسي لفلسفة **هابرماس** كونها الأرضية التي مهدت لظهور الفضاء العام لدى **هابرماس** وهذا ما سنتطرق إليه بالتفصيل في المبحث الثاني الذي خصصناه **لهابرماس** كونه له الفضل في ترسيخ وبروز فكرة الفضاء العام.

عن نشأة الفضاء العام في أوروبا "في بداية **القرن الثامن عشر**، ساعد توطيد الحقوق المدنية التي تضمن حرية التنظيم وحرية التعبير للأفراد، ونشأة الصحافة الحرة، على ظهور مساحات مادية كالمقاهي والصالونات والدوريات الأدبية، يستطيع المواطنون فيها الانخراط في نقاشات عامة حرة (...) يتكون الفضاء العام من تجمعات طوعية لمواطنين مستقلين يجمع بينهم هدف مشترك؛ ألا وهو استغلال منطقهم في نقاش غير مقيد يدور بين أنداد. وسرعان ما تطورت ثقافة مشتركة ساعدت، من بين أمور أخرى، المشاركين على اكتشاف احتياجاتهم واهتماماتهم والتعبير عنها، وصياغة تصور للمصلحة العامة.(...) فقد كان فضاء غير رسمي للتواصل الاجتماعي يستقر في مكان ما بين المجتمع المدني البرجوازي والدولة أو الحكومة[1]. وبالتالي فقد كان للحقوق المدنية وظهور الصحافة يد من خلال المساهمة في تكوين الفضاء العام الذي استطاع مع الوقت أن معرفة تطلعات وانشغالات المجتمع، لكنه كان مقصوراً على الطبقة أو الهيئة العليا من المجتمع.

بناءً على ما سبق مادام لا يمكننا حصر الفضاء العام في مجال من المجالات أو احتكار هذا المصطلح لدى فيلسوف أو مفكر معين في مجتمع من المجتمعات أو حتى عصر

[1]. جيمس جوردن تر:أحمد محمد الروبي، يورجن هابرماس. مقدمة قصيرة جداً، مرجع سابق ، ص27.

من العصور وإنما ما يمكن قوله حسب رأي الفلاسفة الذين تم التطرق إليهم في هذا الشأن أنّه ولد نتيجة مشاكل واهتمامات اجتماعية خالصة.

نشأة الفضاء العام في أمريكا:

يقول الفيلسوف **جون ديوي** في أحد مقالاته عن الخبرة أنّه :‹‹ **تفاعل الأفراد مع الظروف المحيطة، وخاصة البيئة البشرية، التي تطور وترضي الحاجة والرغبة من خلال زيادة معرفة الأشياء كما هي معرفة الظروف كما هي وهي الوحيدة الصلبة الأرضية للتواصل والمشاركة**››[1]. فلعامل الخبرة دور كبير وفعال بين الأفراد وبيئتهم من أجل تحقيق أكبر قدر من التواصل وهو شكل من أكال الفضاء العام كما سنتعرف على ذلك لاحقاً في المبحث اللاحق .

كما يرى **ديوي** أيضا ‹‹**جميع الاتصالات الأخرى يتعين فيها خضوع بعض الأشخاص للرأي الشخصي لأشخاص آخرين ... من أجل معرفة طرق غير مكتشفة ومستقبل غير محقق**››[2]. فالانصياع وراء رأي أشخاص آخرين تحدده الخبرة لمرعاة المصلحة العامة لأفراد المجتمع للاكتشاف المستقبل.

وجاء في نفس السياق ‹‹**أنّ الديمقراطية بالمقارنة مع طرق الحياة الأخرى هي طريقة العيش الوحيدة التي تؤمن من صميم القلب بعملية الخبرة باعتبارها وسيلة وكوسيلة؛ كما هي قادرة على توليد العلم الذي هو السلطة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها لاتجاه المزيد من الخبرة والذي يطلق العواطف والاحتياجات والرغبات ندعو إلى أن تكون الأشياء التي لم تكن موجودة في الماضي**››[3]. تساهم الديمقراطية كاتجاه سياسي بالاعتماد على عامل الخبرة من الزيادة بشكل إيجابي للمستقبل ذلك باكتشاف وإضافة أشياء لم تكن موجودة من قبل والتي تحقق إيجابية مستقبلاً.

---

[1]. Dewey, John (1976). Creative democracy: The taskbefore us. In J. Boydston (Ed.), John Dewey: The later works, 1925-1953, volume 14 (pp. 224-230). Carbondale: Southern Illinois University Press. (Original work published 1939) -p4.

[2] .Ibid. P4.

[3] .Ibid. P2.

كما سبق التطرق إلى ذلك مع الفيلسوف **كانط** أو حتى مع الفيلسوف **هابرماس** الذي ذاع في عصره وأشتهر من خلال منحه هذا المصطلح حتى لا نقول حصره لأنه مفهوم واسع بشكل عام إذ يغوص في الجانب الاجتماعي، الجانب الاقتصادي، الجانب السياسي والجانب الثقافي هو الآخر.

فمن خلال تطرقنا فيما سبق إلى الفيلسوف **كانط** والفيلسوف **هابرماس** نجد أنّ كلا الفيلسوفين لهما إحاطة ودراية واسعة بالفضاء العام ولم يكن منحصراً لدى أحدهما لأنّه كما سبق القول إلى ذلك نمى المصطلح وتشعّب تشعُب المصالح والمتطلبات كما سنبين ذلك جلياً بالتفصيل في المبحث اللاحق للفيلسوف **هابرماس** في أوروبا أما من حيث المفهوم فقد كانت له دراسة سابقة مع الفيلسوف جون **ديوي** في أمريكا كما نتطرق إلى ذلك بشرح مفصل في المبحث الثالث من هذا الفصل.

المبحث الثاني: مفهوم الفضاء العام لدى هابرماس.

إن أول ما قام به **هابرماس** هو تحديد مفهوم "**عام**" و"**خاص**" منذ الحقبتين الهيلينية والرومانية متتبعا تطورهما عبر مفردتي العصور اللاحقة من تطور الغربية، كما يتتبع مدلولات مفردة "عام" في مجالها اللغوي من العصر الإغريقي إلى الروماني ويرصد أصولها في اللغتين اليونانية والايطالية ثم التطور الذي لحق مفهومها داخل اللغات: اللاتينية، الفرنسية، الألمانية، والانجليزية. يخرج بعد ذلك بنتيجة مشتركة تنطلق من التركيب اللغوي لتتجسد في النهاية داخل التطبيق العملي لنماذج "**الميدان العام**" **(الفضاء العمومي)** في الوحدات الاجتماعية الصغيرة مثل العائلة والكبيرة مثل المجتمع بكل مؤسساته[1]. وهذا ما نجده في نموذج **فلسفة التربية** لدى الفيلسوف **جون ديوي** إذ استطاع هو الآخر أن يخرج التربية من وحدة صغيرة إلى وحدة أكبر منها لقد استطاع هذا الأخير

[1]. أ ودينة سليم ، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 78.

أن يخرج التربية من المخبر والمدرسة إلى المجتمع. وهكذا تتجسد التربية في فضائها العام.

كما أنّ الفيلسوف يصبح هو الآخر خادم داخل المجتمع وبالتالي يمنح لنفسه دور في الفضاء العمومي، إنّ "الدور الذي يمنحه **هابرماس** للفيلسوف يأتي من فهمه لمهمة الفلسفة في بعدها السياسي، **فهابرماس** من الفلاسفة الذين أولوا أهمية كبرى للسياسة في العصر الراهن وذلك ليكشف التأثير الذي يمكن أن تحدثه في الفضاء العمومي."[1] وبهذا تبقى الأدوار السياسية التي تؤديها الفلسفة وذلك لما لها من آثر واضح يتجلى من خلال الممارسات اليومية لهذا الفعل في الفضاء العام.

و"وفقا **لهابرماس**، فإن مثل التنوير التاريخي، الحرية والتضافر والمساواة كامنة في مفهوم الفضاء العام وتوفر معيار النقد المحايث. على سبيل المثال، يمكن نقد المجتمع البرجوازي في **القرنين الثامن عشر والتاسع عشر** لعدم ارتقائه للمجتمع الشامل المتمتع بالمساواة والشفافية الذي بشرت به هذه المثل. ويشق ‹‹ التحولات البنيوية›› طريقه وصولاً إلى الطموحات النظرية والعملية للنموذج الأصلي للنظرية النقدية؛ ألا وهي فهم العالم الاجتماعي، وتوجيه التغير الاجتماعي من خلال تسليط الضوء على إمكانات التغير الاجتماعي"[2]. في رأي هابرماس أن الفضاء العام استطاع أن يقدم التغير الاجتماعي خاصة بعدما حققه من تواصل من خلال تحقيق العالم الاجتماعي من جراء التحولات البنيوية.

ف"لا يمكن التعريج على الفضاء العام عند **هابرماس** من دون معرفة التحوّلات البنيوية كفكرة وإيديولوجية من جهة التي نشأ فيها، وانحصاره من جهة أخرى .

[1]. المرجع نفسه، ص 80.

[2] . جيمس جوردن تر:أحمد محمد الرويي، يورجن هابرماس. مقدمة قصيرة جداً، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1،س2014، ص26.

بحسب **هابرماس**، فإن مفهوم الفضاء العام فكرة وأيديولوجية في آن واحد. فالفضاء العام مساحة يشارك فيها الناس كأنداد في نقاش عقلاني طلباً للحقيقة والصالح العام"[1]. على الفضاء العام أن يراعي المصلحة العامة ولا يمكن حصره في أي مجالا من المجالات كما أنّه لا يخدم طبقة معينة من طبقات المجتمع وعليه أن يراعي ما يخدم الناس بصفة جماعية حتى تتجسد العقلانية من جهة والحقيقة من جهة ثانية وهكذا تكون العمومية.

إنّ" فكرة **الفضاء العام** ظلت طوباوية وحسب، مجرد رؤية شاملة داعية للمساواة بين البشر لمجتمع جدير بأن نسعى لتحقيقه لكنه لم يتحقق كليا قط. وظل مفهوم الفضاء البرجوازي أيديولوجياً بالمعنى الثاني أيضاً، وذلك لأن فكرة المصلحة العامة أو الصالح العام، التي خلقتها الثقافة المشتركة للجمهور المولع بالأدب وسوق الحجج، طرحت ما كانت في حقيقة الأمر مصالح مجموعة محدودة من الرجال المتعلمين الأثرياء باعتبارها المصلحة العامة للبشر أجمعين"[2]. في حين أنّ فكرة المصلحة العامة لم تتحقق بشكل كلي وذلك لأنّها لم بشمل جميع طبقات المجتمع بشكل كلي وبقيت محصورة لدى فئة معينة، وهذا ما سمي بالوهم نتيجة انحصاره.

لتحقيق التواصل "أمسى الفضاء العام في القرنين التاسع عشر والعشرين حلبة يمكن فيها توجيه الرأي العام والتلاعب به. وأمست صحف ومجلات الإعلام الجماهيري والروايات الأعلى مبيعاً، إضافة إلى البث الإذاعي والتليفزيوني، عناصر استهلاكية؛ وبدلاً من أن تعزز الحرية والرخاء البشري بدأت في واقع الأمر تقمعهما. ولاشك أنّ مؤسسات الدولة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية أصبحت أكثر براعة من ذي قبل في الفوز بتقدير الجمهور وتأييده؛ مما كفل لها غطاءً من الشرعية لاحقاً"[3]. أضفت الصحافة بمختلف أشكالها في هاته الفترة توجيها خاصاً للرأي العام إذ قامت بقمع الحريات.

---

[1]. المرجع نفسه ، ص27.

[2]. المرجع نفسه، ص28.

[3] ـ المرجع نفسه، ص29، ص30.

وفي إطار النظرية التواصلية **لهابرماس** نجده عالج الفعل التواصلي داخل المجتمع وتطوّره في مجال الفضاء العمومي

وفي السياق نفسه يرى **هابرماس** أنّ" الألمان فقدوا مكانة تأسيس هويتهم السياسية على شيء آخر غير المبادئ الكونية التي أساسها لم يعد ممكنا أن تظل التقاليد على ما كانت عليه من قبل"[1]. مما يعني أنّهم استطاعوا أن يؤسسوا مجتمعهم وفق مبادئ وقواعد خاصة بهم بدلاً من الاعتماد على الإرث والتقاليد البالية مما سمح لهم بالرقي ببلادهم وتطويرها وخلق جو التفاعلية التواصلية وما يؤكد ذلك هو جعل" المواطن بما أنه هو الفاعل يتمتع بحقوق المشاركة بصفتها حقوقاً ايجابية تجعل من المواطن الساعي لإقناع الناس بالمصالح العامة بدل المصالح الشخصية الضيقة"[2]. وهذا خير دليل على العناية بالفرد وإعطائه أهمية كبيرة بإشراكه في النظام الديمقراطي وهذا ما نجده أيضا في الفضاء العام للفلسفة الديوية.

إن من بين ما ساعد على توجيه الرأي "يعتبر كتاب **الفضاء العمومي** (الميدان العام) دراسة للدعاية والإعلام كوسيلة فعالة ومباشرة: من وسائل الهيمنة، هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية بحيث تسهم في تكوين رأي عام يوازن أهدافها على الدوام، ولا تسمح لهذا الرأي بأن يتعارض مع برامجها وشروعها العام من السيطرة، وذلك عبر خلق محفزات مرنة لأجهزة هيمنتها على الوعي الجماعي، وتنشيط هذه الحركية التاريخية لتطور الوعي الجماعي، والمؤثرات التي تحيط بهذا الوعي، تمتلك القدرة على تحقيق خروج جزئي أو كلي له من الاستلاب العام"[3]. لقد استطاع الرأي العام أن يهيئ الجو بخلق محفزات تمكن من الخروج السيطرة الرأي بشكل جزئي أو كلي هذا كله نتيجة الوعي وبالتالي الانفتاح الواسع.

---

[1] - خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر- يورغن هابرماس، ص ص،291،292 .

[2] - المرجع السابق نفسه، ص292.

[3] . أودينة سليم، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس. مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، س2009، ص76.

يعد مفهوم المجال العام واحدا من المفاهيم التي جرى الاعتماد عليها في قراءة العلاقة بين السلطة والمجتمع في المجالات السياسية الحديثة، مكّن كتاب الفضاء من توضيح الرؤية بشكل عقلاني فيما يتعلق بعلاقة أفراد المجتمع بالسلطة وتوضيح احتياجاتهم ومطالبهم منها.

إن الحق عند **كانط** باعتباره فرع من فروع الأخلاق بعد الخير والجمال يرتكز على العقل العملي المتمركز على الذات ولكن **هابرماس** يرفض هذه الفكرة، اذ يرى **هابرماس** أن الحق يرتكز على قوانين وأطر داخل المجتمع تحيله إلى التواصل والنقاش القائم على التفاهم بين أفراده.

إن الفيلسوف **ديوي** يؤمن دوما بما هو علي ، أراد العمل على التجربة التي قاس فيما بعد عليه المجتمع في حين أن هذا الآخير هو الذي يحدد القيم كمثال تجسد القيم الاجتماعية في المجتمع.

وفي مجال **الأخلاق** "أنه لا يمكن حسب **هابرماس** أنه أيضا الجمع بين استقلالية الإرادة وحرية الاختيار من جهة، و إكراه القانون والإلزام من جهة أخرى، وذلك في ظل غياب نظام تشاوري يؤسس **لصلاحية الحق** ليتم بذلك استبدال منطق السلطة بمنطق الصلاحية، حيث تتحول **نظرية الحق** من المستوى الذاتي الضيق إلى المستوى العمومي في إطار الفضاء العام"[1]. فحسب **هابرماس** لا يمكن تأسيس أخلاق ذاتية لأن مجالها ضيق بل يجب تأسيس أخلاق في مجال أوسع من ذلك وهذا المجال هو الفضاء العمومي لأن فيه تتشارك أخلاق أفراد المجتمع فيما بينها يتم التفاهم و الاتفاق عليها وهذا ما يحيل إلى تحول الأخلاق من المجال العملي إلى المجال التواصلي وهو ما عرفت به فلسفة **يورغن هابرماس.**

[1]. فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص313.

ليس العقل العملي هو الذي يحقق شرعية الحق عند **هابرماس**، بل يمكن الاستعانة بمبادئه كأسس وقواعد لمناقشة صلاحية الحق داخل الفضاء العام لقوله: ‹‹**الفرق الأول بين العقل العملي والعقل التواصلي هو أن الأخير ليس فاعلا ولا ذاتيا جماعية أو دولية، وإنما هو بالأحرى الوسيط اللغوي الذي ينسج التفاعلات ويبني أشكال الحياة ويخلق إمكانية عقل قائم على التواصل**››[1]. فلا يمكن الاعتماد على أسس وقواعد الحق داخل العقل العملي، بل بإخضاع هذا الحق إلى معايير عقل يمكننا من التواصل، ويكمن هذا التواصل في ظل الاجتماع والسياسة إذ يتمكن من الخروج من الطابع الذاتي إلى الطابع الاجتماعي التواصلي.

لكن **هابرماس** وان عارض الأساس الأخلاقي للحق، إلا أنه لا يستبعد العقل العملي تماما، وذلك للحاجة اليه في مجال مناقشة مشكلة الحقوق، فهو يعتبره شرط من شروط البرهنة التي يجب احترامها في إطار تداولي، هذا المبدأ ‹‹**يرتكز على علاقة الاعتراف المتبادل التي تسكن أشكال الحياة المنظمة والمهيكلة بواسطة التواصل، وقواعد الحجاج هي ما يجعل هذا المبدأ إجرائيا**››[2]. فالحق في نظره يقوم على العلاقة التبادلية بين أفراد المجتمع المؤطرة بالقوانين والأنظمة التي تضمن حق التواصل ولا يمكن أن يقوم هذا الأخير في ظل الفردية والانعزالية إلا في ظل الجماعة والاجتماع، فالعقل التواصلي الذي كان يصبو هابرماس إلى تأسيسه لا يمكن الحديث عنه بعيدا عن السياسة كفضاء لتحقيق التواصل في ظل التفاهم المتفق عليه.

ومن هنا فإن " **هابرماس** يقترح حلا ديمقراطيا يصبو إلى تحقيق التوازن بين النظام والعالم المعيش، أو بالأحرى البحث عن تجاوز التوتر بين السلطة الإدارية والسلطة التواصلية بين الوظائف النقدية المرتبطة بالعالم المعيش ووظائف النقود المرتبطة

[1] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] . المرجع نفسه، ص 314.

بالنظام"[1]. الهدف الذي كان يطمح اليه **هابرماس** هو أن يشكل فضاء عمومي مشترك قائم على التواصل ولتحقيق هذا الهدف يرى أنه علينا أن نحقق التوافق والتوازن بين النظام و الفضاء العام.

لن يكتمل التواصل حسب **هابرماس** أنّ " تضاؤل المحيط العمومي اللبرالي يتطلب إذا تجديد شروط الديمقراطية والدفاع عن الديمقراطية التداولية، ومن هذا المنطلق فإن **هابرماس** يعارض الاستعمال التأثيري الإداري لوسائل الإعلام(السلطة الإدارية) داخل **الفضاء العمومي**، لأن هذا الاستعمال التأثري بإمكانه أن يكبل السلطة التواصلية"[2]. إن نجاح الفضاء العمومي يتطلب تجديد النظام الديمقراطي وفق ما يتطلبه النظام التواصلي وحتى لا يتعارض مع الإعلام.

بالإضافة إلى ذلك فـ "إن تشكيل الدولة ومبادئ دولة الحق حسب **هابرماس** تمكن من مأسسة أشكال التواصل التي تقود السياق الديمقراطي، وعليه فإن: نظرية المناقشة لا تشترط نجاح السياسة التداولية بوجود مجموعة مواطنين قادرين على الفعل الجماعي، لكن عن طريق مأسسة الإجراءات والشروط الخاصة بالتواصل، وبواسطة اللعبة المنسقة بين المداولات الممأسسة والآراء العمومية التي تشكلت بطريقة تداولية"[3]. فدولة الحق في رأي الفيلسوف هي التي تقود إلى التواصل الفعلي والنظام الديمقراطي شروط والتي تسمح هي الأخرى بإقامة شروط للتواصل.

وعليه فإن شروط التواصل بين أفراد المجتمع القائم على التفاهم فيما بين الأشخاص تمكن من تحقيق النظام الديمقراطي في إطار شروط التواصل الممأسسة لذلك. وهذا معناه أنه لتحقيق نموذجا أمثل للديمقراطية وفي هذا يقول **هابرماس‹‹ النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم**

[1]. المرجع نفسه، ص333.

[2]. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3]. المرجع نفسه، ص334.

وانتماءاتهم الثقافية العرفية، ويمكنه من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية ››[1]، بعيدا عن الأفكار الثقافية والعرفية القديمة والميتافيزيقية القديمة واستبدالها بأفكار جديدة متفاهم ومتوافق عليها بعيدا عن السيطرة والعنف كما ذكرنا سابقا، وهكذا يتحقق النموذج الملائم في السياسة عن طريق الديمقراطية لتحقيق التواصل المرغوب فيه.

نشأته وتطوّره:

يقول **هابرماس** عن نشأة فلسفة التواصل بعد ما انتقلت من إطار فلسفة الذات إلى فلسفة التذاوت:‹‹ **ينبغي أنني شددت على كل لحظة من اللحظات حيث على التوالي هيجل الشاب، وماركس الشاب، ولكن أيضا هيدغر في كتاب "الوجود والزمان"، ودريدا في مناقشته لهوسرل وجدوا أنفسهم حل آخر (لم) يختاروه. من جهة، بالنسبة لهيغل وماركس، كان يمكن أن يكون الحل في إدخال حدس الكلية الأخلاقية، لا في الأفق الذاتي المرجع للذوات العارفة والعاملة، بل شرحه ... في إطار طائفة تواصلية تنصاع لضرورات التعاون** ››[2]. نشأت فلسفة التواصل إذن من خلال الخروج من خلال التقوقع على الذات إلى المشاركة في الفعل التواصلي من أجل التعاون.

أما قوله ‹‹ **بالنسبة لهيدغر ودريدا، في أن تنسب الآفاق التي خلق عبرها معنى فهم العالم، لا إلى الوجود الإنساني الذي يضفي ذاته بشكل بطولي، أو لحدث، تاريخي يعيد البنى بدون معرفة العاملين، بل إلى عوالم معاشة، بنيت بالتواصل وتعيد انتاج ذاتها عبر الوسيط الملموس لفاعلية موجهة نحو التفاهم(...) لم يجر هيجل وماركس مثل هذا التغيير للنموذج، وظل هيدغر ودريدا على أنهما حاولا الابتعاد عن الميتافيزيقا الذاتية، في الوقت ذاته متعلقتين بقصد فلسفة الأصل**››[3]. أراد هذين الفيلسوفين بفلسفتها

[1] ـ المرجع نفسه، ص342.

[2]. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،د.ط، سنة 1995، ص 453.

[3]. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، المرجع السابق، ص 453.

أن يقدما محاولات لفهم الذات في حين أنّه حدث كل ذلك بفعل التواصل المؤسس على التفاعل والتفاهم.

لقد أشرنا سابقا إلى **مدرسة فرانكفورت** على أنها الأرضية الرئيسية التي شكلت البدايات والأصول الأولى للفكر الهابرماسي، ولهذا يعتبر" معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية هو الموطن الأصلي لما عرف بمدرسة فرانكفورت، وهي تعود في الأصل إلى التفاف مجموعة من المفكرين حول قناعات واحدة، التفوا ليكونوا حلقة فكرية ولهذا يقول عنهم **أبنسور** " **Abenssour**" أنهم " لا يمثلون مدرسة، بقدر ما يبدون كحركة ترغب في التعدد لكن عبر إطار اهتمام مشترك."[1] وقد حدد **أبنسور** مصطلح مدرسة قائلا:« **تعني مدرسة تبلور عدد معين من الأطروحات في مذهب موحد وتقوم بذلك مجموعة تلتف حول فكر مؤسس وتنشر نسقا جديدا في فضاء عمومي بهدف مساعدة حرجة على المرور إلى حقبة عضوية جديدة**»[2]." وعن **البراديغم**، فقد كان في البداية الفلسفة الاجتماعية أو الفلسفة المادية للمجتمع، ثم مع **هوركايمر***فقد تم استعمال براديغم النظرية النقدية، ويظهر ذلك جليا في مقاله الشهير" النظرية التقليدية والنظرية النقدية عام 1937. أما عن البراديغم، وفي فترة الهجرة تم استعمال" الجدلية السالبة، وأخيرا ومع **هابرماس** تحول البراديغم إلى براديغم فلسفة اللغة من خلال النظرية التواصلية"[3]. مرّ البراديغم بعدة أشكال عبر مراحله التاريخية إلى أن استقر في شكله النهائي مع النظرية التواصلية الذي عرف بفلسفة اللغة. فقد تم " تعيين **هابرماس** سنة **1964** في فرانكفورت مكان

---

[1] . فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، س2010/2009، ص14.

[2]. المرجع نفسه، ص 15.

* **ماكس هوركهايمر(1895، 1973)** فيلسوف وعالم إجتماع وأحد مؤسسي النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وروادها من الجيل الأول، ولد في مدينة شتوتجارت سنة 1895، ودرس في جامعة فرنكفورت التي حصل منها على دكتوراه سنة 1922, وعلى الدكتوراه المؤهل للتدريس الجامعي سنة1925 ، وعين فيها وظيفة مدرس للفلسفة الإجتماعية من 1926إلى1930 و عرف هوركهايمر بفلسفته وتنظيره النقدي الاجتماعي بجانب رئاسته بمعهد فرنكفورت السابق الذكر(أنظر: عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص ص 57، 58).

[3]. فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص16.

هوركهايمر، في هذه المرحلة كانت النظرية النقدية قد بدأت بالعودة من طرف حركات الطلاب الناشئة، وهنا أدرك **هابرماس** بأنه لم يعد فقط بناء جزء مهم من الطريق الذي يؤدي إلى هذا الاتجاه الفلسفي ولكنه تخطى بعض الحدود في النقد أين يجب أن تتوجه النظرية إلى ذاتها. هنا فقط بدأ **هابرماس** في إعادة استثمار النظرية النقدية ما يجعلنا نستطيع أن نتحدث عن رعيل ثاني لمدرسة فرانكفورت"[1]. في هاته المرحلة من مدرسة فرانكفورت كان على هابرماس أن يقدم نقداً للنظرية النقدية حتى تتضح وتتميز كمنعرج لمرحلة تاريخية مختلفة ومتطورة عن تلك التي سبقتها.

وما يذكر عن **هابرماس**" عندما يتعلق الأمر بالأسئلة ذات الطابع الإبستمي فإنه يتبنى موقفا واقعيا ولكنه يعتبر نفسه واقعا من نوع خاص أي أنه واقعي لكن بعد المنعرج البرغماتي حسب رأيه هو شخصيا"[2]. تبنى **هابرماس** الواقعية بعد المنعرج البرغماتي كما سنتطرق إلى ذلك لاحقاً.

كان له الفضل توضيح العلاقة بين الفضاء العام والديمقراطية باعتبار أن هاته الأخيرة تساهم في تعزيز السلطة وسط الفضاء العام. "يؤكد **هابرماس** أنّ الفضاء العمومي قد تولد في البداية من التنظيم العفوي للعائلة البرجوازية ثم امتد بعد ذلك إلى الواقع الخارجي مجسدا بالتطبيقات الاجتماعية التي نرى من خلالها بأنّ الوظيفة السياسية للمجال العمومي تتوخى تأمين سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المخصصة لصميمية الحياة الشخصية. إن هذا الميدان الجديد يشكل جبرية قاسية إزاء السلطة الملكية القائمة"[3]. وبهذا الشكل تكون للسلطة والسياسة دور في خدمة الدولة كما أن المشروع الهابرماسي يعتبر مشروعا سياسيا واجتماعيا لأنه حاول معالجة قضايا عصره وسط مجتمعه بكل مستجداته ومستحدثاته، "حيث يقوم على اللغة كوسيط أساسي للتواصل على

[1]. المرجع نفسه، ص ص، 19، 20.

[2]. المرجع نفسه، ص 24.

[3]. أودينة سليم، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 78.

المفهوم التداولي للغة وذلك من خلال دعوته إلى ضرورة:‹‹ **بقاء المجال العمومي السياسي مجالا للبرهنة والحل الرمزي للصراعات، وليس بأي حال من الأحوال مجالا للعنف**››"[1]. كان **هابرماس** يصبو إلى خلق فضاء عمومي تواصلي خال من العنف والسيطرة وبالتالي مؤسس على الأخلاق.

مبادئ ومميزات فلسفة هابرماس:

للفضاء العمومي كل الفضل في تشكيل وبناء العلاقة الوطيدة بالإنسان بمجتمعه فهو يسعى بشكل كبير إلى دمج الفرد في المجتمع من جهة ودمجه في الحياة في مجالات الحياة المختلفة، مما يسمح لهذا الفرد بالمشاركة في النظام الديمقراطي وتسييره للسلطة بشكل صحيح من ناحية ومن ناحية ثانية تعدد المجالات التي خلقها من أجل التعمق في صميم المجتمع .

ومن بين مميزات الفلسفة الهابرماسية: أنها أخلاقية من جهة واجتماعية وسياسية ونقدية من جهة أخرى أيضا، فقد كانت الغاية الرئيسية في فلسفة هابرماس هي الوصول إلى مشروع الفعل التواصلي بين الأفراد داخل المجتمع، إذ قام بوضع جملة من المبادئ لتحقيق هذه الغاية، وكانت الأخلاق السمة البارزة لهذا المشروع، ففلسفته أخلاقية بالدرجة الأولى فهي " تسعى إلى بناء مشروع أخلاقي موحد على شاكلة مشروع السلام الدائم، وذلك من خلال دعوته إلى أخلاق كلية وموحدة يتم اختيارها بالاتفاق والإجماع، منبعها حرية الإرادية وحرية الفكر"[2].السعي إلى إقامة مشروع أخلاقي مؤسس على الأخلاق الكلية نابعة من المجتمع ككل.

وهي فلسفة اجتماعية سياسية من جهة أخرى" لقد احتل الجانب الاجتماعي والمجال العمومي عند **هابرماس** صدارة اهتمامه وذلك من خلال وعيه الكبير بأسئلة العصر الراهن، وتأثره الكبير بهموم ومآسي الإنسانية بصفة عامة إلى درجة أن **كوسي**

[1]. فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص305.

[2]. فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص25.

ذهب إلى القول ‹‹**أنه في الواقع المعاصر يمكن الجزم دون تردد بأن فوكو وهابرماس ينتميان إلى المؤلفين الذين قدموا الإجابات الأكثر جوهرية حول التأسيس النظري لفلسفة اجتماعية نقدية بعد الماركسية** ››[1]. ومن بين ما اهتم به **هابرماس** في المجال الاجتماعي أنه اهتم بطبيعة العلاقات التي تربط بين أفراد مجتمعه نظرا لمستجدات العصر من قضايا اجتماعية وسياسية وحتى أخلاقية، إذ نجده نقد كل ما هو سلبي في عصره من أجل إصلاح المجتمع وتوافقه مع راهن العصر.

يرى **جان مارك فيري** ‹‹**إن فلسفة التواصل كما تصورها هابرماس لم تعد تبنى انطلاقا من قيم علوية مستلهمة من عوالم الخير والشر كما بلورها الفلاسفة الميتافيزيقيون بل تبنى انطلاقا من مقاربة نسبية يسميها ايتيقا المناقشة، ايتيقا ليست متناقضة مع الأخلاق ولكنها أيضا ليست متولدة عنها، فهي تستند إلى مبدأ المحاجة كنقطة انطلاق أولانية لكل ما يمكن أن تفضي إليه**››[2]. تؤسس فلسفة التواصل على ايتيقا المناقشة المبنية هي الأخرى على المحاجة.

يقول **هابرماس** عن اللغة عند **دلتاي** ‹‹**أن اللغة المتداولة تمتلك بنية تسمح فعليا بجعل ما هو فردي قابلا للفهم في العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة. وعلى الفهم الهيرمنوطيقي أن يكون في خدمة هذه البنية المماثلة التي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر**››[3]. فعملية الفهم الهيرمنوطيقي كفيلة بمراعاة التجربة التواصلية اليومية.

وكما نجد في مجال الحوار يقول أن: ‹‹**الحوار في اللغة المتداولة يتحرك في المنتصف بين المونولوج وبين استحالة التواصل اللغوي إجمالا. وفي هذا الحوار يتم التعبير بصورة مستديمة عن علاقات الحياة. وهذه بدورها غير قادرة على الإبلاغ**

[1]. المرجع نفسه، ص26.

[2]. جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، س2006، ص17.

[3]. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، المرجع السابق، ص 196.

المباشر بسبب معناها الفردي، ويجب أن يتم تملكها لهذا السبب من قبل شريك المحادثة على أنه غريب هيرمنوطيقيا... ذلك أن استخدام اللغة الحواري يتطلب دائما فهما هيرمنيوطيقيا››[1]. بدون هيرمنيوطيقا لا يمكن فهم الحوار اللغوي وذلك لأن الفهم الهيرمينوطيقي يقدم لنا تأويلات متعددة. عن التواصل يقول:‹‹ **بالنسبة إلى الفعل التواصلي يصح مثلما يصح بالنسبة إلا التواصل اللغوي: في هذا الفعل التواصلي لا يمكن لسياق تاريخ حياة مفردة ومحافظ عليه من خلال هوية الأنا أن يصل غير منكسر إلى التعبير**››[2]. فالتواصل اللغوي أساس الفعل التواصلي.

كما" أن نظرية **هابرماس** التواصلية تسعى لإقامة علاقات اجتماعية مبنية على المصالح الودية بين أفراد الجماعة تعني أنه يؤكد على الطابع الاجتماعي للعلاقات بين الأفراد وهذا ما أكد عليه في **الخطاب الفلسفي للحداثة** بقوله إنهم ومنذ الآن نتاج التقاليد التي يوجد فيها مجموعات ينتمون إليها و سيرورات اجتماعية قد تكوّنوا ضمنها، وبالفعل يجب ضمان استمرار التقاليد الثقافية واندماج المجموعات حسب معايير وقيم مجردة وتنشئة الأجيال الصاعدة تنشئة اجتماعية"[3]. فحتى الحداثة في نظر الفيلسوف هابرماس ليست جديدة وإنما هي تواصل بين التراث القديم ومواصلتها للحداثة لتنمية التنشئة الاجتماعية وذا ما يخلق جو التفاعل بين أفراد المجتمع "يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها ومن خلال هذا نصل إلى العقلانية التواصلية"[4]. وبالتالي تتحقق العقلانية التواصلية من خلال العملية التفاعلية المستمرة التي تؤديها الفلسفة وفق مبادئ ومعايير معينة.

---

[1] . المرجع نفسه، ص 198.

[2] . المرجع السابق نفسه، ص 199.

[3] ـ خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر ـ يورغن هابرماس ـ نموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الفلسفة، جامعة وهران، س2017/2016، ص ص،126،127.

[4] ـ المرجع نفسه، ص163.

فالعملية التواصلية لن تتحقق إلا بفعل التفاعل الذي" يتكون حسب معايير صالحة إلزامياً تحدد توقعات سلوكات متبادلة، يجب أن تفهم و يعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوقفات، على أن معناها يتموضع عبر اللغة المتداولة في التواصل، في حين تتعلق صلاحية القواعد التقنية والاستراتيجيات بصلاحية القضايا الصحيحة تجريبيا أو الدقيقة تحليلياً، أما صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد وتتأكد عبر الاعتراف العام بالالتزامات"[1]. وبهذا يكون التفاعل عبر العملية التواصلية من خلال التوازن والتوافق بين الحياة الاجتماعية التي تجسدها سلوكات الأفراد واستعمال اللغة التواصلية المؤسسة على معايير محددة من أجل الوصول إلى العقلانية. كما جاء ذلك سابقا.

دلالات الفضاء العمومي:" اتخذ مفهوم الفضاء العمومي دلالات عديدة ومتنوعة نجملها فيما يلي:

فوجود الفرد داخل هذا الفضاء العمومي يتفاعل معه في يظل ما يؤطره ويحكمه من نظم وقوانين عقلية بكل حرية يفتح المجال أمام تعدد الدلالات المختلفة. سياسية، اجتماعية، ثقافية، اقتصادية.

كما لاحظ **هابرماس** في المجال العملي أنّ " ثمة علوم مرتبطة بالممارسة مثل الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وهذه العلوم تستطيع أن تحرر الفرد من السيطرة والقمع كما تشترك هذه العلوم مع الفلسفة في تحرير الفرد، إلاّ أنه ينبغي على الفلسفة أن تهاجم وهم النظرية الخالصة فيها بنفس الحجج التي هاجمت بها وهم العلم"[2]. وبهذا الشكل فإن هابرماس يصبو إلى القول هناك عملية تحررية مشتركة لكل الفلسفة والعلوم و لا تتعلق بمصلحة الفرد الخاصة فقط، وهذا ما جعل الفضاء العام يتسم بمميزات عديدة كما ذكرنا

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص167.

[2] ـ خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر ـ يورغن هابرماس ـ نموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الفلسفة، جامعة وهران، س2017/2016، ص123.

سابقا من سياسة واقتصاد واجتماع وثقافة...الخ وهذا يجعل الفضاء العام أكثر اتساعاً وتحرراً.

انطلاقا من الدلالات المختلفة والمتعددة للفضاء العام فإن ذلك يخلق حلول المشاكل والعراقيل التي تقف حاجزاً أمام مختلف المسارات فمثلا في الجانب الديني فيقول **هابرماس** ‹‹**على الوجدان الديني أولا معالجة التنافر المعرفي في لقائه مع الطوائف الأخرى وعليه ثانيا أن يتكيف مع سلطة العلوم التي بيدها الاحتكار الاجتماعي للمعرفة الكونية وأخيراً عليه أن يوافق على مقدمات الدولة الدستورية المؤسسة على أخلاق دنيوية**››[1]. ومن هنا يلعب الدين دورا كبيرا في حل المشاكل وتسوية الوضع القائم بين الفرق وبالتالي السماح بالموافقة على القيم الدنيوية من قبل الدولة الحاكمة التي تقودنا هي الأخرى. حسب ما يرآه **هابرماس** في المجال السياسي أنّ ‹‹ **بالتواصل السياسي في المجال العام عن طريق فتح المجال لكل الأصوات ومنها الدين ليعبر بلغة خاصة عن تصوره للأمور**››[2]. وبهذا يمكن للدين أيضا في المجال السياسي أن يحل مشاكله وبالتالي تعميم التواصل داخل الفضاء العام في شتى المجالات ولا يمكن حصره في مجال واحد.

انتقال هابرماس من الفضاء العام إلى البرغماتية

إن من بين ما عرفت به **البرغماتية** بصفة عامة هو العقل الأدائي أو ما يعرف أيضاً بالعقل الأداتي كمنهج تعتمد عليه هذه المدرسة في دراستها ذلك "إنّ التواصل كما يصوره **هابرماس** ينظر إلى اللغة في بعدها البرغماتي، أي اللغة وهي منغمسة في تيار الإنتاج والإبداع، لكن ما هذا الإنتاج إنه وبصرامة واختصار التفاهم أو الوفاقentente "[3]. وبهذا فإنّ اللغة تلعب دوراً كبيراً في التواصل بإنتاجاتها وإبداعاتها التي تحدث برغماتياً.

كما يظهر التواصل واضحا إذ "تعتبر نظرية **هابرماس** في اللغة والمعرفة باسم الفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية، منطق يستند إلى منجزات فلسفة

[1] ـ المرجع نفسه، ص 92.

[2] . المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

[3] . أودينة سليم، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 42.

اللغة، ذلك لأنه يرى أن اللغة هي الملجأ الذي يمكن له أن يحدث القطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والذات والفعل والممارسة. إنّ **هابرماس** يحاول أن يجتاز فلسفات الوعي العقلانية والتجريبية إلى فلسفة للتفاهم عن طريق اللغة، وهذا لأن النموذجين العقلاني والتجريبي قد أفلسا في الوصول إلى نظرية واضحة وشاملة تخلو من هنات ونقائص"[1]. التواصل بين الذوات. إن هذا الاجتياز الذي قام به الفيلسوف **هابرماس** في المجال الاجتماعي يعتمد أساسا على **اللغة** وهذا ما يسمى **بالتحوّل اللغوي** الذي هو عنده "ليس مجرد تحوّل باتجاه **اللغة** وحسب، بل هو تحول يبتعد عما يسميه‹‹ **نموذج فلسفة الوعي**››. وهما وجهان لعملة واحدة، ففلسفة الوعي تحدد نموذجا فلسفياً عاماً جداً يمكن اختزاله في القليل من الأفكار المميزة"[2]. وبالتالي يمثل التحول الذي أحدثه **هابرماس** واللغة التي أراد الاستعانة بها في مشروع فلسفته التواصلي الجديد لا يفرقان كثيراً، يمكن اختصارها فيما يلي:

1" **‹‹الذاتية الديكارتية››:** الفكرة المألوفة التي مفادها أن ثمة شيئا يعرف باسم الذات التي هي محل العقل المتصوّر كعالم ذهني داخلي من الأفكار والتصورات.

2 عادة ما تلازم الذاتية الديكارتية ‹‹الازدواجية الميتافيزيقية ››: وهي فكرة أنّ هناك نوعين من المادة، التفكير والكيان الممتد. وأحياناً ما تعرف باسم ‹‹الازدواجية الديكارتية›› أو‹‹ازدواجية العقل والبدن››، لأن **ديكارت** كان يحسب العقل والبدن كيانين مختلفين أساساً.

3 . **‹‹ميتافيزيقا الذات . الموضوع››:** هذه هي النظرة الأكثر عمومية ومفادها لأن العالم هو مجموع الموضوعات التي تقف في مواجهة تعددية التفكير والذوات الفاعلة. وما يميز هذه الفكرة أن الذوات لا تعتبر أجزاءً من العالم الذي تعمل عليه"[3].من كل ما سبق يتضح

[1] . المرجع نفسه، ص 33.

[2] . جيمس جوردن تر:أحمد محمد الرويي، يورجن هابرماس . مقدمة قصيرة جداً، مرجع سابق ، ص45.

[3] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لنا أن الفيلسوف **هابرماس** أراد بناء مشروعاً تواصلياً مبنيا على تصورات معينة وفق ما يراه مناسباً.

4 . "**«التأسيسية»**: من منظور محدود، تشير التأسيسية إلى المذهب المعرفي لمدرسة **فيينا** أو الوضعين«**المناطقة**» الذي مفاده أنّ المعرفة راسخة في بيانات حسيَّة أو فئة من العبارات الرصيدية البدائية. ومن منظور عام، تشير التأسيسية إلى البحث المعرفي عن اليقين الذي يميّز كثيراً من الفلسفات الحديثة بداية من **ديكارت** وما بعده."[1] وبالتالي الكشف عن الحقيقة الكامنة في الفلسفات الحديثة.

5 . **« الذرية الاجتماعية»**: النقطة الجوهرية التي تميز الذرية الاجتماعية هي أنّه رغم أن الأفراد لا يتشكلون بفعل علاقاتهم بعضهم ببعض أو بالمجتمع ككلّ، يتشكل المجتمع بفعل العلاقات التي تربط بين أفراده.(...). بدلاً من ذلك. نجد أن المجتمع يوجد لخدمة المصالح والرغبات المسبقة لأفراده، والانتماء للمجتمع ذو قيمة أداتية وحسب"[2]. وهذا هو التحول الذي أراده **هابرماس** الذي هو ليس تحول نحو اللغة فقط وإنما كذلك تسمح العلاقات القائمة بين الأفراد وبفعل التبادلات والتفاعلات القائمة بينهم من أجل تلبية حاجياتهم ورغباتهم، مما يسمح لهم بالكشف عن الواقع. لكن لا يتحقق ذلك بمعزل عن اللغة وما يؤكد عل ذلك هو" إن مفهوم **الفعل التواصلي** يفترض **اللغة** بوصفها الوسط الذي يمكن أن يتحقق منه نوع من التفاهم ومن خلاله يستطيع المشاركون في التعامل مزاعم الصدق الذي يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها"[3]. وبالتي فهي تشكل وسيط لدى الأفراد والفضاء العام لتحقيق مصالحهم العملية من خلال الحكم عل صدق الأفكار أو خطئها بعد التفاهم والاتفاق عليها.

نظرية المعنى البرجماتية عند هابرماس:

[1]. المرجع السابق نفسه، ص 46.

[2]. المرجع نفسه، ص 46.

[3]. أ ودينة سليم، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص36.

إنّ **التحول اللغوي** الذي أحدثه **هابرماس** بابتعاده عن **فلسفة الوعي** الذي كان يهدف من خلاله إلى تحقيق التواصل "سنجده تحوّلا برغماتيا أيضا بالقدر نفسه. يحاول **هابرماس** أن يحدث تحوّلاً في النظرية الاجتماعية بمساعدة ضرب خاص من نظرية المعنى، أي **النظرية البرجماتية للمعنى**. في السبعينات توصل **هابرماس** متأثراً **بكارل أوتو آبل** زميله بجامعة فرانكفورت إلى رأي مفاده أن المعنى اللغوي لم يستنفذه المعنى الافتراضي، وأن للمعنى ‹‹بنية مزدوجة أدائية افتراضية ››، أو أن المعنى الافتراضي والبرجماتي كانا متلازمين"[1]. ولهذا كان لابد من التعريج على كل من المعنيين الافتراضي والبرغماتي.

1 ـ **المعنى الافتراضي:** "بحسب النظرية القياسية الشائعة للمعنى حالياً، يتألف معنى الجملة من شروط صحتها، وفهم معنى جملة من الجمل ما هو إلا معرفة ما يجعلها صحيحة أو خاطئة. ولقد ثبت أن نظرية المعنى المشروطة بالصحة محكمة ومفيدة، فمن ناحية، هي قادرة على تفسير الحقيقة المميزة المتعلقة باللغة، ألا وهي أنه من بين عدد محدود من المفردات والعبارات ذات المغزى والقواعد النحوية التي تحكم المزج بينها يمكن تشكيل عدد لانهائي من الجمل الجديدة المفيدة الأكثر تعقيداً"[2]. ومادامت الجمل الجديدة التي يمكن تشكيلها معقدة بالتي يصعب فهم نسبة معينة منها وهذا ما يمكن القول عنه "ثمة صعوبة تشوب نظرية المعنى النموذجية المشروطة بالصحة؛ ألا وهي تبدو منطقية لجزء محدود من اللغة وحسب، وهو الجزء الافتراضي أو الوصفي. ولا بأس بها في تأكيدات على غرار‹‹ الثلج أبيض››، لكنها لا تناسب تعبيرات مثل ‹‹كيف حالك؟›› يبدو من العبث أن نزعم بأنه لمعرفة معنى التعبير ‹‹كيف حالك؟›› صحيحة(أو خاطئة). هناك الكثير من الأمثلة الشبيهة نرى فيها اللغة ذات معنى، مع أنه يبدو من الغريب الزعم بأن

[1]. جيمس جوردن تر:أحمد محمد الروبي، يورجن هابرماس. مقدمة قصيرة جداً، مرجع سابق ، ص48.

[2]. المرجع نفسه، ص48.

معنى الجمل أو أجزاء الجمل يعول على شروط صحتها"[1]. وعلى هذا فصحة الجملة تبقى مرتبطة بالمعنى التعبيري الذي تؤديه ومن ثمة يمكن الحكم على صحتها أو خطئها.

2 .**المعنى البرغماتي:**

إذا كانت الفلسفة البرغماتية بصفة عامة مرتبطة بما تؤديه الفكرة من نتيجة فعل أو عمل فهي هنا مرتبطة بالأداء الفعل أي الفكرة مرتبطة صحتها بما تؤديه من نتيجة وبصفة خاصة فإن نظرية **هابرماس** في المعنى البرغماتي "لا تركز على ما ‹‹ تقوله›› اللغة، بل على‹‹ ما تفعله››، فهي نظرية ل‹‹ استخدام›› اللغة. وينطلق **هابرماس** من تعريف للغة عند **كارل بوهلر**(1879. 1963)، المنّظّر اللغوي الألماني، باعتبارها‹‹ أداة ينقل بها المرء فكرة للآخر عن العالم.›› وينسب **بوهلر** ثلاث وظائف **للّغة** تقابل منظور المتكلم والمخاطب والغائب على الترتيب؛ ألا وهي الوظيفة ‹‹ المعرفية›› لتمثيل الحال، ووظيفة ‹‹ الالتماس›› لتوجه الطلبات إلى المتلقين، والوظيفة ‹‹التعبيرية›› للإفصاح عن تجارب المتكلم"[2]. بهذا الشكل يكون **بوهلر** قدم ثلاث وظائف للغة والتي لا يمكن إهمال أي طرف من الأطراف الثلاثة حتى تكتما والمهام إذ التكلم (يعبر) والمستمع (يلتمس) والغائب(الكشف والإفصاح عن تجارب المتكلم) وبهذا الشكل يتحقق التواصل. يطور **هابرماس** الفكرة قائلا" إن الوظيفة البرجماتية للكلام هي الانتقال بالمتحاورين إلى نقطة فهم مشتركة، وتحقيق الإجماع الذاتي المشترك، وأن هذه الوظيفة تتمتع بأفضلية على وظيفة الدلالة على واقع العالم وبينما تتبنى نظرية المعنى المشروط بالصحة الفرضيات باعتبارها الوحدات اللغوية الأساسية الحاملة للمعنى، تتبنى نظرية المعنى **البرجماتية** الملفوظات باعتبارها الوحدات اللغوية الأساسية الحاملة للمعنى ...لا يعرف المرء ماهية فهم معنى تعبير لغوي إذا لم يكن يعرف أساساً كيف يستغله للوصول إلى فهم مشترك مع

[1] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] . جيمس جوردن تر:أحمد محمد الرويي، يورجن هابرماس، المرجع السابق، ص49.

الآخر حيال شيء ما"[1]. يبقى الفهم المشترك بين الأفراد طريق النجاح للوصول إلى فهم معنى التعبير اللغوي وبالتالي الكشف عن الحقائق والأشياء كما ذكرنا سابقاً في وظائف اللغة بين المتحاورين.

تبعاً للغة "في دائرة الفعل الأداتي، تتأسس وجهة نظر التحكم التقني الممكن: تتناسب مع الحقيقة الفعلية المموضعة تجربة مقيدة ضمن الشروط المتعالية. وضمن الشروط المماثلة تتشكل أيضا لغة الأقوال التجريبية . التحليلية حول الحقيقة الفعلية. تنمي الجمل النظرية إلى لغة، سواء أكانت متكونة بإحكام أو على الأقل قابلة للتكون... ضمن شروط الفعل الأداتي تتأسس لغة نقية كمفهوم كلي لمثل هذه العلاقات الرمزية، التي يمكن أن تنتج من خلال إجراء العمليات حسب القواعد"[2]. فدائرة الفعل الأداتي لا يمكنها أن تخرج عن إنتاجها اللغوي مهما اختلفت الشروط المؤسسة لها على حسب العلاقات.

ليس بعيداً عن اللغة فـ "إن ‹‹ **اللغة النقية**›› مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للغات المتداولة، كما أن**‹‹ الطبيعة››** مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للتجربة المرتبطة باللغة المتداولة. الاثنتان: اللغة المقيدة والتجربة المقيدة تتحدان من خلال أنهما تنتجان من عمليات، سواء أكانت ذلك بالعلامة أو بأجسام متحركة. كما هو الأمر بالنسبة للفعل الأداتي ذاته"[3]. وبالتالي تبقى اللغة العنصر المشترك للعمل الأداتي سواء تعلق الأمر بالتجربة أو اللغة النقية.

في **البرغماتية** "إن الجمل لا تحمل معنى الصدق والكذب لأنه هناك جمل لا يمكن وصفها بذلك، مثال قولنا: "أحضر لي الأكل" فإن هذه الجملة لا توصف بأنها صادقة أو كاذبة، لكن في المقابل هناك جمل يمكن أن توصف بأنها صحيحة أو كاذبة مثال: "إنها تمطر"، فمثل هذه الجمل التي يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب هي القضايا وعليه

---

[1]. المرجع نفسه، ص ص، 49،50.

[2]. محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى. نصوص فلسفية مختارة ومترجمة ،أفريقيا الشرق ، ط3، س2012، ص103.

[3]. المرجع نفسه، ص ص103،104.

فإن القضية هي الجملة التي تحتمل الصدق أو الكذب، وهذا على اعتبار أن القضية تخبرنا عادة بما هو كائن ومنه فإنها تكون صادقة أو كاذبة بحسب ارتباطها بما هو كائن وهو ما يفسر قول **هابرماس** بأن ‹‹ الحقيقة عبارة عن ملكية لا يمكن لقضية ما أن تتنازل عنها ››، أما الجمل فهي على خلاف القضايا يمكن أن تحتمل الصدق والكذب"[1]. فبرغماتياً وحسب هابرماس فإنّ القضايا هي تحمل الخبر بما هو كائن ومن ثمة يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب كما جاء في المثال وهي تحمل حقيقة ما.

تبعاً لما سبق فـ"إن الحقيقة كما يراها **هابرماس** قول لا واقع، استدلال وليس تجربة، وبالتالي فهي لم تعد مفهوما جوهريا متعاليا يدرك في استقلاله وتعاليه الميتافيزيقي، بل إنها عمل تفاعلي تواصلي يتحقق في المناقشة والحجاج. لقد ميز **هابرماس** بين الصحة والحقيقة مبرزا أنه إذا كان كل من الصحة والحقيقة ادعاءان استدلاليان، فإن هذا لا يعني أن البرهنة على صحة معيار تشبه طريقة البرهنة على حقيقة قول معين، أما ادعاء صحة معيار معروف فهو في حد ذاته موضوع تجربة أو حقيقة"[2]. فتبقى الحقيقة في رأي **هابرماس** قول، استدلال وعمل تفاعلي تواصلي.

لقد" تحولت بؤرة اهتمامه من **الإبستيمولوجيا** (نظرية المعرفة) إلى **اللغة**، ووجد أن الفهم الصحيح لمشكلة العقلانية و‹‹ **عقلنة››** مظاهر الحياة الاجتماعية لا يتأتى من التفكير في المصالح المكونة للمعرفة على اختلاف نماذجها وأنواعها، بل من إعادة بناء نظرية لفعل التواصل كما يتمثل بوجه خاص في التفاعل اللغوي ومن البحث في دور التفاهم بين ‹‹ **الذوات››** أو الأطراف المشتركة في هذا الفعل، والمعايير والقيم التي يفترضها ويقوم عليها ‹‹ الخطاب العملي›› الحر بينهم. فكلما انخرط هؤلاء الأطراف في فعل التواصل وتوجهوا إلى الفهم والتفاهم، وجدوا أنفسهم يلجؤون إلى نوع من الاعتبار

[1]. فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 250.

[2]. المرجع نفسه، ص252.

المتبادل فيما بينهم"[1]. لاحظ **هابرماس** أن الفهم الصحيح لمشكلة العقلانية ينشأ من إعادة بناء نظرية فعل التواصل بالاعتماد على التفاعل اللغوي والتفاعل بين الذوات، مما يخلق ذلك جو التفاعل والتبادل المشترك بينهم.

للتعمق والتوّسع أكثر في موضوع التواصل" قد كان على **هابرماس** أن يبين إمكان التمييز بين التواصل المشوه والتواصل غير المشوه، وذلك بالنظر في الفهم ‹‹ **الفهم الذاتي**›› للأطراف المشتركة فيه، والكشف عن الضغوط وأشكال القمع أو القهر التي تفسد حديثهم بجانب التدليل على أن المعايير والقيم التي تستند إليها أفعال التواصل– في المجتمع وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية– تسمح بالموافقة أو الإجماع العقلي عليها. وهكذا طور نظريته في علم التداول العام (أو **البراغماطيقة العامة)**"[2]. قاد **هابرماس** التمييز بين التواصل المشوه والتواصل غير المشوه للوصول إلى التواصل بكل أشكاله في مجالات الحياة المختلفة الذي يأتي بناءً على التفاهم والإجماع والموافقة وفق أطر وقوانين عقلية مما قاده إلى تطوير نظريته في علم التداول.

لما كان الخطاب هو الآخر طريق للتواصل لذا "يعنى **هابرماس** بنوعين من الخطاب ‹‹ **النظري**›› الذي تحلل فيه معايير الصدق (وهو من مؤيدي نظرية الإجماع على الصدق)، والخطاب ‹‹**العملي**›› الذي يناقش فيه صواب المعايير. ولما كانت المشروعية المعيارية هي أهم المطالب في نظريته النقدية، فإن مشروعية أي معيار يمكن من حيث المبدأ تقييمها على أساس قواعد المناقشة أو التناقش في الخطاب العملي. وهذه القواعد في مجموعها (مثل الامتناع عن استخدام القوة، وكف كل الدوافع باستثناء دافع المصلحة أو الاهتمام بالتوصل إلى اتفاق مبني على أسس عقلية مقبولة، والتوزيع المتكافئ للفرص على جميل الأطراف المشاركة لإتاحة اختيار أفعالهم الكلامية بحرية)"[3].

---

[1]. عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، كلية الآداب، الكويت، د.ط، سنة1992، ص93.

[2]. المرجع نفسه، ص 94.

[3]. المرجع نفسه، ص 95.

قاد **هابرماس** التمييز بين الخطاب النظري والخطاب العملي في نهاية المطاف إلى ترسيخ قواعد المناقشة في الخطاب العملي من جهة ومنحه حرية التعبير من جهة ثانية.

ودوما في مجال الفعل التواصلي **لهابرماس**" فقد توصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن تأسيس نمط تواصلي جديد، يعبر عن مجتمع جديد، دون أن يبلغ النقد أداة التواصل الأولى ذاتها وهي **اللغة** سواء تعلق الأمر بالتواصل الذاتي أو بالتواصل البين ذاتي بما هو الدعامة القاعدية لعملية التشارك الاجتماعي"[1]. يرى **هابرماس** أن اللغة لديها وظيفة تواصلية ذاتية وبين ذاتية، فعن طريق اللغة كذلك يحدث الترابط الاجتماعي الذي يعني تأسيس مجتمع مشترك." ولجهة بناء هذا التشارك يؤكد **هابرماس** على ضرورة إحداث تمييز أساس بين العملTravail و الفعل Acte والنشاط Activité ذلك أن مفهوم العمل، ووفق دلالياته الحالية وبخاصة تلك المنحدرة إلينا من التراث الماركسي، قد يشدنا إلى تثمين مظاهره المادية والتقانية فقط، في حين أن مفهوم الفعل، ومن ثمة النشاط، يمتلك قدرة تخيلية، مجازية، تتجاوز الأفق المادي إلى أفق لغوي، منطوقي، مقولي، يحيل مباشرة إلى مفهوم أشد تأثيرا في هيكلية البناء الاجتماعي وهو التفاعل: التفاعل بين الصورة والمادة، التفاعل بين الواقع والعقل، التفاعل بين الذات والموضوع، التفاعل بين **اللغة** ومحيطها[2]". ففكرة بناء المجتمع المشترك تتحقق بالتمييز بين العمل والفعل والنشاط لأن كل من هاته الوظائف يختلف عن الآخر إذ نجد النشاط يتجاوز كل من البعدين المادي والتقني للعمل إلى أفق لغوي أبعد من ذلك من خلال التفاعلات المختلفة للغة ومحيطها الاجتماعي إذ تدخل هاته الأخيرة في مختلف مجالات الحياة المختلفة لأنّ كل مجال إلاّ وتسيّره اللغة التي لا يمكن أن يستغني عنها.

يقول **هابرماس** عن دور الفرد الفعال داخل المجتمع لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق اللغة ‹‹ **إن الكائن الطبيعي لا يمكن أن يصبح عينيا وشخصا مفكرا عاقلا إلا إذا**

[1]. جان مارك مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، مرجع سابق، ص18.

[2]. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خرج إلى الوسط العام لمجتمع لغوي»[1]. إذ باللغة يمكن تحديد شخصية الفرد داخل مجتمعه بصفته شخصا فعالا داخل المجتمع يتفاعل مع أفراد مجتمعه.

كما يقول« **أننا إذا أردنا أن نفهم الفعل التواصلي علينا أن نفترض اللغة بوصفها الوسيط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم»**. كما أنها أيضا « **الوسط الأساسي للتواصل بين الذوات»**[2]. فلا يمكن التفاهم بين أفراد المجتمع إلا عن طريق اللغة بوصفها الوسيط والمحور الرئيسي في ذلك وللعملية التواصلية أيضا.

وللتأكيد على أنّ اللغة محور التواصل" فلا مجال للحديث عن اللغة بمعزل الجماعة ولا مجال للحديث عن الجماعة في ظل غياب عنصر التواصل وقوام التفاعل و عنوان المدنية والتجمعات البشرية، إنها اللغة التي لا يمكنها أن توجد كلغة إلا في الشعب مما يعني أنه لا وجود ولا ضرورة لواحد منهما في ظل غياب الآخر، فالتلازم ضروري والاتصال أكيد"[3]. فاللغة تحيا وسط الجماعة وتتطور وتتفاعل لتحقيق التواصل بين الأفراد والمجتمع وكذا بين الشعوب ذاتها مما يحيل إلى تلازم اللغة والشعب. واستطاع **يورغن هابرماس** تطوير نظريته النقدية التواصلية فـ" عمل **هابرماس** على تجديد و تحيين النظرية النقدية **لمدرسة فرانكفورت** ضمن ما يسميه بنظرية الفعل التواصلي، وقد قام من خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان، ولهذا وضع **هابرماس** النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية"[4]. يرى **هابرماس** أنّه لا وجود لنظرية

[1] . فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 95.

[2]. المرجع نفسه، ص96.

[3] . المرجع السابق نفسه، ص 102.

[4] .كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، س2010 ، ص118.

نقدية دون لغة التي تسمح بالتواصل وسط الحياة الاجتماعية من جهة وممارسة النشاط العملي من جهة ثانية.

فبالإضافة إلى اللغة "قام **هابرماس** بإعادة تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية وأساسية، وذهب إلى القول بأن عملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين والتي تفترض الاتفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل"[1]. وحتى تتحقق النظرية النقدية التواصلية فذلك يتوقف على الاندماج الاجتماعي للأفراد والذين يحتاجون إلى التوافق والتفاهم من خلال الأفعال اللغوية.

في ظل وجود المظاهر غير مناسبة المعرقلة في الفلسفة المعاصرة فـ " إن التواصل عند **هابرماس** غدا الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم منقطع الأوصال عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، وانقطعت صلته الحميمية بالإنسان وعوض التقدم والمحبة والسلام ساد الاستبداد والعنف حتى صار هذا العنف كما يقول **إريك فاي E.weil** موضوعا محوريا من مواضيع الفلسفة في المرحلة المعاصرة"[2]. بدلاً من التواصل الذي كان يصبو إليه **هابرماس** فقد سادت بعض المظاهر السلبية للإنسان التي أصبحت هي الأخرى محور للنقاش والتحليل التي أضحى لابد من معالجتها.

رغم أن **هابرماس** رأى أن اللغة هي أداة التواصل والتفاهم بين أفراد المجتمع إلا أن في نظر **هونيث** يرى أن "اختزال **هابرماس** الحياة الاجتماعية وأشكال التواصل المختلفة في البعد اللغوي، وهذا التمركز حول اللغة قد يحجب عنا حقيقة التفاعلات التي في المجتمع، ويؤدي هذا – وهو الأهم– إلى عدم القدرة على إدراك التجارب الاجتماعية

[1] . المرجع نفسه، ص118.

[2] . جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، مرجع سابق، ص 19.

والأخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف التي قد يتعرض لها الأفراد أو الجماعات"[1]. فتبقى اللغة وحدها قاصرة في الإحاطة بكل مشاكل الحياة التي تحدث في المجتمع.

وتبعاً لما سبق فإنّ كذلك" بهذا المعنى، فإن تحقيق التفاهم عند **هابرماس** أمر يقوم على ربط الفعل التواصلي باللغة كأداة لتنظيم الأفعال الاجتماعية وبالتالي فإن اللغة عنده ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعلومات فقط وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية الذي يؤدي إلى التذاوت المشترك والتفاهم المتبادل الذي يتخلى فيه الفرد عن ذاته الطبيعية وينخرط في الإطار الاجتماعي القائم على التواصل و التذاوت والمناقشة الحرة، واللغة كما قلنا هي الإطار الذي يحدث فيه هذا التواصل"[2]. فبالإضافة إلى الاندماج الاجتماعي الذي تحققه اللغة فإنّها كذلك تؤدي إلى التذاوت المشترك والتفاهم المتبادل لتحقيق التواصل الذي لا يكون من دونها.

ليس ببعيد عما سبق "يتفق **هونيث** مع **هابرماس** في إمكانية تفسير الحياة الأخلاقية بعملية التذاوت الاجتماعية وهذا لقطع الصلة مع فكرة التأسيس الذاتي(الباطني) للمعايير الأخلاقية، التي كانت سائدة من قبل في الفلسفات الأخلاقية التقليدية، غير أنه عوض أن يتم هذا التأسيس على التفاعل الاجتماعي القائم على فكرة التواصل وفق نموذج المناقشة العقلية (Ethique de la reconnaissance) كما رأينا ذلك مع **هابرماس** فإن **ايتيقا الاعتراف** التي قدمها **هونيث** كبديل **لإتيقا المناقشة**، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي نفسه"[3]. يشترك الفيلسوفان في فكرة توسيع الحياة الأخلاقية المبنية على التذاوت الاجتماعي غير أنّ الفيلسوف **هونيث** لجأ إلى توسيع الفكرة حتى لا تبق منحصرة في التفاعل التواصلي ذاته.

---

[1] .كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص107.

[2] . المرجع نفسه، ص120.

[3] . المرجع نفسه، ص ص123،124.

يحدث ذلك "من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية، ولهذا لا يصح كما قلنا سابقاً اختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللغوي لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الاجتماعية وطبيعة الصراعات والنزاعات التي تحدث تعرفها على المستويات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية أيضا، وذلك لأنّ: علاقات التواصل الاجتماعي أوسع بكثير من العلاقات التي تتم داخل اطار التواصل اللغوي"[1]. إن التوسيع الذي أراده الفيلسوف **هونيث** يتجاوز التواصل الهابرماسي إلى معرفة المشاكل في شتى المجالات من أخلاق، اقتصاد وسياسة حتى لا تبق محجوبة عن ما يحدث في الحياة الاجتماعية في مجملها ولهذا السبب كان تجاوزه للفيلسوف هابرماس. وكـ" نتيجة للتفاعل النقدي مع النظريات اللغوية و البرغماتية، وصل **هابرماس** إلى اكتشاف ادعاءات الصحة التي بحسب نظرته تقوم عليها كل الأفعال التواصلية. إنه يدافع عن فكرة وجود أربعة ادعاءات للصحة وهي: **المفهومية، الحقيقة، الصحة** و **الصدقية**"[2]. وهذه المبادئ الأربعة تعتبر الشروط المعيارية التي اكتشفها **هابرماس** في التواصل ووضعها كأسس لفرضيات التي تعد كأساس في المناقشة.

1-المعقولية(Intelligibilité) "تعتبر المعقولية أحد الشروط الدائمة للتواصل وهي لا تنحصر في قول يدعي صلاحية ما أو تتضمن إمكانية للتبرير، وذلك لكونها مرتبطة بالجانب اللغوي وسلامة اللغة المستعملة في إطار التواصل ذلك أن **‹‹ المعقولية التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيبا صحيحا تحترم قواعد اللغة المستعملة››**[3]. فالسلامة اللغوية للجمل تعتبر شرط من شروط التواصل الصحيح والمفهوم السليم.

2-الحقيقة(Vérité): وتمثل الشرط الثاني الأساسي من شروط أخلاقيات النقاش، إن شرط الحقيقة عند هابرماس هو الذي:**‹‹ يضمن وظيفيا وصف حالة واقعة موجودة وغير**

[1] . المرجع نفسه، 124.

[2]. محمد عابد الجابري، التواصل: نظريات وتطبيقات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، س2010، ص37.

[3] . فوزية شراد، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص184.

مستوحاة من الخيال، أو بالقدر الذي يفترض أيضا وجود وقائعها ومن ذلك حقيقة الأقوال التقريرية»[1]. فلا وجود لحقيقة ما خارج الخيال وإنما كلها حقائق واقعية.

3- المصداقية (Justesse): وهي عبارة عن ادعاء خاص:« **بمصداقية التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع، ويمتاز بشرعية معاييره»**[2]." إذ يسمح شرط المصداقية بمطابقة الفعل اللغوي مع المعايير التي يراها المجتمع صالحة لذلك بعد الاتفاق عليها المجسدة في مخطط سابق.

4- الصدق(Sincérité): ويرتبط هذا الشرط بنوايا المتحدث التي يفترض أن تكون سليمة وحسنة منزهة عن أي أغراض، أو نوايا سيئة، فهو عبارة عن شرط يتعلق:« **بصدقية ما يقال، بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محدودة وبطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب ومن دون سفسطة »**[3]. فلا غرض ولا نية سيئة للمتحدث من خلال كلامه سوى الحديث الصادق والمنزه عن التلاعب بالألفاظ.

يقول **هابرماس عن البرغماتية** أنها هي« **المبدأ الذي يرى أن حكما نظريا Theoretisch يمكن التعبير عنه في جملة في صيغة المضارع، إنما هي صيغة مضطربة لفكرة ما، معناها الوحيد، إذا افترضنا إجمالا أن لها معنى، يوجد في توجهها في أن يخلق صدقية مبدأ عملي مناسب، يمكن أن يعبر عنها بجملة شرطية، فيما جوابها يوجد في جملة طلبية»**[4]. ويعبر عن المبدأ البرغماتي بجملة شرطية فيها جوابها حتى نتمكن من الحكم على صحتها من خطئها.

---

[1]. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]. المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، س2001، ص ص ،145 ،146.

وفي نفس السياق يقول **هابرماس ‹‹ من الفرضية الأساسية هذه يمكن اشتقاق معيار معنى برغماتي يسمح بإلغاء أقوال لا معنى لها، ويضبط معنى مفاهيم مشوشة. غير أن قصد ما يسميه بيرس بالبرغماتي، وفيما بعد، من أجل أن يميزه عن التفسير الخاطئ المشتق من علم النفس، يسميها بالبرغماتية الجديدة فيهدف Pragramatizismus إلى ما هو أبعد من ذلك››**[1]. يهدف **هابرماس** إلى تمييز الأفكار الخاطئة عبر المعنى البرغماتي غير أن بيرس فيما بعد يسميها بالبرغماتية الجديدة التي تتضمن إضافات جديدة.

وعن **المعرفة والمصلحة** يرى **هابرماس‹‹ أن عقلانية الفعل المحكوم بالنجاح على تحقق مصلحة ما لا يمكن أن تكون مجرد مصلحة تجريبية ولا مصلحة محضة. لو كانت سيرورة المعرفة مباشرة سيرورة حياة، لوجب على تحقق المصلحة التي توجه المعرفة أن يجلب معه إشباع حاجة ما مثل حركة الغريزة- غير أن المصلحة المحققة لا تقود إلى السعادة، وإنما إلى النجاح، هذا النجاح يقاس على حلول المشكلات التي لها أهمية حيوية وإدراكية في الوقت ذاته. وهكذا فإن المصلحة لا تقف مع توجهات السلوك الحيوانية في نفس المستوى الذي يمكن أن نسميه غرائز، كما أنها ليست منطلقة تماما من جهة ثانية من العلاقة الموضوعية لسيرورة الحياة››**[2]. وعليه فإن المصلحة هي التي تهدف إلى تحقق النجاح على أرض الواقع وهذا ما تدعو إليه الفلسفة البرغماتية إذ نجد أن الفكرة الصحيحة هي الفكرة المتحققة فعليا على أرض الواقع فتبقى المصلحة لا هي المصلحة التي نابعة من الغريزة أو من مجرد حاجيات عملية محدودة مبنية على تحقيق رغبات يومية فقط وإنما هي **‹‹ بطبيعة الحال يمكن لمصلحة من هذا النوع أن تحسب فقط لذات من شأنها أن توحد السمات التجريبية لنوع منطلق من تاريخ الطبيعة مع السمة المدركة عقليا لجماعة مكونة للعالم (...) أي أن بيرس لا يمكن أن يفكر**

---

[1]. المرجع نفسه، ص146.

[2]. المرجع السابق نفسه، ص163.

بهذه الذات. فهي تنهار من بين يديه لأنه يطبق بشكل متساو معيار المعنى البرغماتي على مفهوم الروح كما على مفهوم المادة»[1]. من هنا يتضح الفرق بين المصلحة عند **هابرماس** والمصلحة عند **بيرس**، بحيث نجد **هابرماس** يوجه نقدا لاذعا إلى المصلحة عند **بيرس** إذ يساوي هذا الأخير بين ما هو روحي وما هو مادي من أجل تحقيق المصلحة، فالمصلحة بالنسبة **لهابرماس** يجب أن تلغي كل المبادئ التي تدخل في تكون الذات و التي لا يمكنها تطبيقها على ما هو روحي و إنما ربطها بما هو واقعي.

وما يؤكد ذلك قول **هابرماس: « ذلك أنه يدمر أساس البرغماتية ذاتها، ولا يترك معرفته إلا توقعا. لو أن بيرس أخذ جديا تواصل الباحثين كذات متعالية مكونة لذاتها ضمن شروط تجريبية، لكانت البرغماتية قد ألزمت بتأمل ذاتي يتجاوز عقباته الخاصة»**[2]. لا يوافق **هابرماس بيرس** فيما ذهب إليه لما يساوي بين المادي والروحي لأنه يرى أنّ ذلك يدمّر أساس البرغماتية ولذلك كان لابد على **بيرس** أن يجعل ذات الباحث كذات متعالية عن المادي وهكذا تستطيع البرغماتية تجاوز العقبات وتحقيق التواصل المرغوب.

خلاصة:

لقد ارتبط اسم **يورغن هابرماس بالفضاء العمومي** الذي حاول من خلاله أن يحقق عيش أفضل لأفراد مجتمعه وذلك من محاولته بإخراجهم من دائرة الفردية والتمركز حول الذات إلى مجال أوسع من ذلك وهو **مجال الفضاء العمومي** فنجد هذا المفهوم مفهوم اتخذ دلالات عديدة ومتنوعة: سياسية، اجتماعية، اقتصادية، وثقافية... إذ يتم من خلالها **التواصل بشكل صحيح ومفيد**. المبني على أسس معينة ومعايير محددة، فالتواصل بالنسبة **لهابرماس** يرتكز على عنصر **اللغة** كأساس له، لكن في ظل بعدها **البرغماتي** الذي يحقق المنفعة من خلال التفاهم والتوافق بين أفراد مجتمعه، التفاهم بين

[1]. المرجع نفسه، ص164.

[2]. المرجع السابق نفسه، ص166.

الذوات المشاركة في هذا **الفعل التواصلي** الذي يعتمد اللغة كأساس تواصلي لها وبعد الاتفاق على القرارات والقواعد التي يتم تحديدها مسبقا وبالتالي يحدث الفهم الصحيح بينهم وبالتالي تحقيق غايتهم العملية التواصلية بين أفراد المجتمع في شتى المجالات.

لقد قام **هابرماس** بنقد كل ما هو سلبي في عصره من أجل إصلاح المجتمع وتوافقه مع راهن العصر.

كما نجد أنّ الفيلسوف **جون ديوي** قام بنقد القيم المتواجدة في المجتمع الأمريكي، فعلى سبيل المثال قام بنقد المبادئ التربوية التي كانت سائدة في النظام التربوي للمدرسة القديمة(الكلاسيكية) وتم استبدالها بمبادئ تربوية حديثة تتلاءم ومقتضيات العصر ورهاناته من خلال ما أسماه **جون ديوي** بالتربية الحديثة ومادامت مقتضيات العصر تستدعي التجديد فإنّ هذا الأخير استدعى خلق قيم جديدة تتلاءم ورهانات الوقت.

سعى فيلسوف التربية جاداً لتغير نظام الحكم السائد وتم تبني واعتماد الديمقراطية كشكل جديد أشكال الحكم السياسي، رأى هذا الأخير أنّها يمكنها أن تخلق مبادئ الفرص في التربية والتكوين والعمل والتسيير. والتي لا يكمن دورها الفاعل في مجال واحد فقط (المجال التربوي) من مجالات الحياة وإنّما يمكنها أن تتجاوز ذلك إلى أبعد الحدود. سعى **ديوي** فعلاً إلى محاولته خلق قيماً جديدة وانعكست على الفضاء العام في ظل فلسفة الحياة التي تبناها. هذا ما سنتطرق إليه في بالتفصيل في الفصل الثالث.

وعليه يمكن التساؤل حول الموضوع وطرح الإشكال التالي اعتمادا على ما سبق:

. **فما علاقة الفضاء العام الهابرماسي بالفضاء العام الديوي؟**

. هل تفاعلت هاته القيم مع الفضاء العام للمجتمع الأمريكي؟ وما الذي وصلت إليه في النهاية؟

المبحث الثالث: الفضاء العام وتجلياته في برغماتية **جون ديوي.**

تمهيد:

بالنظر إلى ما تطرقنا إليه في المبحث الثاني من هذا الفصل ومن خلال تطرقنا إلى الفضاء العام لدى **هابرماس** مكننا ذلك من توضيح الرؤية حول الفضاء العام لدى **جون ديوي** لأنه بتصفح مصدر الفيلسوف **جون ديوي** لا يوجد أثر لمصطلح الفضاء العام وهذا لا يعني أنه لم يتطرق إلى ذلك وإنّما يمكننا استخلاصه من خلال فلسفته وخاصة ما يظهر ذلك جلياً في القيم المستخلصة من نظريته التربوية التي يعدها ركيزة وأساس لكل المجالات الأخرى.

ساعدنا فصل القيم بشكل كبير في الوصول إلى الفضاء العام لدى الفيلسوف **جون ديوي** في ظل غياب مصطلح(الفضاء العام) لديه.

فما مفهوم الفضاء العام لدى الفيلسوف جون ديوي؟ وهل استطاع أن يخدم المجتمع الأمريكي وما مدى تفاعل القيم مع الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية؟

. مفهوم الفضاء العام وتجلياته لدى الفيلسوف جون ديوي :

إنّ بتطرقنا في الفصل الأول إلى **القيم الديوية** بشكل مفصل توصلنا إلى أنّ الفيلسوف **جون ديوي** ركزّ في فلسفته بشكل كبير التربية، المدرسة، المختبر التي عدها اللبنة الأساسية لبناء المجتمع مما يعني أنّه كان يريد إصلاح مجتمعه تربويا، ثقافياً، اجتماعياً وحتى اقتصاديا وسياسياً، فهذا يدل على أنه يراعي مصلحة الفرد وسط الفضاء العام للمجتمع(مختلف مجالات الحياة). للتغلب على مشاكل الحياة ومتاعبها والتلاؤم مع المستجدات وهذا ما يجعلنا نخلص إلى عدة تعريفات لـ(**الفضاء العام**) وهي كالتالي:

تربوياً: تتجلى التربية في **الفضاء العام** من خلال قول **جون ديوي** بأن« **كل تربية تبدأ عن طريق مشاركة الفرد في الشعور الاجتماعي للجنس البشري(...) وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يشارك الفرد بالتدريج في الكنوز والذخائر العقلية والخلقية التي نجح المجتمع في جمعها، ويصبح وريثا للمدنية كلها**»[1]. هذا ما يؤكد على أنّ الفرد بمشاركته الجماعية في المكتسبات التي جمعها المجتمع يجعله يخرج التربية الفردية إلى الفضاء العام ويصبح أكثر مدنية لأن هاته الأخيرة خاصية المجتمع. وأشار الفيلسوف **جون ديوي** في مجال آخر عن وجوب خروج التربية وتكيفها مع الفضاء العام فيقول « **يجب أن تثير حياة الجماعة التي يعيش فيها الطفل ميله إلى العمل، كم يجب أن تكيف هذه الحياة عمله وتوجهه وتضبطه**»[2]. هذا ما ينجر عنه توجيه الطفل إلى الحياة والممارسة الفعلية والعملية حتى يتحقق الانضباط في السلوكات والممارسات ولا تبق مجرد تلقين بل هي تسعى إلى التعلم من أجل كسب العيش كما جاء ذلك في كتاب التربية في العصر الحديث وهو ما يؤكد على:

البعد الاقتصادي: فيقول أنّ« **التربية الصناعية التي أنادي بها فإنما ترمي إلى إعداد الفرد لأن يؤدي إلى خدمة نافعة للمجتمع، بينما تعده في نفس الوقت لأن يحصل بنشاطه وجهده الشخصي على عمل يلائم قواه الطبيعية، واستعداده. فهذه التربية تسير في طريق مناقض من جميع الوجوه للتربية الضيقة التي اعترضنا عليها**»[3]. لا يمكن حصر التربية في مجالها الضيّق، فهو بهذا الشكل للتربية يصبو إلى بلوغ وتحصيل أبعد مستويات وأبعاد التربية الحديثة.

[1] . جون ديوي، التربية في العصر الحديث، تر:عبد العزيز عبد المجيد /محمد حسين المخزنجي ، مكتبة النهضة المصرية ، الإسكندرية، س1949/1948، ص 17.

[2] ـ المصدر نفسه، ص21.

[3] ـ المصدر نفسه، ص152.

يقول **جون ديوي** في تطبيق النظريات الاجتماعية على الحياة العملية للمجتمع« **إن النظريات التي يزعمون أنها تفسر مجرى الأحداث قد استخدمت في الدفاع عن سياسات عملية معينة وعن تبريرها، ولا يخفى أن الماركسية مثل رائع على ذلك، ولكنها ليست بالمثل الوحيد البتة، فكل من النظريات اللاماركسية، والتي ضد الماركسية، كثيرا ما كانت تمثل هذا المبدأ هي الأخرى. هذا، وقد استخدمت (النفعية) فكرة أن اللذة والألم وحدهما هما اللذان يقرران الاتجاه الذي يأخذه كل عمل من أعمال الإنسان، كي تؤيد نظرية جارفة في التشريع وفي الإجراءات القضائية والجزائية، أي لتوجههما نحو توفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، فتفسير الأحداث على أساس التعبير عن الحاجات تعبيرا حرا لا يعوقه عائق، كان يستخدم من الوجهة العملية كدعاية نشيطة لنظام اقتصادي أساسه السوق الحرة، مع جعل كل الإجراءات السياسية والقانونية ملائمة له**».[1]

يصبو إلى إعداد الفرد من جهة وخلق له جوّ **الحرية** من جهة أخرى لتوجيه هذا الأخير إلى حياة العمل والاقتصاد ذلك أنّ الحرية عامل من عوامل قيام الفضاء العام. ففي هذا يقول **جون ديوي**«**إنماء الذكاء الصناعي عندهم، فيتعلمون شيئا عن أحوال الصناعة الحاضرة وعملياتها المختلفة، ووسائل النقل والتجارة حتى يكون للفرد قدرة على اختيار ما يلائمه من العمل، وليدبر أمر نفسه بنفسه، فهو الذي يقرر بنفسه مصيره الاقتصادي. ولهذا الغرض يصبح من المسلم به أن توسعه في العمل، ومهاراته في أعمال المعامل، أهم بكثير من مهاراته في العمليات الصناعية الخاصة**»[2]. وهكذا ينمي الفرد قوى الذكاء لديه مما يدفعه للغوص في الفضاء الاقتصادي الذي يعد جانبا مهما وفعّالا بالنسبة لفلسفة **ديوي** في المجتمع الأمريكي الذي أصبح اليوم يشكل قوة كبيرة

[1] - جون ديوي ترجمة: أمين مرسي قنديل، الحرية والثقافة ، مطبعة التحرير، الاسكندرية،د.ط، س2003، ص 132.

[2]- جون ديوي، التربية في العصر الحديث، تر:عبد العزيز عبد المجيد /محمد حسين المخزنجي، مصدر سابق، ص153.

لا يمكن أن يستهان بها من حيث التنوع والتعدد الصناعي الذي خلق هو الآخر جو الحرية والديمقراطية.

البعد الاجتماعي:

إنّ المجتمع بصفته الدائرة الكبرى التي تحيط بأفراد المجتمع بكل مقتضياتهم وهمومهم هي الدائرة الأوسع لكل الأبعد الأخرى "**مما هو معروف عن فلسفة ديوي أنها ذات دوافع وأغراض اجتماعية، بحيث سعت للمساهمة في حل مشكلات المجتمع الصناعي لتبرهن على مدى قدرة الفلسفة لأداء وظيفة إنسانية داخل البيئة الاجتماعية، وكان هذا المفهوم الذي حدده ديوي للفلسفة، والذي ينبغي أن يراعى فيه البعدين الثقافي والاجتماعي**"[1]. فيبقى البعد الاجتماعي هو المجال الأوسع الذي يرتكز عليه باقي الأبعاد الأخرى إذ نجد المجتمع يحوي السياسة والاقتصاد والثقافة....

ما دام المجتمع هوّ شبكة من الارتباطات والتدخلات فإنّ " **التفكير أيضا اجتماعي، وهو لا يحدث في المواقف المعينة فقط. لأن الفرد من إنتاج المجتمع تماما كما أن المجتمع من إنتاج الفرد، وفي المجتمع شبكة واسعة من العادات والعرف والتقاليد المرعية والأفكار التقليدية على استعداد لتكوين كل طفل مولود على صورة المجتمع الذي ولد فيه**".[2] فلا يمكن فصل بناء الفرد عن المجتمع ولا المجتمع عن بناء الفرد، لهذا كان الفرد بناءً يرتكز بالضرورة على بناء المجتمع الأمريكي بالذات ومن هنا لا يمكننا إهمال العادات والتقاليد التي نقلتها الشعوب الأوروبية أثناء هجرتها إلى أمريكا.

لم يمس هذا التغيير العادات فقط وإنّما تجاوز ذلك إلى أبعد حد لدرجة "إن عمل المجتمع الوراثي هذا سريع جدا وتام إلى درجة أخطأ فيها الناس فحسبوا وراثة جسدية أو بيولوجية، وحتى **سبنسر** أخطأ في اعتقاده أن عادات أو صور الفكر خلقية وذاتية في

[1]ـ محمد جديدي، فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط1، بيروت، س2004، ص 35.

[2]ـ ول ديورانت ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، دار المعارف،بيروت، ط6، س 1988، ص629.

الفرد، بينما في الواقع ليست إلا من إنتاج وصنع الانتقال الاجتماعي للعادات العقلية من البالغين للأطفال، لقد بالغ كثيرا في دور الغريزة، ولم يوجه اهتمام كبير للتربية الأولى"[1]. وفي نفس السياق "لقد تم تعديل غرائز كالغريزة الجنسية، وغريزة حب الخصام، والسيطرة عليها عن طريق التدريب، والتمرين، والتعليم. ومن هنا يتضح لنا أن من الممكن تعديل الغرائز الأخرى كغريزة حب الامتلاك، والسيادة عن طريق التأثير الاجتماعي، والتعليم. يجب أن نغير أفكارنا حول ثبات الطبيعة البشرية، وعدم تغييرها، وقوة البيئة القادرة على كل شيء، إذ لا حدود للنمو والتغيير. وقد لا يكون هناك شيء مستحيل".[2] تبقى الأفكار والطباع التي حملها معه الشعب الأوروبي خاصة نحو أمريكا الجديدة قائمة لأنه لا يمكن له أن يتخلى عن أفكاره في لحظة وضحاها وإنّما بفعل بعض الممارسات استطاعت أن تنمو، تتغير و تتطور فلم تعد تحدها حدود.

تبعاً لما سبق يشير يرى **جون ديوي** أيضا إلى أنّ ‹‹ **ظواهر الحياة الاجتماعية هي ذات الصلة بمشكلة علاقة الفرد وعالمية المنطق، الوجود السياسي، تنظيم الحدود والحواجز، المركزية، للتفاعل عبر الحدود والتوسع** ››.[3] هذا ما يشير إلى التنوع الثقافي تنظيم الحدود السياسية وخلق الجو المناسب لممارسة مختلف الأنشطة المرتبطة بالفرد والحياة الاجتماعية بصفة عامة.

البعد الثقافي:

إنّ بتتبع تاريخ الفلسفة نجد أنّ "الفلسفة اليوم تفر أمام العلم ، لقد فرت العلوم الواحد تلو الآخر منها إلى عالم الإنتاج. وبقيت الفلسفة وحدها كأم مهجورة، نضبت حيويتها وتركها أولادها. لقد انسحبت الفلسفة وابتعدت عن الاهتمام بشؤون الناس في هذا

[1]- المرجع نفسه، ص629

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]. Dewey Experience and Nature, London. George Allen &Unwin, LTD, Ruskin, House, 40 M useum Street, w.cx. 1929, p20.

العالم، وقبعت في زاوية متداعية تسمى فلسفة المعرفة"[1]. و"هي تواجه خطر طردها كل لحظة من هذه المساكن الواهية المتداعية التي قبعت فيها، لان هذه المشاكل القديمة التي تتناولها قد فقدت معناها بالنسبة لنا، إذ أننا لا نقدم حلا بل نحوم فوقها، ويجب على الفلسفة كأي شيء آخر أن تتناول في بحثها الأمور الدنيوية، وتبقى على هذه الأرض، وتفوز ببقائها بإضاءة الحياة وإنارتها"[2]. كما ذكرنا سابقاً ليس كل ما يكون صالحا لدراسته في وقت من الأوقات الماضية أن يكون كذلك في زمن لاحق لهذا كان لزاماً على الفلسفة أن تجدد قيّمها حسب مقتضيات العصر "إن ما يريد أن يعرفه أصحاب العقول الراجحة الجدية الذين لا يعملون في الحقل الفلسفي هو ماهية التعديلات التي يمكن إدخالها على التراث الفكري، والتي تحتاجها الحركات الصناعية والسياسية والعلمية، ومهمة فلسفة المستقبل هي توضيح أراء الناس بالنسبة إلى الكفاح الاجتماعي والأخلاقي في الوقت الذي يعيشون فيه، وأن تكون مهمتها إنسانية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، وأداة لتناول هذه المنازعات والمشاكل، فالفلسفة هي التوفيق بين العوامل المتصارعة في الحياة، إن مثل هذه الفلسفة قد تنجب للعالم أخيرا فلاسفة جديرين بالحكم".[3] فتبقى مهمة الفلسفة هنا إنسانية حتى يتحقق ذلك لابد من التشبع الثقافي المتنوع لأن فيه خلق قيم مختلفة. الذي يبقى هو الآخر شكل من أشكال الفضاء العام.

قال **ديوي** عن المستقبل‹‹ **لقد قدر لنا أن نكون حاجزا يحول دون عودة الجهل، والهمجية. وستضطر أوروبا إلى الاعتماد علينا ، وأن تسير عارجة إلى جانبنا بسبب ما يعوقها من شباك الكهنة والملوك. وسنبدو إلى جانبها كالعملاق عندما تنضم إلينا القارة الجنوبية. ولاشك أننا في هذه الحالة سنكون سندا منيعا للفكر الحر والحرية في العالم››**[4]. إنّ في قول الفيلسوف **ديوي** دعوة إلى التحرر من الجهل، الفوضى والعبودية

[1]- ول ديورانت قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سابق، ص632.
[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3]- المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها632.
[4]- محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة مطارحات روتيه، مرجع سابق، ص167.

التي كانت سائدة في العصور الوسطى أو حتى عصور لاحقة بسبب اضطهاد الكنيسة أو الملوك الحاكمة. فأبدى الفيلسوف **ديوي** رأيه في هذا الشأن بتقديم رؤية مستقبلية من أجل الدعوة إلى نشر الأفكار الحرة والتحرر والدعوة إلى الحرية في شتى مجالات الحياة.

فعنصر الذكاء أساسي لحل المشاكل العالقة "بالنظر إلى أن الذكاء هو أحد وسائل الخبرة، والخبرة هي تفاعل أو مجموع التفاعلات التي تحدث بين الكائن وبيئته، يكون الذكاء كذلك واحد من بين هذه التفاعلات، وهو تفاعل يحدث من الداخل، ويساهم في حل المعضلات التي تعترض الكائن فيتحقق التوازن المنشود"[1]، فلا يمكن فصل الذكاء عن الخبرة باعتباره أسلوب لتحقيق التوازن. "كما أن اعتماد **ديوي** على الذكاء يعود بالأساس إلى غرضه في البحث عن تفاعل بين نشاطات الإنسان وبيئته، بحيث يسمح هذا التفاعل بتعديل ناجح لتلك النشاطات وتلك البيئة على السواء".[2] كما يخلق الذكاء التفاعل بالأساس بين الإنسان وبيئته والذي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

ويقول **ديوي‹‹ كانت الخبرة Expérience تدل فيما مضى على النتائج المتجمعة في الذاكرة من ألوان عدة من الأعمال والمشروعات الماضية التي لم يحصل عليها المرء بتوجيه البصيرة، وعندما تكون الخبرات المتجمعة صالحة عمليا لحل المواقف الحاضرة››**[3]. وبالتالي لا يمكن استبعاد الخبرة لحل مقتضيات العصر عملياً.

إذن "الغرض من الخبرة هو كيف نجعل منها طريقة معينة لتنظيم الفكر والعمل، إننا في الخبرة نتعلم، وحينما نعلم كيف تتكون الخبرة فإننا ننظم أفكارنا، وأعمالنا مثلما يفعل الطبيب، وهو يعالج مرضاه، فهو يتعلم في مهمته حالات الأمراض التي يصادفها، وبالتالي هو يصنفها، ويصف علاجا لكل حالة من الحالات التي يقف عليها".[4] يوضح لنا مثال الطبيب أنّ الخبرة تكسبه ثقافة تشخيص الحالات وتقديم طرق العلاج وكذلك

[1] ـ محمد جديدي، فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجا، مرجع سابق، ص 84.
[2] ـ المرجع نفسه، ص 85.
[3] ـ المرجع نفسه، ص 88.
[4] ـ المرجع نفسه، ص 93.

ينطبق هذا الأمر على عالم الاجتماع بالنسبة للحالات الاجتماعية التي يصادفها، إذ يقول **ديوي**‹‹ **أن إلى جانب نمو المعرفة التي نحصل عليها بالإدراك الفطري، ينمو كذلك اطراد معين في السلوك، فكل هذا يكون ما نسميه خبرة، فالخبرة في النهاية تؤدي إلى تكوين بصيرة معينة، وقدرة منظمة في العمل››**[1]. وبالتالي لا يمكن فصل الخبرة بشكل من الأشكال عن الحياة العملية لأنها طريق من طرق المعرفة واكتشاف العلل.

البعد السياسي : الديمقراطية والطبيعية البشرية كمبدأ أخلاقي:

لقد صرح **ديوي** عن هذا المبدأ الأخلاقي الذي استمده من **جيفرسون** بوجه في قوله: ‹‹**إن كنت قد أشرت إلى آراء توماس جيفرسون بوجه خاص في نقط معينة، فما ذلك إلا لأنها دليل، على أن مصدر أساس التقاليد الديمقراطية الأمريكية مصدر أخلاقي، وليس مصدرا فنيا، ولا مجردا، ولا سياسيا ضيقا، أو نفعيا من الوجهة المادية فهو مصدر أخلاقي، إذ أنه يقوم على الإيمان بقدرة الطبيعة البشرية على تحقيق الحرية للأفراد، حرية مقرونة برعاية مصالح الأشخاص الآخرين واحترامها، ومقرونة كذلك بالاستقرار الاجتماعي القائم على التماسك والتضامن››.**[2] فتبقى الديمقراطية ذات مصدر أخلاقي مادامت تعتمد على حرية الأفراد التي تضمن تحقيق مصالح الآخرين الذي يؤدي بدوره إلى تحقيق الاستقرار الاجتماعي فيصبح المجتمع الأمريكي فضاءً تتحقق فيه الحرية، الديمقراطية، العدالة والمساواة ، هذا ما نجده في فلسفة **هابرماس** فيما بعد.

مادامت الديمقراطية شكل من أشكال الحياة والمجتمع" **فديوي** نظر إلى الديمقراطية المثلى من زاوية علاقة الأفراد الأحرار فيما بينهم ومع مجتمعهم في شكل كلي ، باعتبار أن السلطة الوحيدة المقبولة في مجتمع كهذا هي سلطة الإجماع الحر أي توافق إرادة مواطنين أحرار، بما يفيد ألا بعد في الطبيعة الإنسانية أو الإلهية أو المنطق، أو في

[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[2]- محمد جديدي، ما بعد الفلسفة مصطلحات روتيه، مرجع سابق، ص 168.

الحقيقة ذاتها يمكنه أن يأتي بديلا لهذا الإجماع"[1]. بهذا تكون الديمقراطية **الديوية** بعد إنساني بالدرجة الأولى حيث تسعى إلى توطيد العلاقة بين الأفراد والمجتمع الأمريكي، فالفرد اللبنة الأساسية للمجتمع ولا يمكن فصلها بطريقة أو أخرى بغية تحقيق النماء والتطوّر في شتى مجالاته وفروعه وبالتالي يتسع الفضاء العام.

بالرغم من عيوب النظام الديمقراطي "لقد قبل **ديوي** الديمقراطية مخالفا بذلك معظم الفلاسفة على الرغم من معرفته لأخطائها، إذ أن هدف النظام السياسي أن يساعد الفرد على التطور والنهوض بنفسه تطورا تاما. ولن نصل إلى هذا إلا إذا اشترك كل فرد على قدر وسعه في تقرير سياسة جماعته ومصيرها والارستقراطية الملكية أكثر مقدرة وكفاءة من الديمقراطية، ولكنها في الوقت ذاته أكثر خطورة منها"[2]. رغم سلبية النظام الديمقراطي إلا أنّها تبقى وسيلة المشاركة في الحياة الجماعية وتحقيق أكبر قدر من التطوّر الفعال.

ولتقديم أكبر قدر من الحلول فـ" **ديوي** لا يثق في الدولة ويفضل نظاما متعددا، يقوم فيه بعمل المجتمع بقدر المستطاع جمعيات طوعية اختيارية. ويرى أن في تعدد المنظمات والأحزاب والشركات والنقابات وغيرها توفيقاً بين الفردية والعمل العام المشترك"[3]. فبخلق نظام متعدد فيه دعوة إلى المزاوجة بين الفردية والعمل الجماعي المشترك التي ترى على أساس أنّها طريقة لحل المشاكل والمصاعب التي يتكبدها أفراد المجتمع لكن من المستحيل أن تكون بمثابة حل نهائي.

إذن تبقى الديمقراطية أسلوب لممارسة الحياة الاجتماعية لما فيها من مشاكل ومعضلات، ومسايرة التغيرات.

---

[1]. المرجع نفسه، ص 177.

[2] ول ديوارنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سابق، ص 630.

[3] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خلاصة:

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه من خلال عرضنا للفصل الثاني حول الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية **لجون ديوي**، هوّ أنّه خلال بحثنا في الكتب المتعلقة بفلسفة هذا الأخير لم نجد مصطلح الفضاء العام بعينه، لكن بتطرقنا إلى الفضاء العام لدى الفيلسوف **يورغن هابرماس** استطاع أن يوّضح لنا الرؤية حول هذا الموضوع باعتبار أنّ هذا المصطلح عرف وبرز صداه مع **هابرماس** باعتبار أن ظهور هذا الآخير كان لاحقاً للفلسفة **الديوية** التي كانت سابقة له في الفضاء العام كممارسة في الواقع ، فمن خلال تعريجنا على الفلسفة البرغماتية في مختلف مجالاتها لدى **ديوي** نجد أنّ: الفضاء العام لدى **هابرماس** كما تطرقنا إلى ذلك سابقاً فكرة وإيديولوجية تدعو إلى تحقيق تدعو إلى الحقيقة والمصلحة العامة ، فمن جهة بين أفراد المجتمع ومن جهة أخرى بين أفراد المجتمع فلا يمكن إهمال دور أي طرف من الأطراف لتحقيق التواصل والمصالح المشتركة.

ومن هنا تبيّن لنا وتوصلنا إلى أنّ الفضاء العام الديوي كان موجوداً من قبل كممارسة لأنّ هذا الأخير سعى بكل إخلاص حسب رأي الشخصي إلى تحقيق مصلحة الأفراد فيما بينهم من جهة ومصلحة المجتمع من جهة أخرى، فقام الفيلسوف **جون ديوي** بإخراج فكره الفلسفي من الدائرة الضيقة المحصورة إلى النطاق الواسع الأفق التي لا تحدها حدود وليس فيها قيود وإنّما سمح بفتح المجال أمام الأفكار والإيديولوجيات على كل المستويات ومن مختلف الزوايا والمجالات. فاستطاع الفيلسوف البرغماتي من خلال ما تطرقنا إليه في هذا الفصل حول **الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية** أن يفتح الفرص أمام أكبر قدر ممكن من الأفراد لتنمية وتطوير الخبرات والكفاءات في شتى المجالات من أجل تحقيق الصالح العام وتبيان الحقيقة، فعلى سبيل المثال نجده في:

المجال التربوي: استطاع أن يقدم برنامجاً تربوياً أسماه التربية الحديثة مغاير لنظام التربية الكلاسيكي الذي ركزّ فيه بالدرجة الأولى الأفراد خبراتهم مع مراعاة الفروقات الفردية بينهم ودمجهم في المجال المهني. فنجده ركز على المختبر لإعطاء نتيجة أفضل وذات جودة. وبالتالي فتح الفضاء العام أمام التربية وذلك باعتبارها الركيزة الأساسية لقيام والنهوض بالمجتمعات بصفة عامة والفضاء الخاص بالمجتمع الأمريكي بصفة خاصة.

في المجال السياسي: استطاع أن يشرك الأفراد في تقرير مصيرهم، كما استطاع أن يستمد مبادئ الديمقراطية من الفيلسوف **جفرسون**.

المجال الاجتماعي:

حرص على توطيد العلاقة بين الفرد والمجتمع كما رأى الدعوة إلى تغيير ثبات الطبيعة البشرية نظرا لتنوع الثقافات والأفكار التي يحملها المجتمع الأمريكي.

بهذا الشكل تكون الفضاء العام لدى **جون ديوي** وسط المجتمع الأمريكي، من امتزاج الثقافات المختلفة التي سافرت عبر القارات كما سافرت معها الأفكار والعادات والتقاليد التي صقلت بعد ذلك في طابع جديد وفقا ما يلاءم الحياة الجديدة، بما في ذلك النظام السياسي الممثل في شكله الديمقراطي، مع مراعاة المصلحة العامة للمجتمع ذات البعد المستقبلي، دون إهمال الجانب التربوي الذي يعتبر حجر الزاوية الذي تعتمد عليه باقي القطاعات الأخرى.

الفصل الثالث

مساهمة القيم في الفضاء العام

المبحث الأول: انعكاس القيم على المجتمع الأمريكي.

تمهيد:

إنّ انتقال الشعوب وهجرتها من مختلف قارات العالم وخاصة أوروبا نحو العالم الجديد حمل و أدخل معه إلى أمريكا رصيداً ثقافياّ وفكرياً جديدين نحو هاته القارة وهذا ما يعني أنّ له قيماً خاصة به، في حين تلك القيم التي حملوها لم تبقى على حالها وإنّما تغيرت إذ تكونت قيماً جديدة تتلاءم وطبيعة عمل ذلك المجتمع بتشكل نظرة مستقبلية جديدة وهادفة.

إن كل شيء في حياة الإنسان قابل للتغير إن دعت الضرورة إلى تغييره كائنا ما كانت قيمته وذلك من أجل تحقيق أهداف وغايات لا طالما راودت العقل البشري من أجل الوصول إليها، وهذا ما نجده في القيم الجديدة التي تكونت داخل الفضاء العام للمجتمع الأمريكي كما يظهر لنا مجسداً في فلسفة **ديوي**، لقد سعى العقل الأمريكي إلى تحقيق إصلاحات اجتماعية، اقتصادية، سياسية وتربوية وتوفير العيش الهنيء للفرد أوّلاً والمجتمع ثانياً العام لذلك كان لابد من تكوين وبناء قيماً جديدة. وهذا ما سنلاحظه من خلال التطرق إلى مبحث انعكاس القيم بصفة عامة على المجتمع الأمريكي وتطرقنا إلى مبحثي التربية والديمقراطية في المبحثين اللاحقين باعتبارهما محورين أساسين للنهوض بالمجتمع الأمريكي.

مما ساعد على تكوين القيم "أسرعت الأحداث بتخمر الأفكار الجديدة فيما يختص بالقيم، حيث كانت أعمال الفلاسفة الأمريكيين محمّلة بأحداث العصر المتلاحقة. وعلى المستوى النظري فإن نظرية القيمة كانت مثارة من قبل تبعثر التقييمات التقليدية نتيجة الحرب العالمية الأولى، وعلى المستوى العملي فقد شارك الفلاسفة في ذلك. فلم تنشأ الفلسفة المتعلقة بالقيم من فراغ بل كانت متصلة بالسياقات المتغيرة للحياة. وعلى هذا كما

يقول **اندريا ريك فقد أصبح الماضي مسرحاً لميلاد ونمو فرع جديد من الفلسفة هو النظرية العامة للقيمة**"[1]. إنّ فلسفة القيم لم تنشأ من فراغ وإنّما الأحداث المتسارعة للعصر والأحداث الجديدة التي أثارتها الحرب العالمية الأولى مما أدى بالمؤرخين والفلاسفة إلى تقيم هذه القيم المتولدة عنها.

فيما يتعلق بقيمة العمل "ظل التقدم التكنولوجي المعاصر قد لا يمكن التفرقة الحاسمة بين العمل الفني(الجميل) والعمل الصناعي (النافع) ففي رأي **جون ديوي** مثلا أنه يكون القناع أو السيف الذي يستعمله البدائي عملا صناعياً مستخدماً لمنفعته ولكنه في نظرنا نحن الذين لا نستعمله عمل فني ذو قيمة فنية عالية، وإذن الفرق بين العمل الفني والعمل الصناعي لا يرجع إلى خصائص محدودة في كل منهم وإنما يرجع إلى نظرتنا نحن أو إلى موقفنا اتجاهه"[2]. مادام لا يمكن التفرقة بين العمل الفني والعمل الصناعي أي التفرقة بين الجميل والنافع ولكن قيمة العمل تكمن في نظرتنا اتجاهه وما يحققه.

أما الفيلسوف **جون ديوي** يربطها بموضوع الخبرة ‹‹**حقيقة أنّ الأشياء مؤهلة بالخير والشر، مع الخلاص الفلسفي الذي في عزل الإنسان عن الطبيعة، الفردية النوعية من العالم، تجعل هذه الحقيقة شاذة. الفيلسوف أقام "عالم القيم" التي تضع فيها كل الأشياء الثمينة التي تنبثق من الوجود الطبيعي**››[3]. ويرى أيضا أنّ ‹‹ **الحزن والفكاهة والحيوية والمأساة والجمال والازدهار والحيرة رغم ذلك تم رفضه من الطبيعة المحددة بالميكانيكية هي الكل، تبقى فقط ما هي عليه تجريبيا، والاعتراف الطلب، ومن**

[1] ـ أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1،س2010، ص112.
[2] ـ المرجع نفسه، ص256.
[3] . Dewey Experience and Nature, London. George Allen &Unwin, LTD, Ruskin, House, 40 M useum Street, w.cx. 1929 ,p394.

ثم تم جمعهم في عالم القيم، متناقض مع عالم الوجود››[1]. تبقى القيم مرتبطة دوما بأشكال خبرات الحياة التجريبية.

ـ يقول **جون ديوي** عن القيم في مجال الصناعة والاقتصاد:‹‹ **عندما تصبح وجهة نظر الاستهلاك هي العليا في الصناعة، فإن الصناعة ستصبح مشاعة. ولا أرى وسيلة لتأمين تكييفها تكييفا اشتراكيا حقيقيا، إلا إذا نظر إلى الصناعة، ووجهت توجيها يتفق مع رأي المنتفع والمتمتع بالخدمات والسلع، وهو المستهلك، فعندئذ ستتحكم القيم الإنسانية بالقيم الاقتصادية. يضاف إلى هذا، أنه طالما بقيت الوسائل مفصولة عن الأهداف البشرية،...فإن القيم المستعملة ستسيطر عليها قيم التبادل أو قيم البيع، بحيث تصبح الأخيرة مفرة للأولى. وبكلمة أخرى، ليست هناك الآن مقاييس متماسكة للقيم الاستهلاكية**››[2]. فالقيم تتنوع بتنوع المجال الذي استخدمت فيه وحسب الانتفاع الذي قدمته فليس لها مقاييس وضوابط معينة في المجال الاقتصادي الذي استعملت فيه فتظهر القيمة في مجال الصناعة على قدر الانتفاع الذي قدمته في مجال الخدمات والسلع، وبالتالي تصبح القيم الإنسانية تتحكم في القيم الاقتصادية، كما أن القيم المتبادلة يسيطر عليها قيم البيع التي المحققة من ربح أو خسارة.

فيما يتعلق بالاقتصاد "إن كانت القيمة الأخلاقية في الاقتصاد الأخلاقي تعرف على أنها تحقق تنظيماً للاهتمامات وماهيتها في الاقتصاد، الذي تفرضه على الاهتمامات حتى يمكن إشباعها. وحين تتصارع الاهتمامات فإن الاهتمام الأعلى هو الذي يحدث التحقيق الأقصى للاهتمامات بما يتفق مع الموقف. هذا الاهتمام الأعلى والذي يتحكم في الاهتمامات الأصلية، مؤهل لأن يقوم بذلك فقط لأن يجسدها. فإن ذلك هو الغرض الأخلاقي"[3]. يبقى الغرض الأخلاقي في المجال الاقتصادي والتحقيق

[1] .Ibid,p394..

[2] ـ جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، تر:خيري حمادة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، س2001، ص116.

[3] ـ أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، مرجع سابق، ص278.

الأقصى هو الذي يفرض القيمة الأخلاقية ومدى تجسيدها كمحاربته الغش والفساد على سبيل المثال واعتماد النزاهة لتحقيق الربح في مجال الاقتصاد.

أما فيما يخص الجانب الثقافي "ظل تطور العقل وثمراته الثقافية، في كل مكان وزمان، مقترن النمو وملتحماً بالمجالات التي يزاول فيها التفكير العقلي ويطبق، وهذه الحقيقة، وهذه الحقيقة هي التي تحدد مشكلة خلق حضارة من شأنها أن تكون حضارتنا المميزة لنا. ويمكن للتهرب من التصنيع، على أساس أنه غير جمالي ومتوحش، أن يحرز انتصاراً ولكنه مصطنع ومحدود القيم"[1]. وحتى وإن كانت الآثار التي يحرزها التصنيع على أنها غير جميلة إلاّ أنها ذات قيمة لأنها تعتبر من مساهمة العقل في تشكل الحضارة وثقافتها والمساهمة في نموّها.

يقول **جون ديوي:**‹‹**فمساعدة الآخرين بدل أن تكون نوعاً من الصدقة يفتقر من يسدي إليه، إن هي إلا عون في تحرير طاقات الشخص المساعدة وتقوية دافعه. وان روح الاتصال الحر وتبادل الآراء والاقتراحات ونتائج ما نجحنا أو خبنا فيه في خبرتنا السابقة هي أبرز ما يلاحظ الافتقار إليه في التلقي أو إعادة المعلومات. فإذا دخلنا المباراة فلتكن مقارنة الأفراد لا من حيث كمية المعلومات التي استوعبوها شخصياً بل النظر إلى نوعية العمل المقدم. فهي معيار القيمة الصحيح في المجتمع**››[2]. وهذا ما ينبئ بتولد قيماً جديدة من خلال تقوية الدافع وتحرير الطاقات المختزنة بداخله. لا يقتصر ربح القيمة على الاقتصاد فقط، ‹‹ **لكن في المدارس نجد أن المهن المتبعة متحررة من الضيق الاقتصادي، فالهدف ليس القيمة الاقتصادية ولكن تنمية القوة الاجتماعية وبعد النظر. فالتحرر من المنافع الضيقة وتفتح إمكانات الروح البشرية هو ما يجعل هذه الفعاليات العملية في المدرسة حليفة للفن ولمراكز العلم والتاريخ وفي الجغرافية تتحقق وحدة العلوم كلها، وأهميتها في كونها تعرفنا على الأرض وهي الدار الأزلية لمهن**

[1] ـ المرجع نفسه، ص117.
[2] ـ جون ديوي، المدرسة والمجتمع، تر:أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2،س1978، ص39.

الإنسان، وإذا فقد العالم علاقته الإنسانية أصبح أقل من عالم››[1]. تبقى المدرسة هي مكان الذي تتطور فيه القيم وتنفتح على العالم الخارجي من خلال ممارسة المهن داخل المدرسة لأنّ ليس الغرض من مزاولتها تحقيق قيم اقتصادية فقط وإنما المساهمة بشكل أكبر في تنمية القوة الاجتماعية ككل لأنّ مجالها أوسع وحتى تحقق أكبر نفع ممكن ولا تبقى المهن محصورة خارج المدرسة فقط.

فعن المهنة المتعلقة بالطفل يقول **جون ديوي:‹‹ فالمهنة تجهز الطفل بدافع حقيقي وتعطيه خبرة مباشرة وتهيئ له الاتصال بالأمور الواقعية.**

وعلاوة على صنع كل هذا فإنها تحرر العقول بالإفصاح عن قيمتها التاريخية والاجتماعية، وعما يقابل ذلك علمياً. ومع نمو عقل الطفل في القوة والمعرفة لا تصبح المهنة ملذة وحسب، بل تصبح أكثر فأكثر وسيلة أو أداة للفهم وعند ذلك تتغير هيئتها››[2]. ويجب أن يكون للمهنة اتصال مباشر بالعالم الواقعي حتى لا تبقى مجرد نظريات كما تسمح هاته الأخيرة بتنمية القدرات العقلية والمعرفية للمتعلم من ناحية وبالتالي يتوسع نشاطها داخل الفضاء العام للمجتمع من ناحية أخرى وهنا تخرج المهنة من دائرة النظرية إلى دائرة التطبيق والابتكار والإبداع.

فعن العملية التنظيمية داخل المدرسة والتي تؤدي بدورها إلى الفاعلية ويخلق أفكاراً داخل الفضاء العام للمجتمع الذي يعود بالنفع على الفرد داخل المدرسة من جهة وتنمية أفكاره ومشاريعه داخل المجتمع من جهة أخرى، فيقول **ديوي** في هذا الشأن‹‹ **ولتنفيذ هذا يلزم أن نجعل في كل مدرسة من مدارسنا حياة اجتماعية مصغرة أو حياة اجتماعية في بدايتها فعالة بأنواع مهنها التي تعكس حياة مجتمع أكبر، وتتقدم بروح من الفن والتاريخ والعلم فعندما تقدم المدرسة كل طفل إلى عضوية المجتمع وتدربه داخل مجتمع صغير من هذا النوع فتجعله يتشرب روح الخدمة ، وتجهزه بأدوات**

[1] ـ المصدر نفسه، ص41.
[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص44.

التوجيه الذاتي الفعال، يكون لنا حينذاك أعمق وأحسن ضمان لمجتمع أكبر ذي قيمة وحسن وانسجام››[1]. فعلاً بهذا الشكل الذي أراده المربي **ديوي** للمدرسة تصبح صورة مصغرة للمجتمع لأن المدرسة في هاته الحالة تشبه خلية النحل في تعاونها وإتقانها لأن العقول التي تتعلم هي عقول أطفال والأفكار تترسخ لديها وتنسجم مما يجعل أعضاؤه أكثر فاعلية ونشاط في المجتمع.

يربط **جون ديوي** في كتابه المبادئ الأخلاقية في التربية بالمجتمع فيقول‹‹**إنما ما يبذل من جهد لتطبيق علم النفس على الشؤون الاجتماعية معناه تحديد القيم الأخلاقية لا يكمن في أي جماعة أو طبقة، مهما سما مركزها؛ بل في أعمال الكل الاجتماعي؛ وأن التفسير موجود في التفاعلات والعلاقات المتبادلة المعقدة التي يتركب منها الكل**››[2]. فلعلم النفس دور هام وفعال في المساهمة في تكوين القيم الأخلاقية من خلال أعمال الكل الاجتماعي ويتضح ذلك من خلال عملية الأخذ والعطاء التي تحدث بين الكل، لا يمكن حصر العملية في طبقة أو فئة معينة لأنّ مجالها يبقى ضيق ومحدود.

كما أنّه في مجال القيم دوما يقول **جون ديوي** ‹‹**بالنظر إلى التوسع الجبار في السيطرة على الطبيعة، وفي القدرة على تسخيرها للإكثار اللامتناهي والتعدد اللامحدود للسلع التجارية التي يستعملها الإنسان ويشبع بها رغبته، نجد أن تحقيقنا الحالي للأهداف؛ والتمتع بالقيم؛ ينمو نموا مزعزعا غير ثابت الخطى، فيبدو أحياناً أننا وقعنا في تناقض؛ فكلما زاد إكثارنا من هذه الوسائل؛ كلما كان مقدار الفائدة التي يمكننا الحصول عليها أقل يقينا وأقل عمومية**››[3]. فالنمو المزعزع للقيم والتوسع غير المحدود ما يؤكد عدم القدرة على التحكم في شهوات النفس المتزايدة غير المحدودة كما يؤكد من جهة أخرى على الانحراف.

---

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص50 .
[2] ـ جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، مصدر سابق ص138.
[3] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في علاقة الطفل بالمدرسة يقول **ديوي**‹‹ **إنّ الطفل يدخل المدرسة التقليدية بجسم صحيح وعقل غير راغب في التعليم إلى حد ما، وعلى الرغم من أنه في الحقيقة لا يأتي بجسمه وعقله معاً، فإنه يضطر إلى أن يترك عقله خارج المدرسة، لأنه لا يجد حالة ما لاستعماله فيها**››[1]. ومما يعيبه المربي **ديوي** عن المدرسة التقليدية فإن الطفل فيه لا يضطر إلى استخدام عقله لأنه لا يجد ما يحفزه على ذلك لأن الطفل في العادة يؤن بما هو ملموس وتطبيقي ويمل مما هو نظري يبقي في مجرد مستقبل للمعلومات.

أما عن التحوّل في المدرسة يرى الفيلسوف **ديوي** أنّه ‹‹ **ليس هناك مما يقال عن حياة الطفل، وقد يمكن ذكر الكثير عما يدرسه الطفل، إلا أن المدرسة ليست المكان الذي يعيش فيه. وفي الوقت الحاضر نرى أن التغير المقبل في تربيتنا هو تحول مركز الجاذبية، فو تغيّر أو ثورة ليست غريبة عن تلك التي أحدثها كوبرنيكس عندما تحول المركز الفلكي من الأرض إلى الشمس ففي هذه الحالة يصبح الطفل الشمس التي تدور حولها تطبيقات التربية وهو المركز الذي ننظمها حوله**››[2]. فالتحول الذي أراده فيلسوفنا هذا هو التحوّل عن تلك المدرسة التقليدية الكلاسيكية النظرية إلى المدرسة الحديثة بحيث يصبح الطفل محور الدراسة التطبيقية وذلك لما له من يد فاعلة في ذلك. وما يبرر ذلك قول **جون ديوي** أنّ‹‹ **مهمة كل شيء يجب أن يمر بهذه الدورة. بناءً على ذلك هناك طريقة موحدة تماما في التعليمات في جميع المواد لجميع التلاميذ من جميع الأعمار. تكمن خدمة هربرت العظيمة في أخذ عملا لتدريس خارج منطقة الروتين والحادث. أحضر إلى مجال المنهج الواعي؛ أصبحت واعية العمل مع هدف وإجراء محدد، بدلا من ذلك كونها مجمع الإلهام العرضي والتبعية للتقاليد. علاوة على ذلك، كل شيء في التدريس ويمكن تحديد الانضباط، بدلاً من وجودنا**››[3]. فبرغم من توحيد طريقة التعليم

[1] ـ جون ديوي، المدرسة والمجتمع، مصدر سابق، ص87.
[2] ـ المصدر نفسه، ص54.
[3] - John Dewey, democracy and education ; the pennsylvania state university, Electonic classics Series , jim Manis,Faculty Edition,Hazleton ,PA18202− 2001, p75.

وبروز الوعى لدى المتعلمين إلاّ أنّ هناك إهمال للوجود كما هو موّضح لاحقا لأنّ فيه قمع لتنمية المهارات.

بناءاً على ما تقدم فإن كل من المجتمع السياسي، الدينى، الاجتماعي ساهم بدوره داخل الفضاء العام.

إنّ ما يبرر ذلك قوله‹‹ **العيب النظري الأساسي لهذا الرأي يكمن في تجاهل الوجود في كائن حي نشط و وظائف محددة تم تطويرها في إعادة التوجيه والجمع الذي يحدث أثناء انشغالهم بيئتهم**››[1]. بالتالي عدم الانفتاح على مجال أوسع لذا كان لابد من مراعاة الفروقات الفردية حتى تتكون قيم جديدة.

فما طبيعة المعايير التي تقاس بها القيم ؟ وكيف ستساهم هاته الدراسة في المجتمع؟ وما انعكاساتها على الحياة الاجتماعية؟.

طبيعة المعايير التي تقاس بها القيمة:

يرى **ديوي** أن هناك مجموعة من المعايير التي يستطيع الفرد أن يقيس بها القيم من خلال مساره التربوي والتعليمي فيقول:‹‹ **إن كل فرد يكتسب في أثناء تربيته وخبراته المعايير التي يقيس بها قيم الخبرات على اختلاف أنواعها، فإنه يتعلم النظر إلى بعض المناقب كالأمانة والظرف والمثابرة والإخلاص فيعدها قيماً خلقية، ويتعلم النظر إلى روائع الأدب والتصوير والموسيقى فيرى فيها قيماً جمالية، بل يتعلم فوق ذلك قواعد هذه القيم: فالقيم قاعدتها الذهبية، والفن قواعده من تلاؤم واتزان وتناسب، وللأعمال الفكرية قواعدها من تحديد ووضوح ونظام**››[2]. فالمحطات المهمة في المسار التربوي لدى الفرد من مناقب يخوضها في الحياة فتشكل له قيما أخلاقية كما يكتسب قيماً جمالية وبالتالي تشكل المعايير التي يستطيع أن يقيس بها القيم كما ذكرنا ذلك سابقاً.

[1] - Ibid,p76..

[2] - جون ديوي، الديمقراطية والتربية ، تر: منى غفراوي/زكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والطباعة والترجمة والنشر،س1954، ص ص243،244.

ويضيف **ديوي** قائلاً: ‹‹ **ولهذه المبادئ أهمية عظيمة من حيث هي معايير لقياس قيم الخبرات الجديدة حتى إن الآباء والمعلمين يميلون دائماً إلى تعليمها للناشئين تعليماً مباشراً، فيغيب عنهم أن تعليمها على هذا المنوال محفوف بخطر بقائها على محض رمزيتها أي بقائها على حال أكثر ما تكون فيها لفظية تقليدية. وفي الحق إنّ المعايير الحقيقية التي يؤسس الفرد عليها أعماله تخالف المعايير التي ينتحلها في أنها تعتمد على ما اعتبرها الفرد نفسه ذا قيمة وأهمية عظمى في الأوضاع الواقعية**››[1].

يوضح **ديوي** ويوّعي الآباء من خلال قوله هذا بأن بالرغم بأنّ للمبادئ دور في قياس القيم إلا أنّه على الآباء أن يدركوا بأن القيم الواقعية تختلف في معايرها عن القيم التقليدية التي تعلموها التي تبقى مجرد رمز من الرموز الكلاسيكية.

ويقدم لنا **جون ديوي** مثالاً فيقول:‹‹ **فالناشئ الذي اختبر غير مرة قيمة المعروف في معاملة الناس وفهم معنى ذلك كاملا حتى أصبح له طبعاً وسجية، إنما يتكون من عنده مقياس لقيمة معاملة الآخرين بالمعروف**››[2]. تبقى الحياة مختبر قياس القيم من خلال المعاملات.

وفيما يخص المجال التربوي للقيمة يربطه بالمجال التطبيقي فيقول **ديوي**:‹‹ **وفي الحق أن القيمة التربوية للأشغال اليدوية وللتمارين العملية في المختبر تتوقف، كما تتوقف القيمة التربوية للعب، على مقدار ما يفهمه الطلاب من معنى ما يجري أمامهم. وهذه الأشغال والتمارين هي في الحقيقة ـــ وإن لم تكن في الاسم ــ نوع من التمثيل، وقيمتها النفعية في تكوين العادات والمهارات أمر ذو بال، إلا أنها تفقد أهميتها إذا انعزل عنها التذوق والتقدير**››[3]. فتبقى قيمة الأشغال اليدوية في التذوق من خلال المختبر.

إنعاس القيم على الحياة الاجتماعية:

[1]ـ المصدر نفسه، ص244.
[2] ـ المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.
[3] ـ المصدر السابق نفسه، ص246.

إن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات تتغير وتتطور وتتجدد باستمرار في أي مجال من المجالات وما هذا التطور والتجدد إلاّ إنعاس لقيم معينة في مجالات مختلفة من الحياة وخلق تفاعلات للأفراد وبيئتهم من أجل إصلاحات معيّنة فتتكون وتتشكل قيم جديدة بدل تلك التي كانت سائدة من قبل. "والحياة الاجتماعية تسمى حياة لأنها تتصف بصفة الدوام بالتجدد المستمر ولكن **ديوي** يسمي هذه الحياة باسم خاص، هو ‹‹ الخبرة Experience›› ولهذا الاصطلاح منزلة خاصة عنده، حتى لقد سمي بحق ‹‹فيلسوف الخبرة›› وهو يقصد بذلك تفاعل الفرد مع البيئة الاجتماعية فيكتسب من هذا التفاعل العادات والتقاليد وأساليب التفكير والمثل العليا والمطامح وغير ذلك. وعندئذ يصبح‹‹الفرد››حاملا لهذه الأساليب والمعايير، و‹‹ناقلا›› لها من حياة راهنة إلى حياة مقبلة. وبذلك يتيسر للمجتمع الاستمرار والدوام والتجدد. واكتساب الفرد الخبرة بالحياة الاجتماعية"[1]. فالحياة الاجتماعية بالنسبة **لديوي** هي الخبرة التي يحصّلها الفرد من خلال تفاعله مع بيئته الاجتماعية فيكتسب الكثير من الأمور التي تسمح له بنقلها من جيل إلى جيل ومن مجتمع إلى مجتمع آخر وبالتالي يكتسب قيماً تسمح له بأن يستمر المجتمع ويدوم وتتجدد أفكاره.

سواء "كانت هذه الخبرة غير مقصودة أم مقصودة، فهو التربية ، والتربية هي السبيل إلى تجدد الحياة الاجتماعية واستمرارها، فالتربية هي‹‹بمثابة التغذي والتناسل للحياة الفسيولوجية›› ولكن كلما ازدادت الجماعات تعقداً في تركيبها وتنوعاً في مرافقها، ازدادت الحاجة إلى التعليم والتعلم المقصودين"[2]. فيبقى تجدد التربية بمناهجها وطرق تلقينها إذ استطاع المربي **ديوي** أن ينقلها من التربية القديمة في منهاجها إلى تربية حديثة تدعو إلى التقدم والتطور الذين أصبح مصاحبين لإعادة الاعتبار للطفل بدمجه في العملية التربوية الحديثة وهي ما كان يقصد إليه **ديوي**.

[1] ـ جون ديوي، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، ط2،س1968، ص43.
[2] ـ المرجع نفسه، ص43.

لا يمكن استبعاد الفن عن عنصر الخبرة "إن جوهر الفن هو المتعة التي يشعر بها الإنسان في خبرته المباشرة بالأشياء، فالخبرة الجمالية تتطلب نوعاً من الاندماج والاتحاد بالأشياء دون خضوع لضغوط الأغراض والأهداف العملية. هذه الخبرات تبعث على الثراء والخصوبة والتحرر والكمال وهي: نهائية، فهي تبعث على الشعور بما يمكن أن يسمى الورع الطبيعي تجاه الأشياء"[1]. فالخبرة المباشرة بالأشياء في مجال الفن من خلال الاندماج والاتحاد بها تكسب ;الفن خبرة جمالية ومتعة لا يحس بها إلاّ الفرد الذي يعايشها فهذا الفرد صاحب الخبرة لا يأبى أن يفارقها لأنها أصبحت لصيقة به وهذا ما يجعله ذو قيمة أكبر .

مادامت الخبرة جانب مهم في الفلسفة الديوية "ولا جدال في أن الفكرة الأساسية في نظرية **ديوي** الجمالية هي ما أسماه بالاتصال بين الخبرة الجمالية والخبرة العادية. وهذا يعني أن الفن ينبغي دراسته في علاقته بصور الفاعلية الإنسانية الأخرى. وأنماط الوجود الطبيعي، هذا من ناحية، وأن نوائم بينه وبين ما هو عملي وذهني من ناحية أخرى، وذلك عن طريق تفسير الجمال بأنه (البعد المثالي)أو الجانب(الصافي) أو(المكرر) للسمات و الكيفيات التي نجدها في الخبرة العادية. ويبدو من أقوال **ديوي** هنا جدل الاستقلال والاتصال بين ذاتية المتعة الجمالية وارتباطها بالمجالات الأخرى على ضوء مفهوم الخبرة"[2]. فللقيمة الجمالية لدى **ديوي** أساسها الاتصال بين الفن والفاعلية الإنسانية في صورّها فالقيمة الجمالية تتجلى وتتجسّد كما أشرنا إلى ذلك سابقاً على أساس الخبرة لأنّها تمثل الرابط الذي من خلاله يستطيع تذق القيمة الجمالية .

فما دامت القيم التي تتكون داخل المجتمع كان لابد لها من فضاء عام مناسب لها حتى تتفاعل هاته القيم بشكل صحيح داخل هذا الفضاء، "والبيئة الاجتماعية هي المجال الحيوي الذي بدونه لا تتحقق التربية على وجهها الصحيح، فالبيئة كالماء بالنسبة

[1] ـ أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، مرجع سابق، ص257.
[2] ـ المرجع نفسه، ص257.

للأسماك. والبيئة هي مجموع الظروف التي يعيش فيها الفرد، والتي تؤثر فيه وتبعث فيه ألوان النشاط والاستجابات. ويتم بالتفاعل معها كسبه الخبرة اللازمة. والبيئة هي التي تكون الاتجاهات العقلية والوجدانية في سلوك الأفراد. وتذكى فيهم ضروباً من البواعث وتعمل على تقويتها...فإذا كان للبيئة هذا الأثر بل هذا الخطر فينبغي العناية بوضع الطفل في بيئة نتخيرها حتى تؤتى ثمارها. وهذه البيئة المتخيرة هي المدرسة التي تعد الطفل لفهم الحضارة المعقدة التي سيعيش فيها"[1].

فتبقى البيئة المدرسية هي الفضاء الذي يمكن الطفل من خلال العملية التربوية تلقي ما يؤهله لأن يكون كفأً لما يواجهه في المستقبل إذ تتولد له قيماً معرفية ،أخلاقية، اقتصادية وسياسية تمكنه من مواجهة مستجدات الوضع بالانتقال من المؤسسة المصغرة إلى المؤسسة(المدرسة)إلى (المؤسسة الواقعية)في المجتمع سواء في المجال السياسي من حكم أو صناعة في المصانع والشركات حتى يبلغ المشاركة الفعالة كما قلنا ذلك سابقاً.

يرى الدكتور **فؤاد الأهواني** أن للمدرسة أربعة وظائف بالنسبة **لجون ديوي**:

"**الأولى:** أن المجتمع جهاز معقد التركيب فيه نظم اقتصادية وسياسية ودينية وفنية يصعب على الفرد فهمها إذا ترك وشأنه، ووظيفة المدرسة تهيئة بيئة مبسطة يفهم الأطفال منها الحياة الاجتماعية...**والثانية:** أن تخلق المدرسة للناشئة مجتمعاً مصفى من الشوائب، وتؤكد لهم ما في المجتمع من محاسن، فتصبح بذلك أداة الرقي كأنها تطهر العادات الاجتماعية الموجودة وتسمو بها. و**الثالثة:** إقرار التوازن بين مختلف عناصر البيئة الاجتماعية من نحل دينية وأجناس متباينة وغير ذلك، ...و**الرابعة:** توحيد نفسية الفرد حتى لا تتجاذبه طوائف الأمة المختلفة فتتفكك نفسيته"[2]. ومن خلال هاته الوظائف العظيمة المدرسة الحديثة يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

[1] ـ جون ديوي، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص45.
[2] ـ المرجع نفسه، ص46.

ـ تفهم الحياة الاجتماعية.

ـ تعزف عن العادات القديمة الموروثة وبذلك تتشكل عادات وقيم جديدة تصبو إلى الرقي والتطلع للمستقبل.

ـ خلق جوّ التلاحم والتعارف والتقارب بين الثقافات والعادات والتقاليد.

ـ ضبط نفسية الفرد وحمايتها من التشتت.

بهذا الشكل يسمح بتشكل قيماً جديدة تساير الفضاء الذي خلقت له وتسمح بالتفاعل معه وهذا كله يرجع إلى **ديوي** الذي قال بالمدرسة الحديثة من خلال نظرية التربوية التي غيّرت العالم الأمريكي بسرعة الضوء وجعلت صداه يغمر العالم ."وإنما جاء تغير موقف المدرسة من تغير المجتمع ذاته. وأعظم تغيير اجتماعي يلوح للذهن بوضوح، وهو تغيير يغلب على كل شيء آخر، هو الانقلاب الصناعي أي تطبيق العلم على العمل الذي توجته الاختراعات العظيمة، التي استخدمت الطبيعة على نطاق واسع شاسع. ثم ترتب على ذلك أن أصبح العالم كله سوقاً كبيرة"[1]. إنّ المجتمع لا يتغير من فراغ وأهم عامل ساعد على هذا التغيّر هو جعل من المدرسة ليس مكان لتحصيل العلم فقط وإنما طبق العلم على العمل وأدخله في المجال الصناعي وأكثر ما حفزّ على ذلك الاختراعات التي ساهمت فيما بعد في تشكيل سوق والمساهمة في القطاع الصناعي من جهة والاقتصادي من جهة ثانية مما سمح بتوسيع دائرة التصنيع والاستهلاك.

كنتيجة للتغيرات المتسارعة "نشأ عن هذا الانقلاب الصناعي أن تغير وجه الأرض الطبيعي نفسه، ومحيت الحدود السياسية بين الدول كما لو كانت خطوطاً على خريطة، وبدلت أساليب العيش بسرعة سريعة تبديلاً كاملاً، وتأثرت الأفكار الأخلاقية والدينية ذاتها من جراء هذا التغير"[2]. لم يتوقف الانقلاب الصناعي الذي حدث عند دائرة الإنتاج وضخامته داخل أمريكا فقط، بل تعداه إلى تجاوز الحدود السياسية لتوسيع دائرة المبادلات

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص48.
[2] ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

والاتجاه نحو التصدير وما يؤكد ذلك إلغاء الحواجز الجمركية والحدود بين الدول مما سمح هذا التغيّر هو الآخر بتغير أساليب ونمط العيش نتيجة اندماج الأفكار والثقافات.

والدليل على ما أرادت الفلسفة **الديوية** الوصول إليه "إن التطبيق العام لمناهج العلم في كل ميدان ممكن من ميادين البحث، هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حل مشكلات الديمقراطية الصناعية هذه هي النتيجة التي انتهى إليها ‹‹**ديوي**›› بكل فلسفته إلى تنوع ميادينها، وهي أن نصطنع المنهج العلمي في كل موضوع نفكر فيه، لا فرق في ذلك بين اقتصاد أو تربية أو دين أو أخلاق أو سياسة، فلسفته إذن هي في حقيقتها ‹‹منهج››، لا يعنيه أن يقدم للناس حقائق بعينها بقدر ما يعنيه أن يقدم لهم منهجاً يطبقونه في كل موضوع"[1]. لم يقتصر التطبيق العلمي على الجانب الاقتصادي فقط بل تعدى ذلك إلى إقامة منهج في كل ميدان ممكن من تربية ،اقتصاد، دين وأخلاق وبالتالي أصبح كل موضوع من مواضيع المعرفة ميدان لتطبيق المنهج العلمي في نظر **ديوي**.

وعن تكون القيم نجد "أن القيم والغايات التي بمقتضاها يعمل الإنسان ويسعى، أما أن تكون جزءاً لا يتجزأ من طبيعة العالم الخارجي نفسه، بحيث يجئ الإنسان فيدركها فيعمل على تحقيقها، أو أن تكون من خلق الإنسان، يخلقها لتكون له وسائل يوائم بها بين نفسه وبين العالم الطبيعي أو المجتمع الذي يعيش فيه"[2]. إنّ القيم تتشكل لدى الإنسان بأي شكل من الأشكال فإما أن تكون من العالم الخارجي أو تكون من خلق الإنسان وفي كلتا الحالتين يعمل على تحقيقها في المجتمع الذي يعيش فيه وفقاً لما يتلاءم مع متطلباته ومقتضيات هذا العالم وبيئته.

وكنتيجة للتغيرات نجد "أن الإنسان إذا ما نشط حيال بيئته من طبيعة ومجتمع، فإنما يكون في المستقبل هو رائد نشاطه، أي أن معنى نشاطه هذا لا يكون إلا بالنظر إلى ما يتولد عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييراً كبيراً أو صغيراً،

[1] ـ زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط2، س 1982، ص165.
[2] ـ المرجع نفسه، ص ص،166،167.

يكون سببا في إزالة مشكلاته التي اعترضت سبيله... إنما القيم ملازمة للحياة في تغيرها، فكلما تغيرت هذه، تغيرت تبعاً لها تلك، إذا ما عسى أن تكون هذه القيم"[1]. إن القيم في المجتمع يتغيّر بتغير المجتمع الذي يغيره الإنسان بمختلف أعماله ونشاطاته وما يتولد عنها من نتائج من أجل حل مشكلات الحياة وما يعترضه من عقبات.

يقول **جون ديوي** عن تدخل العلم في حل المشاكل الصناعية ‹‹ **و لا ريب أنه لتصوير ناقد ساخر وسخيف، أن نفسر مثل هذه البيانات وكأنها تعنى أن العلم يجب أن يكرس نفسه بصورة مباشرة لحل المشاكل الصناعية** ››[2]. ينتقد **ديوي** بأن يتدخل العلم في حل المشاكل الاقتصادية، وإنّما ما يقول بها اعتماد المنهج العلمي لزيادة ورفع الإنتاج الصناعي.

كما يقول **جون ديوي** أيضا ‹‹ **أنّ الدراسة الانتقادية الواعية لحالة المجتمع الراهنة من ناحية مسبباتها ونتائجها، هي شروط أولى لإظهار أفكار بناءة. ومن أن تكون الحركة منظمة، حتى تكون فعالة، ولكن هذا الشرط لا يتطلب خلق تنظيم رسم شكلي، بل يتطلب أن يسيطر التحسن بالحاجة والفرصة على عدد كبير وكاف من العقول. و إذا ما تحقق هذا فإن نتائج تحقيقات قادة الحركة ستتطور إلى قضية عامة** ››[3]. كما أنّ لعملية النقد الفعال والبناء دور في إظهار الأفكار البناءة والفعالة مما يؤدي بدوره إلى خلق أكبر قدر من التحسن والتطور وبالتالي الوصول إلى الهدف المرجو.

كما يضيف **ديوي** قائلاً:‹‹ **وإني لا أشك في جميع المحاولات الرامية إلى إقامة نظام تصاعدي من القيم، لأن نتائجها تبرهن، بصورة عامة، على عدم إمكانية تطبيقها وعلى كونها تجريدية مبهمة؛ ولكن هناك في كل وقت تصاعداً من المشاكل، إذ توجد قضايا تسند غيرها وتكيفها، وليس في مكانة شخص واحد، أن يستنبط حلاً إنشائياً لمشكلة تكيف الحضارة الصناعية إنسانياً، ووضعها هي وتكنولوجيتها في خدمة الحياة**

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 167.
[2] ـ جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، تر:خيري حمادة، مرجع سابق، ص117.
[3] ـ المصدر نفسه، ص ص119،120 .

البشرية››[1]. في ظل عدم وجود إمكانية تطبيق نظام من القيم، نجد فلابد من تضافر جهود مجموعة من الأفراد لتقديم حلول لمشاكل الحضارة الصناعية والتكنولوجية لتقديم الخدمة اللازمة للبشرية عامة والإنسان الأمريكي خاصة.

يرى **ديوي** "أن أفكار الفرد وتصرفاته جزء أصيل من عملية دينامكية اجتماعية، وأن الفلسفة لابد أن تكون نشاطاً اجتماعياً ولذلك يقول لقد أصبحت شروط الخبرة ذات القيمة للفرد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعلاقات المعقدة الاجتماعية والجماعية بحيث فقدت فردية الماضي معناها، سيظل الأفراد دائماً مركز الخبرة وكمالها ولكن ماهية الفرد الواقعة بالفعل في حياة خبرته تعتمد على طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها"[2]. يبدي **ديوي** هنا اهتماما كبيراً بحركية الحياة الاجتماعية المتغيرة باستمرار كما يؤكد على خبرة الفرد المستمدة من التربية لمواكبة مستجدات العصر التي هي في حركية وتغير دائمين، فكان لابد من اعتماد عنصر الخبرة لدعم ذلك.

وفي مسألة الدين فإنه يرى أنّ "الاتجاه الديني الصحيح يجب أن يهتم بكل ما يؤثر أثراً عميقاً في العمل الإنساني، وفي الفراغ الذي يعتمد على شروط العمل ونتائجه، أي أن هذا الاتجاه يجب أن يعترف بأهمية العوامل الاقتصادية في الحياة بدلاً من الهروب منها"[3]. ومن هنا يتضح لنا أن **ديوي** فيما يخص المسألة الدينية هي الأخرى يخضعها لشروط المنهج العلمي وفي "محاولة استخدام منهج العلوم عند التفكير في القيم فينبغي أن تكون هذه الصورة المثلى التي تصور بها فضيلة من الفضائل ـ مثلاً ـ بمثابة (فرض علمي) يخضع للتجربة العلمية، فإن ثبت صدقه على الواقع كان بها، وإلا وجب أن نصوغه صياغة تامة أخرى بحيث يحقق للإنسان حياة يبتغيها"[4]. فيبقى موضوع القيم بالنسبة له صورة للفضائل تخضع هي الأخرى للتجربة العلمية يهدف من خلالها في

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص121.
[2] ـ علي عبد الهادي المرهج، الفلسفة البرغماتية ـ أصولها ومبادئها ـ، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، س2008، ص ص،166،167.
[3] ـ المرجع نفسه، ص167.
[4] ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

الأخير أن يحقق ما يطمح له في حياته من قيم يبتغيها أن تعود عليه بالفائدة داخل الفضاء العام كما وسبق أن أشار إلى أهمية العوامل الاقتصادية بدلاً من الهروب منها.

ليس بعيدا عن القيم نجد أنّه كذلك "لأهمية أن نظريات المذهب التجريبي تحافظ على فكرة أن الفكر والحكم يهتمان بقيم تمارس بصورة مستقلة عنهما. وبالنسبة لهذه النظريات تحتل الارضاءات العاطفية المكانة ذاتها التي تحتلها الإحساسات في المذهب التجريبي التقليدي. تتكون القيمة من الاشتهاء والاستمتاع، فقيمة والاستمتاع به كلمتان للتعبير عن حقيقة واحدة بذاتها. ومنذ أن أسقط العلم القيم من بين أهدافه تعمل هذه النظريات التجريبية بكل الوسائل الممكنة لتأكيد الطابع الذاتي المحض للقيمة. ويفترض أن هناك نظرية سيكولوجية عن الرغبة والميل تشمل كل ميدان نظرية القيم؛ في هذه النظرية، يقف الشعور المباشر بديلا للإحساس المباشر"[1].حتى النظرية التجريبية تهتم بالقيم والعلم يؤكد على ذلك كما أن النظرية السيكولوجية هي الأخرى تشمل نظرية القيم.

ويضيف المؤلف قائلاً: "لن أعترض على هذه النظرية التجريبية مادامت تربط نظرية القيم بخبرات الرغبة والرضا الملموسة فالقول بوجود صلة بين هذا القبيل هو السبيل الوحيد الذي أعرفه الذي يمكن به تجنب البعد الباهت للنظرية العقلانية، والحضور الساطع جداً لنظرية القيم المتعالية المؤسسة. لكن الاعتراض هو على أن النظرية موضوع البحث تنزل بالقيمة إلى مستوى الأشياء التي جرى الاستمتاع بها مسبقاً، من دون الإشارة إلى الطريقة التي ظهرت بها إلى الوجود"[2]. فهو يقر بالنظرية التجريبية مادامت تربط نظرية القيم بخبرات الرغبة والرضا، ويعترض على النزول بالقيمة إلى مستوى الأشياء هذا ما يعني أنّ النظرية التجريبية يجب أن تعلي من شأن القيمة.

وفي نفس السياق يضيف إلى أنه "يجب تطبيق أسلوب العملية في التفكير لدى الحكم على القيم كما جرى تطبيقه الآن في نهاية الأمر على مفاهيم الأشياء الطبيعية...

[1] ـ مترتون وايت، عصر التحليل فلاسفة القرن العشرين، تر:أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، د.ط، دمشق،س 1975، ص197.

[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولم يعد يوثق بفكرة أن فعل الإحساس أو الشعور الذي يقدم مقياساً صحيحاً للفكر في المعرفة المباشرة. وصارت نتائج العمليات هي الشيء الهام. وينشأ عن ذلك بشكل لا مفر منه تقريبا الإيحاء بأن النجاة من عيوب المذهب المطلق المتعالي لا تتوافر باعتبار الملذات التي تجري كيفما اتفق قيما، بل بتعريف القيمة **بالملذات*** التي هي نتائج العمل الذكي"[1]. فالأسلوب العملي ضروري في الحكم على القيم، كما لا يمكننا أن نحيد عن الفكرة الأساسية المرتبطة بالمذهب البرغماتي بصفة عامة وهي (أنّ الفكرة الصحيحة مرتبطة بما تحققه من نتائج) والنتائج هنا تتعلق بقيمة الملذات التي هي نتائج العمل الذكي.

فعن القيم أيضا فـ" إن الشبه الكلي يوحي بأننا نعتبر خبرتنا الأصلية والمباشرة للأشياء المرغوب فيها والمستمتع بها كإمكانات فقط للقيم التي يجب إنجازاها؛ وأن الاستمتاع يصبح قيمة حين نكتشف الروابط التي يتوقف وجوده عليها. مثل هذا التعريف السببي والعلمي يعطي مفهوما للقيمة فقط ولا يعطي قيمة بذاتها. لكن استخدام المفهوم في العمل يؤدي إلى شيء ذي قيمة هامة ومضمونة"[2]. فالاستمتاع بالأشياء والخبرة بها يصبح مفهوماً للقيمة، كما أنّ الاستعانة بها في مجال العمل خاصة تصبح ذا ت قيمة أكبر لما له من دور في النتائج المتوقعة.

مادام هناك تداخل وتشابك في التمييز بين الأمور فـ "إن الشيء الذي يعترض عليه في النظرية التجريبية الراهنة ليس ارتباطها بالرغبة والاستمتاع بل عجزها عن التفريق بين المسرات ذات الأنواع المختلفة اختلافاً جذرياً. هناك تعابير شائعة كثيراً يبدو فيها الفرق بصورة واضحة بين النوعين. خذ على سبيل المثال، الفرق بين فكرة

*فمن دون تدخل الفكر لا تكون الملذات قيما بل ألوانا مشكلة من الخير. وتصبح قيماً حين تنبثق من جديد بصورة أخرى من السلوك الذكي. الصعوبة الأساسية في نظري القيمة التجريبية السارية هي في أنها فقط تصوغ وتبرر ما جرى العرف الاجتماعي عليه من اعتبار المسرات كما تجري ممارستها فعلاً، قيما لذاتها وبذاتها. فهي تتحاشى كلياً مشكلة تنظيم هذه المسرات، وهذه المشكلة ليست سوى مشكلة إعادة بناء المؤسسات الاقتصادية والسياسية والدينية بناء موجهاً.(نقلاً عن: مترتون وايت، عصر التحليل فلاسفة القرن العشرين ، المرجع السابق، ص198).

[1] ـ المرجع نفسه، ص198.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

‹‹المرضي›› و‹‹القابل للإرضاء››. فالقول بأن أحد الأشياء يرضي يتضمن الأخبار عن شيء كأمر منتهي معزول. والقول بأنه يمكن أن يرضي تعريفه بارتباطه وتأثيراته المتداخلة. وكونه ساراً أو ملائماً بصورة مباشرة يطرح مشكلة للحكم، فكيف يجب أن تقدر درجة إرضائهّ؟... وكونه أمرا مرضيا هو المحتوى لجملة عن حقيقة، وكونه قابلاً لأن يرضي هو حكم، تقدير، هو تقويم، يتضمن موقفاً جديرا بأن يتخذ، موقف السعي لإدامته، لجعله مضمونا"[1]. على النظرية التجريبية أن تميّز بين الأمر المرضي المحسوم والأمر القابل للإرضاء تبعا لتدخلاته وارتباطاته.

لا يمكن عزل تكون القيم عن الظروف المحيطة "إذا كانت الطريقة الذكية متوافرة فإن الهوى وضغط الظروف المباشرة، والمصلحة الذاتية، والمصلحة الطبقية، والعادات التقليدية، والمؤسسات ذات الأصل التاريخي العرضي: فإن هذه كلها **متوافرة** وتسعى إلى الحلول محل العقل. وهذا يقودنا إلى فرضيتنا الرئيسية، **إن الأحكام بشأن القيم هي أحكام بشأن ظروف الأشياء الممارسة ونتائجها، هي أحكام بشأن ما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا وميولنا ومسراتنا. لأن أي شيء يقرر تكوينها يحدد المجرى الرئيسي لسلوكنا الشخصي والاجتماعي**"[2]. تبقى أحكام القيم أحكام بكل ما يحيط بها من ظروف وممارسة وتكوين لأنّ كل هاته الظروف تساهم في تشكل السلوك على المستوى الشخصي والاجتماعي.

وإذا كان "لا يوجد مبرر لتحدي القيمة التطبيقية للمذهب البرغماتي على هذا النحو، لكن لا يقل عن هذا أهمية أن نحدد طبيعة هذا التطبيق. فهو يقدم وسيلة لاكتشاف ما يترتب في الحياة البشرية من الأفكار الفلسفية التي غالبا ما تعتبر عديمة الأهمية، وذات طبيعة جدلية بحتة. فالبرغماتية قد قدمت معيارا لتحديد المعاني الحيوية للاعتقادات التي تظهر في صورة بدائل في أي نظرية وهكذا نجد أنه كان محقا حيث

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص199.
[2] ـ المرجع السابق نفسه، ص202.

قال: ‹‹ **الوظيفة الكلية الفلسفية ينبغي أن تكون إيجاد الآثار المميزة التي تتعرض لها أنت وأنا في لحظة محددة من لحظات حياتنا إذا صحت صيغة أو أخرى من صيغ الكون**››[1]. وبالتي فهو من هنا يصبو إلى تحديد الآثار وانعكاسات هذه الفلسفات على الحياة اليومية سواء للأفراد أو بالنسبة للمجتمع ككل وذا ما لاحظناه فعلا في انعكاس النظرية التربوية داخل الفضاء العام للمجتمع في كل جوانبه الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية...

فعلى سبيل المثال الجانب الاجتماعي خلق جو التعاون والتضامن، الجانب الاقتصادي مكنت من التطبيقي الحسن والسير والتسويق بالنسبة للمنتوجات وأما الجانب السياسي فقد مكنت من إقامة نظام ديمقراطي منح الفرص لكل طبقات المجتمع دون تميز الواحدة عن الأخرى.

ومن خلال ما سبق نصل إلى التصنيف الذي قدمه **ديوي** للقيم فيقول: ‹‹ **و لا تعدو قيمة أي تصنيف أن تكون مؤقتة، ولعل في التصنيف الذي نعرضه الآن شيئا من الفائدة. فقد يصح القول أن نوع الخبرة التي تزودها المدرسة ينبغي أن يتميّز**

أولا بما يعين الفرد على زيادة قدرته التنفيذية في استغلال موارده واجتياز مصاعبه أي على زيادة كفايته،

وثانيا بما يجعله اجتماعيا أي راغباً في صحبة الآخرين والاتصال بهم اتصالا مباشراً،

وثالثا بما يهيئ له التذوق الفني أي القابلية على تذوّق الفنون الرفيعة››[2]. فالقيم التي تتشكل لدى الفرد داخل المدرسة نتيجة الخبرة المكتسبة لديه تمكنه من تنمية قدرا ته الفكرية التي يستخدمها في نشاطاته وأعماله المختلفة، كما تهيئ له جو التفاعل الاجتماعي من خلال الاتصال المباشر بهم داخل المدرسة وخارجها وبالتالي القدرة العالية على التذوق .

[1] - راجبرتد.رونز، فلسفة القرن العشرين، تر:عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د.ط، س1963، ص240.
[2] - جون ديوي، الديمقراطية والتربية ، مصدر سابق، ص253.

المبحث الثاني: مساهمة القيم التربوية في تكوين المواطن الأمريكي.

تمهيد:

إنّ أي مجتمع من المجتمعات يتأسس على الأخلاق وهذا ما يعني أنّ المبادئ الأخلاقية أساسية وضرورية في حياة الأفراد والمجتمعات. فكل مجال من مجالات الحياة إلاّ وكان عليه أن يؤسس على الأخلاق كما أنّ التربية هي الأخرى ضرورية تساعد على تنمية أخلاقه ولن يكون ذلك إلاّ بعد وذلك بأن تجعله قادراً في نظر **جون ديوي**، وذلك من خلال اعتبار على أنّه فرد من أفراد المجتمع وبالتالي من خلال ما يتلقاه في المدرسة عن طريق التربية وبالتالي يستطيع تشكيل علاقات مع أفراد مجتمعه، كما أنّ هناك من بين ما تقدمه له التربية التطبيق الواقعي للأفكار التي تلّقاها في تعليمه على مجالات الحياة المختلفة، بهذا الشكل يستطيع هذا الأخير أن يربط النظري بالواقعي. خاصة بعد الإصلاح الجديد الذي اعتمده في المنظومة التربوية .

واعتمادا على ما سبق: **كيف ساهمت المبادئ الأخلاقية في التربية ؟وكيف أثرت على الطفل أوّلاً و مجالات الحياة المختلفة ثانياً في نظر جون ديوي؟.**

أصبح التعليم اليوم عملية ضرورية في حياة الإنسان كغيره من العمليات التعليمية الأخرى في الحياة ولم يعد التعليم اليوم يقتصر على الجانب التعليمي فقط في المدرسة بل شمل جلّ مجالات الحياة من ثقافة، سياسة، اقتصاد، اجتماع، فكل مجال من المجالات السابقة إلاّ ولها علاقة بالعملية التعليمية فالثقافة على سبيل المثال تتعلم بالاكتساب توجد في المجتمعات المتقدمة كما توجد في المتحضرة وتشمل العادات والتقاليد والمبادئ وحتى الدين واللّغة باعتبارهما يشكلّان هوية الفرد الثقافية الخاصة بالمجتمع ما جعل تايلور يقول عنها (ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات والتقاليد...) وهذا ما يجب أن يتعلّم ، وكذا بالنسبة للمجال السياسي فهو الآخر له أسسه ونظرياته المحددة التي يعتمدها حتى

يكون نظام الحكم سديدا وينعكس بالإيجاب على الفرد والمجتمع ويحقق تطوّره وازدهاره، فهو بشكل أو بآخر يخدم الفرد والمجتمع على حد سواء فهوّ الآخر يعتمد على طرق تعليمية معيّنة وكذا الأمر بالنسبة لباقي المجالات الأخرى التي تعتمد هي الأخرى على الجانب التعليمي الذي يشكل الأساس الذي تؤسس عليه بقية المجالات الأخرى وهي تتغيّر تبعا لتغير المبدأ الأساسي المشّكل لها.

ما يمكننا قوله هو أنّ التعليم أصبح الركيزة الأساسية والمحوّل في جميع القطاعات الأخرى ، وهذا ما لوحظ في العالم وخاصة في الدوّل الغربية المتقدمة ولتحسين الوضع أكثر وأفضل قامت هاته الدول بالقيام بإصلاحات في شتى مجالات الحياة ومن بين ما قامت به إصلاح المنظومة التربوية .

ومن بين هاته الدول الغربية الكبرى التي مسّتها سياسة الإصلاح نجد الولايات المتحدة أمريكية ممثلة في شخصية فيلسوفها **جون ديوي** أو كما ينعت بفيلسوف التربية نتيجة لما قام به من عمل ثري في هذا المجال. لقد لاحظ **جون ديوي** النظام التربوي المعمول به في المدرسة وأستخلص نقائصه وسلبياته وهذا إن دل على شيء إنما يدل عل فشلهم في التربية مما يلزم تغييره فلجأ **ديوي** إلى ابتكار طرق جديدة في التدريس وهو ما يعرف اليوم عندنا المقاربة بالكفاءات بدل من المقاربة بالأهداف مركزا في ذلك على عنصر أساسي ألا وهو الطفل باعتباره اللبنة الأساسية في عملية التربية والتعليم. والمدرسة هي المختبر الذي يجب أن تنطلق من عملية التفكير في إيجاد الحلول للمشاكل التربوية في حد ذاتها والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

أما جون **ديوي** فيؤكد على أن: "أن لفظ برغماتي لا يعني إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتاجها "أو كما قال عنها في موضع آخر :"البرغماتية كاتجاه يمثل ما وفق **بيرس** في تسميته "العادة المخبرية للذهن "و قد امتدت لشمل كل ميدان يمكن للبحث أن يثمر فيه و يعطي النتائج.

يتبين إذن من خلال النصين المذكورين أن مدلول البرغماتية يتمثل في كونها قاعدة أو عادة معملية* للذهن بالإشارة إلى صفتها المنهجية، و باعتبارها طريقة للتأكد و البحث و التثبت من المفاهيم و إخضاعها لمحك الاختبار"[1]. وعلى هذا الأساس فإن الفيلسوف البرغماتي **جون ديوي** يرى أنّه طريقة للتأكد من صحة الأفكار التي يمكن أن يستفيد منها الإنسان في شتى مجالات الحياة والتي عن طريق البحث يمكن الاستفادة من نتائجها في الواقع العملي. فما هذه الفلسفة إلاّ أسلوب جديد لمواجهة الحياة ومشاكلها بالنسبة للشعب الأمريكي، ولد ونشأ تحت ظروف ألزمت ظهوره في العالم الجديد دون غيره من بلدان العالم الأخرى. وخير تعبير عن ذلك الإصلاحات التي قام بها الفيلسوف **ديوي** في المدرسة والتربية.

التربية يعرفها فيلسوفها فيقول: "**إنّ التربية هي الحياة وليست إعدادا للحياة**"[2]. فبقى التربية هي الحياة التي يحياها الفرد وذلك أن الطفل منذ ولادته الأولى فهو يتربى وينمو لهذا لا يمكن بتر وفصل التربية عن الحياة أو الحياة عن التربية.

يتطرق **جون ديوي** كذلك إلى نشأة التربية فيقول‹‹ **أعتقد: أن كل تربية تبدأ عن طريق مشاركة الفرد في الشعور الاجتماعي للجنس البشري. وهذه المشاركة تبدأ في الغالب بصورة لاشعورية منذ الولادة. وهي تشكل باستمرار قوى الفرد وتشبع شعوره وتكون عاداته، وتهذب آراءه ومبادئه، وتثير إحساساته وانفعالاته. وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يشارك الفرد بالتدرج في الكنوز والذخائر العقلية والخلقية التي نجح المجتمع في جمعها، ويصبح وريثا للمدنية كلها**››[3]. تدخل التربية إذن في المشاركة

---

* المدرسة المعملية laboratory و لو أنّ أسمها الذي جرى على ألسنة الناس (مدرسة ديوي) و سميت المدرسة معملاً لأنها كانت بالإضافة إلى تعليم الناس الفلسفة و علم النفس و التربية و كمعامل للطبيعة و الكمياء، و لم يكن الغرض منها أن تكون مدرسة تجريبية أو عملية أو تقدمية أو عملية كما توصف المدارس الحديثة اليوم .(أنظر كتاب: أحمد فؤاد الأهواني. جون ديوي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3 ، سنة 1986، ص26).

[1] ـ محمد جديدي ،فلسفة الخبرة ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، س2004، ص18.

[2] ـ جون ديوي ، التربية في العصر الحديث، تر:عبد العزيز عبد المجيد /محمد حسين المخزنجي، مكتبة النهضة المصرية ،الإسكندرية، س1949/1948، ص5.

[3] ـ المصدر نفسه، ص17.

الجماعية باعتبارها سلوك حضاري يتشكل في الغالب دون وعينا في أننا نرغب في تشكلّه، فعلى أساسها تتشكل عاداتنا وتقاليدنا وأعرافنا ودیننا التي تشكل هويتنا وتوجهاتنا.

كما أن للمحيط الخارجي دور فعّال وكبير في المجال التربوي وما يؤكد ذلك قول **الفيلسوف ديوي** أنّ:‹‹ **التربية الحقة هي التي تأتي باستخدام مطالب الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الطفل في إثارة ميوله، وعن طريق هذه المطالب الاجتماعية يشعر الطفل بدافع له إلى العمل، متأثراً بوشائج تربطه بمجتمعه، وبدافع يخرجه من شعوره الضيّق وعمله المحدود، فيعتبر نفسه مسؤولا عن صالح المجموع الذي ينتمي إليه. وعن طريق استجابات غيره لأنواع نشاطه يتعلم ما لهذه الاستجابات من معان اجتماعية، وتنعكس قيمتها على من حوله**››[1]. فعلى التربية أن تتماشى مع متطلبات المجتمع كما يجب مراعاة الجانب النفسي للطفل حتى يكون قادر على توظيف ميولاته في محيطه وكما يرغب هو في ذلك.

كما يقدم لنا **ديوي** تعريف آخر للتربية يقول عنه تعريف فني وهو ‹‹**أن التربية هي ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة، الذي يزيد في معناها وفي المقدرة على توجيه مجرى الخبرة التالية.**

إن زيادة المعنى يقابل زيادة إدراكنا لما بين فعالياتنا من ترابط واطراد. إن الفعالية تبدأ بصورة مندفعة أي أنها عمياء؛ فهي لا تدرك ما هي بصدده، أي أنها لا تدرك تفاعلها مع غيرها من الفعاليات: فالفاعلية التي تربي صاحبها وتعلمه، تبصره بما كان غاب عنه من علاقات وارتباطات››[2]. وهذا ما يعني أنّ الفعالية تطوّر خبراته أكثر مما كان عليه من قبل وتوّسع علاقاته من غير قصد.

في مجال التربية دوما يؤكد على البعد المستقبلي لها فيقول: ‹‹**أما من الناحية الثانية للخبرة المربية فهي ما تمدنا به من مقدرة على توجيه الخبرات المستقبلة**

[1] ـ المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.
[2] ـ جون ديوي، الديمقراطي والتربية، مصدر سابق ص80.

والسيطرة عليها. فإذا قلنا إن الفرد يدرك ما هو بصدده من الأعمال، أو يستطيع أن يقصد إلى نتائج معينة، فإننا نعني بالطبع أنه يحسن التنبؤ بما قد يقع من النتائج، فيصبح في مقدوره إذا أن يستعد أو يتهيأ للأمر قبل وقوعه، فيجني النتائج المفيدة ويتجنب العواقب الوخيمة››[1]. فتبقى الخبرة المربية مصدر التنبؤ بنتائج الفعل والتهيؤ له.

في المجال التطبيقي للتربية يرى **جون ديوي** أنّ من بين ما يجب أن تركز عليه هو الجانب اللغوي فيقول: ‹‹ **ولما كانت اللغة تمثل الظروف المادية التي نالت أعظم حظ من التبدل من أجل صالح الحياة الاجتماعية، أي لما كانت تمثل أشياء مادية قد فقدت صفاتها الأصلية باستحالتها إلى أدوات اجتماعية، فمن الطبيعي أن تقوم بدور عظيم في التربية بالقياس إلى ما عاداها من الأدوات الأخرى إذ بها نشارك الجنس البشري في سابق خبرته مشاركة غير مباشرة، فنوسع بذلك خبرتنا الحاضرة وننميها ونستطيع أن نعرف الأوضاع قبل وقوعها عن طريق الرمز والخيال**››[2]. بهذا الشكل تعتبر اللغة وسيلة اتصال بين الأفراد من خلال عملية المشاركة التي تقوم بها كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف **يورغن هابرماس** كما رأينا ذلك في الفصل الثاني.

ويؤكد على أهمية اللغة فيقول **ديوي**‹‹ **ذلك بأن اللغة تلخص بأساليبها التي لا تحصى المعاني التي تعبر لنا عن نتائج أحداث الحياة الاجتماعية وتبصرنا بوجود النظر الاجتماعية والحق أن نصيب اللغة من كل ذو قيمة في الحياة عظيم إلى درجة أننا أصبحنا نعتبر الأمية والجهل مترادفين على وجه التقريب**››[3]. فاللغة وسيلة تعبيرية عن الحياة الاجتماعية وذلك لما لها من دور توعوي وتثقيفي في الحياة الاجتماعية.

مما يعيبه الفيلسوف **ديوي** على المدارس أيضا هو عدم عنايتها بهاته المادة أنها مسرفة في حقها فيقول: ‹‹**على أن إسراف المدارس في العناية بهذه الأداة الخاصة، ونعني اللغة، لا يخلو من خطر. وهذا الخطر ليس نظرياً فحسب وإنما نشاهده في**

[1] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] ـ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق، ص40.
[3] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الواقع. وإلا فعلام الإجماع على استنكار ما يجعل من التعليم سكبا للمعلومات، ومن التعلم عبئا فيها، ثم المضي على الرغم من هذا الاستنكار في ممارستا على النحو إلى أبعد غاية؟ فالحق أننا نعلم بأن التربية ليست مجرد ‹‹إخبار›› للمتعلم عن الأشياء وتنقيه لها وإنما هي عملية فعلية فعالة إيجابية››[1].

فتعليم اللغة بشكل صحيح والعناية بها ينعكس بشكل أو بآخر على الحياة في الواقع ولهذا كان لابد للمدارس العناية بهاته المادة تلقينها بطرق صحيحة حتى تتمكن من تحصيل كل ما هو إيجابي يدعو إلى التفاعل والابتعاد عن كل ما هو سلبي يدعو إلى الجمود والركود.

ويلخص الدكتور **فؤاد الأهواني** النظرية التربوية كما جاءت في عقيدته في النقاط التالي:

" . 1. إن التربية ظاهرة طبيعية في الجنس البشري وبمقتضاها يصبح الفرد وريثا لما حصلته الإنسانية من حضارة.

.2. تتم هذه التربية لاشعوريا، عن طريق المحاكاة بحكم وجود الفرد في المجتمع وبذلك تنتقل الحضارة من جيل إلى آخر.

. 3. التربية المقصودة تقوم على العلم بنفسية الطفل من جهة ومطالب المجتمع من جهة أخرى. فالتربية ثمرة علمين هامين هما علم النفس وعلم الاجتماع"[2]. وبهذا الشكل تكون التربية قد حازت على المرتبة الأولى والأعلى في المجتمع إذ يتجلى ذلك حصيلة الفرد من ميراث الإنسانية فتظهر التربية منحوتة في أفراد حضارتها، كما تتسم بطابع المحاكاة الذي يتوارث عبر أجيال الحضارات، كما لها السبق في الاهتمام بالجانب النفسي الذي يعد الركيزة الأولى للمجتمع وما الدليل على أنّ كان لها صدآها في المجتمع الأمريكي ،إننا اليوم كلما ذكرنا التربية ذهبنا مباشرة إلى **جون ديوي**.

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص ص، 40،41.
[2] ـ أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي ـ جون ديوي ـ، مرجع سابق، ص41.

وتبعا لذلك فإنّ **ديوي** يرى أنّ هناك مبادئ أخلاقية للتربية تختص بمعالجة كل من الجانب النفسي والاجتماعي فقهي هذا يقول: ‹‹ **فإذا ما نظرنا الآن إلى السلوك من وجهة نظر هذه (أعني، من ناحية ما يتعلق بعملية إنجازه الحالية، أو بمضمونه، أو بقيمته الملموسة) فإن ذلك معناه أننا ننظر إليه من وجهة النظر الاجتماعية. أي، من المكان الذي يشغله، وليس ببساطة من ناحية علاقته بالشخص الذي يفعله، بل من ناحية علاقته بالموقف الحيوي جميعه الذي يدخل فيه**››[1]. فتبقى قيمة السلوك في الواقع العملي من خلال نظرتنا إلى آثاره الاجتماعية التي يخلّفها وليس مرتبطة بالشخص الذي يقوم به.

كما يضيف قائلا أنّ ‹‹**النظرة النفسانية للسلوك عليها أن تجيب على مشكلة الفاعلية، أي على مشكلة كيف يعمل الفرد، أما النظرة الاجتماعية فعليها أن تعالج لنا ماذا يفعل الفرد وماذا يحتاج أن يفعله، من زاوية وجهة نظر عضويته في كل أكبر منه**››[2]. فعمل الفرد ضروري وأساسية للفرد سواء راعينا الجانب النفسي أو الاجتماعي في ذلك ومدى فاعليته في كلا من الجانبين. "وينبغي أن يتعلم كل فرد كيف يعيش وسط هذه البيئة الحضارية التي يوجد فيها، وأن يرتفع إلى مستوى نظمها المختلفة. وهذه العملية من التعلم هي التي تسمى تربية"[3]. فالتربية هي طريقة معايشة البيئة الاجتماعي بكل ما فيها نظم. فيصبح الطفل هنا بعد ربطه المجال النظري بالمجال الواقعي أكثر خبرة، ومن هنا كان اهتمام **ديوي** بالحياة النفسية والحياة الاجتماعية لدى الطفل. فلا يمكن العناية بالجانب النفسي وحده للطفل فللوسط الاجتماعي دور قوي في التربية وما يؤكد ذلك قوله: ‹‹**أن البيئة الاجتماعية تكوّن الميول العقلية والعاطفية في سلوك الأفراد إذ تدفعهم إلى ألوان من الأعمال تذكي فيهم ضروباً من البواعث وتقويها، أعمال لها أهدافها ونتائجها**

[1] ـ جون ديوي ، المبادئ الأخلاقية في التربية، تر: عبد الفتاح السيّد هلال، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر/الدار المصرية للتأليف والترجمة ، دط ، س1966، ص22.
[2] ـ المصدر نفسه، ص22.
[3] ـ أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي ـ جون ديوي ، المرجع السابق ، ص42.

المعينة. فالطفل الذي ينشأ في أسرة موسيقية لابد أن يتحرك ما قد يكون فيه من المواهب الموسيقية أكثر مما تتحرك قواه أو دوافعه الطبيعية الأخرى التي ربما كانت توقظها غير هذه البيئة››[1]. وبالنسبة للأسرة أيضا دور مهم في مشاركة الميول فيقول أيضا ‹‹ **فإن لم يشارك الأسرة في الميل إلى الموسيقى ويكتسب شيئا من المهارة فيها، فهو خارج غريب عنها لا يقوى على مشاركتها في حياتها؛ إذ الحق أنه لا مناص من أن يكون للفرد ولو بعض ضروب الاشتراك في حياة عشرائه. وبهذا يكون للبيئة الاجتماعية أثر غي متعمد في تربية الفرد وتكوينه بغض النظر عن أي غرض أو هدف معين**››[2]. كما أن لطابع الاهتمام هو الآخر جانب مهم في علاقته بالتربية ‹‹**هناك قضية تقول: الاهتمام نقيض المجهود. أن التربية الحديثة تعلن أن القمع والنظام قد فشلا؛ إلا أن الجواب على ذلك يقول أن الحياة تعني الكدح الجاد؛ وعليه فمن الواجب تدريب الطفل على عادات نشيطة أثناء طفولته**››[3]. فتبقى العادات التربوية النشيطة التي يتعود عليها الطفل هي محرك الحياة الاجتماعية الفاعلة من خلال النشاطات المختلفة.

وللظروف المحيطة دور كبير في التأثير فـ ‹‹**بظهور الديمقراطية والنهضة الصناعية الحديثة لا يمكن التنبؤ بما ستكون عليه المدنية بعد عشرين سنة. ولهذا لا يمكن إعداد الطفل لظروف غير معروفة على وجه الدقة... ولا يمكن الوصول إلى هذا النوع من التوافق والانسجام إلاّ إذا عنينا بقوى الفرد وميوله وأذواقه. وبمعنى آخر يجب أن نسير بالتربية دائماً وفقاَ لحياة الفرد النفسية**››[4]. فمراعاة الجانب التكويني لنفسية الطفل ضروري في عملية التربية لأنّه سيكون له أثر بالغ على الحياة الاجتماعية فيما بعد وخاصة بظهور النظام الديمقراطي حتى يتمكن من التشارك والمشاركة.

[1] ـ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق ص17.
[2] ـ المصدر نفسه، ص ص17،18.
[3] ـ جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، مصدر سابق، ص62.
[4] ـ جون ديوي ، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص19.

كما يقول **ديوي** أيضا في المجال التربوي النفسي :‹‹**أعتقد أنّ الفرد الذي يراد تربيته هو فرد اجتماعي، وأن المجتمع هو وحدة منظمة من الأفراد. فإذا ما نزعنا العنصر الاجتماعي من الطفل لم يبق منه سوى مجموعة من الغرائز والميول والقوى المجردة المعنوية، وإذا نزعنا العامل الفردي من المجتمع لم يبقى به سوى مجموعة من الناس وأفكار وقوانين لا حياة فيها. فالتربية يجب أن تبدأ بدراسة نفسية، وفهم الطفل وقواه الطبيعية وميوله وعاداته**››[1]. فليس الجانب النفسي وحده مهم في عملية التربية بل الجانب الاجتماعي هو الآخر مهم في تشكل العملية التربوية ولا يمكن إهمال أحدهما بغض النظر عن الآخر في حين أنّ التركيز على الدراسة الشاملة للطفل(ميول، عادات ورغبات) تكمل الجانب الاجتماعي.

يرى الدكتور **ول ديوارنت** "أنّ أعظم كتاب له هو ‹الديمقراطية والتربية› حيث جمع فيه خطوط فلسفته وركزها حول مهمة النهوض بجيل أفضل. لقد اعترف بزعامته جميع الأساتذة والمعلمين، وتأثرت بنفوذه معظم المدارس والجامعات الأمريكية. كما أبدى نشاطا فائقاً وجهوداً كبيرة في تجديد المدارس في أنحاء مختلفة في العالم. وأمضى سنتين في الصين حاضر فيها أمام المعلمين حول إصلاح التعليم. وقدم تقريراً إلى الحكومة التركية حول تجديد تنظيم المدارس الوطنية في تركيا"[2]. يعود الفضل إلى الإصلاح التعليم إلى المفكر التربوي **جون ديوي** الذي طالب بإصلاح المدارس التركية وأعترف بطريقه التربوية العديد من الأساتذة ودرّس منهجه التربوي في العديد من أنحاء العالم.

. **المدرسة:** ويعرف **ديوي** المدرسة في مؤلفه ‹المبادئ الأخلاقية في التربية› فيقول‹‹ **إن التلميذ الذي يربى هناك عضو في مجتمع، وأنه يجب استمرار تعليمه والمحافظة عليه على أساس أنّه هو هذا العضو. فمسؤولية المدرسة الأخلاقية، ومسؤولية أولئك الذين يسوسون أمورها، إنّما مردها إلى المجتمع. ذلك أنّ المدرسة في جوهرها منشأة أقامها**

[1] ـ المصدر نفسه، ص19.
[2] ـ ول ديوارنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر:فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت،ط6، س1988، ص625.

المجتمع لتؤدي عملاً معينا بالذات أي لتمارس وظيفة معيّنة محددة في المحافظة على حياة المجتمع وتزويده برفاهية مطردة النمو››[1]. المدرسة هي تلك المؤسسة الأخلاقية التي تؤدي دورها في تنمية ورعاية التلميذ من أجل المحافظة على الحياة العامة للمجتمع وخدمة أفراده في كل جوانبه لأنّ المجتمع تتعدد جوانبه لتحقيق النمو والتطوّر.

فديوي يصر على قوله بأنّ:‹‹ **المدرسة نفسها عبارة عن نظام اجتماعي تمثيلي يمكن تطبيقه على مادة الدراسة في التعليم . كما أنّه يجب تطبيقه إذا كان لابد لنا من التغلب على التفرقة بين كل من العلم والأخلاق**››[2]. تبقى المدرسة تمثل وحدة النظام الدراسي الذي يساهم في عملية التعلم للمجتمع ككل.

وللمدرسة مهام منوطة للقيام بها باعتبارها مؤسسة اجتماعية مسؤولة عن التكفل بحياة الفرد باعتباره عضواً فعالاً داخل المجتمع والتي يمكننا اختصارها حسب **ديوي** في النقاط التالية فيقول :‹‹ **يجب أن تكون ممثلة للحياة الحاضرة، الحياة الواقعية الضرورية التي يحياها الطفل في المنزل وفي البيئة المحيطة به وفي اللعب مع زملائه. كما يجب أن تبسط الحياة الاجتماعية الحاضرة وتسهلها وأن تكون صورة مصغرة لها. فالحياة الحالية معقدة لا يسهل على الطفل الاتصال بها وتعرفها بدون أن يضطرب وأن يحيد ويزل››. وأما قوله عن: ‹‹الحياة المدرسية ينبغي أن تكون استمراراً لعمل المنزل ونشاطه الذي تعوده الطفل وألفه من قبل. على المدرسة أن تعرض هذه الأعمال التي يقوم بها الطفل بحياته المنزلية أمامه، وأن تقوم بها بحيث يدرك معناها وحقيقتها شيئا فشيئا**››.[3] من المهام التي يجب أن تؤديها المدرسة حتى تساير أوضاع المجتمع فكان لابد من الثورة على المدرسة الكلاسيكية، فرأي **جون ديوي** حول تغير طرق التربية من المدرسة التقليدية إلى المدرسة الحديثة حسب الدكتور فؤاد الأهواني أنها "تستطيع المدرسة أن توجه الناشئة بما يجعلهم يشاركون في المستقبل في حياة الجماعة. ولتحقيق هذه

[1] - جون ديوي ، المبادئ الأخلاقية في التربية، مصدر سابق، ص ص24،25.
[2] - المصدر نفسه، ص38.
[3] - جون ديوي ، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص20.

الغاية يجب العدول عن التربية التقليدية التي كانت تعتمد على الكتب والتي يحفظها التلاميذ عن ظهر القلب، إلى التربية عن طريق النشاط والمشاركة الفعالة بين الطلبة حتى يحس الطفل ما يتعلمه ليس منعزلا عن الحياة بل مستمدا منها"[1]. فالتربية الحديثة تشرك الفرد في الحياة عن طريق النشاط والمشاركة بين الطلبة بدلاً من التلقين في التربية التقليدية التي تحسسه بالملل.

إنّ هذا التغيّر الذي أراده الفيلسوف **ديوي** لأن يكون يساعد عل تنمية قدرات التلميذ وزيادة فاعليتها من خلال المشاورة الجماعية، كما تكسبه الثقة بنفسه وذلك أنّه هوّ الآخر له إمكانياته ويستطيع أن يفيد بها وحتى لا يبق فكره مجرد وعاء للتلقي فقط ويبدو الفرق واضحا من خلال تمييز **ديوي** بين التعليم في المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة. فقام بما يعرف بإصلاح المنظومة التربوية من خلال استحداث المدرسة الحديثة.

ما يؤكد هاته الفكرة قول **ديوي** في هذا المجال ‹‹**غير أنني أظن، وصادق في ظني، أن معظم الأمريكان المخلصين يمتنعون عن قبول الرأي السابق لأنه يدل على عدم الثقة بالمدارس الأولية العامة الشعبية إذ تقبل في برنامجها الإعداد الحربي، وعلى هذا فالمدارس التي يثقل كاهلها بالبرامج المزدحمة، والمدرسون مشتتو الانتباه والتلاميذ، كل هؤلاء معرضون ليقدموا تضحية على مذبح هذا المنطق الغريب مذبح المبدأ القائل ‹‹اعمل أولا ثم فكر بعد ذلك››**[2]. وهذا ما سمح لفيلسوفنا التربوي بإشراك العمل في العملية التربوية بدلا من البرنامج المكثف.

. <u>المدرسة التقليدية</u>: يمكننا أن نخلص إلى مفهوم المدرسة التقليدية من خلال قول **جون ديوي** عندما كان يتجوّل في المدينة بحثا عن وسائل تربوية للأطفال حيث قال:‹‹ **منذ بضع سنوات كنت أجوس خلال حوانيت الإدارات المدرسية في المدينة، علني أجد قمطرات ومقاعد موافقة تماماً من وجهات النظر. الفنية والصحية والتربوية. نجاحات**

[1] ـ أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي ـ جون ديوي ، مرجع سابق، ص46.
[2] ـ جون ديوي، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص120.

الأطفال. ولقد وجدنا صعوبة بالغة في العثور على بغيتنا وأخيراً فاه أصحاب الحوانيت . الذي كان أكثر ذكاء من بقية التجار . بهذه الملاحظة . أخشى أن لا يكون لدينا ما تريد. أنك تريد شيئا يتيح للأطفال أن يعملوا عليه، في حين أن كل ما لدينا مقاعد للإنصات .الملاحظة توجز قصة التربية التقليدية››[1]. فمن خلال هاته يتضح لنا أن المدرسة التقليدية (الكلاسيكية) كانت تعتمد على إنصات التلاميذ للأستاذ، دون وجود شيء يتشارك فيه التلاميذ للعمل مع بعضهم البعض ويساعد على الخروج من الجو الروتيني. مما يساعد على خلق جوّ المنافسة والعمل. إنّ المدرسة يجب أن ترتبط بالحياة الواقعية وبالمجتمع حتى تحقق نجاحات للفرد والمجتمع وهذا ما يعيبه **ديوي** على المدرسة التقليدية بقوله: ‹‹ **ولكن المدرسة قد أفردت وعزلت عن الظروف الاعتيادية ودوافع الحياة فصارت وهي المحل الذي يرسل إليه الأطفال من أجل النظام، فتصبح فيه تحصيل الخبرة، وهي أم النظام . أصعب من تحصيلها في أي مكان آخر. ولا يكون ذلك إلاّ حين تسيطر على المدرسة صورة للضبط المدرسي التقليدي بضيقها وجمودها فتصبح في خطر من إهمال النظام العميق والواسع جداً الذي ينتج من انجاز جزء ما في عمل بناء››**[2]. فيبقى نظام المدرسة التقليدية ضيّق لا مجال فيه لتحصيل الخبرة لأنّه يعتمد على حشو عقل التلميذ بالمعلومات، ولهذا كان العزوف عنه واستبداله بنظام جديد يمكنّه من اكتساب الخبرة من خلال المدرسة الحديثة.

ولتأكيد النقص الذي يشوب التعليم الكلاسيكي يقول **ديوي**: ‹‹ **ذلك أن المدرسة إذا ابتعدت عما يعمل في البيئة الخارجية من ظروف تربوية، لابد لها أن تعتاض من الروح الاجتماعي بروح فكري زائف مستمد من الكتب، إن الأطفال لا ريب يذهبون إلى المدرسة ليتعلموا، ولكن لم يثبت بعد أن أحسن أوجه التعلم هو التعلم المقصود**

[1]- رالف ن.وين، تر:محمد علي العريان، قاموس جون ديوي للتربية، مكتبة الأنجلو مصرية ،القاهرة، س1964، ص ص،189 190.
[2] - جون ديوي ، المدرسة والمجتمع، تر:أحمد حسن الرحيم ،منشورات دار مكتبة الحياة ،بيروت ، ط2 ،س 1978،ص40.

المستقل››[1]. ولعدم مواكبة التعليم للظروف التربوية الخارجية مما سمح لهم بالتوجه التعليم الحديث. كما أنّه‹‹ **عندما تؤدي هذه النظرة إلى التعلم إلى أن يفقد المتعلمون الحس الاجتماعي الناتج عن اشتراكهم في عمل يسترعي اهتمامهم جميعاً وتكون له قيمة في نظرهم، فإن الجهود التي تصرف في التعلم الفكري المعزول عن الحياة تصبح حينئذ منافية لغرضها**››[2]. فالتعليم الكلاسيكي تشوبه مجموعة من النقائص وهذا ما جعله يبقى معزولاً مما أدى إلى إعادة التفكير في إجراء تغييرا عليه لسد الثغرات والنقائص فكانت المدرسة الحديثة فيما بعد.

والغرض من المدارس الحديثة حسب قول **جون ديوي:** ‹‹**هو أن جعل مدارسنا مكانا للتفكير الجدي في المشاكل الاجتماعية وخلافات الحياة اليومية**››[3]. فتبقى الغاية من هاته المدارس الحديثة أنها تسعى إلى حل المشاكل وخلافات المجتمع.

. المدرسة الحديثة: كشكل من أشكال التجديد يقول الفيلسوف **ديوي:**‹‹**فالشيء المهم الذي يجب أن نحتفظ به في ذهننا في ما يخص إدخال أنواع متعددة من المهن الفعالة إلى المدارس هو أن بواسطة هذه المهن تتجدد روح المدرسة بكاملها. وتنال فرصة لتربط نفسها بالحياة وتصبح بيئة الطفل، حيث يتعلم من العيش المباشر بدل أن تكون مجرد محل لتعليم دروس ذات صلة بعيدة ومجردة بحياة قد تقع في المستقبل وتنال كذلك فرصة لتصبح صورة مصغرة للمجتمع أو مجتمعا في بدء تكونه**››[4]. فبناء المدرسة الحديث يكون بإدراج المهن والحرف فيها بدلا من الإنصات بالنسبة للمدرسة التقليدية فالمدرسة الحديثة تساعد التلميذ على التطبيق الواقعي كما أنّ أفراد ها يتعاونون فيما بينهم كما تتعاون خليّة مجتمع النحل والتي تقدم لنا نموذجاً لتعاون أفراد المجتمع الحقيقي والواقعي فيما بينهم. كما نجد في القاموس الخاص بالفيلسوف **ديوي** يقول:

[1] ـ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق، ص41.
[2] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] ـ جون ديوي، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 124.
[4] ـ جون ديوي ، المدرسة والمجتمع، مصدر سابق ، ص ص،40 41.

‹‹حتى في قاعة الدرس بدأنا نتعلم أنّ التعليم الذي ينمي الذكاء وينضج الخلق لا يحدث عندما يكون الكتاب المقرر فقط هو صاحب القول الفصل الذي لا معقب لحكمه...وأخيراً بدأنا نفهم أن التثقيف والتوعية والاستنارة منوطة بالأخذ والعطاء وبتبادل الخبرة والأفكار››[1]. إنّ هذا التغير الذي قال به الفيلسوف يتلاءم مع التجديد الذي يرغب فيه أي مجتمع من المجتمعات من أجل التطوّر المبنى على تبادل الخبرات والأفكار البناءة. وبالتالي يتم تعلّم التلميذ هنا عن طريق الخبرة الواقعية بدلاً من حصره وربطه بالكتاب فقط.

يؤكد الفيلسوف **ديوي** على العمل الجماعي المشترك في المدرسة الحديثة: فيقول‹‹ **ولا سبيل إلى توجيه ميول الفرد توجيهاً اجتماعياً إلا إذا انهمك في عمل مشترك، وتعمد استخدام ما عنده من مواد وعدد بالنسبة إلى استخدام الآخرين لمواهبهم وإراداتهم››**[2]. في رأي فيلسوف التربية يبقى العمل الجماعي المشترك بين الأفراد عن طريق الأخذ والعطاء والتبادل المشترك للمواهب هو سبيل يوصل الأفراد إلى التوجيه الاجتماعي وفقا ما يتلاءم مع ميولاتهم .

يقول **ديوي** في مؤلفه الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني:‹‹ **وكما تبدو الأشياء اعتاد الناس استغلال العمل الحاضر في سبيل ‹‹الغايات›› المستقبلة لدرجة أنّ الحقائق المتعلقة بتقدير مدى إمكانية إنقاص الاحتمالات المستقبلة لم تعرف بعد، وما يفعله الإنسان يحدد كلا من سيطرته المباشرة ومسؤوليته››**[3]. المهم من هذا القول أنّ لاستغلال العمل الحاضر قيمة في بناء المستقبل مهما كانت نسبة مساهمته بصفة ضئيلة أو كبيرة.

---

[1]- رالف ن.وين، تر:محمد علي العريان، قاموس جون ديوي للتربية، مرجع سابق، ص ص،189 ،197.

[2] - جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق، ص42.

[3] - جون ديوي ، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر: محمد لبيب النجيحي ، مؤسسة الخانجي /مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة / نيويورك ، د.ط ،س 1963، ص282ص283.

ولتوضيح دور الحاضر في بناء المستقبل المتغيّر يذهب **ديوي** إلى القول بأنّ ‹‹**التربية التقليدية كما هي الآن، تخضع الحاضر الحي لمستقبل بعيد متغيّر، فالإعداد والاستعداد مفتاحها. والنتيجة الحقيقية هي نقص في الإعداد المناسب وفي التكيّف الذكي. ويتحول تعظيم المستقبل عند التطبيق إلى تبعية عمياء للتقاليد، وحساب تقريبي يزداد ارتباكا من يوم إلى يوم، أو يتحول في بعض المشروعات التي تسمى التربية الصناعية إلى مجهود مؤكد من جانب طبقة في الاطمئنان على مستقبلها على حساب الطبقة الأخرى**››[1]. صحيح أن الحاضر يبنى على المستقبل لكن البناء يكون غير مكتمل وذلك لأنّ المستقبل يبقى مجهولاً كما أنّه يخدم فئة معينة على حساب مصالح الآخرين لذا لا يجب التشبث به تشبّثاً أعمى.

هذا عن نمط التربية والمدرسة التي دعا إليهما الفيلسوف **ديوي** في مجتمعه الأمريكي والفرق بين المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة التي دعا إليها، فيعد هذا الأخير مرجعية في التربية في أمريكا إلى جانب الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو. فما قام به الفيلسوف البرغماتي يعد اليوم ضرب في التربية. وإنّ ما نلاحظه اليوم والذي حصل في بلادنا اليوم في مجال النظام التربوي الجديد فيه ما يشابه الذي حصل في المدرسة الأمريكية فإذا كانت المدرسة الأمريكية تعنى وتعلي من شأن التلميذ فكذلك عرفت المدرسة الجزائرية اليوم ابتداءً من سنة 2006 ما يعرف بنظام (ل.م. د) بدلا من النظام الكلاسيكي وأصبح التلميذ هو الآخر عنصر فاعل في الدرس داخل القسم أكثر من قبل.

يتضح انعكاس القيم التربوية في تكوين المواطن الأمريكي بداية من الاهتمام بالطفل الذي أولاه **جون ديوي** اهتماما بالغا لما له من انعكاساً على الحياة والبيئة الخارجية بصفة عامة في هذا يقول مترجما كتاب التربية في العصر الحديث **لديوي:** "وهو الذي نادى بضرورة جعل التربية نفسية اجتماعية معا، نفسية تعتمد في مبادئها على

[1] ـ جون ديوي ، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، مصدر سابق، ص283.

فهم نفسية الطفل واستعداده، واجتماعية تهيئ الطفل ليكون عضوا صالحا في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو أول من قال: ‹‹**إن التربية هي الحياة وليست إعداد الحياة**››، وأراد بذلك أن يعيش الطفل داخل المدرسة كما يعيش خارجها طبيعيا حر في سلوكه، وأن تكون المدرسة امتدادا للحياة الخارجية المحيطة به."[1] بهذا الشكل هو يقصد إلى العناية بكل من الجانب النفسي حتى تكون له قابلية الاندماج في الحياة الاجتماعية المشتركة وبالتالي هنا الطفل لا يحس بالفرق بين المدرسة والمجتمع مادام هناك توفر عنصر الحرية وتصبح الحياة بالنسبة له امتداد للحياة في المدرسة وليست هي حياة انفصالية انتقالية.

بحيث تساهم العناية في أن "يكون معنى إعداد الطفل للحياة المستقبلة تمكنه من السيطرة على نفسه، وتمرينه بحيث يستطيع بسهولة استخدام جميع مواهبه وقواه. وإعداد الطفل على هذا النحو يحتم على التربية أن تحيطه بجميع الظروف المادية والأدبية، حتى تنمو مواهبه وتذكو قواه. وليس معنى هذا أن الطفل يترك وشأنه تركاً تاماً كالزهرة تترك وطبيعتها حتى تتفتح، كلا فإن **ديوي** يعترض على هذا المبدأ، لأنه مبنى على فكرة خاطئة هي أن النفس وحدة في أصلها توجد فيها جميع الصفات والميزات منذ الولادة"[2]. فلا يجب ترك الطفل وحده دون عناية بل يجب على التربية أن ترافق كل التطوّرات الحاصلة لأنّ الطفل منذ الولادة له صفات ومواهب إذ وجدت من يدعمها فإنه يكون فرد مستعداً للحياة المستقبلية.

كما أنّ السبيل لصقل تلك المواهب فـ "هو يرى أن النفس نتيجة للتفاعل بين الفرد والمجتمع، ونتيجة لاشتراك الفرد الفعلي في الحياة الاجتماعية. والمدرسة في نظره جزء أو صورة من المجتمع، ولذلك يعتقد **ديوي** أن النفس تتكون وتنمو الطفل، والصفات العقلية والخلقية التي يتصف بها، تتوقف على نوع المجتمع المدرسي والحياة المدرسية، وعلى كفاية الوسائل والمواد التي يمكن أن تقدمها المدرسة وتظل وسطا تربويا حقيقيا يجب أن

[1] ـ جون ديوي ، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق ص5 .
[2] ـ المصدر نفسه، ص13. .

تستخدم كل ما عند المربين من مهارة وفن وعلم ومقدرة. والتربية التي ينشدها **ديوي** تحتاج إلى فكر ومجهود من المدرسين أكثر ما تتطلبه التربية التقليدية. وهي في حاجة إلى مدرسين يقظين يمتازون بسعة العلم ودقة في الإحساس ونظام في الفكر"[1]. التربية في العصر الحديث بالنسبة **لديوي** نتيجة للتفاعل المشترك من جهة ومساهمة المدرسة بقسط كبير من جانب نفسي وتربوي في نفس الوقت يرتكز بالدرجة الأولى على مدرسين أكفاء. فعلى المدرسين في التربية الحديثة بذل كل جهودهم ومهاراتهم قدراتهم للوصول للمساهمة في تنمية قدرات الفرد وبهذا الشكل تكون المدرسة ساهمت في تنمية المجتمع على اعتبار أنّها جزء لا يتجزأ منه.

يرى **ديوي** أن التربية في الكثير من الأحيان تخفق في حاضرنا وذلك راجع إلى عدم إعطاء الطفل الحرية التامة حتى يرقى بفكره من خلال تجسيده وإيلاجه في واقع الحياة والغوص في دروبها الشاسعة إذ يقول في هذا ‹‹ **وأعتقد أن إخفاق كثير من التربية في الوقت الحاضر راجع إلى وأعتقد أن إخفاق كثير من التربية في الوقت الحاضر راجع إلى إهمال المبدأ الأساسي السابق، مبدأ جعل المدرسة مجتمعاً صغيراً، أن المدرسة مكان يلقن فيه التلاميذ معلومات معينة، ويتعلمون به دروساً خاصة ويكونون فيه عادات خاصة، وقيمة هذه المعلومات وهذه الدروس وهذه العادات هي في أن التلاميذ ينتفعون بها في المستقبل البعيد، فعلى الطفل إذاً أن يتعلم هذه الأعمال لا لذاتها، بل لشيء آخر سيعمله بعد**››.[2] وهذا ما يعتبره **جون ديوي** نقدا لعدم جعل المدرسة مجتمعاً مصغرا، هذا ما يناقض تماما ما ذهب إليه **ديوي** سابقاً إذ قال بأن المدرسة هي الحياة وليست إعداد للحياة في حين أننا من خلال قوله عن المدرسة نجد أنّ المدرسة هنا تقوم بإعدادهم.

[1] ـ المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.
[2] ـ جون ديوي ، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص21.

ومن جهة ثانية ‹‹**وإذا نظرنا إلى هذا المبدأ السابق، مبدأ جعل المدرسة مصغرة للحياة الاجتماعية، استطعنا أن نقول بإمكان المدرس بالمدرسة لا ليفرض معلومات معينة أو ليكون في الطفل عادات خاصة ولكنه عضو في مجتمع المدرسة، ووظيفته أن يختار المؤثرات والظروف الصالحة التي تعين الطفل، وأن يساعده على تلبية هذه المؤثرات**››[1]. فحتى لا تبقى الدروس التي تلقاها التلميذ في المدرسة حكراً على ورق يجب أن تمزج بواقع الحياة الاجتماعية والواقعية وبالتالي تجعله يحقق أفكاره وهنا يقدم لنا **ديوي** مثالا حياً عن تدريس مادة التاريخ التي تبقى جافة لا قيمة لها فيقول **ديوي** ‹‹**وليس للتاريخ قيمة تربوية إلاّ إذا مثّل بعض نواحي الحياة الاجتماعية .فإذا ما درس باعتباره تاريخا بحتا فإنه لن يتعدى الماضي البعيد ويصبح ميتا جافاً. أما إذا درس باعتباره سجلا لحياة الإنسان الاجتماعية ولتقدمه فإنه يكون بذلك مملوءا بالمعاني والآيات. ولا يمكن في اعتقادي فهم التاريخ على هذا النحو إلا إذا زججنا بالطفل مباشرة في الحياة الاجتماعية و مزجناه بها**››[2]. ولحفظ ثراء الطفل الاجتماعي حسب ديوي‹‹**هي أن نجعله قادراً على أن يقوم بأنواع النشاط الأساسية التي أوجدت المدينة في صورتها التي هي عليها الآن. وإذاً فالأعمال التعبيرية كالرسم، والإنتاجية كالأشغال، جديرة بأن تكون مركزا لربط المواد الدراسية. وهذا يجعل الطبخ والحياكة والأشغال اليدوية...إلخ ذات قيمة خاصة في المدرسة باعتبار هذه الأشياء من أنواع النشاط التعبيري والإنتاجي**››[3]. وعبر هذه الأنشطة المدمجة في المدرسة تمكن الطفل من التعبير عن ميولاته وأهوائه ويحس الطفل هنا أنّ لهذه المواد والأعمال التعبيرية قيمة.

دعا جون **ديوي** إلى "ضرورة العناية بالأعمال اليدوية والمهنية في المنهج الدراسي وعدم الإقلال من شأنها كما دعا إلى مبدأ الفاعلية **Activity** في الحصول على الخبرة والتعلم. ولا يبدو الاهتمام بالنواحي العملية بالنسبة لمربي وفيلسوف برغماتي

[1] ـ المصدر نفسه، ص22.
[2] ـ جون ديوي ، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص22.
[3] ـ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

كجون ديوي بالأمر الغريب، فما دامت التجربة هي التي تظهر صدق آرائنا وفرضياتنا أو خطأها فالتربية العملية بمختلف أشكالها هي التي ينبغي أن تكون لها الأسبقية في المنهج. إن هذا الرأي طبق بأشكال عدة في المدارس التي أخذت بتعاليم **جون ديوي** ومن أبرز هذه الأشكال رفع مكانة الموضوعات المهنية والعملية والنظر إليها على قدم المساواة مع الموضوعات النظرية التقليدية"[1]. وما يؤكد على تشكل قيماً جديدة في الفلسفة الديوية هو بداية تكوين قيماً غي القيم التي كانت سائدة في قبل في العملية التربوية داخل المدرسة مخالفة تماما لتلك القيم التي سائدة في التربية التقليدية. "أما فكرة الفاعلية في التربية التي دعا إليها **ديوي** فقد تبلورت فيما يسمى بطريقة المشروع **(project Method)** وخلاصة هذه الطريقة أن المواضيع تدرس على أساس نفسي وليس على الأساس التقليدي المألوف من تنظيم المواد بشكل منطقي ـ وأن دراستها تكون عملية تجريبية اختبارية، وهكذا حين يدرس التلاميذ موضوعا ما ــ ولنقل الحليب مثلاً ـ فإنهم لا يدرسونه مستقلا عن النواحي العملية التي يرتبط بها ضمن ما يسمى بالصحة أو الأشياء في المنهج التقليدي من الكتاب في الغالب وإنما يدرسونه ضمن وحدة دراسية متماسكة الأجزاء ولنقل التغذية"[2]. بهذا الشكل ومن خلال هذا المثال يتضح لنا أن القيم الجديدة المتولدة أنها تخرج الطابع التقليدي المنطقي إلى الطابع التجريبي الاختباري الميداني.

لا يمكن أن تبقى المدرسة في معزل عن أحداث ومجريات المجتمع ففي هذا الصدد يقول **ديوي‹‹ يجب أن نفهم أعمال الخشب والمعدن والحياكة والخياطة والطبخ على أنّها من طرق المعيشة والتعلم، لا على أنّها دراسات محددة. ويجب أن ندركها ضمن أهميتها الاجتماعية بصفتها أنواعاً من العمليات التي يستطيع بها المجتمع أن يسيّر نفسه؛ وبصفتها وسائل تعود على الطفل ببعض الضرورات الأساسية في حياة المجتمع، وطرقاً سدّت بها حاجات المجتمع بتنمية بعد نظر الإنسان وبراعته.**

[1] ـ جون ديوي، المدرسة والمجتمع، تر: أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2،س،1978، ص18.،
[2] ـ المصدر نفسه، ص18.

وبالاختصار بصفتها وسائل تجعل المدرسة صورة أصلية لحياة المجتمع الفعالة بدل أن تكون مكاناً منعزلاً يجري فيه تعليم الدروس››[1]. وبهذا الشكل تخرج المدرسة من الطابع التقليدي لعملية التعليم التلقيني إلى الطابع البداعة، البراعة، الفاعلية من خلال تبادل الخبرات والأفكار وتنميتها وسط المجتمع.

ينتقد **ديوي** المدارس التي لا تستطيع أن تقوم بهذا التنظيم قائلاً: ‹‹ **إن السبب الأساسي الذي لا تستطيع به المدارس في الوقت الحاضر أن تنظم نفسها لتصبح وحدة اجتماعية طبيعية هو فقدان هذا العنصر لا غير، وهو الفاعلية الإنتاجية العامة. ففي ألعاب التسلية والرياضة يحصل التنظيم الاجتماعي فوق أرض الملعب بصورة تلقائية وحتمية، لأنه يوجد شيء ما ليعمل، وفعالية ما لتنفذ. وكلاهما يتطلبان تقسيمات عمل طبيعية واختيار قادة وأتباع في تعاون ومنافسة متبادلين. وفي الصفوف يكون وجود الدافع وتماسك التنظيم الاجتماعي ناقصين كذلك**››[2]. إن فقدان عنصر الفاعلية الإنتاجية هو السبب الرئيسي الذي لا تقوم به المدارس لخلق العملية التنظيمية والوحدة الاجتماعية داخل المدرسة والمجتمع معاً.

يبرز عنصر الفاعلية من خلال قوله: ‹‹**إن الفرق الذي يبدو عند جعل المهن الفاعلية البارزة في الحياة المدرسية ليس شيئاً يسهل وصفه بالكلمات، لأنه فرق في الدافع وفي الروح والجو فإذا دخل أحدنا مطبخاً مشغولا فيه جماعة من الأطفال تسعى بنشاط لتحضير الطعام فإن الفرق النفسي والتغيير من حالة ردع وتسلم سلبية وجامدة متفاوتة في الزيادة والنقصان من حين إلى آخر إلى حالة طاقة ظاهرة ومبهجة شيء واضح يفرض علينا الإحساس به**››[3]. فعنصر الفاعلية لا يمكن أن يخلو من المهن الفاعلة داخل المدرسة بين الأطفال وإنما يتجلى ذلك في الممارسة المهنية.

---

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص37.
[2] ـ جون ديوي، المدرسة والمجتمع، مصدر سابق، ص ص،37،38.
[3] ـ المصدر نفسه، ص38.

لإحداث إصلاحات مغايرة يقول **جون ديوي: ‹‹عندما نروم بحث حركة جديدة في التربية، فمن الضروري جداً أن نأخذ وجهة نظر واسعة جداً أو اجتماعية. وإلا فإن التغيرات التي تحدث في المؤسسات المدرسية وفي التقاليد سينظر إليها على أنها تبديلات تعسفية معينة يقوم بها المعلمون، هذا على أسوأ الأهواء الطارئة. أما على أفضلها فيقال عنها أنها مجرد تحسينات في تفاصيل خاصة. وهذا هو المستوى الذي تقدر بموجبه ـ بصورة تقليدية ـ التغيرات التي تحدث في المدرسة. وهو في منطقيته قاصر قصور اعتبارنا القطار أو اللاسلكي وسائل شخصية››**[1]. فلا يمكن أن يحدث التغيير المفاجئ في الطرق التربوية إلا بعد إجراء بحوث حتى يجد هذا النظام الجديد النجاح والصلاح ويرقى، ولا يقال عنه أنّه فرض بالقوة. ‹‹**لأن التغيرات التي تحدث في طريقة التربية ومناهجها هي من نتاج الحالة الاجتماعية المتغيرة، وهي ـ لذلك ـ جهد يسد حاجات المجتمع الجديد الآخذ بالتكون، ولهذا فهي مشابهة في نمطها للتغيرات التي تحدث في الصناعة والتجارة فهذا هو ـ إذن ـ ما أسألكم أن توجهوا إليه انتباهكم بصورة خاصة، وهو بعبارة أخرى إدراك ما يمكن أن نطلق عليه بصورة إجمالية اصطلاح: التربية الحديثة في ضوء تغييرات أوسع تحدث في المجتمع››**[2].إنّ التغيرات المتلاحقة والأحداث المتسارعة تفرض بالضرورة تغيير المناهج التربوية لمواكبة تغيرات المجالات الأخرى.

لحصول التجديد المبتغى‹‹ **فالشيء المهم الذي يجب أن نحتفظ به في ذهننا في ما يخص إدخال أنواع متعددة من المهن الفعالة إلى المدارس هو أن بواسطة هذه المهن تتجدد روح المدرسة بكاملها. وتنال فرصة لتربط نفسها بالحياة وتصبح بيئة الطفل، حيث يتعلم من العيش المباشر بدل أن تكون مجرد محل لتعليم دروس ذات صلة بعيدة ومجردة بحياة قد تقع في المستقبل. وتنال كذلك فرصة لتصبح صورة**

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص32.
[2] ـ المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

مصغرة للمجتمع أو مجتمعاً في بدء تكونه. وهذه حقيقة أساسية ومنها تنبعث طرق بناء منتظمة ففي النظام الصناعي الذي مر بنا وصفه، نجد أن الطفل يشارك في العمل لا من أجل المشاركة المجردة، ولكن من أجل الإنتاج. وأن النتائج التربوية التي يحصل عليها حقيقة››[1]. فإدخال المهن في المدرسة يخرجها من الطابع التقليدي للمدرسة الكلاسيكية ويصبح التلميذ يعيش ويعايش التجربة الفعلية بدلاً من الدراسة النظرية فقط، وبهذا الشكل تصبح المدرسة صورة مصغرة للمجتمع يساهم التلميذ عن طريقها في العملية الإنتاجية.

كما يقول **جون ديوي** في مؤلفه الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني عن أهمية الدافع بالنسبة للفرد: ‹‹**فالدوافع البدائية المبعثرة عند الطفل لا تتعاون لتصبح قوى مفيدة إلا من خلال الاعتماد على الآخرين اجتماعياً والاشتراك معهم. فدوافع الفرد هي نقط الابتداء لتشرب معارف ومهارات من يعتمد عليهم ممن هم أكثر نضجاً،.... وهي كذلك حواسنا التي نرسلها لجمع الغذاء الذي نحتاج إليه من التقاليد، والتي تجعل من الطفل في الوقت المناسب فرداً قادراً على العمل المستقل، وهي الوسائل لتحويل القوة الاجتماعية الحالية إلى قدرة فردية وهي وسائل النمو المعدل**››[2]. فالتعاون المشترك بين الأفراد يسمح بتنمية القدرات وجعلها مفيدة أكثر، كما يكتسب هذا الأخير قوة فردية.

تبقى التربية ليست منهج في الدراسة وطريقة في التعليم وإنما هي كذلك عملية مزدوجة تقوم على الدارس والمدرس، فعلى الأول أن يؤمن بإتقان عمله في ظل توفر الحاجات والمواد الأولية من أجل القيام بأعمال المشاركة الجماعية مع بقية أفراد الجماعة من جهة ومن جهة ثانية ابراز القدرات الذكائية والميولات. وعلى الثاني(المدرس)التوجيه والإرشاد وبالتالي الوصول إلى عملية تفاهمية تشاركية لا انعزالية وهذا هو هدف **ديوي** من المدرسة الحديثة في التربية.

[1] ـ جون ديوي، المدرسة والمجتمع، مرجع سابق، ص41.
[2] ـ المرجع نفسه، ص ص،117،118.

المبحث الثالث: دور الديمقراطية في الفضاء العام.

تمهيد:

يعتبر الفيلسوف **كلباتريك** هو الآخر من بين الفلاسفة البرغماتيين الأمريكيين الذي يرى أن هناك عوامل ساعدت على التغيّر الكبير في القيم الذي حدث في أمريكا ومن بين ما ذكر الاتجاه الديمقراطي" وهو يقوم على احترام الناس، وأن لكل فرد شخصيته وأنه يجب أن يعامل الناس، وهذا الاتجاه كان ضروريا لإيجاد التوازن المطلوب في ظل الاتجاه السابق الذي يشير إلى تزايد الاعتماد على حكم المؤسسات والتنظيمات التي لا تطغى على الفرد وتقهره"[1]. يبقى الاتجاه الديمقراطي هو العامل المساعد للفرد على بناء شخصيته بشكل صحيح بحيث يحققه من الحصول على حقوقه من حرية، مساواة وعدالة... وخاصة وأن الحكم في هذا النظام يعود إلى الدولة مما يعني الاعتماد على حكم مؤسساتي.

يبقى النظام هو الضابط للمجتمع وأفراده ذلك "إن العالم بأنظمته وموارده ملك للإنسان، وهو موجود من أجل نموه ومساعدته على أن يعبر عن وجوده، ولما كان الإنسان لا يصبح إنسانا إلا في مجتمع، كان لابد للإنسان أن ينمو وأن يعبر عن وجوده بصورة تسمح للجميع بأن ينمو وأن يعبروا عن وجودهم ولا تسمح لأي شخص أن ينمو على حساب الآخرين"[2]. فالنظام يخوّل للفرد التعبير عن وجوده بتوفير كل حاجياته ومستحقاته ومتطلباته وبالتالي يضمن كل فرد حقوقه وبالتالي يكون كل شخص حرّ في تصرفاته.

مفهوم الديمقراطية

[1] ـ سعيد اسماعيل علي ، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة، الكويت ،د.ط، س 1995،ص74.
[2] ـ المرجع نفسه، ص74.

حسب ما جاء في قاموس جون ديوي فإنّه يقدم مجموعة من التعريفات لهذا المفهوم وهي كالتالي:

1ــ ‹‹**إن الحياة الحديثة تعني الديمقراطية، والديمقراطية معناها تحرير الذكاء تلقاء الفعالية الاستقلالية وتحرير العقل كجهاز مفرد لكي يؤدي وظيفته**››[1]. فالديمقراطية تجعل الفرد يمارس أعماله ويجسد أفكاره على أرض الواقع دون ضغوطات أو عقبات وهذا ما يجسد هو الآخر شكل من أشكال الحرية والاستقلالية لفعاليات الذكاء. وما يؤكد ذلك التعريف اللاحق للديمقراطية.

2. ‹‹**الديمقراطية ــ بالحتم ــ تحمل في طياتها احتراما متزايدا للفرد كفرد ــ وفرصة أعظم للحرية و الاستقلال والأخذ بزمام المبادرة في تسيير دقة التفكير.**

ويزامل ذلك على طول الخط اقتضاء الاعتبار الأخوي وتحمل المسؤوليات الطوعية بالانبعاث الذاتي››[2]. يبقى التسيير الدقيق من سمات الديمقراطية والاعتماد على الذات.

3. ‹‹**إن تكريس الديمقراطية وتقديسها للتربية حقيقة مألوفة والتفسير السطحي لذلك هو أن الحكومة التي تستند إلى حق الانتخاب العام لا يمكن أن تكون ناجحة ما لم يكن أولئك الذين ينتخبون حكامهم وأولئك الذين يطيعونهم متعلمين.**

وحيث أن المجتمع الديمقراطي ينكر مبدأ السلطة الخارجية فيتعين عليه أن يجد بديلا لها في الميل الطوعي والاهتمام الذاتي ــ وهذان العاملان لا يمكن خلقهما إلا بالتربية››[3]. إنّ من عوامل نجاح النظام الديمقراطي الاهتمام والاعتماد على التربية بشكل كبير إذ تمكن هاته الأخيرة الفرد من النجاح في الحكم كما تخلق لدى الأفراد الميل الطوعي والاهتمام الذاتي.

[1] ـ رالف ن. وين، قاموس جون ديوي، تر: محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د.ط، س1964، ص ص104،105.
[2] ـ المرجع نفسه، ص105.
[3] ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

ويعرف **ديوي** الديمقراطية أيضا فيقول: ‹‹**إنّ أشكال الحكومة. إنها أساسا نمط من الحياة المشتركة والخبرات المتضامنة المتصلة**››[1]. الديمقراطية أكثر من مجرد شكل من إن الديمقراطية تتعدى أكثر من مجرد شكل للحكومة فهي ليست نظام سياسي لمزاولة الحكم فقط في أوسع وأشمل من ذلك وإنما مبدؤها في ذلك اشتراك الأفراد في الخبرات المشتركة إذ تبتدئ هاته الأخيرة من المدرسة وتتكدس لتوظف في الحياة الاجتماعية المتصلة ببعضها لتولد قيماً جديدة.

يبقى النظام الديمقراطي ليس محصوراً في دور محدد فقط وإنّما "هي أوسع وأشمل بكثير من مبدأ سياسي معين أو طريقة معينة في عمل القوانين وإدارة شؤون الحكم عن طريق الانتخاب العام والتمثيل النيابي، فهي أسلوب وطريقة من حياة اجتماعية وفردية مشتركة وركيزتها ومفتاحها في ذلك يمكن اشتراك في فرد ناضج في تكوين وابتداع القيم التي تنظم تعايش الناس معا لصالح الاجتماع العام والنمو الكامل للناس كأفراد"[2]. فمادامت الديمقراطية تتعدى نظام الحكم بوصفه مبدأ سياسي يلجأ إليه الفرد ليستقي منه القوانين والنظم التي يعمل لها لإدارة شؤون الحكم فإنها لا يمكن حصرها و اقتصارها على ذلك فقط وإنما تتجاوز ذلك إلى خلق حياة اجتماعي متكاملة متجانسة ومشتركة ومتكاملة بين الأفراد عن طريق ابتداع قيماً تلطف هذا التعايش هذا كله من أجل الوصول إلى تحقيق المصالح المشتركة للجميع.

كما يعرفها في كتابه الديمقراطية والتربية على أنها‹‹ **فليس معناها مجرد حرية التعامل بين الجماعات التي كانت من قبل منعزلة (إذا صح أن مجرد الرغبة في العزلة تؤدي إليها)، وإنما معناها تبدل عاداتها الاجتماعية أي التكيف المستمر الناتج مجابهة ما يجد من المواقف التي تنشأ من شتى ضروب الاتصال. وهاتان هما الصفتان اللتان**

[1] ـ تيرس حبيبة، مدرسة المختبر: مشروع فلسفة التربية عند "جون ديوي"، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم،ع ربيع وصيف، س2013، ص76.
[2] ـ المرجع نفسه، ص76.

تميزان المجتمع الديمقراطي كل التمييز››[1]. إنّ خروج الديمقراطية عن المعنى الكلاسيكي لها الذي يبقيها معزولة وإنّما تغيّر نحو ما يجعلها تتوافق مع متغيرات ومتطلبات العصر لتوسيع دائرة الاتصال في شتى مجالات الفضاء العام وهذا التوسيع كذلك ما لاحظناه في فلسفة هابرماس الاتصالية.

وأما **ديوي** "إنه يضع(الديمقراطية) نموذجا ينسج المجتمع الأمريكي فكره وسلوكه وفقاَ له. ومادام للأفراد في النظم الديمقراطية حق المشاركة في تكييف أغراض الجماعة، وفي تقرير شؤونها، فمن المهم أن يعرفوا المقياس الذي يمكن بواسطته الحكم على هذه الشؤون، والتمييز بين ما هو صالح وما هو غير صالح من الأغراض"[2].

و"الإجابة عن هذا التساؤل في البرغماتية خاضع للمبدأ البرغماتي العام، فإذا كانت الأشياء والأعمال تستمد قيمتها من النتائج التي تترتب عليها في خبرة الأفراد والجماعات. فإن ما يؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها، وهو شر، فالمصدر النهائي للقيم يقع في نطاق الخبرة الحسية بالرغبات والارتياح الناشئ عن تحقيقها. ومن هنا تأتي أهمية النزعات الطبيعية والميول التي هي مصدر الرغبات . في فلسفة **ديوي**"[3]. إن للفلسفة البرغماتية معيار ومقياس تميّز من خلاله صحة أفكاره من خطئه كذا النظام الديمقراطي هو الآخر باعتباره يشكل نظام الحكم ويسعى لتحقيق مصالح الجميع على قدر ما يمكن عليه أن يميز بين الصالح وغير الصالح، كما في فلسفة **ديوي** التي تعتمد على الخبرة الحسية والنزعات الطبيعية والميول.

يرى **ديوي** أنّه من مميزات الديمقراطية ‹‹**اتساع نطاق المصالح المشتركة وتحرر أنواع كثيرة من الكفايات الشخصية، لم يقع بالطبع نتيجة تدبر أو جهد مقصود، وإنما منشؤه، على نقيض ذلك، التطور الذي حدث في أساليب الصناعة والتجارة والأسفار**

[1] ـ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق، ص89.
[2] ـ سعيد اسماعيل علي ، فلسفات تربوية معاصرة، مرجع سابق، ص 78.
[3] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والهجرة والمواصلات منذ بسط العلم سلطانه على القوى الطبيعية››[1]. ساعدت التطورات الحاصلة في مختلف مجالات الحياة من تجارة وتصنيع ومواصلات من توسيع نطاق الديمقراطية وبالتالي خروجها إلى الفضاء العام بشكل أوسع مما كانت عليه قبل، ‹‹ **كما أنه من البديهي أن يتعين على الجماعة التي ترى في انقسامها طبقات للقضاء على كيانها، تهيئة الفرص الفكرية لجميع أفرادها ميسرة عادلة. أما الجماعة المنقسمة إلى طبقات، فإنها تحتاج إلى صرف عنايتها الخاصة في تربية طبقتها الحاكمة ليس غير**››[2].

وبالتالي خلق جو الحرية والمساواة والعدل من جهة، وتوفير الجو المناسب والرعاية للطبقة الحاكمة.

تتميّز" النزعات التي لا ينتج عنها إلا نشاط يجلب ارتياحا وقتيا عارضا، والرغبات التي يعوق تحقيقها رغبات أثبت منها وأبعد أثر في حياة الإنسان، ليست بذات قيمة، ثم إن رغبات الأفراد قد يتعارض بعضها مع بعض، كما تتعارض رغبات الفرد الواحد، فلا يمكن اعتبارها كلها قيما. أما النزعات ذات القيمة، فهي النزعات ذات الأثر الثابت، التي ينتج عنها نشاط اجتماعي يؤدي إلى النمو"[3]. يبدو التمييز واضحاً بين النزعات، فالنزعات التي تكون فائدتها مؤقتة لا يمكن أن نقول عنها أنّها ذات قيمة أما النزعات التي نقول عنها فهي النزعات ذات الأثر الايجابي الدائم الذي يمكن أن يستفيد منه الجميع كما يحقق لهم التطور والنمو داخل المجتمع.

ودوما في الجانب الاجتماعي وفيما يتعلق بالجانب الإصلاحي نجد مذهب **ديوي** يقول: ‹‹**إن السلوك تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو احتمالي، فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه، والخير في التلاؤم البصير بين الجانبين،**

[1] ـ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق، ص90.
[2] ـ المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[3] ـ سعيد اسماعيل علي ، فلسفات تربوية معاصرة، مرجع سابق، ص ص78،79.

والمقصود بالتلاؤم البصير، تدخل الروية Delibration* في توجيه السلوك»[1]. بمعنى الوصول إلى حل أمثل لما يتوافق مع الإنسان وبيئته الخارجية التي حتى إن لم يكن حلا بل لأجل التوجيه الايجابي .

إنّ تحصيل الفرد للقيم في طفولته تختلف عنها في مرحلة لاحقة فيما بعد "والفرد في تكوينه للقيم الخلقية يمر بمرحلتين متتابعتين، في المرحلة الأولى تكون الأخلاق مفروضة على الفرد عن طريق الجماعة، وفي المرحلة الثانية، فإنه على الرغم من أن الفرد يكون قد تأثر بالقيم الأخلاقية التي فرضتها عيه الثقافة، فإنه يبدأ في أن يسلك سلوكا يمكن أن نعتبره خاصا به إذ يصبح سيد أخلاقه. وفي المرحلة الأولى هي المرحلة التي تفرض فيها الجماعة على الفرد نوع الأخلاق التي يجب أن يتعامل بها تعمل هذه الجماعة على أن يكتسب هذا الفرد وأن يقبل أنواعا من السلوك على أنها واجبات، ولذلك يجب القيام بها، وأنواعا أخرى من السلوك على أنها أخطاء، ولذلك يجب الابتعاد عنها"[2]. القيم في بداية تكوّنها لدى الفرد تكون مفروضة عليه من الثقافة والمجتمع كالطفل وسط الأسرة والمجتمع الذي يتعلم ويكتسب قيماً معينا ولكنه لما يكبر يدرك الصواب من الخطأ فيعمل بما هو سلوك حسن ويترك ما هو خطأ وغير لائق.

وعن المرحلة الثانية التي تدخل في مراحل تكوين الأخلاق "فهي التي تصبح فيها هذه الأخلاق مسؤولية فردية وإنجازا فرديا، أي أنها تنتقل من مجرد سلوك توافقي مع حاجات الجماعة وقيما إلى إيمان بهذا السلوك ومسؤولية عنه. وعلى هذا الأساس أيضا ينتقل تكوين الضمير من مجرد سلطة خارجية إلى أن يصبح سلطة داخلية تقوم على

---

* وليست (الروية) حساب الأفعال من جهة ما تؤدي إليه من مكسب وخسارة في المستقبل كما يزعم أصحاب مذهب المنفعة. ومن الواضح تباين هذه الفكرة مع الواقع، إذ ليست وظيفة الروية أن تؤدي إلى الفعل بإبراز أقصى نفع يمكن الحصول عليه، بل وظيفتها حل مشكلات العمل الراهن، وأن تعيد إليه الاتصال وترد له الانسجام، وأن تستخدم الدوافع الضائعة وتوجه العادات نحو الطريق الصحيح. ولتحقيق هذه الغاية تتقطع الروية إلى ملاحظة الشروط الراهنة وتذكر المواقف السابقة تبدأ الروية من موقف مضطرب وتنتهي باختيار عمل تشق طريقها فيه.(سعيد اسماعيل علي ، فلسفات تربوية معاصرة، مرجع سابق، ص79).

[1] . سعيد اسماعيل علي ، فلسفات تربوية معاصرة، مصدر سابق، ص 79.

[2] ـ المرجع نفسه، ص80.

الإقناع والإقتناع"[1]. وأما فيما يخص هذه المرحلة التي تكمن في تكوين القيم فتصبح في هذه المرحلة الأخلاق نابعة وصادرة من قناعة ذاتية. ولا يمكن لفرد أو سلطة خارجية أن تلزمه بإتباع أخلاق معينة أو التخلي عنها.

ويشير الدكتور **هربر تشنيدر** في كتابه تاريخ الفلسفة الأمريكية إلى قول **ديوي** عن حرية الفرد وحقوقه في ظل تأسيس الدولة فيقول: ‹‹ **إنني لأجرؤ على القول بأن هذه الجمهوريات ستكون مع الزمن هي وحكومتها المركزية، مثلها مثل الكواكب التي تدور في فلك الشمس، تؤثر فيها وتتأثر بها تبعا لأوزانها والمسافات التي تفصل بينها، وينجم عنها ذلك التوازن الجميل الذي ينهض عليه دستورنا، والذي أعتقد أنه سيظهر للعالم في درجة من الكمال لا مثيل لها إلا في نظام المجموعة الشمسية ذاته ، ومن ثم فرجل الدولة المستنير، هو الذي يتوخى أن يحافظ على وزن كل جزء ونفوذه، ذلك لأن إعطاء أي جزء فوق مقدوره، سيقوّض التقويم العام**››[2]. فنظام الحكم هذا في نظر **ديوي** يؤثر في المجتمع ويتأثر به على الحاكم العام للدولة وعليه ألاّ يخل بهذا النظام حتى يكون التسيير حسن ونتائجه تعود بالفائدة على المجتمع وأفراده.

وعن موقف **جون ديوي** وتصوره **للقيم** للديمقراطية في **الفضاء العام** يتجلّى كالتالي:

"إنّ تفاعلات الأشخاص في أي عملية خاصة بالتفاعل الاجتماعي المباشر أخلاقي . تتضمن بطريقة مباشرة التأثير على أشخاص آخرين، وهؤلاء الأشخاص الآخرين هم ‹‹الجمهور›› **apublic**. ففي أي عملية خاصة بالتفاعل الاجتماعي المباشر يوجد‹‹جمهور›› مكوّن من أشخاص غير أولئك الذين أشتركوا في التفاعل المباشر، ولكنهم متأثرون بهذا التفاعل، فكل عضو في المجتمع هو في الواقع جزء من الجمهور، وله علاقة بالتفاعلات الاجتماعية المباشرة بالأعضاء الآخرين في المجتمع"[3]. إن عملية التفاعل الاجتماعي تأثر على أفراد المجتمع الآخرين وذلك بخلق قيم جديدة تبث فيهم روح

[1] ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها .
[2] ـ هربر تشنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،د. ط،س 1964،ص42.
[3] ـ تشارلز موريس، تر: ابراهيم مصطفى إبراهيم، كلية الأدب بدمنهور،جامعة الإسكندرية، مصر، د.ط، س 1996، ص125.

التفاعل حتى وأنهم لم يشاركو في العملية التفاعلية إلاّ أنهم يتأثروا بها وذلك بوجودهم في فضاء عام واحد.

"يطورّ أعضاء المجتمع ـ كجمهور ـ القواعد أو المعايير **norms** أو المقاييس الخاصة بالتفاعل الاجتماعي المطبقة على جميع أعضاء المجتمع لكي يتم التحكم في المؤثرات العامة للتفاعل الاجتماعي، والأبعد من ذلك فإن هذه المؤثرات التي ذكرناها تنشئ بالضرورة مجموعة من القوانين، والأشخاص الذين يطبق عليهم هذه القوانين هم أعضاء في المجتمع السياسي، والأشخاص الذين يقومون بتنفيذ هذه القوانين يكوّنون الحكومة. إن النظرية السياسية هي الدراسة العامة للمجتمع السياسي"[1]. فالدراسة السياسية للمجتمع السياسي تكون بتهيئة ودراسة القواعد والمقاييس التي تدخل في التفاعل الاجتماعي بتحديد مجموعة من القوانين وسط الفضاء السياسي للمجتمع وهذا نتيجة اعتماد النظام الديمقراطي للحكم من أجل المصلحة الاجتماعية المشتركة لأفراد المجتمع كما سيرد ذلك لاحقاً.

لتحقيق حياة منظمة فلابد من "إذا كان للديمقراطية الأمريكية هدف حقيقي دائم ترمي إليه في تنظيم الحياة الإنسانية فهو خلق مجتمع مفكر ناهض يعمل إعناؤه على تنظيم الحياة العامة وتشكيلها، لأن الغرض الأساسي والأسمى... في دولة ديمقراطية هو تنمية النشء بحيث يستطيعون القيام بوظائفهم بوصفهم أفراد أذكياء يعيشون في مجتمع حر ويعملون له"[2]. بمعنى ممارسة حرياتهم الفردية وتجسيدها عملياً من خلال إخراج طاقاتهم الفردية من ذكاء و ميولات لخدمة مجتمعهم وتطويرها على أحسن شكل.

مادامت الديمقراطية طريقا أضحى تتبعه جل المجتمعات في عصرنا إلاّ أنّه طريق حافل بالمضبات والأحداث المتشابكة للعصر« **بيد أنّه من حقنا . إجمالاً . أن نستمد**

[1] ـ المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة.
[2] ـ جون ديوي ، التربية في العصر الحديث ،تر:عبد العزيز عبد المجيد /محمد حسين المخزنجي ، مكتبة النهضة المصرية ،الإسكندرية، س1949/1948، ص ص 15،16.

شجاعتنا من حقيقة أنها قد عملت وأدت مثلما أنجزت وأفلحت، ولكن يتعين علينا أن نظيف إلى هذه الشجاعة ــ اذ قدر لشجاعتنا أن تتسم بطابع الذكاء بدلاً من العمى. حقيقة أن صيانة وحفظ الديمقراطية بنجاح وفلاح يتطلب أقصى ما يمكن عمله في الإفادة من أحسن الطرق والوسائل الموجودة لنوال وتحصيل معرفة علمية ـ››[1]. تعبر الاستفادة الايجابية من الديمقراطية شكل من أشكال نجاحها خاصة استخدام الطرق العلمية الصحيحة.

فتبقى‹‹ **ركيزة الديمقراطية هي الإيمان بقدرات الطبيعة الإنسانية والإيمان بالذكاء الإنساني وبقوة وفعالية الخبرة التعاونية المشتركة المجمعة لجهود وموارد الجماعة ››**[2]. إنّ المحرك الفعلي للديمقراطية يستمد الخبرة المشتركة للأفراد والمكتسبة من التربية المتعلمة في المدرسة والمستمدة من الطبيعة الإنسانية أيضاً وما يؤكد هذا قول **ديوي** في كتابه **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني ‹‹تحتاج إلى تعاون بين الكائن الحي وبيئته››**[3]. فلا وجود لكائن في معزل عن بيئه والعكس فكلاهما يكمل الآخر.

مبدأ الديمقراطية في التربية.

إن الحديث عن الديمقراطية والتربية في كتابات **جون ديوي** يبدو جلياً في طيات مؤلفاته فمهما تعددت الموضوعات إلاّ ووجدا طريقاً للتسلل داخل كتاباته باعتبارهما موضوعين متشعبين وعلى أساسهما ترتكز الموضوعات الأخرى ولما كانت الديمقراطية طريقة لمسايرة أسلوب الحياة قال عنها **جون ديوي‹‹ فليست الديمقراطية مجرد شكل للحكومة، وإنما هي في أساسها أسلوب من الحياة المجتمعة والخبرة المشتركة المتبادلة››**[4]. ومن قوله هذا نخلص إلى أن الديمقراطية لا يمكن حصرها في أنها أسلوب سياسي للحكومة فقط وإنما تتعدى ذلك إلى الحياة المشتركة بين أفراد المجتمع من عدالة

[1] ـ رالف ن. وين، تر:محمد علي العريان، قاموس جون ديوي، مرجع سابق، ص111.
[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] ـ جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الانساني، مرجع سابق، ص2.
[4] ـ جون ديوي، المدرسة والمجتمع، تر:أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، س1978، ص19.

ومساواة وخبرة وحرية ومساواة وهذا ما يخلق مبدأ التفاعل داخل الفضاء العام للمدرسة بين تلاميذها. وهكذا يتحقق النموذج الملائم في السياسة عن طريق الديمقراطية لتحقيق التواصل المرغوب فيه كما جاء في موضوع الديمقراطية لدى **يورغن هابرماس** كما ذكرنا سابقاً وذلك من خلال حديثه عن الديمقراطية على أنّها النموذج المرغوب فيه، فعن طريقها يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية العرفية، كما يمكنهم هذا النموذج من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالتحاور المتبادل بين الأطراف على سبيل المثال كذلك في عملية التعليم من خلال إعطاء الحق لكل التلاميذ داخل المدرسة وذلك عبر إعطاء لكل تلميذ الحق في التعبير عن هواياتهم وطموحاتهم المشتركة وبالتالي تحقق الديمقراطية من خلال حق التعبير.

وفي مجال حديث المربي **جون ديوي** عن عزلة المدرسة عن المجتمع فيقول‹‹ **على ما يظهر لي في عنصري الحياة المدرسية، وأعني بهما المدرسة والتلميذ. فإذا نظرنا إلى هذين العنصرين وجدنا أن المدرسة قد تأخرت كثيراً عن الحركات الاجتماعية العامة المعاصرة. وكثيراً مما لا نرضى عنه مما نراه في اصطدام وعيب إنما هو نتيجة هذا الفرق بين النظام المدرسي غير الديمقراطي، الذي يؤثر في عقل كل من التلميذ والمدرس، وبين نمو وانتشار المبادئ الديمقراطية في الحياة خارج أسوار المدرسة**››[1].

يعيب **جون ديوي** النظام غير الديمقراطي المنتهج في النظام التربوي الكلاسيكي الذي يؤثر على كل من المعلم و المتعلم في حين جد انتشار المبادئ غير الديمقراطية في الحياة الاجتماعية الخارجية وهذا ما دفعه ابتكار مناهج جديدة في العملية التربوية الحديثة.

[1] ـ المصدر نفسه، ص74.

كما يقول عن الدور الفعال لهذا النظام في المدرسة أنّ‹‹ **المجهود الذي بذل في الستين عاماً الأخيرة من القرن التاسع عشر قد نجح في بناء العقل الديمقراطي. ونجح في تمهيد الطريق، وإعداد الوسائل اللازمة لما يحتاج إليه الذكاء والتفكير الحر، ولم يبق إلا تنشيط فكر الفرد ــ سواء أكان تلميذاً أو مدرسًا ـ بحيث يشجع على العمل و على التفكير والاستفادة من الطرق الممهدة له. حتى يتبدل مركز الذكاء أو العقل فيصير السيد المتصرف الشرعي بعد أن كان الخادم للتقاليد والمعتقدات القديمة**››[1].

بهذا الشكل يمنح النظام الديمقراطية لعقل التلميذ ويفتح له الباب لتنمية دوافعه و قدراته العقلية حتى لا تبقى العملية التعليمية منحصرة في جلّها على الأستاذ ويبقى التلميذ متلقي ومخزن للمعلومات فقط يحشو الأستاذ بها عقله ومع الوقت سرعان ما تنسى وتُمحى.

ليست الديمقراطية ايجابية في أكملها فمما يعاب على هذا النظام الديمقراطي‹‹**عندما نبحث عن الأغراض والطريقة التي تؤدي إليها هذا النظام الديمقراطي التي وصلنا إليها ليست متيقظة تماماً للمبدأ الأخلاقي الذي نعتمد عليه ـ ونعني بيه مسؤولية العقل وحريته والكشف والبحث والتحقيق والتدليل، ولهذا نجد الارتباك والاختلاط حيث كنا نتوقع النظام ، ونجد الظلام ،حيث كنا نتوقع النور.فليس للمدرس حرية الابتكار، ولا هو يمكن من الفرص لبذل المجهود المنتج اللازم له في وظيفة التدريس، ولقيامه بها على أحسن وجه وأكمله. والمتعلم بكل أسف يجد ظروفاً معادية، أو على الأقل غير دافعة، لنمو قواه العقلية واستخدامها استخداماً كافياً، يظهر فيه نشاطه وتبعاته**››[2].

فالديمقراطية هي الأخرى مساوئها وليست أخلاقية بشكل كبير لما ينجر عنها من عدم قدرة المدرس على الابتكار بشكل وافر وكذا بالنسبة للمتعلم هو الآخر إذ لا يجد المحفزات والدوافع التي تمكنّه من إبراز قدراته بشكل كبير ولكننا نجد **ديوي** فيما بعد يقر بأنّها تمكن المتعلم من إبراز قدراتها الذكائية ومهاراته فالديمقراطية محاسنها أكثر من مساوئها.

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص ص،74،75.
[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص76.

ولسد النقائص" لقد قبل **ديوي** الديمقراطية مخالفاً بذلك معظم الفلاسفة على الرغم من معرفته لأخطائها. إذ أن هدف النظام السياسي أن يساعد الفرد على التطور والنهوض بنفسه تطوراً تاماً. ولن نصل إلى هذا إلا إذا اشترك كل فرد على قدر وسعه في تقرير سياسة جماعته ومصيرها والارستقراطية و الملكية أكثر مقدرة وكفاءة من الديمقراطية، ولكنها في الوقت ذاته أكثر منها. أن **ديوي** لا يثق بالدولة و يفضل نظاماً متعدداً، يقوم فيه بعمل المجتمع بقدر المستطاع جمعيات طوعية اختيارية. ويرى في تعدد المنظمات والأحزاب والشركات والنقابات وغيرهاً توفيقاً بين الفردية والعمل المشترك"[1]. فيضيف إلى النظام الديمقراطي العمل المشترك بين الأحزاب والمنظمات لتغطية النقائص وأخطاء النظام من أجل تكملته حتى يحقق المجتمع التطوّر والنهوض بشكل أكبر.

مادام كل شيء في الحياة يتغير "يرى **رسل** أن الديمقراطية الأمريكية طرأ عليها تغيير كبيير عندما أصبح أندرو جاكسون رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية، فقد كان الرؤساء الأمريكيون قبل جاكسون يختارون من بين السادة المثقفين المنتمين إلى طبقة أصحاب الأراضي الراسخة القدم أما جاكسون فكان يعادي الثقافة ويتشكك في في نوايا المثقفين لأنهم يفهمون قضايا تستغلق على فهمه وتبلبل فكره. و استمر هذا العداء ضد الثقافة جزءاً من الديمقراطية الأمريكية منذ ذلك الوقت حتى يومنا الحاضر وقد جعلت هذه العداوة من العسير على أمريكا أن تستفيد من رأى خبرائها على الوجه الأكمل"[2]. فقد طرأ التغيير على الثقافة الديمقراطية نتيجة ظروف الحكم التاريخية والسياسية مما أفقد أمريكا الاستفادة الكبيرة من الخبراء.

أما رأي **ول ديوارنت** عن التغيير يقول" ونحن نرى في أمريكا اليوم يعيد إلى أذهاننا الاضطهاد الذي يلحق بالمجددين في الفكر. فالمدرس الذي يعلم التاريخ أو الاقتصاد أو العلوم الاجتماعية بأسلوب يغاير ما اتفق عليه الجهلاء والمتعصبون يتعرض

[1] ـ ول ديوانت ، قصة الفلسفة ـ من أفلاطون إلى جون ديوي ـ ،تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، س 1988، ص630.

[2] ـ رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر،القاهرة،ع131، 1966س، ص96.

للتشريد الاقتصادي"[1]. فقد عانى المجددين للفكر الأمريكي من الاضطهاد والدليل على ذلك ما يتعرض له المدرس من تشريد نتيجة مخالفته لتعاليم وطرق المتعصبون.

في حين نجد الدكتور **زكي نجيب محمود** يرى أن" الأخلاق التي تحقق للإنسان ديمقراطية بمعناها الصحيح، لأن مبدأه الأول سيكون استعداده لتغيير ما يحتاج إلى تعديل وتبديل في حياته الاجتماعية، وليس هو الطاعة العمياء لسابقة مر زمانها وانقضى، وهبطت إلينا في ثوب من العرف والتقاليد"[2]. ولتجاوز أساليب الجهلاء والمتعصبون النظم الكلاسيكية بصفة عامة والتقاليد بصفة خاصة، فكان لابد من قيام أخلاق تحقق الديمقراطية على أتم شكل باعتماد مبادئ حديثة لإحداث تغير جذري في الحياة الاجتماعية كلها تبديل كل ما هو بحاجة إلى ذلك وهذا هو الشكل الذي أرادت أن تكون عليه الديمقراطية.

كما يرى أيضا الدكتور **زكي نجيب محمود** أنّ "المثل الأعلى للمجتمع الديمقراطي هو أن يتعاون الناس معاً كما يتعاون العلماء في المعمل، فالقاعدة الأولى هي ـ إذن ـ ‹‹ الإخاء›› بمعنى التعاون، ومن هذه القاعدة تتفرع‹‹الحرية›› و‹‹المساواة›› فليست هاتان حقين طبيعيين من حقوق الإنسان كما زعم قادة الثورة وحركة التنوير في القرنين الثامن عشر، أي أنهما لم ينشآ إلا بعد تكوين المجتمع، وبعد قيام التعاون بين أفراده، فالإنسان‹‹حر››في مجتمع ديمقراطي يتعاون أفراده على قدم ‹‹المساواة››"[3]. فبعد أن تعاون أفراد المجتمع الأمريكي وتآزروا وتعاونوا فيما بينهم وصلوا إلى تحقيق قاعدة الإخاء التي انجر عنها مبدأي الحرية والمساواة التي لم تكن حلم بالنسبة له وإنّما هدف مسطر منذ البداية، فالتعاون دور كبير في بناء المجتمع الديمقراطي ولها نجد **ديوي** أيضا في التربية يقدم فكرة المختبر التي تقوم على التعاون والتي كانت لها آثار ايجابية فيما بعد

[1]- المرجع نفسه، ص102.
[2] - زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط2، س 1982، ص176.
[3] - المرجع نفسه ، ص176.

على الأفراد خاصة والمجتمع عامة بخروج فكرة التعاون من المختبر وولوجها عالم الشغل وهذا ما يجسد أيضا التطبيق الواقعي للنظري.

وكدعم للمجتمع الديمقراطي "وجب أن يكون الاعتماد الأول في مثل هذا المجتمع الديمقراطي، على الجمعيات التطوعية لا على الحكومة، فلا ينبغي أن تجاوز الحكومة بنشاطها حدود تنظيم تلك الجمعيات بحيث لا تتضارب وسائلها وغاياتها، أما فيما عدا ذلك فالجماعة تحدد أهدافها ووسائلها، ثم يتعاون أفرادها في سبيل تحقيق تلك الأهداف تعاوناً يتبعه الحرية والمساواة بين هؤلاء الأفراد، يتبادلون الخبرة بما يعين بعضهم بعضا، كما يفعل العلماء في المعمل إزاء مشكلة معينة"[1]. إنّ من بين ما أعتمد عليه المجتمع الديمقراطي كذلك هو الجمعيات التطوعية في أطر معينة تقيمها الحكومة فيتعاون أفراد الجماعة فيها أيضاً ويتبادلون الخبرة فيما بينهم من أجل تقديم حلول ملائمة للمشكلات، في حين أنّ هذا التعاون لا ينبغي أن يخرج عن إطار الحرية والمساواة دوماً. وعن الديمقراطية دوماً يقول **ديوي‹‹ وإن النظام الذي لا يطالب بالابتكار والإبداع، ولا بقدرة الفرد الدائمة على التعبير، لهو النظام الذي يعمل دائماً على أن يحتفظ بغير الأكفاء من المدرسين في المدارس، يحتفظ بهم لأنه طبيعي أن يذهب ذو الكفايات حيث يمكنهم العمل الإنتاج المثمر، فذو العقول الكبيرة لا يذهبون إلى حيث الخطر عليهم من المطالبة بالخضوع لظروف لا يطيقها أي فرد يحترم ذكاءه وعقله وقدرته ، وإلى حيث تصرف جهودهم وتضيع أوقاتهم في تفاصيل لا قيمة لها إلا تنفيذ الأوامر الخارجية ولا يجدون فيها فرصة للعمل والنشاط الكامل الحر››**[2]. من خلال مقولة **ديوي** هذه فإنه يتجه بكلامه هذا إلى المدرسين غير الأكفاء ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بالمدرس الصفات التي يجب أن تتوفر فيهم فيقول: ‹‹**هو أنّ كل إصلاح آخر إنما يتوقف على إصلاح حال المسؤولين عن التدريس وهم المعلمون إصلاحهم من حيث النوع والخلق...ولما كانت**

[1] ـ المرجع السابق نفسه،ص ص176 ، 177.
[2] ـ جون ديوي، التربية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص80.

التربية هي أقرب الأعمال وأكثرها اتصالاً بالإنسانية فإننا نعتمد كل الاعتماد فيما يتصل بالمدرس الذي يقوم بها على إعداد فرديته وشخصيته وذكائه لأننا نعتبر أن هذا الإعداد هو منبع القوة››[1]. فبقى العملية الإصلاحية متوقفة على حالة المسؤولين والتي تعني بالدرجة الأولى المعلمين باعتبار أنّ لهم الحق في الإصلاح وهم الذين يشرفون على العملية التربوية فعليهم أن يتميّزوا ويتمتعوا بالذكاء.

كما لا يمكن فصل التربية التي قال بها **جون ديوي** في مجتمع تسوده الديمقراطية‹‹ **غرض التعلم وثوابه هو دوام الاستعداد للنمو. على أنّه لا سبيل إلى تطبيق هذه الفكرة على كافة أفراد المجتمع إلا حيث يكون الاتصال بين الإنسان وأخيه الإنسان متبادلاً، وحيث تكون الوسائل مهيأة لتجديد تكوين العادات والمؤسسات الاجتماعية، وذلك بالا كثار من الحوافز التي تنشأ عن التوزيع العادل للمصالح، ومعنى هذا كله وجود مجتمع ديمقراطي**››[2]. ولا يمكن أن يحدث هذا كله إلا في ظل الفضاء العمومي الذي يسمح بالتعليم وإقامة النظام الديمقراطي الذي يمكن من الاتصال وإقامة العلاقات الاجتماعية.

"ولما كان الخير يشبع اهتمامات الأفراد، كما أنه وسيلة نحو إدراك الخير الأقصى، فإن الديمقراطية في أكبر معانيها تكون اجتماعية وسياسية. وهو في هذا يتوسع في معنى الديمقراطية فلا يجعلها قاصرة على البعد السياسي بل يمتد بها إلى آفاق اجتماعية. ويرى أن على الديمقراطية أن على هذه الديمقراطية أن تعالج الإشباع الأقصى لاهتمامات للمواطنين"[3]. لما كان الخير يحقق الإشباع الأقصى في المجتمع فكذلك الديمقراطية هي الأخرى كان لابد لها حتى لا تبقى منحصرة في المجال السياسي فقط أن تتجاوز ذلك إلى أبعد ما يمكن وذلك بولوجها المجال الاجتماعي ومجالات أخرى حتى تتمكن من تحقيق متطلبات وحاجيات الأفراد من جهة وتحقيق لهم أكبر قدر ممكن من

[1] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] ـ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سابق ص104.
[3] ـ أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، مرجع سابق، ص322.

الإشباع في شتى المجالات الأخرى وبالتالي سد الاحتياجات وتحقيق أكبر قدر من الاهتمامات والمتطلبات.

بالتالي فإنه لا يمكن إنكار ."إن التنظيم الدولي الديمقراطي هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن نجد ما يبرره أخلاقياً. والديمقراطية هي الشكل الوحيد الصالح للدولة، لأنه يعطي للأمم دون أن يسلبها شيئاً، وإذا سلبها فذلك كي يعطيها بطريقة أكثر وفرة وإذا أخذ من الفرد فلكي يعطي الكل الذي يتضمن هذا الفرد أيضاً وعلى هذا الديمقراطية هي النمط الوحيد من الدولية الثابت الذي يتفق مع الأمنيات القومية لكل الأمم"[1]. فتبقى الديمقراطية هي النظام الوحيد في العالم الذي يهب الجميع من أفراد ودولة بشكل أخلاقي وبفضله يسلب من أفراد ليمنح الجميع أكبر قدر من المتطلبات، وهذا ما دفع ب**جون ديوي** إلى اعتماده كنظام سياسي استطاع أن يغطي المجالات الأخرى من تربية واجتماع واقتصاد وأن يحقق النمو والتطور الازدهار بشكل أو بآخر وخير دليل على ذلك ما يشهده العالم اليوم من تطور ونمو وازدهار مسّ كافة المجالات حتى أصبحت تنعت بالقوة الأولى في العالم.

[1] ـ المرجع نفسه، ص323.

خلاصة:

إن ما يمكن أن نخلص إليه في هذا الفصل هوّ أن **موضوع القيم** موضوع واسع بكل ما يعني أنّه واسع وشامل ولا يمكننا حصره في جانب واحد من جوانب الحياة، بل يتعدى ذلك وتعتبر القيم هي المحور الرئيسي والركيزة الأساسية في فلسفة **جون ديوي** والذي لا يكاد يخلو فيها موضوع من القيم فللبحث العلمي قيمه الخاصة به، وللأخلاق قيمها ويتجلى ذلك في..، وللسياسة قيمها ويتجلى ذلك في نظام الحكم الديمقراطي الذي شمل..، وللاقتصاد قيمه والذي تطلب الكفاءة والخبرة في التسيير والتصنيع.. ولا يمكننا تجاوز الجانب التربوي والتعليمي كما لاحظنا كما تطرقنا إلى ذلك في مبحث سابق.

إذ تعتبر **التربية** هي الأخرى اللبنة الأساسية لبناء الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وحتى الدينية. فالقيم التربوية التي يكتسبها الطفل من خلال خبرته للعملية التربوية وتنميته لها مما يقوده إلى اكتساب خبرات جديدة تجعل منه فردا متفاعلاً أحداث ومستجدات المجتمع وعصرهم، من قضايا اجتماعية وسياسية.

وكذا تطرقنا إلى **الديمقراطية** في مبحثنا السابق وباعتبار أن الديمقراطية في نظر ديوي على أنها تساعد الفرد التطور والنهوض بمستقبله في شتى المجالات على غرار باقي الأنظمة الأخرى. كما أنها صالحة للدولة في تسير شؤونها الداخلية وأمورها الاقتصادية.

فبالإضافة إلى كل إسهامات جون ديوي في ميدان الفلسفة فقد كان أكبر إسهام له في مجال القيم التي انعكست بالإيجاب واتسعت داخل **الفضاء العام** للمجتمع من تربية، اجتماع، سياسة واقتصاد كما سبق وأن تطرقنا إلى ذلك. وكان فعلا بالغ الأثر وظاهر على الفضاء العام للمجتمع الأمريكي مما وصل إليه من تقدم ورقي وازدهار ولم ينحصر ذلك في المجتمع الأمريكي بل استطاع أن يمحو الحدود ويلغي الحواجز الجمركية ليعلو ويذيع سيته في الكثير من بلدان العالم الغربي والعربي هو الآخر.

خاتمة

إنّ مايمكننا أن نخلص إليه في نهاية بحثنا هذا:تكوين القيم والفضاء العام في الفلسفة البرغماتية ـ جون ديوي ـ نموذجاً هو مجموعة من النتائج التي حاولنا استخلاصها وصياغتها والتي كان لها الأثر البالغ في الفلسفة البرغماتية خاصة والمجتمع الأمريكي عامة، فمن الناحية الأولى جعلت الفلسفة البرغماتية تشتهر وتطور مبادئها وأسسها ومن الناحية الثانية جعلت المجتمع يرقى ويتطور ويبرز ذلك جلياً في:

ـ ساهمت الهجرة والهروب من الظلم والاضطهاد و ما عانوه الشعوب في قاراتهم الأصلية في تشكل قيم للمجتمع الأمريكي تمثلت في الحرية والوعي السياسي والفردي هذا من جهة ومن جهة أخرى ساهمت تلك القيم في تشكل الوعي الجماعي لدى الأفراد الذي يبحث عما يخدم المصلحة العامة.

ـ تشكل الوعي بالتطور والازدهار بدلاً من الظلم والخمول والعدمية. لأن انعدام الحرية يعدم الفرد وينخر كيانه ووجوده، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف جون بول سارتر.

ـ إن القيم لا يمكن حصرها في قمتي الخير والشر وما تؤدي إليه من ثواب أو جزاء أو انحصارها في المجال الميتافزيقي الضيق وإنما تفوق ذلك إلى أبعد الحدود.

ـ ليست اللغة وحدها تمثل أداة تواصل بين الأفراد فإنّ الثقافة هي الأخرى ليست أداة فقط للتواصل بين الأفراد، وإنّما هي جسر التواصل بين الشعوب والحضارات، فتساهم هاته الآخيرة في تشكّل قيم جديدة في شتى المجالات من جانب، كما تسمح

باتساع مجال الفضاء العام. فللبرغماتية صلة بثقافة المجتمع الأمريكي وما زاد من تعزيزها هوّ اجتماع جملة من العوامل ساهمت بشكل أو بآخر في ذلك وهذا ما لمسناه من خلال ما صنعته الفلسفة البرغماتية بالشعوب المهاجرة من مختلف. دول العالم والقارات إلى القارة الأمريكية وخاصة القارة الأوروبية التي مستها الهجرة آنذاك بنسبة أكبر لأنّ أغلب المهاجرين في القارة الأمريكية أوروبين.

ـ إن الفلسفة البرغماتية لم تنشأ من فراغ وإنما بنيت على أعقاب النظريات والفلسفات السابقة للقارات نتيجة الهجرة وامتزاج الثقافات ولكن سرعان ما أقامت فلسفة خاصة بها.

ـ كما يعتبر الفضاء العمومي فضاءاً التواصل الاجتماعي لدى هابرماس، يعبر فيه أفراد المجتمع عن طموحاتهم كما يسعون إلى تحقيق مصالحهم، يتواصلون عن طريق اللغة المبنية على الفهم المشترك للأفراد والجماعات المشاركين في العملية التواصلية، لقد ركز هابرماس على اللغة بشكل كبير باعتبارها أداة التواصل الاجتماعي. ولا يمكننا استبعاد الديمقراطية التي هي الأخرى كنظام سمحت بإعطاء مبدأ تكافئ الفرص.

ـ السماح بتشكل قيم تربوية سادت في المدرسة الحديثة بدلاً من تلك التي كانت سائدة في المدرسة الكلاسيكية بالنسبة للفيلسوف جون ديوي.

ـ كما الانقلاب الذي أحدثه جون ديوي على **النظام التربوي الكلاسيكي** واستبداله **نظام تربوي حديث** يرتكز على **مناهج تربوية حديثة** منح قيمة كبيرة للطفل وعزّز قدوراته الذاتية إذ سمحت له هاته الآخيرة بتوظيفها واستغلالها بشكل صحيح وبالتالي تنمية المهارات الذاتية ومن بين تلك الأسس(مراعاة الفروقات الفردية بين التلاميذ، مرعاة عنصر الذكاء، التركيز على عنصر الخبرة، ...).

ـ ركز الفيلسوف جون ديوي على عنصر **الخبرة التربوية** وأولاه أهمية كبيرة مما مكن الفرد من تطوير مكتسباته وتطبيقها بشكل صحيح خاصة في المدارس الإعدادية والثانوية، مما للفيلسوف **جون ديوي** بنقد الطرق التعليمية في المدرسة الكلاسيكية التي لا يظهر فيها نشاط الطفل وإنّما تركز على اجترار أفكار الغير فكان لزاماً على ديوي ضرورة منح الطفل فرصة إشراك الطفل عمليا في المدرسة الحديثة وما يبرر ذلك هو قوله:**‹‹ بإتخاذ أساس جديد هو أن يعمل الطفل عقله وينشطه باشتراكه عملياً وشخصياً في بناء مشاكله، والاشتراك في حلّها، ولو أدى ذلك إلى التجربة والخطأ››**[1].

. كما لا يمكننا تجاوز **عنصر الديمقراطية** التي ركز عليها ديوي هو الآخر في التربية التي تسمح بالانعكاس الايجابي على الفرد والمجتمع وسط الفضاء العام التي لابد أن تبدأ من المدرسة. حتى يتكون للطفل حس الحب للدراسة وبعدها والشعور بروح المسؤولية اتجاه التطبيق العملي أي التجريب وبالتالي تحقق التطوّر والازدهار حسب رأيي الشخصي ورأي **ديوي** هو كذلك **‹‹ دافع الحب للطفل، ودافع التقدم والنمو الاجتماعي، ودافع البحث العلمي لذاته، قوة بشرية عظيمة لا يمكن التغلب عليها متى اتحدت وفوق كل هذا يجب أن نفهم أنه لا يمكن تحقيق هذا الاتحاد والتعاون بين العوامل الثلاثة إلا إذا تحقق الأساس الروحي للديمقراطية كفاية العقل الحر وشعوره بالمسؤولية››**[2].

. توسيع مجال الفضاء العام واتساع مجاله نحو الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، الثقافة والفن ليس من فراغ وإنّما نمى ذلك نتيجة نمو وتطوير أفكار وقيماً وبروز أسس وقيم جديدة إماّ سمحت بتغير جزئي أوكلي. الأهم من ذلك أنّها أدت إلى **تكوين القيم والفضاء العام في الفلسفة البرغماتية** ل "جون ديوي".

[1] ـ جون ديوي، التربية في العصر الحديث، تر:عبد العزيز عبد المجيد /محمد حسين المخزنجي، مكتبة النهضة المصرية ،الإسكندرية، س1949/1948، ص83.
[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص86.

و ما يمكننا الجزم فيه هو أن الفيلسوف "جون ديوي" استطاع أن يشكل بفضل فلسفته البرغماتية النفعية **تكوين قيماً جديدة** عادت بالنفع على الفرد من جهة والمجتمع الأمريكي من جهة أخرى. وإنّ ما يؤكد ذلك أنها استطاعت أن تكون وتبني وتقوي ذاتها وأن تخرج من دائرة االقارة الأمريكية وتخترق الحدود لتصل إلى صرح أكثر اتساعاً عرفت من خلاله مركزاً في ذلك على المبادئ التربوية الصحيحة ومبدأ الديمقراطية كشكل للسياسة والتسيير في فضاء عام أكثر اتساعاً وشمولية مما كانت عليه من قبل والدليل على ذلك نجد في الكثير من البرامج التربوية الدراسية مناهج أجنبية في الدول العربية منها الجزائر فمنها الطريقة الأمريكية في التدريس، النظام الكلاسيكي ونظام ل.م.د.

ليس من المهم أن توافقت هاته البرامج الجديدة مع محيط الدول الأخرى ولكن الأهم من ذلك أنّه استطاعت أن تحقق نجاحاً وتطوّراً وتقدماً في قارتها الأصلية.

في الآخير ما يمكنني قوله أنّ العمل يبقى محاولة متواضعة، لا يمكننا الإلمام بكل القيم التي تكونت في صرح فضاء الفلسفة البرغماتية الديوية، سنحاول التعمق في ذلك مستقبلاً.

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر باللغة العربية:

1. القرآن الكريم .
2. ديوي جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر: محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي /مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة / نيويورك ، د.ط ،1963.
3. ديوي جون، التربية في العصر الحديث، تر:عبد العزيز عبد المجيد؛ محمد حسين المخزنجي، مكتبة النهضة المصرية، الإسكندرية، 1949/1948.
4. ديوي جون، الحرية والثقافة، ترجمة: أمين مرسي قنديل، مطبعة التحرير، الاسكندرية، د.ط، 2003.
5. ديوي جون، الديمقراطية والتربية، تر: منى غفراوي، زكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والطباعة والترجمة والنشر،1954.
6. . ديوي جون، الفردية قديما وحديثا، تر: خيري حمادة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، س200.
7. ديوي جون، المبادئ الأخلاقية في التربية، تر: عبد الفتاح السيّد هلال، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، 1966.
8. ديوي جون، المدرسة والمجتمع، تر: أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1978،2.
9. ديوي جون، إعادة البناء في الفلسفة، تر: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة،ط.1، 2010.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

1. Dewey John, Experience and Nature, London. George Allen &Uwins, LTD, Ruskin, House, 40 Museum Street, w.cx. 1929.

2. Dewey John, democracy and education; the Pennsylvania state university, Electronic classics Series, Jim Manis, Faculty Edition, Hazleton ,PA18202- 2001, 2001.

المراجع:

1. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010 .
2. المرهج علي عبد الهادي، الفلسفة البرغماتية- أصولها ومبادئها-، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2008.
3. بن شرقي بن مزيان ، الفلسفة والفضاء العمومي، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.
4. جوردن جيمس تر:أحمد محمد الروبي، يورجن هابرماس . مقدمة قصيرة جداً، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2014.
5. ديوانت ول، قصة الفلسفة- من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.
6. سعيد اسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1995.
7. فرانسوا مورو بيير، هوبز . فلسفة . علم . الدين، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1998.
8. مكاوي عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، كلية الآداب، الكويت، د.ط، 1992.
9. موريس تشارلز، تر: ابراهيم مصطفى إبراهيم، كلية الأدب بدمنهور، جامعة الإسكندرية، مصر، د.ط، 1996.
10. موريس تشارلز، رواد الفلسفة البرغماتية، تر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2011.
11. وايت مترتون، عصر التحليل فلاسفة القرن العشرين،تر:أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، د.ط، دمشق، 1975.

12. إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، الإسكندرية، د.ط، د.س.
13. الأهواني أحمد فؤاد ، جون ديوي، دار المعارف، القاهرة، ط1968،2.
14. الأهواني فؤاد، نوابغ الفكر الغربي 11. جون د يوي . دار المعارف، القاهرة، ط3، 1968.
15. الطويل توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1953.
16. المرهج علي عبد الهادي، الفلسفة البرغماتية . أصولها ومبادئها، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 2008.
17. النشار مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.
18. بدوي عبد الرحمان، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات / دار القلم، الكويت / بيروت، ط3، 1979.
19. بهاوي محمد، الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى ـ نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، أفريقيا الشرق، ط3، 2012.
20. بين توماس، عصر العقل تر: محمد موسى، لوكسمبورغ، د.ط، 1974.
21. جديدي محمد، فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2004.
22. داروين تشارلز، أصل الأنواع . نظرية النشوء والارتقاء. تر:إسماعيل مظهر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2012.
23. ديلودال جيرار، الفلسفة الأمريكية، تر:جورج كتورة /إلهام الشعراني، مركز دراسات الوحدة العربية /المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2009.
24. ديورانت ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط6، 1988.

25. راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د.ط، 1977.
26. رشوان محمد مهران، الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1984.
27. رشوان محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، دس.
28. رونز راجبرتد، فلسفة القرن العشرين، تر: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د.ط، 1963.
29. شنيدر هربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، 1964.
30. عابد الجابري محمد، التواصل: نظريات وتطبيقات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
31. عبد المعطي فاروق، توماس جيفرسون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
32. عبده مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1987.
33. عطية أحمد عبد الحليم، القيم في الواقعية الجديدة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
34. عوض رمسيس، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر،القاهرة،ع131، 1966.
35. مارك فيري جان، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
36. محمد خليفة عبد اللطيف، ارتقاء القيّم، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1992.
37. محمود زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد،دار الشروق، ط2، 1982.
38. مصطفى إبراهيم إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008.

39. موريس تشارلز، رواد الفلسفة البرجماتية ،تر: ابراهيم مصطفى ابراهيم ، دار المعرفة الجامعية، د.ط ، 2011.
40. هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،د.ط، سنة 1995.
41. هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.

القواميس والمعاجم:

1. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2007.
2. صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1982.
3. تش تد هونر، دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحضاري، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ج2، من حرف ظ إلى حرف ي ، د.ط، دس.
4. حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان ،ط1، 2009.
5. لالاند أندريه، اموسوعة للاند الفلسفية، مجلد1،من a g لالاند. ترجمة: خليل أحمد حليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس ط2، س2001.
6. وين . رالف ن، تر: محمد علي العريان، قاموس جون ديوي ، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د.ط، 1964.

الأطروحات:

1. جمال خن، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر. يورغن هابرماس . نموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الفلسفة، جامعة وهران، 2017/2016.
2. سليم أودينة، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس . مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2009.

3. شراد فوزية، فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2010/2009.

قائمة المقالات باللغة العربية:

1. حبيبة تيرس، مدرسة المختبر: مشروع فلسفة التربية عند "جون ديوي"، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم،ع ربيع وصيف، س2013.
2. نجيب محمود زكي ، البرجماتية وسياسة المغامرة الأمريكية، مجلة الفكر المعاصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ع 32 (تصدر شهرياً)، س أكتوبر 1967.

قائمة المقالات باللغة الأجنبية:

- Dewey John (1976). Creative democracy: The task before us. In J. Bodson (Ed.),
- John Dewey: The later works, 1925-1953, volume 14 (pp. 224-230). Carbondale: Southern Illinois University Press. (Original work published 1939).

فهرس الموضوعات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة..... ص أ.

الفصل الأول: الطابع العام للقيم وفلسفة الثقافة البرغماتية.

تمهيد:

المبحث الأول: أصل الفلسفة البرغماتية في الثقافة الأمريكية..... ص9.

المبحث الثاني: مفهوم القيم في طابعها العام.....ص24.

المبحث الثالث: المنطلق الأساسي للفلسفة البرغماتية..... ص41.

الفصل الثاني: الفضاء العام في الفلسفة البرغماتية.

تمهيد:

المبحث الأول: الفضاء العام في طابعه العام.....ص77.

المبحث الثاني: مفهوم الفضاء العام لدى هابرماس.....ص 81.

المبحث الثالث: الفضاء العام وتجلياته في برغماتية جون ديوي. .....ص112.

الفصل الثالث: مساهمة القيم في الفضاء العام.

تمهيد:

المبحث الأول: انعكاس القيم على المجتمع الأمريكي. ....ص124.

المبحث الثاني: مساهمة القيم التربوية في تكوين المواطن الأمريكي..........ص145.

المبحث الثالث: دور الديمقراطية في الفضاء العام...........................ص167.

خاتمة:.. ص184.

قائمة المصادر والمراجع..........,...........,,,,,,,,.....,..............ص188,