



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

معهد علوم وتقنيات النشاطات البدنية والرياضية

قسم التربية البدنية والرياضية

تخصص النشاط البدني الرياضي المدرسي

مطبوعة محاضرات مقياس التيارات الفلسفية والمقاربات العلمية
لطلبة السنة اولى ماستر

إعداد الأستاذ:

بن ميصرة عبد الرحمن

السنة الجامعية: 2022/2021

وصف المادة:

التيارات الفلسفية والمقاربات العلمية	اسم المادة:
الوحدة الأساسية	اسم الوحدة:
2	عدد الأرصد:
سداسي	مدة المادة:
السنة أولى ماستر	مستوى المادة:
محاضرة	طبيعة المادة:

محتوى المادة:

- 1- مدخل عام.
- 2- مفاهيم ومصطلحات أساسية.
- 3- القضايا الفلسفية الأساسية المرتبطة بالفكر الإنساني.
- 4- الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه المثالي).
- 5- الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه الطبيعي).
- 6- الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه الواقعي).
- 7- الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه البراغماتي).
- 8- الفلسفة العربية الإسلامية.
- 9- الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.
- 10- فلسفة التربية.
- 11- فلسفة التربية البدنية والرياضية.
- 12- نقد الاتجاهات والمدارس الفلسفية.

فهرس المحاضرات

الصفحة	عنوان المحاضرة
	المحاضرة رقم 01: مدخل عام.
06	1- الفلسفة معيار للمعرفة العلمية.
09	2- أهمية دراسة الاتجاهات الفلسفية والمقاربات المعرفية.
10	3- قيمة دراسة الفلسفة.
11	4- المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية.
12	5- الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية.
13	6- الحقيقة الفلسفية المطلقة والمعرفة العلمية.
14	7- الحقيقة الفلسفية النسبية والمعرفة العلمية.
	المحاضرة رقم 02: مفاهيم ومصطلحات أساسية.
17	1- المعرفة.
17	2- المعرفة الفلسفية.
17	3- الفلسفة المذهبية.
17	4- التيارات الفلسفية.
17	5- المقاربات العلمية.
17	6- الحدس.
17	7- التجريد.
17	8- البداهة.
17	9- البديهييات.
17	10- التصور.

- 11- المنطق. 17
- 12- الميتافيزيقيا. 17
- 13- الوضعية. 17
- 14- العقلانية. 18
- 15- الأيدولوجيا. 18

المحاضرة رقم 03: القضايا (المباحث) الفلسفية الأساسية المرتبطة بالفكر الإنساني

- 1- القضايا (المباحث) الفلسفية الأساسية المرتبطة بالفكر الإنساني. 20
- 2- نموذج زيجلر للفلسفة. 21

المحاضرة رقم 04: الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه المثالي)

- 1- نشأة الفلسفة المثالية. 23
- 2- مفهوم الفلسفة المثالية. 23
- 3- مبادئ الفلسفة المثالية. 24
- 4- أهداف الفلسفة المثالية. 24
- 5- توجيهات الفلسفة المثالية. 25
- 6- أشهر المدارس المثالية الفلسفية. 25
- 7- الفلسفة المثالية المعاصرة. 27
- 8- أعلام المثالية الحديثة. 27
- 9- الفلسفة المثالية وتوظيفها في المجال الرياضي. 28

المحاضرة رقم 05: الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه الطبيعي)

- 1- مفهوم الفلسفة الطبيعية. 30
- 2- الفلسفة الطبيعية في فلسفة ابن طفيل التربوية. 30

- 31 3- الفلسفة الطبيعية في فلسفة جان جاك روسو التربوية.
- 32 4- الفلسفة الطبيعية وتوظيفها في المجال الرياضي.
- المحاضرة رقم 06: الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه الواقعي)**
- 35 1- الفلسفة الواقعية.
- 36 2- الفلسفة الواقعية وتوظيفها في المجال الرياضي.
- المحاضرة رقم 07: الاتجاهات والمدارس الفلسفية (الاتجاه البراغماتي).**
- 38 1- الاتجاه البراغماتي في فلسفة جون ديوي التربوية.
- 38 2- الاتجاه التكويني في فلسفة جان بياجيه التربوية.
- 38 3- بعض المبادئ التربوية المبنية في نظرية بياجيه.
- 39 4- مقارنة الاتجاه البراغماتي بالفلسفة الإسلامية.
- 39 5- الاتجاه البراغماتي وتوظيفه في المجال الرياضي.
- المحاضرة رقم 08: الفلسفة العربية الإسلامية.**
- 42 1- مفهوم الفلسفة الإسلامية.
- 43 2- مصادر الفلسفة الإسلامية.
- 43 3- المبادئ العامة للفلسفة الإسلامية.
- 43 4- أهداف الفلسفة الإسلامية.
- 43 5- التطبيقات التربوية للفلسفة الإسلامية.
- 44 6- المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية.
- 44 7- فلسفة التربية عند المسلمين.
- 45 8- نظرة الإسلام الى الرياضة.

المحاضرة رقم 09: اتجاهات فلسفية معاصرة.

- 1- تمهيد. 47
- 2- الاتجاه الظاهري. 48
- 3- الاتجاه الوجودي. 61
- 4- الاتجاه التأويلي. 67

المحاضرة رقم 10: فلسفة التربية.

- 1- تمهيد.
- 2- التعريف بفلسفة التربية 76
- 3- العلاقة بين الفلسفة والتربية. 76
- 4- تطبيقات الفلسفة على التربية. 77
- 4-1- الفلسفة التربوية تأملية. 77
- 4-2- الفلسفة التربوية ارشادية. 77
- 4-3- الفلسفة التربوية تحليلية ونقدية. 77
- 5- وظيفة فلسفة التربية. 77
- 6- فلسفة التربية عند اليونانيين والقدامى. 77
- 6-1- فلسفة التربية عند سقراط. 77
- 6-2- مميزات فلسفة سقراط التربوية. 78
- 6-3- فلسفة التربية عند افلاطون. 78
- 6-4- الاطار الفلسفي لفلسفة أفلاطون التربوية. 79
- 7- اتجاهات الفلسفة التربوية. 79

79	7-1- الفلسفة التربوية الطبيعية.
80	7-2- الفلسفة التربوية الواقعية.
82	7-3- الفلسفة التربوية الواقعية المعاصرة.
82	7-4- الفلسفة التربوية البراغماتية.
82	7-6- الفلسفة التربوية البراغماتية المعاصرة.
82	8-أسس التربية.
82	8-1- الأساس الثقافي للتربية.
82	8-2- الأساس الاجتماعي للتربية.
83	8-3- الأساس البيولوجي للتربية.
84	9- تعدد الفلسفات التربوية وتضاربها.
	المحاضرة رقم 11: فلسفة التربية البدنية والرياضية.
88	1- علاقة التربية العامة بالتربية البدنية والرياضية.
89	2- الفلسفة التربوية للتربية البدنية والرياضية.
89	3- القيم والأهداف التربوية للتربية البدنية والرياضية.
89	3-1- معنى القيم في التربية.
89	3-2- نحو اطار لقيم التربية البدنية والرياضية.
90	4- حاجة التربية البدنية والرياضية الى الفلسفة.
91	5- تطوير البحث الفلسفي لمهنة التربية البدنية.
	المحاضرة رقم 12: نقد الاتجاهات والمدارس الفلسفية.
92	1- تمهيد.

المحاضرة الأولى:

مدخل عام

1-تمهيد:

تعد وحدة التيارات الفلسفية والمقاربات العلمية مادة دراسية هامة ذات طبيعة معرفية متميزة تقدم معرفة مقررة للطالب، لذلك فإن الاشتغال في البحث والتكوين يستوجب مراعاة تلك الطبيعة من جانبها النظري من جهة وعلاقتها بالواقع المدرس من جهة ثانية.

إن دراسة الاتجاهات الفلسفية والمقاربات العلمية تهدف بشكل عام إلى استخلاص رؤية نظرية واضحة المعالم والأبعاد للجوانب التي تشكل المجال المعرفي للمقاربات العلمية التربوية عموما والتربية البدنية والرياضية خصوصا الذي يستلزم تحليل كافة العناصر والمقومات والظواهر الاجتماعية والطبيعية الناتج عن التفكير الدائم والبحث عن الحقائق للوصول الى المعرفة العلمية المطلقة وتحديثها لتوائم متطلبات المجتمعات الإنسانية التي أصبحت التغيير أهم صفاتها. كما تشير الدراسات العلمية الحديثة إلى أن التيارات الفلسفية والمقاربات العلمية النظرية ما هي إلا فلسفة مركبة ترتبط بنظريات وآراء متباينة تسعى لاختيار الأفكار التي تتناسب مع طبيعة أفراد المجتمع التي لا تتنافى مع معتقداته وثقافته والتي تتناسب مع القيم والمبادئ السائدة للمجتمع الجزائري، لأن الحكمة تقتضي أن نعيش مع الحقائق ولا نتجاهلها ولا ننع في ازدواجية أو تناقض بين ما هو عالمي وبين ما هو محلي عربي إسلامي.

2- الفلسفة معيار للمعرفة العلمية:

يرتبط مفهوم الفلسفة بأنها علم الكل، وهي علم يكشف المبادئ والفروض الأصولية التي تقوم عليها كل العلوم، وتبحث الفلسفة على القضايا التي يقدمها العلم، طارحة الأسئلة المعرفية بغية التوصل الى مدى ثبات الأسس التي يقوم عليها العلم بوضعه الوسيلة المثلى لاختيار أحكامنا النظرية حول الطبيعة، ومن أهم الأسئلة التي تطرحها الفلسفة حول العلم: ما درجة اليقين التي توصل اليها العلم؟

وقبل الخوض في مجال التيارات الفلسفة يجدر بنا أولا التطرق الى بناء الفلسفة بوجه عام كي يتسنى الى التعرف على مجال الفلسفة بوصفه مجالا يتخذ إطاره النظري من مباحث الفلسفة العامة والتي تنقسم الى محاور أساسية وهي:

2-1-الفلسفة كتأمل:

تقوم الفلسفة بالتفكير في كل شيء في الوجود وفي الحقيقة الكلية الكامنة وراءه وهذا يعكس رغبة العقل في الاستطلاع الا محدود في معرفة النظام الذي ينتمي اليه الانسان كجزء من الوجود.

2-2-الفلسفة كتحميص أو كتحليل ونقد:

ويتجلى هذا الجانب في مبحث الابستمولوجيا وما يثيره في إشكاليات فلسفة نظرية.

2-3- الفلسفة كموجه للسلوك (الأكسيولوجيا أو الجانب الارشادي):

الفلسفة ارشادية توجيهية أو معيارية حين تقوم تركية بعض القيم والمثل العليا أو تمحيص ما نعينه بالحسن أو الرديء، الجميل أو القبيح.

2-4- الفلسفة كمعيار ثقافي:

الفلسفة موقف فكري من الثقافات المتداولة وتوجه نحو التكيف وذلك عن طريق ثلاثة سبل، أما بتبني نمط ثقافي ما أو بمقاطعة أنماط ثقافية معينة وبالتحفظ منها أو بتعديل النمط الثقافي السائد.

2-5- الفلسفة كمعيار اجتماعي:

اختيار الانتماء الى الجماعة يستند الى فلسفة احدى قوى المجتمع فالقوة المحددة تسعى الى النقلة الاجتماعية، أما الفئة المحافظة فتسعى الى المحافظة على التقاليد والمصالح.

3- أهمية دراسة الاتجاهات الفلسفية والمقاربات المعرفية:

أهمية دراسة الاتجاهات الفلسفية والمقاربات المعرفية تتحدد فيما يلي:

- فحص الاتجاهات الفلسفية والمقاربات المعرفية والتربوية كموجهات لسلوك الإنسان.

- استخلاص رؤية ثاقبة ونظرة واضحة المعالم للأبعاد التي تشكل الجوانب المعرفية للمقاربات التربوية عموما والتربية البدنية خصوصا.

- تحليل كافة العناصر والمقومات والظواهر الاجتماعية والطبيعية الناتجة عن التفكير الدائم والمستمر.

- البحث عن الحقائق في الكون للوصول الى المعرفة المطلقة.

هل تكمن قيمة الفلسفة في المشكلات المطروحة أم في الحلول الممكنة؟

4- قيمة دراسة الفلسفة:

إذا كانت الفلسفة حاجة ضرورية ولا يمكن للإنسان أن يستغني عنها باعتباره كائن القيم أي وحده صاحب العقل والفكر وإذا كان الفكر يدعو إلى التأمل والنظر، كانت قيمة الفلسفة بقدر ما يحمله الفكر، لذا يوجد من الفلاسفة من يعتقد بان الفلسفة كامنة فيما تطرحه من أسئلة على خلاف البعض ممن يعتقد أن حقيقتها غير ذلك بل فيما تقدمه من أجوبة وحلول. وانطلاقا من هذا برز إلى الوجود جملة من الأسئلة أبرزها:

- هل قيمة الفلسفة اكتسبت من المشكلات التي تطرحها أم من خلال ما تقدمه من حلول لهذه المشكلات؟ بعبارة أوضح هل حقيقة الفلسفة ووجودها في أسئلتها المقترحة أم في أجوبتها المفتوحة؟.

يرى أنصار الرأي الأول أن قيمة الفلسفة تكمن في جملة المشكلات التي تطرحها وليست في كنه الأجوبة المقدمة يقول كارل سبيرس: " أن الاسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة وينبغي أن نحول كل جواب إلى سؤال جديد ". ذلك لان طرح جملة من المشكلات يثير في نفسية الإنسان الدهشة والإحراج مما يحرك فيه نوعا من التفكير لذا قيل: "الفلسفة ولدت لتسأل والإنسانية ولدت لتجيب " فالإنسان يتحرك فضوله فيندفع الى البحث والكشف عن الحقائق لذا اعتقد أصحاب هذا الموقف أن التوقف عند الإجابات الجزئية تعني التوقف عن البحث وبالتالي تصبح الفلسفة اسم بلا معنى. والشاهد على ذلك المشكلات الكبرى التي تطرقت إليها الفلسفة منذ أن دأب الإنسان الأرض مثل مسألة الوجود وحقيقة المعرفة ومصير الإنسان، وما أضافه الإسلام من قضايا أخرى كالجنة والنار والبعث ومسألة الروح، لذا ما تزال قضاياها مطروحة وحلولها معلقة كليا أو جزئيا بين الحقيقة والخيال أو بين النفي والإثبات. (احمد معمري، 2015، ص169)

لكن هل استمرار الإنسان في تعليق قضاياها وإكثاره من الأسئلة له ما يبرره. فقد تكون الأسئلة والمشكلات المطروحة غير مبررة من الناحية المنطقية أو الواقعية. فما قيمة السؤال إذا كان الجواب متعذرا؟ وما قيمة الفلسفة كفكر إذا كانت تطرح الأسئلة وتثير المشكلات دون أن تقدم لها استفسارات؟.

كما يرى أن قيمة الفلسفة تتجلى فيم تقدمه من حلول وإجابات ذلك لان الهدف الحقيقي من ورأى السؤال هو إيجاد الحل إذ إثارة المشكلات دون حلول عبث وخير شاهد على هذا الموقف ما قدمه الفلاسفة من إجابات وحلول. فإذا كان هدف الفلسفة هو الدعوى إلى تحقيق الخير والسعادة، فان هذا لا يتحقق إلا بالوصول إلى حل المشكلات التي يطرحها العقل الإنساني، فما حققه الإنسان من تقدم على مختلف الأصعدة وعلى كل المستويات، كان بفضل إجابات العلماء والمفكرين والفلاسفة، فالإجابة عن تساؤلات الإنسان نزعت عنه الإعياء وجعلته يتحرر من مختلف الخرافات. حيث توصل إلى ما كان يجمله عن طريق الإجابات التي تولدت عن الأسئلة، حيث نلاحظ انه ومهما تكن الإجابات المختلفة من طرف الفلاسفة فهي خالية من الدقة والموضوعية مما يدفعنا إلى التساؤل من جديد، ثم أن العقل البشري لا يجيب على كل التساؤلات وان أجاب فالإجابة تبقى ذاتية ولا يمكن لها أن تكون قانون عام يصح تعميمه على البشرية جمعاء.

اذن فقيمة الفلسفة لا تكمن في قضاياها التي تطرحها ولا حتى في الإجابات التي تقدمها، وإنما تكمن قيمة الفلسفة فيما تقدمه من إثارة المشكلات وتقديم الحلول في الوقت نفسه.

ذلك لكون العمل الفلسفي حركة ذهنية لا يتم إلا من خلال عناصر ثلاث هي التساؤل ثم البحث وأخيرا الإجابة إذ الأصل في الفلسفة أن تبتدئ بالسؤال وتنتهي بالإجابة وما دامت الفلسفة بحث مستمر فهي لا غنى لها عن الأسئلة لأنها هي من تحرك الأجوبة.

5- المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية:

اعتقد الناس طويلا ان المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية امر واحد باعتبار العلوم كانت متصلة بالفلسفة، وهو ما ادى الى وجود تشابه بين المفهومين لكن فيما بعد عرف الامر انفراجا ادى الى تعقيد الامر اكثر. وذلك بعد ان انفصلت العلوم عن الفلسفة وهو الامر الذي يدفعنا الى التساؤل التالي:

- كيف نميز بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية؟ وما هي اوجه الاختلاف بين المفهومين؟ وكيف نحدد اوجه الاتفاق؟

باعتبار أن الفلسفة ام العلوم فهي ما جعل المعرفة الفلسفية شاملة في وجودها، لأنها معرفة تمتاز بالعموم بينما المعرفة العلمية تمتاز بالجزئية كونها معرفة نسبية، ثم ان الفلسفة تعالج القضايا العامة مما جعلها تطرح اشكاليات، بينما العلم يعالج قضايا جزئية كلها تتمحور في مشكلات متخصصة ومرتبطة بالواقع، المعرفة الفلسفية ارتباطها بالميتافيزيقا، بينما المعرفة العلمية ارتباطها بالفيزيقا، المعرفة الفلسفية تناشد التأمل العقلي والاستنتاج الحر، في حين المعرفة العلمية تقوم على اساس الاستقراء والتجريب. المعرفة الفلسفية ذاتية في الاصل، بينما المعرفة العلمية موضوعية في الطرح الاولى الجواب فيها متعذرا، بينما الثانية الجواب فيها نهائي. (احمد معمري، 2015، ص129)

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية كلاهما معرفة هادفة تعبر عن حركة العقل كلاهما معرفة منظمة تعبر عن مدى فضول الانسان وسعيه الى اكتشاف المزيد، كل من المعرفتين خاضع الى مقاييس منطقية سليمة من التناقض تعتمد مبادئ العقل كلا من المعرفتين يعمل على تمكين الانسان من التلاؤم مع الوسط والبيئة. كلا منهما يعمل على ازالة الجهل ومحاربة الاعتقادات الاسطورية والخرافية، انهما منهجان يسموان بالارتقاء الانساني نحو الاكتشاف والمعرفة والابتكار والتجديد.

ان العلاقة الموجودة بين المعرفتين علاقة مبنية على التكامل والانسجام، باعتبار الفلسفة ولدت لتسأل، والعلم ولد ليحجب. لذا قيل: "الانسانية تسأل والعلم يحجب".

فالفلسفة اذن تثير القضايا، بينما العلم يفك رموز المشكلات المطروحة. الفلسفة تجعل العلم يجدد نتائجه نتيجة الاستفهامات المطروحة.

6- المعرفة النسبية والمعرفة المطلقة:

يختلف الباحثون في تصورهم لمفهوم المعرفة، وفي ابرز المعايير التي تجعلها تتطابق مع الواقع. لذا شاع عند البعض ان المعرفة اساسها الوضوح والبداهة اي الموضوعية، في حين هناك من يعتقد بخلاف ذلك اي ان المعرفة مقياسها النفع وبالتالي فهي نسبية، وهذا ما نحن بصدد اثباته وتأكيدده. فكيف يمكننا ان نثبت فعلا ان المعرفة نسبية في طبيعتها؟ وما هي جملة الأدلة والبراهين التي تؤكد ذلك؟. وهل المعرفة نسبية ام مطلقة؟. (احمد معمري، 2015، ص 133)

يرى انصار المذهب البراغماتي ان مقياس حقيقة المعرفة هو النفع وبالتالي فهي نسبية. ذلك لان الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على انه مفيد نظريا وعمليا؛ وبذلك تعتبر المنفعة المحك الوحيد لتمييز صدق الاحكام من باطلها.

يقول بيرس: "ان حقيقة المعرفة تقاس بمقياس العمل المنتج اي ان الفكرة خطة للعمل او مشروع له وليست حقيقة في ذاتها". ويقول جيمس: "ان النتائج او الاثار التي تنتهي اليها الفكرة هي الدليل على صدقها ومقياس صوابها اذ اردنا ان نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما". ويؤكد ايضا وليام جيمس بان الحقيقة لا وجود لها اذا انفصلت عن فعلها وهذا ما يجعلها نسبية لا مطلقة، حيث كتب يقول: "فما علينا الا ان ننظر الى الاثار العملية التي نعتقد انه قادر على ان يؤدي اليها والنتائج التي ننتظرها منه ورد الفعل الضار الذي قد ينجم عنه، والذي يجب ان نأخذ الحيلة بإزائه". ثم يقول: "ان كل ما يؤدي الى النجاح فهو حقيقي".

لكن يوجد عدد من الفلاسفة القائلين بمقياس الوضوح اي "الحقيقة المطلقة" من امثال "ديكارت". ذلك لان الحكم الصادق يحمل في طياته معيار صدقه، وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء اذ يتجلى هذا في حقيقة البديهيات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة. كقولنا: "الكل اكبر من الجزء او الخط المستقيم هو اقصر مسافة بين نقطتين". هذا ما جعل ديكارت لا يتقبل مطلقا شيء على انه حقيقة ما لم يتبين بالبداهة لذا قال: "لاحظت انه لا شيء في قولي:

"انا افكر اذن، انا موجود" يضمن لي اني اقول الحقيقة، الا كوني ارى بكثير من الوضوح، ان الوجود واجب التفكير. فحكمت بانني استطيع اتخاذ قاعدة عامة لنفسي، وهي ان الاشياء التي نتصورها تصورا بالغ الوضوح والتمييز، هي صحيحة كلها". اني اشك كما يقول ديكارت: ولكن ما لا استطيع الشك فيه هو اني اشك والشك تفكير.

لكن نلاحظ ان الكثير من الحقائق التي تجلت صحتها فترة من الزمن اثبت التفكير بطلانها، لقد امن الناس زمنا طويلا، بان الارض هي مركز الكون وبانها ثابتة تدور حولها سائر الكواكب، ثم اثبت العلم خطأ هذا الاعتقاد يقول بايي: "ان الافكار الواضحة البالغة الوضوح هي في الغالب افكار ميتة". اذ لو كان الشعور بالوضوح كافيا لماذا تقابل الحقائق الجديدة

بالثورة والرفض كما هو الشأن بالنسبة لغاليلي حينما اعلن ان الارض ليست ثابتة، وهذا ما يثبت ان البداهة والوضوح لا يمكن لهما ان يكونا مقياسا للحقيقة مادام يتصفا بالحياة السيكلولوجية الذاتية.

وبهذا يمكننا ان ندافع عن هذه الأفكار بحجج جديدة وهي ما ذهب اليه الوجوديون خاصة مع سارتر، حيث يرى ان مجال الحقيقة الاولى هو الانسان المُشخص في وجوده الحسي، وليس الوجود المجرد كما في الفلسفات الكلاسيكية، وحقيقة الانسان هي في انجاز ماهيته، لأنه في بداية الامر لا يملك ماهية، فهو محكوم عليه بان يختار مصيره، ولكن محكوم عليه بان يموت، اذن كان عليه التركيز عن الحقيقة الاولى وهي ممارسة التجربة التي تجمع بين الحياة والموت وما ينتج عنهما من مخن وقلق والم وثقل في المسؤولية.

وفي الاخير نستنتج ان الاطروحة القائلة بأن " المعرفة الفلسفية نسبية" اطروحة صحيحة في صياغها الفلسفي ونسقتها ويمكننا ان نتبناها وان نأخذ برأي انصارها، ذلك لكونها مشروعة ودفاعنا عنها امرا ضروريا.

7- الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية:

يختلف الباحثون في تصورهم حول مفهوم الحقيقة، ولعل من ابرز المعايير التي يعتمدون عليها معيار التطابق مع الواقع، الوضوح، النفع، ونكتفي بالبحث في المعيارين الآخرين اذ التصور الاول ليس دقيقا وواضحا كل الوضوح، ولذلك يستحسن بنا ان نطرح التساؤل التالي:

- هل الحقيقة تقاس باعتبار الوضوح ام باعتبار المنافع؟ وكيف نميز بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية؟

يرى بعض الفلاسفة من امثال "ديكارت" و "سبينوزا" ان الحكم الصادق يحمل الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء يقول ديكارت: " لا اتقبل شيئا مطلقا على انه حق ما لم يتبين بالبداهة انه كذلك، وان يُعنى بتجنب التسرع والتثبت بآراء سابقة، وان لا يأخذ بأحكامه الا ما يتمثله عقله بوضوح تام وتميز كامل، بحيث لا يعود لديه مجال لشك فيه ". وفي هذا المعنى يرى " سبينوزا " انه ليس هناك معيار للحقيقة خارج عن الحقيقة. فهل كما يقول: يمكن ان يكون هناك شيء اكثر وضوحا و يقينا من الفكرة الصادقة يصلح ان يكون معيارا للحقيقة؟ فكما ان النور يشف عن نفسه وعن الظلمات. كذلك الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب. وقد اعتبر افلاطون من قبل ان الحقيقة المطلقة هي اقصى ما يطمح اليه الفيلسوف او الحكيم، وابعدها ما يستطيع بلوغه عن طريق العقل او الحدس. اما الحقيقة المطلقة عند ارسطو فهي تكمن في المحرك الذي لا يتحرك، اذ يتساءل كيف بدأت الحركة؟ وكيف تمت هندسة الكون الواسع بأشكال لا نهاية لها؟. (احمد معمري، 2015، ص123)

ويرى الكثير من انصار البراغماتية ان الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على انه مفيد نظريا وعمليا، وبذلك تعتبر المنفعة هي المقياس الوحيد لتمييز صدق الاحكام، يقول بريس وهو احد اقطاب البراغماتية: " ان الحقيقة تقاس بمقياس العمل المنتج فالفكرة خطة للعمل ". ويضيف وليام جيمس قائلا: " ان النتائج او الاثار التي تنتهي اليها الفكرة هي الدليل على صدقها ". كما يضيف " ان كل ما يؤدي الى النجاح فهو حقيقي ". ويقول ايضا: " الحق ليس هو الا التفكير الملائم لغايته كما ان الصواب ليس الا الفعل الملائم في مجال السلوك ". فجيمس يعتقد " اننا نخضع للواقع لأنه المصدر الوحيد للمعرفة ". ان الفكرة تكون صحيحة بقدر ما يترتب عنها من نتائج عملية مفيدة ونافعة. يقول اننا نقصد بالصدق استفادتنا منه ". اما بالنسبة لأنصار المذهب الوجودي فيرى سارتر ان مجال الحقيقة الاولى هو الانسان المشخص في وجوده الحسي، وليس الوجود المجرد كما في الفلسفات القديمة. وحقيقة الانسان هي في انجاز ماهيته؛ لأنه في بداية امره لا يملك ماهية، فهو محكوم عليه بان يختار مصيره، ولكنه محكوم عليه ايضا بان يموت.

لكن يلاحظ ان رد مقياس الحقيقة الى النجاح ليس اكثر تحديد من القول بمقياس الوضوح، ولقد كان للتصور النفعي لمقياس الحقيقة خطورته في الفلسفة المعاصرة. مما جعله عرضة للنقد ان الخطأ قد تنجم عنه اثارا ناعمة ورغم ذلك فهو خطأ. كما ان مفهوم المنفعة او النجاح واسع جدا اهو منفعة الفرد ام الجماعة؟ كما ان المنافع متضاربة. فما قد يحقق النفع لفرد ما قد يترتب عنه ضررا لآخر. وعليه يمكن حصر معيار الحقيقة في معياري الوضوح والنجاح، فالوضوح ليس ميزة كل العقول، لأنه كل عقل سيدعي الوضوح في تفكيره. كما ان المنفعة ايضا ليست مقياسا، فقد امن الناس عبر التاريخ بمفاهيم اخلاقية ايمانا مطلقا دون ان يتساءلوا عن نتائجها النفعية، والراي الصحيح ان الحقيقة تختلف بحسب المواقف التي تدعو اليها فقد تكون نسبية وقد تكون مطلقة.

وفي الأخير يمكن ان نستنتج ان معيار الحقيقة موضوعي منزه على ان يحصر في اطار ذاتي ضيق. والحقائق انواع وكل نوع وله معياره الخاص، فالحقيقة الرياضية معيارها ارتباط النتائج بالمقدمات ومعيار الحقيقة العلمية الفيزيائية التجربة، وكلها معايير موضوعية، وفي مقابل ذلك توجد حقائق نسبية ذوقية كالكشف والمشاهدة عند الصوفية وبالتالي لا يمكن الاخذ بمقياس دون غيره.

المحاضرة الثانية:

مفاهيم ومصطلحات أساسية

❖ مفاهيم ومصطلحات أساسية:

لكل علم مفاهيم ومصطلحات خاصة به ومن أهم مفاهيم ومصطلحات مقياس الاتجاهات الفلسفية والمقاربات العلمية نذكر مايلي:

- المعرفة: هي إدراك كنه الشيء بعد أن كان غائبا.
- المعرفة الفلسفية: هي معرفة تستعمل أساليب التفكير التأملي لدراسة الأسباب والحتميات الأساسية البعيدة للظواهر مثل التفكير في خلق الوجود والتأمل في الموت.
- الفلسفة المذهبية: هي مجموعة المبادئ والمعتقدات التي يعتنقها الإنسان العادي ليواجه حياته اليومية، وهي ترتبط باصطلاحات تتناول معارف الأنشطة الإنسانية.
- التيارات الفلسفية: هي مجموعة المدارس الفلسفية المرتبطة بالنظريات والتوجهات التي تهتم بدراسة الفكر والمعرفة الإنسانية، حيث أن التيار أوسع واشمل من المذهب أو الاتجاه كما يسود مدة زمنية أطول.
- المقاربات العلمية: هي عملية تقريب النظريات والآراء المتباينة والسعي لاختيار الأفكار التي تتناسب مع طبيعة أفراد المجتمع حيث تعمل على تعديل السلوك الإنساني إلى الأحسن حسب أنماط السلوك المختلفة ومحورها مساعدة وعي المتعلم على ذاته ونفسه وبيئته والتي تراعي المعايير والتقاليد السائدة للمجتمع.
- الحدس: رؤية مباشرة لموضوع حاضر أمام الذهن، أي معرفة مباشرة لذلك الموضوع لا تتخللها وسائط.
- التجريد: عملية ذهنية تقوم على عزل فكري لبعض العناصر من تمثل ما.
- البدهة: مالا يمكن عموما أن يكون موضوع شك. هو ما يفرض نفسه على الذهن ويدفعه الى الأخذ به وقبول بصورة مباشرة.
- البديهيات: هي الأفكار الواضحة التي لا تحتاج الى دليل على صحتها.
- التصور: حصول صورة الشيء في العقل.
- المنطق: علم يستند الى قواعد منهجية ويعتمد الاستدلال الى الحقائق.
- الميتافيزيقيا: وتعني دراسة كل قضايا ما بعد الطبيعة.

- **الوضعية:** مذهب فلسفي مؤسس من قبل اوغست كونت (1798-1857م) يقوم على اقتراح التحلي عن كل مقارنة ميتافيزيقية للواقع، والافتصار على الدراسة العلمية للظواهر وفق القوانين التي تتحكم بها.
- **العقلانية:** هو أحد المفاهيم الفلسفية التي اعتبرت مذهباً في التفكير، وتشير الى إمكانية إدراك العقل الحقيقة، وذلك دون تدخل العاطفة أو الوحي الإلهي أو الإلهام وذلك باعتبار أن الحواس تتلقي المعلومات وتعيد تفعيل تلك المعلومات في العقل، وبالتالي فإن التجربة الإنسانية هي التي تحكم إدراك الانسان للحقيقة.
- **الأيديولوجيا:** هي نسق فكري شامل يتبناه المرء ويحلل من خلال المعطيات الطبيعية والاجتماعية قبل أن يأخذ منها موقفاً، وترتبط الأيديولوجيا بمختلف الميادين الفكرية والفلسفية والأخلاقية والسياسية.

المحاضرة الثالثة:

القضايا (المباحث) الفلسفية الأساسية المرتبطة بالفكر الإنساني

من أهم مباحث الفلسفة (مجالات البحث) الأساسية التي ينسب إليها قضايا الفكر الإنساني مايلي:

1/ مجال المعرفة (Epistemology):

أ- الاستيمولوجيا ويهتم بالبحث في طبيعة المعرفة، مصادرها، امكانياتها، حدودها، ويركز في:

أ- طبيعة المعرفة: مثل التساؤل على -هل المعرفة صورة لما يحدث حولها في الواقع (العالم)؟

ب- مصدر المعرفة: مثل التساؤل على -ماهو مصدر المعرفة؟ هل هو الحواس أم التجربة أم الاستدلال؟

ج- حدود المعرفة: مثل التساؤل على -هل المعرفة محدودة بالحس أم بالتجربة أم بالاستدلال؟

2/ مجال القيم (Axiology):

أو الأخلاق ويهتم بالدراسة المنهجية المتعلقة بما هو خير أو مرغوب لما يسمى بالقيم المطلقة أي النهائية وهي: الحق، الخير، الجمال، الحب...

وتثار أسئلة مثل: هل هذه القيم مجرد أفكار في ذهن الإنسان أم أن لها وجودا خارجيا مستقلا عن الإنسان المدرك لها؟ وهل هي نسبية أم مطلقة؟

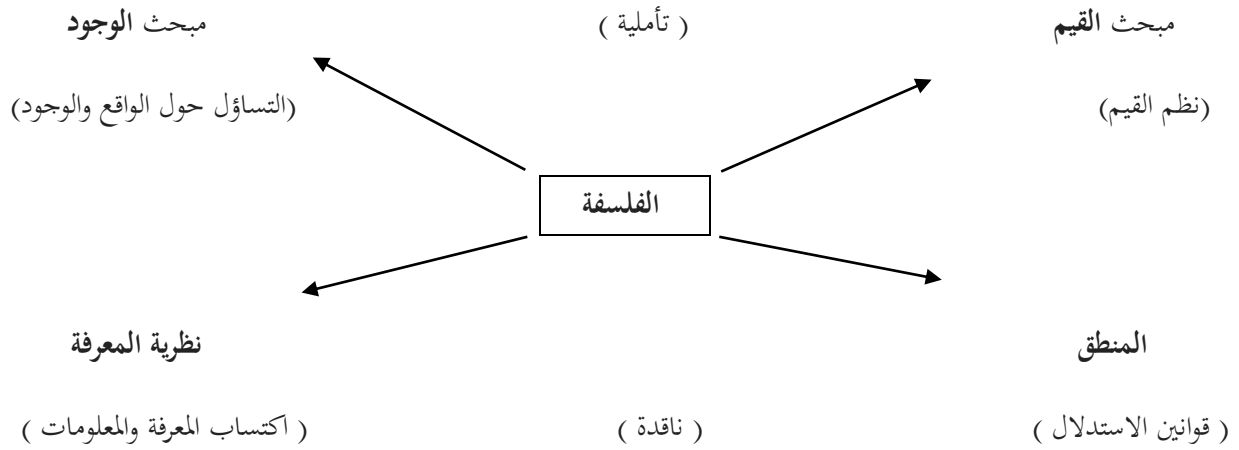
3/ مجال الوجود (Ontology):

يركز البحث على معرفة حقيقة العلاقة بين الوجود والفكر (الأفكار) وبين المادة والوعي، كما يهتم هذا المجال بدراسة قضايا التربية مثل دراسة العلاقة بين الطبيعة والانسان، وهل هي علاقة توافقية أم عدائية أم محايدة؟ وما هو مفهوم الحرية من خلال الطبيعة البشرية؟

4/ مجال المنطق (Logic):

هو فرع من الفلسفة الذي يدرس قوانين الاستدلال ويقسم المنطق الى قسمين منطق صوري (شكلي) و منطق استقرائي. والاستدلال هو التدليل للأسباب والمبررات العقلية التي يقيم عليها التفكير، مثل: ما الذي يربط الرياضة بالصحة؟ ما أهمية الرياضة في حياة الفرد؟

-نموذج زيجلر للفلسفة-



المحاضرة الرابعة:

الاتجاهات والمدارس الفلسفية

(الاتجاه المثالي)

تمهيد:

تعتبر الفلسفة أسلوب منهجي يسعى في التفكير على كل ما هو موجود، وعلى معرفة الأشياء على حقيقتها، ومن حيث هي معتمدة في ذلك على التحليل والتركيب والنقد والتأمل، حيث توجد عدة اتجاهات ومدارس فلسفية فسرت النفس البشرية وأخلاقها من وجهة منظورها وأهم هذه المدارس نجد الفلسفة المثالية.

1- نشأة الفلسفة المثالية:

الفلسفة المثالية هي من أقدم الفلسفات التي وجدت على البسيطة، وتعود الى مؤسسها افلاطون، وهي أول تيار فكري قدم من خلال أعماله أول فلسفة تربوية مكتوبة. والمثالية تعني المذهب الذي يقول أن الأشياء الواقعية ليست شيئا آخر غير أفكارنا نحن، وأنه ليس هنالك حقيقة الا ذواتنا المفكرة وقد اتفق مفكروا المثالية فيما بينهم على أن الانسان كائن روحي يمارس حرية الإدارة ومسؤول عن تصرفاته.

فكانت المدرسة المثالية فلسفة قديمة قدم التفكير الديني وهي مصدره ان لم تكن نابعة عنه، وقد استخدم مصطلح المثالية لأول مرة في القرن 17م عن طريق الفيلسوف الألماني لايبنتز عندما أطلقه على فلسفة أفلاطون تميزا لها عن الفلسفة المادية، لكن المثالية فلسفة قديمة كما اسلفنا القول قدم التفكير الديني عن طريق الانسان.

ومع ذلك فنشأة الفلسفة المثالية بمعانيها المتعارف عليها الآن ترجع في اعتقادنا الى ديانة المصريين القدماء، ومما يرجع صدق هذا الرأي هو كون الفلسفة المثالية تقوم على فكرة الكلية العقلية أي ان العقل الكلي هو منشأ الوجود والمعرفة صمته نشأ كل شيء واليه يعود، وكل شيء مرتبط به. هذا فكرة الارتباط الوثيق بين الفلسفة المثالية وديانة قدماء المصريين.

(يوسف حامد الشين، 1994، ص14، 13).

2- مفهوم الفلسفة المثالية:

المثالية هي المذهب الذي ينص على أن حقيقة الكون عبارة عن أفكار وصور عقلية، والعقل هو مصدر المعرفة، ومن خلال هذا التعريف للمثالية بغد أنها تناقض المادية، حيث كان افلاطون مثاليا بتصوره الذي يرى فيه العالم عقليا، وأن قوام الأفكار فيه هي عبارة عن نماذج للموجودات المادية الجزئية المتواجدة في هذا العالم المحسوس، حيث أن العالم العقلي بتصوره هو الحق أما باقي العالم المحسوس فهو كظلال.

أما جورج باركي علق على موضوع المثالية يقول ان حقيقة الأشياء هي ادراك العقل لها، وكل شيء لا يدركه العقل هو عبارة عن عدم، وأوضح إيمانويل كانط بأن المقولات العقلية هي الشرط الأساسي في المعرفة وتظهر مثالية جورج هيغل بقوله ان حقيقة هذا الكون هي روح مطلقة تعبر عن نفسها في الوجود.

المثالية هي عبارة عن موقف فلسفي عملي ونظري بحيث ترد كل مظاهر الوجود الى الفكر، وتظهر بأن الفكر هي المنطلق لمعرفة الحقيقة أو الوجود مؤكدة على أسبقية المثالية بكل معانيها على الواقع.

3- مبادئ الفلسفة المثالية:

- الاعلاء من شأن الروح وعدت العقل مظهرا من مظاهر الروح وهو مصدر الإرادة والتفكير.
- الايان باجتماعية الانسان وتوزيع الانسان بين الخير والشر.
- الحد من حرية الانسان أما لأنه محكوم بالجسد الذي يقوده للشر وأما لأنه محكوم بسلطة دولية.
- أن القيم العليا لها الحق السيارة، لأنها ثابتة وخالدة لا يمكن الوصول اليها الا عن طريق العقل.
- التربية في المثالية هي عملية تدريب أخلاقي لإقامة تربية تنتمي الى الاستعدادات الطبيعية في الانسان، ولتحقيق الهدف العام لابد أن يركز المنهج المثالي على الفلسفة والمنطق والرياضيات والدين.
- المنهج يشتمل كل خبرة الجنس البشري التي تساعد الفرد على النمو العقلي والخلقي.
- تؤكد المثالية طريقة الاستنباط وطريقة الحفظ والطريقة التمثيلية. (عثمان امين، 1998، ص32)

4- أهداف الفلسفة المثالية:

- أن التربية هي العملية للوصول الى إدراك الحقيقة المطلقة عن طريق شحذ العقل
- اعداد المواطن اعدادا سليما يكفل ان يتحلى بفضيلة الاعتدال والشجاعة.
- تهدف الى احاطة الطفل بالمثل العليا الصالحة، وغرس فكرة الخير والشر في ذهنه. حتى يشب على ما يجب ان يحب، وكراهية ما يجب ان يكره.
- الاعتماد على التربية العقلية لكي تصل الى فهم الحقيقة المطلقة وليس في شكل نماذج تجريبية، وتبعاً لذلك لا يكون التعليم تحديداً أو ابتكاراً.
- تهدف الى التربية الفردية والجماعية، فالحياة الخلقية لا تتعارض فيها مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة.

5- توجيهات الفلسفة المثالية:

تعد من أقدم الفلسفات الفكرية وترجع الى كل من سقراط، أفلاطون وتؤمن بأزلية الأفكار وكيونيتها، وإن العقل حقيقة كونية وهو مصدر المعرفة الوحيدة وأن المعرفة أساس الفضيلة ويرى المثاليون أن الأفكار تسبق المحسوسات، وإن ماهية الأشياء تسبق وجودها.

ويرى المثاليون ان الانسان مكون من العقل ومادة أو روح وبدن، أما الروح فينسب الى عالم المثل الأزلي الذي يدرك الا بالعقل، وأما البدن فينسب الى عالم الحس ورجحت عالم المثل على عالم الحس، لذلك اهتمت بالجانب العقلي (المعرفي). وعدت المعرفة قيمة عليا بوصفها طريق الفضيلة، وقد ترتبت على هذه الفلسفة العديد من التوجيهات في مجال التربية منها:

1-اعلاء شأن العقل والروح لذلك ينبغي ان تركز عليهما التربية.

2-ان العملية التربوية يجب أن تساعد الفرد على البحث عن الحقيقة والجمال والأشياء الجديدة.

3-الاهتمام باجتماعية الانسان والتدريب الأخلاقي لغرض تحقيق القيم والمثل.

4-التشديد على سيادة القيم العليا لأنها أزلية وثابتة ولا يمكن الوصول اليها الا من طرق العقل.

5-وضع منهج تتراكم فيه المعارف والخبرات الثابتة التي تساعد على تنمية الانسان المثالي وأن التركيز في هذا المنهج على جانب العقلي والروحي أن ينظم المنهج على وفق محاور:

*العلوم الأساسية كالقراءة والكتابة والحساب.

*العلوم التعليمية لتنمية العقل وتوسيع مدركاته مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع، علم التاريخ.

*علوم الجمال كالفن والادب والموسيقى.

*علوم الطبيعة والحياة مثل الجغرافيا والفيزياء والكيمياء. (يوسف حامد الشين، 1994، ص18، 19)

6- أشهر المدارس المثالية الفلسفية:

6-1-المثالية القديمة: "أفلاطون"

تقول مثالية أفلاطون بثنائية الطبيعة الإنسانية في نظرتها للإنسان، إذ أن الانسان يتكون من جسد وروح أو عقل ومادة منفصلين تماما عن بعضهما البعض، وقد قسم افلاطون وفقا لنظريته هذه العالم الى عالمين: عالم المثل وتمثله الروح وعالم الواقع وتمثله الجسد. إلا أن عالم المثل اعلى وأرقى نت عالم الواقع المحسوس. فعالم المثل عنده يمثل التفكير النظري المجرد وان

الحقيقة لا تدرك الا من خلال تجرد العقل ولذا فهي ثابتة لا تتغير. وان عالم الواقع هو عالم الحس المتغير فهو أقل درجة من عالم المعقول. ولذا نجد أن الفلسفة المثالية تغلب التفكير النظري والتأمل المجرد على التفكير العملي الذي يعتمد النشاط والتجريب.

6-2- المثالية المنهجية: "ديكارت، 1596-1650م"

يعتبر ديكارت مؤسس الفلسفة المثالية الحديثة حيث أثبت الوجود من خلال الشك اذ يرى أن الشك تفكير، والتفكير وجود ملخص لمبدأ "الكوجيتو" وهو "أنا أفكر اذن أنا موجود" الا ان فلسفة ديكارت رغم مثالياتها فيها شيء من الواقعية حيث يرى أن هناك عمليتين أساسيتين من عمليات التفكير وهما الحدس العقلي والاستنباط، فالحدس العقلي عنده هو الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة. والحدس لا يتعلق بالحواس أو الخيال بل بالذهن اليقظ الذي يستطيع وحده أن يصل الى الفكرة السليمة البسيطة الواضحة.

فالحقيقة عنده تقوم في العقل ولا وجود لها خارج الفكر. فهو بهذا قد فصل بين العقل والمادة وبين الفكر والوجود.

6-3- المثالية اللامادية: جورج باركلي "1665-1753م"

انكر باركلي وجود المادة انكارا شديدا حيث قال: "اننا لا ندرك الأشياء المادية وانما ندرك الألوان والأصوات والصور، فهي موجودة في الذهن أي تصور لنا عقولنا، ولا وجود لها في الواقع وانما توجد في عقولنا". وبهذا قد ألغى باركلي الوجود المادي للأشياء فأصبح مذهبه يسمى بالمذهب اللامادي، ويرى أن العقل الأكبر الذي يضمه ويحتويه، وهو العقل الإلهي أو الله، فاعترف بالوجود الواقعي للعالم وهنا يلتقي مع ديكارت في أن وجود الله هو في الأساس وجود العالم.

6-4- المثالية الذاتية: "ايمانويل كانط 1724-1804م"

يرى البعض أن كانط عملاق الفلسفة الحديثة مثله مثل أرسطو عملاق الفلسفة القديمة، يرى كانط أن العالم الخارجي يسبب الإحساس الا ان العقل ينظم الإحساس في الزمان والمكان ويزودنا بالتصورات التي بواسطتها نفهم التجارب فمثالية كانط مثالية نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التي يجب ألا يتعداها العقل لأنه يرى أن العقل الإنساني يفوض في مجموعات كثيرة تفوق طاقته.

(يوسف حامد الشين، 1994، ص ص 51، 52)

6-5- المثالية المطلقة: "جورج فريدريك هيل، 1770-1831م"

حاول هيجل أن يقف وسط بين الطبيعتين الذين يؤمنون بوجود طبيعته مستقلة خارجة عن الذات، وبين المثاليين الذين يقيدون الطبيعة بالذات، فقد ألف هيجل مذهب الطبيعتين والمثاليين، فمثاليته ذهبت الى وجود عقل باطن والهي في الطبيعة،

وان هذا العقل الإلهي الباطن تخضع له الطبيعة في حركتها وتطورها المطلق الذي تختلط حركته بحركتها الى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها فتصبح حركة الظواهر الطبيعية مظهرها الحركة المطلق وتطوره.

7- الفلسفة المثالية المعاصرة:

تنحدر الفلسفة المثالية من افلاطون وتمر عبر اللاهوت اليهودي-المسيحي وتتلون بتلونه وهي تؤمن ان جوهر العالم هو العقل والأفكار والموجودات الكبيرة والصغيرة، والأشكال وظلالها والعقل المطلق او (عقل الآلة) هو الذي يخلق الحقيقة والأفكار وهو أساس المعرفة، لذلك يجب ان يركز التطبيق التربوي على تدريب العقل وتنمية الروح واحكام الأفكار.

وقد تفرعت المثالية الى فرعين طبقا لاختلاف تصوراتها عن الانسان، الفرع الأول الذين يؤمنون بان الانسان جسم وعقل والفرع الثاني الذين يؤمنون ان الانسان هو عقل وروح. وانطلاقا من التصور الأول يكون اسمي ما في الانسان جسم وعقل، وانطلاقا من التصور الثاني يكون اسمي ما في الانسان هو الروح. ويكون عمل التربية حسب التصور الأول هو تدريب العقل، اما حسب التصور الثاني فهو تدريب الروح.

8- أعلام المثالية الحديثة:

8-1-ديكارت: ويعتبر اول من انشأ منظومة فلسفية حقيقة أي فلسفة تعيد النظر في كل شيء وكان يريد جمع أفكار واضحة لدراسة العلاقة بين النفس والجسد كما برع أيضا في مجال الرياضيات وكان يريد تطبيق طريقة رياضية للبرهان عي حقيقة بعض الأفكار الفلسفية.

8-2-هيجل: تأثر هيجل بكل من افلاطون وفلسفة ديكارت وتحدث عن مصطلح روح العالم او سبب العالم وقصد بما كل المظاهر ذات السمة الإنسانية، كما تأثر أيضا بفلسفة هيراقليطس وبما يسمى بفلسفة الاضداد التي اخذها وأعاد بناءها بعده كارل ماركس وفريدريك انجلز.

8-3-كانط وبستالوزي وفرويد:

كان اهتمام افلاطون منصبا على العقل وقد أهمل الحواس مضللة ولا توصل الى المعرفة الصحيحة، كما كان يعتقد افلاطون انه توجد حقيقة وراء عالم الحس او الحواس وهي التي سماها عالم الأفكار او عالم المثل هنا توجد النماذج الخالدة التي لا تتغير والتي هي الأصل في كافة الحوادث الموجودة في الطبيعة. ويؤلف هذا التصور ما يسمى عادة باسم نظرية المثل. ويرى افلاطون ان كل ما تراه حولنا في الطبيعة يمكن ان يقارن بفقاعات صابون، فما من شيء موجود في عالم الحواس يمكن ان يبقى، كما يحسب افلاطون ان النفس كانت موجودة في عالم المثل قبل ان تسكن جسد الانسان، وكنت يحسب ان كل

الحوادث الطبيعية ليست الا الظلال، ظلال الأفكار-المثل-الخالدة، ويذكر افلاطون في أحد امثله التي تدعوا الاعتماد على الأقل دون الحواس هو ما يعرف بالطريق للخروج من ظلمة الكهف.

9- الفلسفة المثالية وتوظيفها في المجال الرياضي:

يعد أفلاطون المؤسس الأول للنظرية المثالية، وعلى ذلك فإن المناهج في هذه المدرسة تركز اهتماما أساسا على العقل كوسيلة لتحصيل المعارف، وعلى ذلك فقد احتلت مناهج الفلسفة، والمنطق والجدل، والرياضيات مكان الصدارة في المناهج المدرسية لأنها تدرب العقل البشري على تحصيل الحقائق العليا، وتوصيل المعلومات للمتعلمين، أما طرق التدريس فقد تركزت حول الأساليب الآلية التي تشجع التلميذ على الحفظ والاسترجاع غير الواعي للمعلومات، حيث أنها تهتم بالمادة العلمية فقط وتحمل الجوانب الأخرى في المتعلم، مثل الجوانب الجسمية والوجدانية والمهارية. غير أن منظري هذه النظرية يرون أنه على مستوى التربية يجب أن يرتقي سلوك المتعلم الى مستوى هذه الأفكار وان يعمل على تجسيد هذه القيم من خلال تطبيق النموذج المثالي الذي يبقى دائما راسخا في عالم المثل للمتعلم.

وكانت هذه الفلسفة من أهم الفلسفات التي تطرقت الى موضوع التربية البدنية والرياضية بشكل مباشر أو غير مباشر، فنجد أن فلسفة العقل والفكر المثالي نادى ببناء جسم الانسان المتوازن بين روحه وجسده، حيث نصح سقراط بتربية البدن بجانب العقل والنفس مشيرا الى أن البدن المعتل يثمر أوحش العواقب على التفكير.

انسان متكامل ————— (تنمية متكاملة للذات الإنسانية)



روح

جسد

كما كانت هذه الفلسفة تؤمن بالألعاب الرياضية كوسيلة تربية متكاملة باعتبار أن القيم والمثل تنتقل من فكر الفرد الى سلوكه الرياضي حيث تتشكل أفكاره في العقل (عالم المثل) ويقوم بتوظيفها في الواقع التي تنعكس على حياته عامة، حيث من خلال النشاط الرياضي تتحقق عدة مفاهيم منها الفردية، التعاون، الانضباط الذاتي، روح المسؤولية، التحكم في النفس...

المحاضرة الخامسة:

الاتجاهات والمدارس الفلسفية

(الاتجاه الطبيعي)

1- تمهيد:

شكلت الفلسفة الطبيعية في التربية اتجاهها مخالفا للمدارس الفلسفية التربوية الأخرى كالمثالية والإنسانية، فقد كانت فلسفة التربية الطبيعية ثورة على كل الرصيد الفلسفي التربوي السابق على ظهورها، وارتبط الاتجاه الطبيعي بالفيلسوف جان جاك روسو، غير أن المتأمل في كتب كل من ابن سينا وابن طفيل للمسلمين يجد ملامح هذا الاتجاه واضحة لديهما.

2- مفهوم الفلسفة الطبيعية:

هي اتجاه فلسفي عريض عرفه تاريخ الفلسفة عبر العصور ابتداء من جهود المدرسة الطبيعية الأولى والتي تضم، "طاليس" و "انكسيمنر" و "أنكيمانس هيرا قليبس". والمدرسة الطبيعية يعتمد على الطبيعة أو على عنصر واحد من عناصرها من تفسير التغير الحاصل في الظواهر الطبيعية وتفسير التنوع الناتج في العالم الطبيعي والاجتماعي والأخلاقي. وتعتبر الفلسفة الطبيعية أن الطبيعة هي الحقيقة الوحيدة في هذا الكون وأن الحيات الإنسانية جزء منها.

وقد كانت فلسفة الطبيعة تستبعد كل ما هو روحاني يتفوق على الطبيعة والعقل الإنساني إلى أن امتزجت بالديانات السماوية كما هو الحال عند ابن طفيل وروسو. ويمكن تلخيص اتجاه الفلسفة الطبيعية في التربية على أنه اتجاه يذهب إلى الإيمان بأن للطفل قدرات فطرية عند ولادته لذلك بإمكانه أن يطرها منعزلا عن المجتمع وبإمكانه أن ينمو طبيعيا بدون تدخل المجتمع وعلى المجتمع أن يحترم قدرات الطفل.

3- الفلسفة الطبيعية في فلسفة ابن طفيل التربوية:

وقصته عن حي ابن يقضان هي رسالة في التربية من منظور فلسفي وفي المقدمة نظرية كتبها لقصته تجده قد حدد لنا الأسباب التي دعت إلى تأليف محاولته الفلسفية فكانت على حد من الغربة بحيث لا يقوم لا يصفه إنسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما.

ولقد كشف في مقدمة قصته عن الدوافع التي دفعته لكتابة قصته هذه وكذلك عن أفكار جديدة:

-ألف هذه القصة وهو حال من الغربة والنشوة وهي تجربة جديدة في عالم النظر.

-أشارت القصة إلى غربة حي ابن يقضان عن كل ما هو قائم ولذلك فإن الإطار التربوي الجديد يتعارض مع كل ما

ألف في الحياة وفي التربية حتى عصر ابن طفيل.

-ان إيجابيات الحياة التربوية الجديدين لحي ابن يقضان تتسم بالبهجة والسرور واللذة.

أشكال ومراحل التربية الطبيعية في قصة حي ابن يقضان:

أ- من سن الميلاد الى السنة السابعة:

- تكفلت الطبيعة حيا وألف الطفل تلك الطبيعة حتى كان حيث هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت اليه.
- حضانه حي الرضيع كانت طبيعية فقد نما واعتدى بلبن تلك الطبيعة الى أن تم له حولان وتدرج في المشي وأثفر أي برزت أسنانه.

- تمثلت تربيته الطبيعية في وضعه لعالم الأشياء.

- أخذ يقلد أصوات الطباء لشكل بداية لغة له.

- اعتمد تشكيل المعرفة لديه على عالم الأشياء

ب- من السابعة الى الحادي عشر:

- بداية نمو الحس الأخلاقي لدى حي.

- التدرب على الأدوات للدفاع عن نفسه.

- راي أن لديه فضلا كبيرا على أيدي الحيوانات.

- تعلم حي أنه إذا عطل الحواس انقطعت صلته بالعالم الخارجي.

ج- من سن الحادي عشر الى الثمانية والعشرين:

- التأمل في مكونات الطبيعة، تصفح جميع الأجسام التي في الطبيعة، الحيوان، النبات. الخ.

د- من سن الثامنة العشرين الى سن الخامسة والثلاثين:

- تأمل فلكي للكون مراقبا حركات النجوم في السماء.

- اتساع دائرة الخبرة لديه.

4- الفلسفة الطبيعية في فلسفة جان جاك روسو التربوية:

- العوامل التي مهدت لظهور الحركة الطبيعية: ان التطورات الفكرية والتربوية الى ظهور حركة التنوير التي سادت في اوروبا كنتيجة للتطورات ومن بين العوامل والظروف مايلي:
- سوء الأحوال السياسية والروحية والاقتصادية السائدة انا ذاك.

- ظهور حركات دينية متحررة في القرن السابع عشر كرد فعل ضد سيطرة رجال الكنيسة وتعصبهم ضد الظلم تمثلت في حركة التطهير ومنهب التقوى.

- النزعة الواقعية التي قويت شوكتها مما أدى الى الرفع من قيمة العقل والايمان بقدرة الانسان على اكتشاف الحقيقة بالطرق التجريبية لاستقرائية. (عمر محمد التومي، 2000، ص ص 149، 150)

-الحركات الفلسفية الثلاث:

*أعلى من قيمة الحواس لتوماس هوبز.

*أعلى من قيمة العقل لريفيديكار.

*أعلى من قيمة الخبرة كمصدر للمعرفة الإنسانية لجون لوك.

5- الفلسفة الطبيعية وتوظيفها في المجال الرياضي:

نادى أصحاب هذه الفلسفة الى ضرورة واجب تهيئة الفطرة الإنسانية كي تنمو لمسايرة قوانينها من خلال العمل على تربية الطفل في أحضان الطبيعة بعيدا عن المعوقات المعنوية والضغطات الانفعالية للمجتمع.

فالإنسان موجود في الطبيعة وهو جزء لا يتجزأ منها، ولهذا لا يستطيع ان يخرج عن طوعه أثناء عملية التربية حتى لا يفقد نفسه وسلوكه، ولا يفقد ذات جماله وحس جسمه وكيان عقله، وان يكون موافق لقوانين الطبيعة، فالطبيعة في أبعد معناها كما يرى الفيلسوف 'بيكون' انها تحتوي فوق ذلك على فرضية قوامها ان هذا الثبات في الظواهر، ذلك الدوام في القوانين تترجم هي نفسها عن القوى التي تتجاوزها وتخرقها المفهوم الديناميكي الحركي.

حيث تعتبر التربية الطبيعية كموجه خاص تصرح بموافقتها للطبيعة والعودة اليها، بحيث تصبح التربية الاجتماعية امتداد لتلك الحياة وفق الطبيعة. ويرى الفيلسوف التربوي 'جون ديوي' ان التربية هي الحياة الطبيعية ومبدأ هذه الحياة 'التعلم بالعمل'.

أما في المجال الرياضي فقد تم ربط التربية البدنية والرياضة بالطبيعة من خلال جعلها كأهم فضاء صحي لممارستها، والتأقلم مع كل أنواع قوانينها وتضاريسها ومناخها. فالطبيعة بكل مكوناتها كالمساحات الخضراء والغابات والمنتجعات والمركبات ... مجلب للصحة واللياقة البدنية للرياضي. فما تعطيه الطبيعة للرياضي بمثابة المناعة الجسمية والنفسية ضد الامراض، وبما يقاوم التعب والارهاق كأهم عائق أمام إنجازه الميداني.

فلا فائدة من رجل يهتم بالجانب العقلي، مهملاً للياقته البدنية، والتي يكون مصدرها، كل ما هو طبيعي كالهواء النقي، والغذاء الطبيعي، وكذا الفضاء الطبيعي الذي يساعد على التدريب واللعب، واستعمال الطرق والوسائل الطبيعية اللازمة في التدريب بدل الآلات ذات المضاعفات السلبية على الصحة الجسمية للفرد.

بالإضافة إلى تنمية الصحة النفسية من خلال السياحة الرياضية المرتبطة بالاستحمام والترويح في وقت الفراغ.

المحاضرة السادسة:

الاتجاهات والمدارس الفلسفية

(الاتجاه الواقعي)

1-تمهيد:

يعد أرسطو أحد رواد المدرسة الواقعية والذي يرى أن العقل المحسوس (الواقعي) هو عالم الحقيقة، وأن هذا العالم المادي له وجوده المستقل عن العقل، وأنه ليس كما يدعي أصحاب النظرة المثالية موجود في عقول الناس فقط وقد كان لفلسفة أرسطو الواقعية أثر كبير في نقل اهتمام الناس من عالم المثل والأفكار الموجودة الى عالم الواقع المحسوس، حيث تركز اهتمام الفلسفة الواقعية على دراسة المبادئ، والقواعد والقوانين التي تحكم العالم المادي. والانسان في نظر الفلسفة الواقعية يخضع خضوعاً تاماً للقوانين الطبيعية بنفس الطريقة التي تخضع بها الموجودات الأخرى في العالم المادي المدرسية.

2-الفلسفة الواقعية:

اعتمدت هذه الفلسفة على أمور محددة وهي كالآتي:

الايمان بالوجود الواقعي للعالم الذي لا يمكن للإنسان دور في صنعه او ايجاده. يستطيع الانسان أن يتعرف على هذا العالم بواسطة ما زود به من عقل، أي يستطيع ان يستخدم تفكيره للتعرف على حقائق هذا العالم.

يصنع مثله بنفسه، ويبنى الحقيقة لنفسه، لأنه هو الذي يبحث ويجرب، ومن ثانيا التجربة والبحث تظهر المثل والقيم والحقائق التي تنفعه في حياته.

فلا وجود في هذه الفلسفة قيم ثابتة ومثل عليا قبل وجود الانسان وقيامه بالتجارب ومن ثم لا تؤمن بوجود عالم ثابت بل هو متغير خاضع للبحث.

فالمذهب النفعي أنكر القيم الثابتة وأقر باستحالة وصول الانسان الى حقيقة ثابتة لا تتغير فالعالم كله حسب هذا المنطلق في توسع واتساع لا يمكن الوصول الى شيء فيه إلا بالتجربة.

بالإضافة الى ذلك فإن هذه الفلسفة تؤمن بالمشاركة في الخبرة التي أطلقت عليها بالديمقراطية والتي تعني قبل كل شيء نظاما وأسلوبا من الحياة المشتركة ومن الخبرة المشتركة بالاتحاد والاشتراك والتفاهم المشترك.

وامنت أيضا بالمجتمع الانفتاحي الذي يتخذ من الحاجة الماسة والضرورة القصوى لإعداد الشباب لفهم الثقافة التي يولدون فيها نقطة لبداية أبحاثها. والمستقبل عند أصحاب هذه النظرية غيب لا يمكن التنبؤ به أو التعرف عليه وعلى هذا الأساس فإن التربية عندها هي سبيل الحياة فقط وليس أعداد الحياة مقبلة.

ومن مميزات المنهج التربوي في هذه النظرية عدم وجود شيء يطلب لذاته بل لان وراءه نفعاً، فتنمية الجوانب المختلفة للإنسان من عقلية أو خلقية أو جمالية لا يطلب لذاتها بل لأن وراءها نفعاً.

كذلك ينبع النظام من الطالب والمتعلم ومن خلال اهتمامه بالمسؤولية الملقاة على عاتقه عن طريق مشاركته مع زملائه وتوعيتهم على أهمية النظام، بعد معرفة الانسان لهذا العالم لم يكن له دور الا ان يكيف نفسه لذا الواقع والتعامل على أساس ما رفه.

فوضعت الفلسفة الواقعية نظريتها التربوية على أساس الإيمان بالحقائق الخالدة الثابتة التي لا تقبل التغيير أو البديل مهما اختلفت الظروف، فيكون هدف التربية هو التكيف مع البيئة فقط، لأن التربية ليس لها هدف ألا مساعدة الانسان على التكيف مع البيئة التي يعيش فيها، والمعلم والمدرس في هذه التربية يجب أن يكون متضلعا في المادة التي يعطيها لأنه من المفروض انه قد أدرك الواقع بشكل جيد ويريد إيصاله الى الآخرين، الأمر الذي يؤدي الى عدم ايمان هذه التربية بتعدد المراكز التربوية غير النظامية، بل تحتوي على مركز نظامي واحد هو المدرسة.

3- الفلسفة الواقعية وتوظيفها في المجال الرياضي:

يرى أصحاب هذه الفلسفة ان الانسان قبل ما يكون فردا مميزا كان طفلا ينطبع عليه كل ما يعمل عليه في الواقع، ومن أشهر رواد هذه النظرية الفيلسوف 'جون لوك' الذي يؤمن بأن الطفل يولد صفحة بيضاء والمجتمع ينقل اليه ما يشاء من خلال التربية، وهو ما اصطلح عليه بالتربية الواقعية التي تكون من خلال المعاشية الميدانية بالتجربة والمنهج العلمي القائم على المشاهدات المنطقية للواقع الحسي كمصدر أساسي في عملية التربية.

حيث ان العملية التربوية تتم في أي وقت وفي مكان محدد عن طريق الاستجابات المرسومة للمثيرات المحدودة، فيستجيب المتعلم عن طريق مجموعة من الخبرات التي يعيشها او يكتشفها. وتحدث 'ليفن' عن مفهوم الواقعية بأنها تتضمن حركة فعلية وليست تخيلية او وهمية.

والحركة العملية تكون فعلا في اطار الواقع الذي ينتمي اليه الفرد من خلال تنميته في كافة المجالات مثل ديناميات الشخصية، الطاقة، القوة الموجهة، الحاجة، القيمة...

وعندما نتكلم عن التربية البدنية والرياضية فهي جزء لا يتجزأ من التربية العامة التي هي بمثابة فن المعرفة المتصلة بالخبرة الحسية والنشاط الإنساني والطريقة العلمية.

حيث يمكن توظيف هذه الأفكار في التركيز على الميدان العلمي في المجال الرياضي من خلال تكثيف التدريبات بالممارسة الرياضية العملية، واخضاعه الى التخطيط العلمي والعملية الاجرائي في اللعب المبني على دراية وخبرة وقوانين علمية محكمة يمكن معرفتها من نتائجها التجريبية.

المحاضرة الخامسة:

الاتجاهات والمدارس الفلسفية

(الاتجاه البراغماتي)

1-تمهيد:

ما هو شائع أن هذا المذهب يرتد الى ثلاثة من الفلاسفة الأمريكيين وهم "تشارلز بيرس" و"وليام جيمس" و"جون ديوي" وظهروا في كنف الثورة الصناعية والتقدم العلمي.

حاول "جون ديوي" إعادة تدبير الأهداف التربوية بتحديد طبيعة الموضوعات الدراسية التي تستطيع رسم معالم المنهج التربوي السليم طالما أن هذه الأهداف كما يتصورها تتميز بالمرونة والنسبية ونابعة من الواقع الراهن بحيث يمكنها المساهمة في تطور المتعلم والزيادة من نموه. فالبراغماتية في التربية تنظر للمتعلم على أنه كائن حي يتفاعل مع بيئته فيكتسب خبرات متنوعة تساهم في تغيير سلوكه والخبرة الناتجة عن هذا التفاعل المستمر تساعد الفرد على تحقيق كيانه الاجتماعي.

2-الاتجاه البراغماتي في فلسفة جون ديوي التربوية:

الفلسفة البراغماتية ظهرت على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس حيث هذه الفلسفة تؤمن بالتجربة انطلاقاً من الجانب الحسي للإنسان وهي لا تؤمن بوجود حقائق مطلقة فهي تعتبر ان ما نملكه من طرق ووسائل للوصول الى نتائج ما هو الا مجرد دوافع نتوصل بها الى نتائج مؤقتة.

ومعيار الصدق في هذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد، ومبادئها الرئيسية هي: ديمومة التغيير المستمر نسبة القيم. قيمة الذكاء النافذ في جميع السلوك الإنساني.

3-الاتجاه التكويني في فلسفة جان بياجيه التربوية:

هذا الاتجاه فرع من فروع علم النفس سمي بعلم النفس التكويني حيث هو العلم الذي يختص بتكوين الظواهر النفسية ويدرس السلوك بالمنهج التكويني.

حيث قدم بياجيه نظرة التكوين المفاهيم وتنصب على دراسة تطور تفكير الطفل وقد تناول في دراسته ارتقاء المفاهيم المتصلة بالعدد، الزمان، المكان، السرعة، الأخلاق.

-نظرة وراثية.

-نظرة تعتمد على التدرج.

-نظرة تعتمد على النضج.

مراحل الارتقاء المعرفي: هناك عدة عوامل هي:

-عوامل بيولوجية.

-عوامل اتصال تعليمية وثقافية.

-عوامل بنوع النشاط. (كامل محمد عويضة 1996، ص 232)

3-1- بعض المبادئ التربوية المبنية في نظرية بياجيه:

النمو الذهني هو عملية نشطة ومستمرة تساهم في تكوين الرغبة في البحث لدى الطفل، وعملية اكتساب المعرفة لا يتم فيها نسخ المعارف المحيطة بالفرد فقط بل يجب التعامل معها على أنها عملية تفاعلية.

4- مقارنة الاتجاه البراغماتي بالفلسفة الإسلامية:

تختلف النظرية التربوية في الإسلام عن المذهب النفعي في المنطق، لأن النظرية الإسلامية تنطلق من وجود قيم يسعى الإنسان الى ترويض نفسه عليها من خلال ممارساته وتجاربه ومشاركاته ن فهناك أساس أخلاقي في القرآن يقوم على أساس الإيمان بالله كمصدر، بخلاف النفعي فهو لا يؤمن بالله الا لأنه ينفع فالعلاقة نفعية فقط.

النظرية الإسلامية تركز على الإنسان بماضيه وحاضره ومستقبله، فلا تهمل مستقبله بحجة انه غيب لا يمكن التكهن به.

الأهداف والمبادئ في الفلسفة البراغماتية نابعة من العمل وفقا لرغبات المتعلمين وظروف المجتمع المحيطة بهم، فلا توجد أهداف مطلقة عند النفعيين أما النظرية الإسلامية تنطلق من وجود أهداف عامة وأخرى مرحلية، وبهذا تعطي الإنسان راحة من غيب المستقبل بوضع الحلول له.

5- الاتجاه البراغماتي وتوظيفه في المجال الرياضي:

يرى أصحاب هذه الفلسفة بأن مصدر المعرفة الحقيقة، وأساس عملية التربية تتمثل في المنافع التي تحققها نتائج الفعل التربوي، وهو ما اصطلح له بالفلسفة الذرائعية والنفعية، وهي تمثل احدى وسائل التربية المتكاملة، وتعكس فلسفة العمل المحقق للنتائج العقلية الواقعية. وهي تمثل احدى أهم العوامل المؤثرة في نمو التفاعل الاجتماعي، وتحقيق الشخصية وتنميتها بصفة متكاملة في جميع مجالات الحياة. ويرى الذرائعيون وعلى رأسهم 'وليام جيمس' أن معيار الحقيقة انما هو النجاح، ومعنى هذا ان الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة المفيدة والنافعة، فقد ذهب وليام جيمس الى ان صدق الفكرة ليس خاصية محايدة لها عديمة النشاط، بل الصدق حادثة بها تصير الفكرة صادقة محققة.

فقد تكتسب هذا الصدق بواسطة عمل تحققه لكي تتحقق هي به، ويعني التحقق هنا النتائج العملية التي تؤدي لها الفكرة، التي تتجلى في صورة اتفاق بين الفكرة والواقع عن طريق الاعمال او الأفكار التي تثيرها لدينا، بحيث يمكن ان تحقق الفكرة وظيفة. بحيث أنه من اجل تحقيق أداء مميز يجب علينا رفع المستوى، مثل تعلم قواعد العاب الكرات يساعد الطفل بشكل عام على التفاعل في المنافسات خلال السنوات المقبلة من عمره.

واذا طبقنا هذه الأفكار في الرياضة، فإن السلوك والمعرفة والحقيقة الرياضية مرهونة ومتوقفة في نجاحها على مدى توفر المنافع في نتائجها. مثال: اللاعب الرياضي المتميز والناجح هو أكثرهم تسديدا للأهداف كنتائج نافعة وفقا لمبدأ النفعية والبراغماتية. فالعبرة بالأهداف وليست حسبهم في الفنيات بدون نتائج عملية وفعلية لعملية العلم أو التدريب.

المحاضرة الثامنة:

الفلسفة العربية الاسلامية

تمهيد:

عند الحديث عن الفلسفة الإسلامية لا يمكننا تناولها كما نتناول الأنماط الفلسفية الأخرى، لأن الفلسفة الإسلامية هي نظام رباني متكامل وشامل يقوم في نظامه بالتركيز على الكون والانسان والحياة وما بينهم من علاقة تفاعل والحياة في هذه الفلسفة ليست سوى معبر للحياة الأخرى بعد الوفاة.

اما بالنسبة لإعلام هذه الفلسفة فلا يمكن حصرهم وحصر انجازاتهم فعلى سبيل المثال نرى ابداع كل من ابن خلدون والفارابي وابن رشد وابن سينا واسهاماتهم في تقدم العالم فابن خلدون يعتبر أكبر مؤسسين علم الاجتماع وابن حيان هو اول عالم يقود بتطبيق مبدأ التجريب بطريقة علمية ولا ننسى اسهامات ابن سينا وابن رشد في الطب حيث كانوا أوائل من اقاموا المستشفيات والمصحات ويعتبر ابن سينا أول من قام بوضع تصنيفات للأمراض الجسمية والعقلية والنفسية. اما من هو المعلم الأكبر في هذه المدرسة فهو النبي محمد عليه الصلاة والسلام الذي طبق هذه الفلسفة كنظام حياة ونظام دولة.

1- مفهوم الفلسفة الإسلامية:

هي فلسفة تعكس وضع تعاليم الدين الإسلامي السمحة وعقيدته السامية، وتدعو الى التمسك بالأخلاق الفاضلة والمبادئ الأساسية مثل المساواة والاخاء والعدل بين الناس...

وترى الفلسفة الإسلامية أن العقل والحواس هما مصدر المعرفة، غير ان الكثير من الفلاسفة المسلمين تأثروا بأفكار فلسفات غربية، فمثلا الكندي يرى أن المعرفة الناتجة عن طريق الحواس هي معرفة قاصرة أما المعرفة العقلية فهي معرفة كاملة.

ومن اهم ما يميز الفلسفة التربوية هو نظرتها للكون والانسان والحياة وتلبيتها لجميع احتياجات الانسان دون اقتصار على الجانب العقلي أو الجسدي أو الروحي فقد شملت جميع جوانب الحياة بجميع مراحل نمو الانسان من المهد الى اللحد.

تنبثق فلسفة التربية الإسلامية من عقيدة التوحيد الإسلامية، وهي تعمل على الوصول الى غايتين أساسيتين هما: بقاء الإنسان ثم الارتقاء بهذا الانسان الى المستوى الذي يليق بمكانته بالوجود.

ويتحقق للإنسان الخلود ثم الرقي حين تتشكل علاقاته بالخالق والكون والانسان والحياة والآخر كما يلي:

-العلاقة بين الانسان وبين الخالق هي: علاقة عبودية.

-العلاقة بين الانسان والكون هي: علاقة تسخير.

-العلاقة بين الانسان والانسان هي: علاقة عدل واحسان.

-العلاقة بين الانسان والحياة هي: علاقة ابتلاء (أي الامتحان او الاختبار).

- العلاقة بين الانسان والآخرة هي: علاقة مسئولية وجزاء.

2- مصادر الفلسفة الإسلامية:

أهم مصدر من مصادر الفلسفة الإسلامية هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة (فعلية، قولية، تقريرية)، ثم يأتي بعد ذلك سير الصحابة الكرام والخلفاء الراشدين، ثم القياس والعرف.

3- المبادئ العامة للفلسفة الإسلامية:

3-1. طبيعة العالم (الكون): خلق الله سبحانه وتعالى الكون ولم يخلقه لمجرد الخلق وهو ليس ثابت انما قابل للتبديل والتغيير، وهو يسير وفق نظام دقيق (لا يخطئ) يدل على عظم الخالق.

3-2. طبيعة الحقيقة: الإسلام شجع الانسان على استخدام العقل والملاحظة التأملية (الحواس)، بينما العلمانيين يستخدمون العقل للوصول الى الحقيقة.

3-3. طبيعة الانسان: ترى الفلسفة الإسلامية نظرة متكاملة للإنسان وهو مزيج متكامل للمادة والروح.

4- أهداف الفلسفة الإسلامية:

أ- إعداد الانسان اعدادا شاملا لكل الجوانب الشخصية (التربوية، العلمية...).

ب- تحقيق مبدأ المساواة والديمقراطية في التعلم (رجل، امرأة، شيخ، شاب...).

ج- الاهتمام بالتدرج في عملية التعلم من البسيط الى المركب.

د- الرفق واللين في المعاملة وعدم الخشونة (العنف، الضرب).

5- التطبيقات التربوية للفلسفة الإسلامية:

إن معيار الأهمية عند اختيار المنهج المدرسي وفق الفلسفة التربوية الإسلامية هو ما يحقق صالح الانسان، والمجتمع، في إطار القرآن الكريم، وصحيح السنة المطهرة وعلى ذلك فإنه ليست هنالك غلبة لنوع معين من المناهج على نوع آخر في المنظور الإسلامي للمنهج كما لوحظ في الفلسفة التقليدية أو التقدمية، فالمنهج المدرسي الإسلامي هنا يتسع لكل أنواع المناهج مادامت هذه المناهج تساعد على إعداد "الانسان الصالح" الذي يقوم بواجب الخلافة وأعمار الأرض لصالح كل البشر وفي إطار هذا الفهم الإسلامي للتربية على أساس أنها عملية إعداد الانسان الصالح الذي يسعى لنيل السعادة في الدنيا والآخرة،

فقد قام بعض الفلاسفة والمربين الإسلاميين أمثال ابن خلدون وأبي حامد الغزالي في نهج التربية الحققة من خلال العناصر التالية:

- أ- المعلم: يشترط أن يكون متدينا صادقا في عمله، حليما يتحلى الوقار، الرفق، التواضع.
- ب- المتعلم: اهتمت بالتربية الخلقية والنفسية للمتعلم والتدرج في عملية التعلم ومراعاة الفروق الفردية.
- ج- المنهاج: منهاج أولي مقرراته القرآن الكريم والحديث، ودراسة الآداب التي تعين الفهم والكتابة، وكذا بعض العلوم كالحساب، واكتساب بعض المهارات الجسمية عن طريق ممارسة بعض المهارات الفروسية.
- كما يهتم بمنهاج مستوى عالي لم يكن التلميذ مقيد بدراسة مواد معينة، وأهم المواد منهاج أدبية (علم الكتاب والكلام والعروض علم الاخبار)، ومنهاج علمية (علم المعادن، علم النبات، علم الحيوان، علم الرياضيات، الجبر، الهندسة، الحساب، علم الفلك، علم الميكانيك).
- د- طرق التدريس: طرائقها تعتمد على الحفظ، الحوار، المناقشة، التلقين.

6-المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية:

الفلسفة الغربية	الفلسفة الإسلامية
ناجحة عن عقل بشري قابل للخطأ. تصلح لفترة معينة. غير شمولية. العلم هو مصدر السعادة. تسعى الى اعداد المواطن الصالح لوطنه.	مصدرها الوحي (القرآن والسنة الشريفة) صالحة لكل زمان ومكان شمولية. العلم والتربية لتعميق الايمان بالله. تسعى الى اعداد المواطن الصالح لعالمه.

7-فلسفة التربية عند المسلمين:

7-1-فلسفة التربية الإسلامية من طبيعة الوجود:

- الفكر والمادة حقيقتان رئيسيتان في تكوين هذا الوجود، فهو ليس مجرد ماديات مركبة فقط.
- والآية الكريمة " ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم " قد أكدت على أن الفكر حقيقة أي لا فصل بين المادة والفكر.

-المادة هي مختبر الفكر ومعيار صدقه أو كذبه "والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها والنهار اذا جلاها". سورة الشمس.

7-2- موقف الفلسفة التربوية الإسلامية من الطبيعة الإنسانية:

يرى الكندي أن الطبيعة البشرية ثنائية نفس وجسم، والنفس روحانية وهي خالدة والجسم فان يتعرض للموت والفناء ووجود النفس في الجسم من أجل توجيهه الى فعل الفضيلة، وأن النفس ترجع الى عالمها العلوي.

أما ابن سينا فيرى أن الانسان مولود على الفطرة ليس شريرا بطبعه أو خيرا بطبعه وإنما يستمد أخلاقه وقيمه من البيئة والمجتمع.

وهذا يعني حسب ابن سينا أن باستطاعة الانسان ان يغير من عاداته وأخلاقه عن طريق "التعود" أو عملية "التطبع الاجتماعي" التربوي بكل أساليبها المختلفة.

8- نظرة الإسلام الى الرياضة:

نادى الإسلام كثيرا بأهمية جسم الانسان من خلال الحق في التغذية الطبيعية المتوازنة والمتنوعة، الى جانب الحركة والنشاط وحق الراحة والاسترخاء، على ان لا يلحق بالجسم ضرر كالتشويه مثلا. وأشهر الألعاب التي رغب فيها هي سباق الخيل وركوبها، وكذا السباحة والرمي...

فالفلسفة الإسلامية فكر متكامل يدعوا الى التربية والتنمية الشاملة التي تهتم بجميع جوانب نمو شخصية الفرد، سواء البعد الحسي او الحركي لأنها توجه الفكر وتقود العقل والسلوك الى ما هو خير لتحقيق سعادة الانسان، راحة واطمئنان جسدي نفسي عقلي وقيمي دنيوي واخروي.

المحاضرة التاسعة

التيارات الفلسفية المعاصرة

1-تمهيد:

يجمع الكثير من الباحثين على أن الفلسفة المعاصرة هي فلسفة القرن العشرين وما يليه تحديداً. ولأن هذا القرن قد شهد العديد من الأسماء الشهيرة اللامعة في مجال الفلسفة والكثير من التيارات الفلسفية المتنوعة، فقد رأينا أن نقدم عرضاً لأهم تلك الشخصيات والتيارات لكن بالتركيز على النصف الثاني للقرن العشرين. ويرجع السبب في تركيزنا على هذه الفترة إلى أنها هي الأحدث زمنياً والأقرب لنا، كما أن ما بها من تيارات فلسفية لا يزال يعيش حتى الآن ويؤثر في الفكر العالمي. وبذلك نقدم أهم الاتجاهات الأخيرة التي وصل إليها الفكر الإنساني.

2- مذاهب القرن العشرون:

اتسم القرن التاسع عشر بالسعي لبناء نظم فلسفية أي العمل على التأليف والتركيب بين الأفكار، فخرجت مذاهب بعض الفلاسفة عبر مزج معطيات فلسفية سالفة، كما تأثرت المذاهب الفلسفية بالعلم مثلما نجد في المذهب المادي والوضعي. فإتسم النصف الأول من هذا القرن بغزارة الإنتاج الفلسفي، ففي إيطاليا وحدها كان عدد المجالات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام 1946م، كما أن قائمة غير كاملة للكتب الفلسفية، أصدرها المعهد الدولي للفلسفة اشتملت على أكثر من سبعة عشر ألفاً من المنشورات في النصف الأول من العام 1938م.

ويعتبر الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى، مخالفين بذلك اتجاه الفلاسفة في القرن التاسع عشر الذي كان يعلو فيه التركيب والمزج على التحليل.

وقد تميزت هذه الحقبة بكثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات، وتعددت المؤتمرات الفلسفية الدولية واللقاءات ذات الموضوعات المتخصصة التي تتناول مذهباً بعينه أو موضوعاً خاصاً.

كذلك أسست مجالات للمذاهب، فمثلاً ظهرت للتوماوية وحدها حوالي عشرين مجلة متخصصة.

3-الظاهراتية (الفيومينولوجيا):

يقوم المنهج الفيومولوجي في أساسه على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة. وهو يمثل الاتجاه الثاني بعد المنطق الرياضي الذي ظهر في الفكر الأوروبي وساهم في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع. والاختلاف الرئيسي بين هذا المنهج والمنطق الرياضي يتمثل في أن المنهج الفيومولوجي لا يستخدم الاستنباط على الإطلاق، ولا يهتم إلا قليلاً باللغة، ولا يقوم بتحليل الوقائع التجريبية بل بتحليل الماهيات.

ومؤسس هذا المنهج هو ادموند هوسرل (1859-1938م) الذي كان قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبزيغ وبرلين وفيينا، قبل أن يصبح فيلسوفا يطبع عصره بطابعه المنهجي الخاص. ولا يخلو فكر هوسرل من اللبس أحيانا والغموض أحيانا أخرى، لذلك قد لا يكون ممكنا تقديم عرض موجز يفصح عن تمام أبعاده.

3-1 - فينومينولوجيا هوسرل :

رجع هوسرل عن مواقفه السابقة من النزعة التاريخية في " أزمة العلوم الأوروبية " (1936) الذي هو آخر مؤلفاته المنشورة، ويتضح من كتاب الأزمة كيف ينظر هوسرل إلى الفينومينولوجيا على أنها غاية محايثة للتطور الفلسفي، وهنا تظهر مقارنة مع هيجل، لأن هيجل هو الآخر ينظر إلى علمه الفلسفي أو منطقته أو فلسفته في الهوية على أنها غاية محايثة ظلت تتكشف وتتحقق بالتدرج طوال تطور الفلسفة وصراع مذاهبها حتى اكتمل ظهورها النهائي على يد هيجل. المحايثة موضوع مشترك لدى هيجل وهوسرل، وكذلك التطور المحايث أو الباطني لعلم الفلسفة الكلي.

وتأكيداً من هوسرل على الجانب التاريخي في الفلسفة يقول: "إن تاريخ الفلسفة ننظر إليه من الداخل، هو صراع أجيال الفلاسفة، الذين هم حاملو ذلك التطور الروحي، العائشين والمستمرين في الحياة في جماعة روحية، في الصراع المستمر للعقل "المستيقظ" لأن يأتي إلى نفسه لفهم ذاته، لعقل يفهم ذاته عينياً في فهمه للعالم الموجود، كما هو موجود في حقيقته الشاملة تحتوي هذه الفقرة على عدد من الأفكار الهيجلية الصحيحة وهي: (1) تاريخ الفلسفة تاريخ صراع أجيال الفلاسفة.

(2) وهو تاريخ للتطور الروحي لهؤلاء الفلاسفة الذي هو نفس التطور الروحي للإنسانية كلها. (3) العقل الواعي بذاته يسعى نحو فهم ذاته عن طريق فهمه للعالم. (هوسرل، 1970، ص 103)

ي تحدث هوسرل حديثاً هيجلياً عن تطور الفلسفة الحققة، الفلسفة الواحدة الكلية، ويذهب إلى أنها ظلت تتطور المثالية الألمانية بعد كانط فقد اتبعت طريقاً خاطئاً، أي أن كل مسيرة الفلسفة حتى كانط كانت مسيرة سليمة، وما اختلاف المذاهب وتعارضها وصراعها إلا المظهر الخارجي فقط لتطور الفلسفة الترانسندنتالية الذي يسير في عمق هذه المذاهب ومن وراء ظهورها، أما المثالية الألمانية فلا تنتمي لهذا الخط في التطور لأنها أخذت طريقاً خاطئاً. تطور الفلسفة الحققة إذن ليس شاملاً ولا يجمع كل المذاهب، لأنه يستبعد المثالية الألمانية. المثالية الألمانية هي الكابوس المزعج لهوسرل، وهي النظير والمقابل لفلسفته، وهي التي تجعل فلسفته في خطر دائم. لاحظ أن جميع فلاسفة المثالية الألمانية كانوا أصحاب مذاهب ترانسندنتالية مثل هوسرل تماماً، ومع ذلك يستبعدهم، كما أن لأحدهم كتاباً يسمى فينومينولوجيا الروح ويستبعده هوسرل كذلك ولا يعتبره تطوراً نحو مذهبه الفينومينولوجي. يقول هوسرل: "ولذلك فالفلسفة الترانسندنتالية في أشكالها غير الناضجة الأولى في الإنجليزية ولدى كانط، على الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة لم ينجزوا تأسيساً علمياً جاداً، وعلى الرغم من أن هيوم قد انسحب إلى شكية أكاديمية غير صحيحة، لا تشكل طريقاً خاطئاً، ولا حتى "أحد" الطرق من بين طرق عديدة، بل

الطريق الوحيد نحو المستقبل الذى كان يجب أن يأخذه التطور الفلسفي بإطلاق وذلك كي تغلغل إلى الشكل المنهجي المحقق الذى من خلاله فقط يمكنها أن تكون علمية، فلسفة تعمل في ظل الفهم الذاتي الواقعي لمعنى مهمتها - اقرأ رسالتها "الفخيتية"، هوسرل هنا يحدد للفلسفة رسالة على النمط الفخيتي)، بروح الكمال (التمام) - عاملة بقيت ذاتي حول أساسها، وأهدافها، ومناهجها. هذا الشكل الناجز لا يمكنه أن يدخل في الواقعية التاريخية إلا باعتباره نتيجة لأكثر الانعكاسات الذاتية راديكالية، في شكل بداية أولى، حيازة أولى للمهمة الموضحة، وللأساس المؤكد والمنهج المؤدى إليه، بداية أولى لعزيمة نحو العمل، عمل البحث في الأشياء ذاتها ومن الممكن العثور على جمل مطابقة انفس هذه الفقرة في فينومينولوجيا هيغل، ويأتي هوسرل بفقرة في غاية الأهمية تكشف عن تماثل أفكاره مع أفكار هيغل في الفينومينولوجيا. يقول هوسرل: "تسير الحياة الإنسانية الشخصية في مراحل من الانعكاس الذاتي والمسئولية الذاتية ابتداء من الأفعال المنعزلة العرضية إلى مرحلة الانعكاس الذاتي والمسئولية الذاتية الكليتان وحتى نقطة الحصول في الوعي على فكرة التسيير الذاتي aut، فكرة توجه الإرادة نحو صياغة حياة المرء الشخصية كلها في الوحدة المركبة لحياة من المسئولية الذاتية الكلية، وبالتتابع، نحو صياغة المرء لنفسه إلى أنا حقيقي، الأنا المسير ذاتياً الحر الذى يهدف تحقيقه عقله الباطن innate الجهد نحو أن يكون حقيقياً لنفسه، وأن يكون قادراً على أن يبقى في تماشى مع نفسه باعتباره أنا عقلائي، لكن هناك صلة داخلية غير قابلة الانفصال correlation بين الأشخاص الفرديين والجماعات بفضل اتصالاتهم المتبادل interrelated المباشر وغير المباشر في جميع مصالحهم - اتصالاتهم في كل من الانسجام والصراع - وأيضاً في ضرورة تمكين العقل الفردي الشخصي من أن يأتي إلى تحقق أكثر كمالاً فقط باعتباره عقل جماعي - شخصي والعكس هذه الفقرة أوردناها بكاملها على طولها لأنها هي الدليل الواضح على الانقلاب الهيغلي الأخير الذى قام به هوسرل. وإذا حاولنا البحث عن سبب هذا الانقلاب الهيغلي لوجدنا احتمالاً في أن يكون المواجهة مع هايدجر. مواجهة هايدجر هي التي فرضت على هوسرل اللجوء إلى أرضية هيكلية، أو إلى إضفاء الطابع الهيغلي على فلسفته. لكن كيف تكون فينومينولوجيا هوسرل أقدر على مواجهة هايدجر مع تحولها الهيغلي؟ لأن هوسرل أدرك أن لهايدجر نظرة للفلسفة، نظرة موحدة لتاريخ الميتافيزيقا الغربية، لا يمكن أن تواجه إلا بنظرة أخرى مضادة تنظر لتاريخ الفلسفة على أنه تراكمي وغائي وذو هدف يتجه إليه، نحو تنمية الفلسفة الحقة الواحدة، أي نظرة هيكلية لتاريخ الفلسفة، ونظرة هيكلية أيضاً للتاريخ وللحضارة الغربية أساساً، لأنها هي الأخرى القادرة على الوقوف أمام الفلسفة الهايدجرية في التاريخ، المتأثرة بفشته وشلنج.

إن كتاب الأزمة يعد رجوعاً من هوسرل عن مبدأه القائل بالعودة إلى الأشياء ذاتها. فتقديم الفينومينولوجيا عن طريق مدخل تاريخي لا يعد عودة إلى الأشياء ذاتها بل توجهاً إلى الفينومينولوجيا عن طريق آخر غير مباشر، طريق تحليل الآراء الفلسفية لفلاسفة آخرين. كما أن كتاب الأزمة يعد خروجاً عن مبدأ هوسرل في الوضع بين قوسين بما في ذلك أفكار الفلاسفة

الآخرين. وعلاوة على ذلك فإن الكتاب يعد مجرد تحليل تاريخي عادي ينتمي إلى تاريخ الأفكار ويهدف إثبات أن المشكلات التي بقيت بدون حل في التراث الفلسفي تجد لها حلاً في الفينومينولوجيا، وهذه نقطة أخرى لهوسرل، فلماذا لم يطبق منهجه الفينومينولوجي ويمارس تحليلاً فينومينولوجياً للمذاهب التي تناولها باعتبارها نماذج أو أشكال من الوعي الفلسفي؟ وهنا المفارقة الكبرى، ففيلسوف الفينومينولوجيا لم يتبع أسلوب تحليل الوعي، ولم يجعل من دراسته للمذاهب الفلسفية تحليلاً للخبرة الفلسفية بالموضوع الفلسفي وتحليلاً للوعي الفلسفي. إذا كان قام بذلك فسوف يكون قد قام بفينومينولوجيا هيكلية، سوف تنقلب الفينومينولوجيا لديه إلى فينومينولوجيا الروح لهيكل والمفارقة أن هوسرل في آخر تقديم له للفينومينولوجيا وفي أفضل ما كتبه طوال حياته باعتزافه نفسه يتبع الأسلوب الهيكل الغائي - التاريخي. (اشرف حسن منصور، 2013، ص73)

يكاد هوسرل يقول أنه يمارس النقد المحايث، ويكاد يكرر نفس كلام هيكل في مقدمة فينومينولوجيا الروح. يقول هوسرل: "إن مهمتنا توضيح الغائية في الصيرورة التاريخية للفلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة (أي كون الفينومينولوجيا هي هذه الغاية واكتمال رحلة الفلسفة الحديثة)، وفي نفس الوقت تحقيق وضوح ذاتي لأنفسنا، التي هي حاملة هذه الغائية. نحن نقدم على فهم الوحدة التي تجرى عبر كل المشاريع الفلسفية في التاريخ والتي تعارض بعضها بعضاً وتعمل معاً في أشكالها المتغيرة. (فعلى الرغم من تعارض الفلسفات وصراعها إلا أن بينها وحدة معينة، أو تشكل هي ذاتها وحدة ما، وتتجه نحو غاية وهي الوصول إلى الفلسفة الحقة. إنها النظرة الهيكلية للفلسفة بعينها). وفي نقد مستمر ينظر دائماً إلى المركب التاريخي الكلي على أنه مركب أي الذي ينظر إلى التاريخ وتاريخ الفلسفة خاصة على أنه جزء من الوعي الفردي، جزء مكون له، أو إلى تاريخ الفلسفة على أنه تاريخ شخصي، أي تاريخ للوعي بالفلسفة، وعى الفلاسفة بالفلسفة، أي فينومينولوجيا هيكلية) نحاول في النهاية تحقيق المهمة التاريخية التي يمكن أن نعترف بها على أنها الوحيدة التي نمتلكها شخصياً (وهذا يثبت تفسيرنا السابق) وهذا ما نهدف تحقيقه من الوقائع، كما لو أن الصيرورة الزمنية التي تطورها نحن أنفسنا منها كانت مجرد سلسلة عليّة خارجية. لكن نحن نهدف إلى تلمسها من الداخل (وهذا هو النقد المحايث بعينه. يريد هوسرل أن يقول هنا أنه سوف يعالج تاريخ الفكر الحديث أو الفلسفة الحديثة على أنه تاريخ تكون وتشكيل وعينا المعاصر بما أننا جزء من هذا التراث الفكري ونتاج له. يريد هوسرل أن يبحث في تاريخ الفلسفة باعتبارها تاريخاً للوعي الحديث، ولوعينا نحن الذي هو النتيجة الأخيرة لتاريخ هذا الوعي الحديث، إنه يمارس فينومينولوجيا هيكل بالتمام والكمال). وبهذه الطريقة فقط نستطيع، نحن الذين لا نمتلك تراثاً روحياً وحسب بل صرنا ما نحن عليه الآن في أسلوب تاريخي - روحي، نستطيع أن يكون لدينا مهمة خاصة بنا بحق فينومينولوجيا هوسرل بهذه الطريقة تعد إحياء للمثالية الألمانية بكل أعلامها. فمع التشابكات العميقة بين هوسرل من جانب وكانط وفخته وهيكل من جانب آخر نستطيع أن نقول ذلك. هذا بالإضافة إلى أنها إعادة طرح وفي شكل وأسلوب جديد، لكن لا يصح بذلك نهائياً، بل العكس، ينظر هذا الطرح لنفسه على أنه جديد ومبتكر وغير مسبوق ونهاية واكتمال تاريخ الفلسفة والغاية النهائية.

3-2 - تماثل تشخيص الأزمة الروحية:

ما يشخصه هوسرل على أنه أزمة حياة life-crisis للإنسانية الأوروبية هو ما شخصه هيجل على أنه فقدان القوة الموحدة من حياة الناس والناجحة عن افتقاد المدنية اليونانية وكنيسة العصور الوسطى. المدنية اليونانية كانت توحد بين العام والخاص، الدولة والفرد، الدين والفن، السياسة والأخلاق، وكذلك الكنيسة كانت توفر حياة جماعية مفتقدة في الحداثة الأوروبية. وعندما نتعرف على أزمة الحياة التي يتكلم عنها هوسرل نكتشف أنها تظهر على المستوى الفلسفي في صورة الثنائية بين الاتجاه المادي والاتجاه المثالي، أو الموضوعاني الفيزيائي والسيكولوجي، وهو نفس الانشقاق الذي تحدث عنه هيجل في بداية مقال الفرق وبداية الإيمان والمعرفة. يريد هوسرل من الفينومينولوجيا أن تكون هي حل مشكلة هذه الثنائيات المتعارضة، وحلاً للأزمة الروحية للغرب، تماماً كما كانت فلسفة هيجل. والحقيقة أن فينومينولوجيا هيجل كلها تأخذ على عاتقها معالجة نفس الأزمة ونفس الانشقاكات باعتبارها وصفاً لطريق الناس، والتغلب عليه في النهاية تعد خير من شخص أزمة الغرب وقدم لها حلاً في نفس الوقت. والحل الهيجلي معروف ويهدف إلى إعادة الوفاق Reconciliation. لا يقف التشابه بين هيجل وهوسرل عند النظر إلى الفلسفة على أنها علاج للأمراض الروحية للعصر ولأزماته، بل يتعدى ذلك إلى تشخيص هذه الأمراض والأزمات. فكل منهما ينظر إلى الأزمة الروحية على أنها انقسام عبر ثنائيات: الجسم والروح، الذات والموضوع، العقل والعالم، يظهر هذا التشخيص لدى هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية. وإذا عرفنا أن أزمة العلوم لهوسرل هو توضيح لفلسفته ومشروعه الفكري أدركنا أن منهجه الفينومينولوجي هدفه معالجة هذه الأزمة بالذات، معالجة حالة الانقسام والقضاء على الثنائيات في الفكر الغربي، وهذا هو هدف هيجل بالضبط. والاثنتان يذهبان إلى أن القضاء على هذه الثنائيات يجب أن يتجسد في علم فلسفي أو في معرفة مطلقة أو في علم عن الذات المطلقة. وليس الاتفاق بينهما في تشخيص طبيعة الأزمة الروحية وتشخيص طبيعة الدواء وهو المعرفة المطلقة، بل يتعدى ذلك إلى تحديد اسم المنهج المستخدم لإقامة هذه المعرفة المطلقة، الفينومينولوجيا. ويبدو أن هيجل كان أكثر إخلاصاً في وراء هذا الهدف وتحقيقه، وأكثر دقة، لأنه أطلق على كتابه فينومينولوجيا الروح، فالروح هي الهدف وهي المقصودة بالعلاج وهي المصابة بالأزمة، ولأنه لم يقتصر في تحليلاته الفينومينولوجية على الجانب الاستمولوجي كما فعل هوسرل، بل تعدى ذلك إلى تحليل جميع الجوانب الثقافية والتاريخية في الروح الموضوعي، والجوانب الروحية في الروح المطلق. لقد كان هيجل مدركاً أن الأزمة الروحية لا يمكن أن يقتصر علاجها على الجانب الاستمولوجي كما اعتقد هوسرل، بل يجب أن يمتد هذا العلاج إلى الجانب الاجتماعي والثقافي والتاريخي، وهو ما فعله هيجل في الفينومينولوجيا. (أشرف حسن منصور، 2013، ص76)

إن محاضرات هوسرل حول أزمة الإنسان الغربي وأزمة العلوم الغربية ليست بعيدة عن روح فلسفة هيجل. فهو يذهب إلى أن الفلسفة هي التي تستطيع معالجة حالة الضياع والفساد الأخلاقي أو الروحي للإنسان الغربي والتي تستطيع التعامل مع الأزمة، تحديد دور علاجي مقصد لأزمة موجود أيضاً لدى هيجل، وأزمة روحية على الخصوص، تتمثل في حالة الانقسام في الروح الغربي والتي تظهر في صورة ثنائيات. الفلسفة عند هيجل إذن تعمل على التوحيد والوفاق وتعيد الوحدة المفتقدة. يظهر ذلك في الفقرة المتعلقة بالحاجة إلى الفلسفة في مقال الفرق، ولدى هوسرل في أزمة الإنسان الغربي.

لأن الفلسفة هي أعلى تعبير روحي عن هذه الإنسانية وهي أعلى مراتب الثقافة الأوروبية، ولكونها كذلك فإن تأملاً غائياً تاريخياً حول الفلسفة يعد في نفس الوقت تأملاً غائياً تاريخياً حول تاريخ العلوم الأوروبية ذاتها. يستعين هوسرل هنا بروح الفلسفة الهيكلية، ولذلك فالأزمة هي تحليل هيكلية تماماً لموضوعها لقد انتهى هوسرل هيكلية.

3-3 - تاريخية المذهب:

إن تحقق المذهب الفلسفي عند هيكل يكشف عن ضرورة تاريخية، إذ أنه انكشاف للمطلق في التاريخ. يذهب هيكل إلى أن هناك ضرورتان تفرض على المطلق أو مبدأ الهوية أن يتم التعبير عنه في صورة علم، أي مذهب فلسفي، ضرورة داخلية، وضرورة خارجية، والضرورة الداخلية تأتي من طبيعة هذا المبدأ نفسه، أما الضرورة الخارجية فيفرضها الزمن، هي ضرورة زمنية في الأساس، ذلك لأن "العملية الزمنية ترفع الفلسفة إلى مستوى النسق العلمي الذي نادى به الفلاسفة من سيرورة التاريخ".

وتوضيح هذه الحقيقة هي "تبرير justifica الحق للمحاولات التي تهدف إثبات أن الفلسفة يجب أن تتحصل على هذا الطابع (العلمي النسقي)". (Hegle, 1977, p30)

كما أن هيكل هنا يأخذ الزمن حليفاً له، فسوف يثبت أن العملية الزمنية أو العصر أو التاريخ هو ما يتيح للفلسفة أن تكون علماً نسقياً وما يتيح للمطلق أن يوضع في صورة مذهب فلسفي. ونشهد هنا أولى ملامح الزمانية أو التاريخية في فكر هيكل والمختلطة في هذا النص بالذات مع الفلسفة وعمليتها وسعيها نحو المطلق ووضعه في صورة مذهب. يريد هيكل أن يقول أن في تعاقب الفلسفات ضرورة تاريخية أو زمانية، أي اتجاهها ضرورياً نحو غاية وهي التحقق الكامل والنهائي للمطلق في صورة علمية، أي في مذهب فلسفي، تاريخية الفلسفة أو زمانيتها هي التي تفرض عليها ضرورة التعبير عن ذاتها ومبدأها في صورة مذهب. نلاحظ هنا كيف ينتقل هيكل من زمانية وتاريخية الفلسفة إلى طابعها النسقي المذهبي. لقد استخدم هيكل كما نرى هنا فكرة الزمان وفي سياق تبرير مذهبه المثالي، وهو استخدام يسبق هايدجر، كما يسبق هوسرل في الأزمة.

تحمل فكرة هوسرل عن الفلسفة العلمية تطابقاً مع رؤية هيكل للفلسفة الكلية. يقول هوسرل: إن المشكلة المصاغة بالتالي بطريقة عامة هي المشكلة الراديكالية التي تخص الإمكانية التاريخية للعلم الموضوعي، الفلسفة العلمية موضوعياً - العلم الذي ظل موجوداً لزمن كواقعة تاريخية والذي وصل على الأقل في أحد فروعها وهي الرياضيات الدقيقة والعلوم الطبيعية الرياضي ويتناول هوسرل في هذه الفترة موضوعاً جديداً ولو أنه عاجله في الأزمة لكن دون أن يصرح بأنه يدرس هذا الموضوع وهو الإمكانية التاريخية للفلسفة العلمية الموضوعية، وفي الفلسفة الكلية الحققة. موضوع الإمكانية التاريخية لعلوم ما هو موضوع هيكلية أصيل. ويستمر هوسرل في القول بأن: "المشكلة الأخرى المتعلقة بإمكانية المعرفة (وهنا يستطيع المرء أن يتكلم عن مشكلة ابستمولوجية خالصة) مرتبطة بتلك الإمكانية التاريخية، ويذهب هوسرل إلى أن سؤال الإمكان الكانطي مرتبط بسؤال الإمكانية التاريخية الهيكلية، ويذهب بعد ذلك مباشرة إلى أن توضيح الإمكانية التاريخية هذه سوف يكون من المهام الأساسية التالية،

لكن هوسرل بالطبع لم يقيم بذلك، ولو كان قد قام بذلك لكان قد وجد نفسه يكتب فينومينولوجيا هيكلية. لقد توصل هوسرل في هذه العبارات إلى نقطة غنطلاق هيكل نحو الفينومينولوجيا وإلى أحد بواعث تحويله الفينومينولوجي، وهي أن سؤال الإمعان الكانطي الاستمولوجي الصوري لا يمكن أن يحل أو يتم تناوله بدون تحويله إلى سؤال إمكان تاريخي جدلي. هيكل في الفينومينولوجيا يستعيز عن سؤال الإسكان الكانطي بسؤال الإمكان التاريخي، ويتناول المعرفة بطريقة أخرى، طريقة إمكانا التاريخي الجدلي التطوري التكويني، لا طريقة إمكانها الصورية القبلية الترانسندنتالية على الطريقة الكانطية. لقد انتهى كانط من طريقته الصورية الترانسندنتالية القبلية إلى عدم إمكان المعرفة المطلقة واستحالة معرفة المطلق، أما هيكل فيوضح إمكان المعرفة المطلقة بطريقة أخرى تاريخية تكوينية تطويرية. لكن لأن هوسرل لا يزال يتمسك بمثالية ذاتية وبفكرة الأصل والأساس فهو يبحث عن بداية لمثل هذا البحث عن الإمكانية التاريخية للعلم الكلي، ويجد هذه البداية في نشأة الهندسة باعتبارها رياضيات خالصة. (Husserl, 1970, p347)

وفي ملحق لكتاب "أزمة العلوم الأوروبية" بعنوان: "إنكار الفلسفة العلمية ضرورة الانعكاس الذي يجب أن يكون تاريخياً. كيف يجب أن يكون التاريخ؟" يتحول هوسرل إلى هيكلي أصيل، فهو مثل هيكل يناقش دعاوى إنكار الفلسفة العلمية باعتبارها العلم الكلي، ويذهب إلى أن الفلسفة العلمية يجب أن تكون معرفة بالمطلق، وأن هذا النوع من المعرفة كان دائماً معرفة بالإله لأنه هو المطلق واللامشروط، ومعرفة للعالم في كليته وشموله لأنه هو مجموع ما يحدث وكلية كل شيء والمحيط الأعلى والكلي والأعم، وأن الفلسفة لهذا السبب اتحدت مع الرعية في العصور الوسطى لأن هدفهما كان قريباً جداً، وأن سبب إنكار الفلسفة العلمية الكلية الآن أن هذه الأنساق الميتافيزيقية وهذا الاتحاد بين الفلسفة والدين قد انتهى إلى غير رجعة. وإن الفيلسوف كي يستطيع أن يتفلسف جيداً وعلى أساس سليم يجب أن يكون واعياً بموقعه في التاريخ، ونتيجة تفلسفه هذا على التاريخ، فمن خلال انغماسنا في المضمون المعاد للحياة للأنساق الفلسفية التقليدية فقط نستطيع أن نشعر بهذا الذي يشير إلى حدوث نجاحات صغيرة وجزئية في الطريق المؤدى إلى العلم المطلق أو الفلسفة الكلية، ويشير كذلك إلى الإمكان والضرورة العلمية لظهور مثل هذه الفلسفة. النجاحات الصغيرة الجزئية في الطريق نحو العالم الكلي، والدلائل التي تشير إلى الضرورة والإمكانية العلمية لمثل هذا العلم الكلي هو موضوع فينومينولوجيا هيكل. ويقول هوسرل: "ليس من شك في أننا يجب أن نستغرق في الاعتبار التاريخية إذا كنا نريد أن نكون قادرين على فهم أنفسنا كفلاسفة وفهم ما يجب أن تكون عليه الفلسفة من خلالنا". يجب أن نستغرق في تأمل تاريخي مستخدمين تاريخ الفلسفة باعتباره تاريخ تطورها نحو كفلاسفة. هذا التأمل التاريخي يتعلق بوجودنا كفلاسفة وبالترايط، وجود الفلسفة من خلال وجودنا الفلسفي أو وعينا الفلسفي الهيكلي. لكن كيف نتعامل مع تاريخ الفلسفة بالطريقة التي يوصى بها هوسرل؟ بأن نقرأ كل فيلسوف ووعينا على غايته الأخيرة وتطوره الأخير، وأن نقرأ كل تاريخ الفلسفة باعتبارها سلسلة مترابطة تتجه نحو غاية، وبهذه الطريقة سوف نفهم أفلاطون مثلاً فهماً جديداً، وبالطبع فهذا الفهم هو فهم له باعتباره مرحلة في التطور الفلسفي، مرحلة مرتبطة بسابقتها ولاحققتها. يوصينا هوسرل هنا بقراءة تاريخ

الفلسفة قراءة هيجلية فينومينولوجية (بالمعنى الهيجلي) ووعينا على تطورهما اللاحق، والملاحظ أن هوسرل الذي كان دائم الاستبعاد للموضوعات التاريخية في أعماله التي تخص تاريخ الفلسفة، ودائم التجاهل لغيره من الفلاسفة وخاصة المثالية الألمانية، ينقلب إلى الموقف المعاكس تماماً في الأزمة، ويتحول إلى التبرير التاريخي لمذهبه على الطريقة الهيجلية ويعتبر تاريخ الفلسفة جزءاً هاماً من تأملات الفيلسوف وعمله.

ولهذا لماذا كتب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية؟ ذلك الكتاب الضخم الذي ظهر في أواخر حياته؟ الحقيقة أن هذا الكتاب يوضح ضرورة التوجه نحو الفينومينولوجيا انطلاقاً من تفسير وتقييم تاريخ الفكر الأوروبي كله وحتى عصر هوسرل. لكن لماذا كان لازماً على هوسرل أن يعود إلى تبرير منهجه وفلسفته مرة أخرى في أواخر حياته؟ ألم يعطينا مبررات وحجج فلسفية بما يكفي طوال حياته؟ الحقيقة أنه اكتشف نقصاً خطيراً في فكره، يتمثل هذا النقص في مثل هذا التبرير التاريخي لمنهجه وهو ما قام به في أزمة العلوم الأوروبية. هوسرل إذن يعود إلى نفس طريقة هيجل في تبرير فلسفته، الفينومينولوجيا لديها نفس هدف أزمة العلوم الأوروبية، أي تبرير فلسفة أو منهج بإثبات ضرورتها التاريخية وإلحاحها المعاصر، وأنها تتويج لحركة الفكر ذاته والتعبير المعاصر عن تطور هذا الفكر، إنهما بذلك يحتلان تكوينان لظهور المنهج أو الفلسفة مثل: ”بناء الفعل الاجتماعي“ لبارسونز. إلا أن الاختلاف كبير فهيجل يحقق هذا الهدف بتحليله للوعي، وهوسرل بتحليله للمذاهب الفلسفة بطريقة مدرسية أو أكاديمية تقليدية بحتة. وتبرير هوسرل لمنهجه ينقسم إلى تبرير منطقي في الأبحاث المنطقية، وتبرير فلسفي في الأفكار، وتبرير تاريخي في أزمة العلوم الأوروبية لا يبرره تبريراً فينومينولوجياً، فهو لا يمارس تحليلاً فينومينولوجياً لظهور المنهج الفينومينولوجي ذاته، وإذا قام بذلك فسوف يجد نفسه يكتب فينومينولوجيا هيجلية، الدليل على أن هوسرل لم يحل ظهور الفينومينولوجيا أو يبررها فينومينولوجياً هو الاختزال أو الإبوحية الفينومينولوجي نفسه، فهو لا يبرر القيام به تبريراً فينومينولوجياً. (Husserl, 1970, p389)

والحقيقة أن ما دفع هوسرل لاتخاذ المواقف السابقة هو مواجهته لهايدجر. فهوسرل في الأزمة يقدم نظرة مناقضة لنظرية هايدجر لتاريخ الفلسفة الحديثة وتاريخ الميتافيزيقا الغربية. هايدجر يتهم الميتافيزيقا الغربية كلها بنسيان الوجود ونسيان السؤال عنه ويمارس تدميراً لها سوف يتحول إلى تفكيك لدى دريرا، أما هوسرل فيأخذ وجهة النظر المعاكسة، إنه يقول أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ اليونان يكشف عن حركة ضرورية داخلية ويعبر عن صراع الإنسانية الروحي، أي أنه تاريخ نسقي غائي مترابط وضروري ويكشف عن مسيرة العقل، عكس هايدجر الذي لا يكشف هذا التاريخ من وجهة نظره عن شيء إلا الاضمحلال والنسيان، نسيان الوجود. هايدجر يريد تدمير الميتافيزيقا الغربية كلها ليبدأ من جديد وي طرح سؤال الوجود بعد أن تم نسيانه، أما هوسرل هنا فيقول أن تاريخ الفلسفة منذ اليونان يكشف عن سعي الإنسانية نحو تحقيق كيان روحي. الصراع مع هايدجر والرغبة في إضفاء طابع أكثر إنسانية على الفينومينولوجيا وفي توضيح دلالتها بالنسبة للوجود الإنساني هو الذي دفع هوسرل نحو تبني مواقف هيجلية في أواخر حياته. والحقيقة أن هذه المواقف الهيجلية التي ينتهي إليها هوسرل كانت متضمنة في فلسفته طوال السنين السابقة على كتاب الأزمة، فهي متضمنة منذ 1911 في ”الفلسفة باعتبارها علماً دقيقاً“، لكن الصراع مع هايدجر والأسباب السابقة هي التي جعلت ما هو مضمّر يظهر إلى العلن وما هو ضمني يصبح صريحاً،

وما كان خفياً يظهر إلى النور. المشروع الفلسفي لهوسرل كشف في النهاية عن ملامحه الهيكلية التي كان يحرص هوسرل دائماً على إخفائها. فالأهداف الفلسفية التي أخذ هوسرل على عاتقه تحقيقها كانت أهدافاً هيكلية منذ البداية، وهو قد لجأ إلى طريقة تحليل خبرة الوعي أو الفينومينولوجيا كخطوة أو مرحلة في تحقيق هذه الأهداف، فالأهداف الهيكلية والطريقة هيكلية، وليس بغريب أن يكشف هوسرل عن الطابع الهيكلية الذي كان مخفياً في آخر عمل له. التشابهات والتوازيات التي لاحظناها طوال مراحل تكوين المذهب وفي كل جزئياته بينه وبين هيكل اكتملت واتضحت أكثر بظهور النية الهيكلية لفلسفة هوسرل في النهاية. فلأن ما يقوله في الأزمة هو نيته الحقيقة وبمثابة اعتراف فلسفي، ظهرت كل هذه التشابهات والتوازيات، كما أن هيكل وهوسرل انشغلا بالوظيفة الجديدة للفلسفة في العصر الحديث والتي أصبحت ملقاة على عاتقها كمهمة وكشرط يجب استيفاؤه إذا أرادت أن تكون علمية، وهي أن تكون الفلسفة أساساً للعلوم، بصرف النظر عن ماهية هذا الأساس. اعتقد هوسرل أن المطلب بأن تكون الفلسفة أساساً للعلوم هو مطلب إبستمولوجي، ولذلك ففكرة الفلسفة لديه فكرة إبستمولوجية كي تكون الفلسفة أساساً للعلوم يجب أن تشتغل على المستوى الإبستمولوجي، أما هيكل فقد أدرك أن أي موقف إبستمولوجي يتضمن الأنطولوجيا ويستند هو ذاته على أساس أنطولوجي وميتافيزيقي، ولذلك كان أساس العلوم لديه أساساً أنطولوجياً، حيث لا نستطيع وضع أساس معرفي شامل للعلوم ولا نستطيع إيجاد ترتيب معقول لها والكشف عن العلاقات بينها إلا على أساس ترتيب للموجودات ذاتها، وأثبت هيكل ضرورة أن يكون ترتيب العلوم مساوفاً وموازياً لترتيب الموجودات، وهذا ما يفعله في موسوعة العلوم الفلسفية. لم يكتشف هوسرل الأساس الأنطولوجي للعلوم وضرورة أن تتأسس العلوم على الأنطولوجيا إلا في وقت متأخر: مع تأملات ديكارتية 1928، وربما قبل ذلك في محاضرات الفلسفة الأولى 1923 - 1924، في حين أن هيكل حل جميع إشكاليات الربط والتوحيد بين الأبستمولوجيا والأنطولوجيا بأن أوضح أن كل موقف معرفي للذات أو الوعي هو موقف أنطولوجي في نفس الوقت، وقد أثبت ذلك في الفينومينولوجيا، والحقيقة أن هذه هي المهمة الأساسية لفينومينولوجيا هيكل. (لشرف حسن منصور، 2013، ص 83)

3-4- الفينومينولوجيا باعتبارها مقدمة للمذهب الفلسفي :

في فكرة الفينومينولوجيا يقدم هوسرل تعريفاً هاماً للفينومينولوجيا: ”إذا نحينا جانباً أي غرض ميتافيزيقي لنقد المعرفة وقيدنا أنفسنا بمهمة توضيح جوهر المعرفة وكون الشيء موضوعاً للمعرفة فهذا سيكون فينومينولوجيا للمعرفة. وسوف يكون الجزء الأول والأساسي للفينومينولوجيا ككل“. معنى ذلك أن نقد المعرفة الذي يهدف نقد الميتافيزيقا على الطريقة الكانطية ليس هو الفينومينولوجيا، فهي مهمة بالمعرفة في حد ذاتها لا بعلاقتها بالميتافيزيقا. وهوسرل هنا يقيد الفينومينولوجيا بالإبستمولوجيا فقط ولا يلحق بها أي مهام أو دلالات أنطولوجية أو ميتافيزيقية، فهو يريد منها أن تبحث في كون الشيء موضوعاً للمعرفة وللوعي فقط، لكنه سوف يرجع عن هذا الرأي انطلاقاً من الأفكار سنة 1913 ويلحق بها مهام أنطولوجية حتى تضم أنطولوجيا صورية كاملة في المنطق الترانسندنتالي. كما أن لقوله أن الفينومينولوجيا حسب هذا التوصيف هي الجزء الأول والأساسي لعلم الفينومينولوجيا الكامل يذكرنا بوظيفة الفينومينولوجيا في فلسفة هيكل، فهي الأخرى الجزء الأول والأساسي. وتتضح نظرة هوسرل للفينومينولوجيا بأنها أداة بحث منهجي في قوله أنها ”تدل على منهج وتوجه معين للعقل، التوجه الفلسفي الخاص للعقل، المنهج الفلسفي المميز الفينومينولوجيا هي المنهج الفلسفي الحق.

وعلى الجانب الآخر نجد هيكل يعلن في مقدمة ”فينومينولوجيا الروح“ أنها هي مقدمة مذهبه الفلسفي الذي يضم

المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، وأنها هي الجزء الأول من نسق العلم.

3-5- فينومينولوجيا هوسرل باعتبارها أداة منهجية:

إن المساحة التي تحتلها دراسات هوسرل عن الفينومينولوجيا باعتبارها منهج مساحة كبيرة للغاية ومبالغ فيها جداً، إنه يخصص للمنهج كتباً طويلة بأكملها، أما تطبيق هذا المنهج نفسه أو الموضوعات التي درسها هوسرل بهذا المنهج فهي قليلة جداً بالمقارنة بالمساحة الكبيرة لدراسة المنهج ذاته. لم يطبق هوسرل منهجه إلا على موضوعات قليلة معدودة مثل أزمة العلوم الأوروبية والمنطق الترانسندنتالي وعالم الحياة المعاشة. لكن يبدو أن المنهج هو الميدان الأساسي لتطبيق المنهج الفينومينولوجي، إنه منهج لدراسة المنهج، ولذلك يريد هوسرل خالصاً ويريد أساساً لغيره من المناهج، إنه المنهج الأصلي والأول على شاكلة الفلسفة الأولى، إنه الطموح الكانطي لأن تكون الفلسفة هي الأورجانون لكل العلوم الأخرى وهي المشتركة وواضحة القانون. الحقيقة أن هوسرل بالمنهج ميراث كانطي جديد لديه، فنزاع المناهج كان يميز جميع تيارات الكانطية الجديدة، ولم يستطع هوسرل تجاوز هذا النزاع. إذا قارنا بين فينومينولوجيا هوسرل وفلسفة هيغل فسندرى أن هيغل لم يكن عنده هذا الهوسرل بالمنهج، إنه يدخل مباشرة في موضوعه ولا يتكلم عن منهجه إلا في أقل مساحة. أنظر مثلاً مقدمة كتاب المنطق ومقدمة الفينومينولوجيا، ففي هذين الموضوعين فقط، بالإضافة إلى مقدمة الموسوعة والفصل الأول منها، يناقش هيغل منهجه، ولا يخصص كتباً بأكملها للمنهج. (أشرف حسن منصور، 2013، ص84)

لا شك أن هوسرل يعزل من مذهبه الفينومينولوجي الجدل، لكن هل تستقيم الفينومينولوجيا بدون جدل؟ هل يستقيم أو يصح تحليله خبرة الوعي دون الأخذ في الاعتبار الطابع الجدلي لهذه الخبرة؟ يعامل هوسرل هذه الخبرة على أنها مجرد خبرة معرفية صماء ومنبسطة بدون هضاب أو جبال، أي بدون تناقض وسلب ويأس، أي بدون جميع العناصر الهيجلية في فينومينولوجيا الروح. لدى هوسرل نزعة علموية وموضوعانية دفعته لأن يعالج موضوعه على أنه أو نفى وبدون تناقض ورفع مستمر لهذا التناقض وبدون يأس ومحاولة للتغلب عليه. إن فينومينولوجيا هوسرل عندما تم عزلها عن الجدل وإفراغها من محتواها الجدلي الهيجلي، تتحول إلى مثالية ذاتية على النمط الفخخي أي قبل الهيجلي. ويعد استبعاد هوسرل للجدل من أسباب استبعاده لهيغل باعتباره فيلسوفاً يمكن التمازج معه، وهذا ما يجيب على التساؤل الأول في الدراسة.

أما عن كيف عاودت صعوبات المثالية الألمانية الظهور عند هوسرل وهو التساؤل الثاني من تساؤلات البحث فقد ظهر أنه مع كثرة استخدام المثالية الألمانية لكلمة ترانسندنتالي وخاصة فشته، توصلنا إلى أن من بين معانيها العديدة معنى الفينومينولوجي، فالترانسندنتالي في فلسفات فشته وشلنج والمثالية الألمانية بوجه عام يمكن أن يعنى أيضاً الفينومينولوجي، أي ما هو قبلي في الوعي، ما يدركه أو يعرفه الوعي على أنه قبلي. والاختلاط بين المصطلحين أوضح لدى هوسرل، فهو يستخدمهما بالتبادل، فهو يقول في الأزمة: الرد الفينومينولوجي، والرد الترانسندنتالي بالتبادل، والمصطلحان متلازمان عنده دائماً: علم النفس الفينومينولوجي الترانسندنتالي، ويصف فلسفته بأنها فينومينولوجيا ترانسندنتالية، ويستخدم المنهج الفينومينولوجي في دراسة المنطق الترانسندنتالي، وفلسفته كلها يطلق عليها مثالية ترانسندنتالية، وفي أحيان أخرى فينومينولوجيا خالصة، وفي التأمل السادس يذهب إلى أن مجال البحث الترانسندنتالي عند كانط هو إرهاب للفينومينولوجيا الهوسرلية، وهوسرل نفسه ينظر إلى الاستنباط الترانسندنتالي الكانطي على أنه

بداية ظهور الفينومينولوجيا أو إرهاصات لها، وأن المجال الترانسندنتالي في البحث لم يتوفر لكانط لولا تفكيره بطريقة فينومينولوجية. الاختلاط كذلك واضح في التأملات الديكارتية. الأهم من ذلك اتضح أن مفهوم الترانسندنتالي لدى المثالية الألمانية يتضمن عنصر الوعي والذاتي والانعكاس على الذات وفكرة الأنا الخالص، أي كل عناصر فينومينولوجيا هوسرل. الترانسندنتالي لدى المثالية الألمانية هو الفينومينولوجي لدى هوسرل، والاثنان مختلطان لدى هوسرل نفسه. السبب في أن الترانسندنتالي لدى المثالية الألمانية اقترب من الفينومينولوجي واحتوى عناصر الوعي والذاتي والأنا الخالص هو أن الترانسندنتالي لديها هو تطوير للجزء المتعلق بالوحدة التركيبية الأصلية والاستنباط الترانسندنتالي الكانطي الذي تضمن نفس العناصر وكلاهما الفلسفة الترانسندنتالية والفينومينولوجيا، يرجعان إلى الاستنباط الترانسندنتالي الكانطي، وتمثل أهم صعوبة واجهت مذهب هوسرل من جراء تكراره للمثالية الألمانية في تحول مذهبه إلى المثالية الذاتية مما جعله عرضة للنقد الهيجلي، وهذا ما يجيب على التساؤل الثاني في الدراسة.

يبقى لهوسرل ماثرة كبيرة وهي أنه أعاد إدخال البعد الفينومينولوجي والترانسندنتالي في المعرفة وفي الحقل الفلسفي وحقل الدراسات المنطقية بعد أن اختفى ذلك البعد تماماً، حتى عن المدرسة التي قامت على أساس إحياء كانط وهي الكانطية الجديدة. الغريب أن البعد الترانسندنتالي غائب عن الكانطية الجديدة وكل ما اهتمت به قضايا المنهج والفرق بين العلوم الطبيعية والإنسانية والقضايا المتخصصة والدقيقة في المنطق. خطأ هوسرل هو أنه اعتقد أن البعد الفينومينولوجي الذي أدخله هو بعد جديد وغير مسبوق، إلا أنه قديم وموجود لدى المثالية الألمانية ولم يرقم هوسرل إلا بإحيائه لا باختراعه أو إيجاد من العدم. كما أن ماثرة هوسرل الكبيرة تتمثل في أنه استطاع شق طريق للفينومينولوجيا من مجالات لم يكن يتوقع أحد إمكانية ظهور الفينومينولوجيا منها: فلسفة الحساب وفلسفة المنطق. لقد ظهر بعد فينومينولوجي لدى كانط في بحثه في الذاتية الترانسندنتالية وفي قبلات الزمان والمكان والمقولات ومبادئ الخبرة التجريبية والحدس الباطن... إلخ، وكان هذا طريقاً سهلاً مفتوحاً على مصراعيه على البعد الفينومينولوجي، وكذلك البعد الفينومينولوجي لدى فخته الذي توصل إليه من فلسفته في الأنا واللاأنا ومن بحثه في الوعي المعرفي، وهيكل أيضاً الذي بدأ بدراسة الوعي من أولى صفحات الفينومينولوجيا. فعندما تتناول الوعي وتبدأ به يكون من السهل عليك الوصول إلى الفينومينولوجيا. لكن عندما تبدأ بالحساب والمنطق يكون طريقك إلى الفينومينولوجيا بعيداً وصعباً وشاقاً، وهذا هو الطريق الذي سار فيه هوسرل، وهذا هو السبب في أن الفينومينولوجيا لديه ولدت ولادة بطيئة متعسرة ومتردة ونمت نمواً في غاية البطء، إذ استغرقت الفترة من 1900 إلى 1913، وتطلبت من هوسرل تخصيص ثلاث مؤلفات كتقديم لها: الأفكار والتأملات والأزمة يجب أن نعترف أن هوسرل هو الذي قطع الطريق الصعب نحو الفينومينولوجيا في حين أن هيجل قطع الطريق السهل الميسر. (لشرف حسن منصور، 2013، ص90)

3-6- المنهج الجدلي باعتباره منهجاً فينومينولوجياً:

إذا ما طرحنا هذا التساؤل وهو: هل يمكن تقديم حل مستقي من فلسفة هيجل للصعوبات التي واجهت هوسرل من جراء تأثره بالكانطية الجديدة؟، فسنجيب عليه بقولنا إن الجدل الهيجلي هو في حد ذاته منهج فينومينولوجي، فكيف السبيل إلى الكشف عن النقائص والتناقض داخل الفكرة الواحدة وما بها من سلب وتغيراتها وتحولاتها وانتقالها إلى فكرة أخرى دون تحليل فينومينولوجي. والملاحظ أن التحليل الجدلي الذي يتناول السلب والتناقض المتضمن في الفكرة وكيفية تحولها إلى فكرة أخرى يفترض دائماً ذاتاً يجري عليها هذا التحول، يفترض وعياً ما. التحليل الجدلي هو تحليل فينومينولوجي،

ولا ننسى أن الجدل والفينومينولوجيا كان أول ظهورهما معاً في فينومينولوجيا الروح، فهي أول تطبيق واع ومقصود لهما معاً. هناك منهج أو طريقة أخرى هي النقد أو التحليل المحايث وهو جزء من المنهج الجدلي، والتحليل المحايث باعتباره جزءاً من الجدل يثبت أن الجدل فينومينولوجيا، فتحليل الفكر من الداخل وعدم الاتيان بمعيار خارجي للحكم عليه وجعله هو ذاته معياراً ومحكاً لذاته يجعل من هذا التحليل فينومينولوجيا وجدل في نفس الوقت. والملاحظ أن المنطق أيضاً وهو التطبيق الأهم للمنهج الجدلي يسير وفق طريقة النقد المحايث ويأتي بأمثلة من تاريخ الفلسفة، أي أن حركة المقولات في المنطق تفترض وعياً ما بها، وعياً فلسفياً. صحيح أن حركة المقولات في المنطق هي حركة أنطولوجية في الأساس، إلا أن الأمثلة التي يضربها هيغل عبر الكتاب تثبت أن هذه الحركة هي في نفس الوقت حركة للوعي الفلسفي نفسه الذي يتجسد في صور أو لحظات مختلفة تمثلها المذاهب الفلسفية. كما أن التقسيم الثلاثي للمنطق والذي يناظر على الترتيب الفلسفة اليونانية والوسيط والحديث يثبت أن المنطق فينومينولوجيا، المنطق الجدلي المستخدم للمنهج الجدلي فينومينولوجيا، إذن الجدل فينومينولوجيا. وإذا قارنا هذا الكلام بهوسرل فسوف نجد أنه قد أفرغ الفينومينولوجيا من محتواها الجدلي وجعلها مقتصرة على دراسة الوعي فقط، والوعي الخالص كذلك. لقد تمكن هيغل من تفادي الصعوبات التي واجهها مذهب هوسرل مثل الأنا وحدية والمثالية الذاتية عن طريق إدخال الجدل في تحليلاته الفينومينولوجية، وهذا ما يجيب على التساؤل الثالث في الدراسة. ولأن هوسرل استبعد الجدل عن قصد في تأسيسه للفينومينولوجيا فلم يكن أمامه إلا الصورة الكانطية للمذهب المثالي كي يستعين به، وبالتالي فلم يجد إلا التسمية الكانطية "المنطق الترانسندنتالي" كي يطلقها على نظريته في المنطق، ولم يستطع المنطق الترانسندنتالي هذا أن يكون منطقاً محايداً لحركة الوعي مثل المنطق الجدلي الهيغلي، وبالتالي لم ينجح في أن يكون منطقاً فينومينولوجياً عن جدارة؛ المنطق الجدلي الهيغلي هو المنطق الفينومينولوجي الحقيقي، وهذه إجابة على التساؤل الرابع في الدراسة. (لشرف حسن منصور، 2013، ص91)

وقد أثرت فلسفة كل من هيغل وهوسرل على نظريتهما في المنطق، حيث جاء المنطق الهيغلي جدلياً يبدأ من الأطروحة إلى التغير في الخطوات ثم إلى المركب منهما Syathesis، وجاء منطق هوسرل مثالياً ذاتياً ذا نزعة أنا وحدية.

نظراً للتشابهات الكثيرة التي تصل إلى حد التطابق أحياناً بين هوسرل والمثالية الألمانية، نستطيع القول أن فلسفة هوسرل تعد إعادة صياغة للمثالية الألمانية ووضعها في قالب جديد وهو الفينومينولوجيا، والتعبير عنها بطرق جديدة، طرق فينومينولوجية أيضاً. الغريب أن هذا التشابه والتطابق في أحيان لا يتبعه أو يصاحبه اعتراف من هوسرل بذلك، بل إن هوسرل يناقش فلاسفة كثيرين وليس فخته وشلنج منهم، ويعترف بأنه استفاد من كثيرين لكن لا يذكر فخته وشلنج بينهم.

لقد فرض الوضع الفكري لعصر هوسرل أن تعود المثالية الألمانية للظهور لكن في الشكل الذي قدمها بها هوسرل، أي فينومينولوجيا ترانسندنتالية، كما فرض عليها هذا الوضع أن تكون مهتمة بقضايا وموضوعات معينة وهي التي يعالجها هوسرل في الأبحاث وفي المنطق الترانسندنتالي والتركيب الفعال والمنفعل، يجب أن نفهم جيداً أن هذا الوضع الفكري وصعوباته هو الذي فرض على هوسرل الالتجاء إلى مواقف معروفة لدى المثالية الألمانية ووضعها بالطبع في صورة جديدة لا تقديعها كما هي، وضعها في صورة منهج وفلسفة فينومينولوجية كان من المستحيل في عصر هوسرل العودة إلى أي نوع من الهيغلية، فهذا العصر قد استبعدا تماماً كما كان من المستحيل العودة إلى الفخية كما هي، ومن صعوبة الاشكاليات والمعضلات والمآزق لم يكن من الممكن حلها إلا بمنهج جديد، أي وضع الحلول القديمة في صورة منهج جديد وفلسفة

جديدة. والبحث مجدداً عن نظرية جديدة أو فلسفة جديدة في المنطق، وهو ما قام به هوسرل. أما تأثير فلسفة هوسرل على منطقته فقد جاء مثالياً ترانسندنتالياً متفقاً مع جوهر فلسفته.

ولأن عصر هوسرل هو عصر الاهتمام الزائد بالمناهج، وعصر صراع المناهج فيما بينها، فإن جوهر فلسفته هو منهجها الفينومينولوجي. لقد أراد هوسرل أن يعيد صياغة وتقديم فلسفة المثالية الألمانية بالطريقة التي يفضلها عصره ويحبها، أي في صورة منهج. أما المثالية الألمانية ذاتها فلم يكن يشغلها موضوع المنهج كثيراً، بل انشغلت بموضوعات أخرى حكمت طريقة تقديم فلسفتها المثالية في صورة أنساق محكمة أو مذاهب، وأصر أصحابها أن تكون هذه المذاهب محتوية على فلسفة نظرية وفلسفة عملية وفلسفة طبيعية، أي أصرروا على أن يحتفظوا بالتقسيمات التقليدية للمذهب الفلسفي في تقديمهم لفلسفاتهم المثالية، فنجد فحته مثلاً يقسم مذهبه إلى جزء نظري وجزء عملي، والجزء العملي إلى نظرية في الأخلاق ونظرية في القانون، وشلنج أيضاً يقسم مذهبه إلى فلسفة أولى والتي يسميها المثالية الترانسندنتالية وفلسفة في الطبيعة، وهيكل كذلك يقسم مذهبه إلى منطق وفلسفة الأخلاق والقانون والتاريخ. كل هذه التقسيمات المذهبية للمثاليات الألمانية عبارة عن الإطار الذي تم فيه وضع هذه المثاليات، لكنه ليس هو جوهر الفلسفات ذاتها. يجب أن نميز بين الشكل الذي قدمت فيه هذه الفلسفات ومضمونها أو جوهرها. وبالمثل فإن المنهج الفينومينولوجي هو الإطار الذي قدم فيه هوسرل فلسفته، وهو القشرة الخارجية لمذهبه، أما فلسفته في جوهرها فهي في اتفاق تام مع المثالية الألمانية. إن ما أعمى كثير من الباحثين عن هذا التطابق والاتفاق هو الصور المختلفة والمتعارضة التي قدمت بمها المثالية الألمانية وفلسفة هوسرل، وإذا نزعنا هذه القشرة الخارجية تبين واضحاً هذا الاتفاق. هذه القشرة الخارجية فرضتها ظروف أكاديمية وثقافية خاصة بكل عصر. فعصر هوسرل وأوضاعه الفكرية هي التي فرضت عليه تقديم فلسفته في صورة منهج فينومينولوجي، وكذلك عصر المثالية الألمانية وأوضاعها الفكرية هو الذي فرض عليها تقديم فلسفتها في صورة مذاهب وأنساق. يجب أن نتجاوز هذه الصور الخارجية كي نكشف عن الفلسفة الخالدة التي تكمن وراءها، الفلسفة الحقة التي لا تخضع للمتطلبات الثقافية والفكرية لعصر معين. وكان هذا هو هدفنا من كشف التشابهات أو التطابقات بين المثالية الألمانية وهوسرل، أو فيشته وهوسرل، أو هيكل وهوسرل.

(لشرف حسن منصور، 2013، ص94)

أما عن تساؤلنا حول موقف هيكل وهوسرل من النزعة السيكلوجية فقد تبين لنا أن هوسرل جاهد كثيراً لمقاومة النزعة السيكلوجية، ولفصل منهجه عن علم النفس في البداية ثم قام بتكوين علم نفس فينومينولوجي بعد ذلك، إلا أن تطورات وتطبيقات المنهج الفينومينولوجي عادت مرة أخرى مراراً وتكراراً للسقوط في النزعة السيكلوجية وفي دراسة موضوعات سيكلوجية مثل الهم والقلق والموت وليس هذا تطبيقاً للمنهج بل سقوط له لأنه بذلك سوف يواجه تحديات كثيرة من علم النفس والتحليل النفسي ويصبح في خطر الاستغناء عنه في سبيل الدراسات الأكثر دقة وموضوعية وعلمية لعلم النفس. كل ذلك حدث لأن فينومينولوجيا هوسرل اتخذت طرقاً واتجاهات أبعدت عن فينومينولوجيا هيكل التي استطاعت بالفعل تجاوز علم النفس وتفادي أخطاره وأخطار السقوط فيه.

يمارس هوسرل حيلة صعبة الاكتشاف، وهي أنه يقدم مذهباً في صورة منهج، فعبث أعماله المنهجية التي يعرض فيها الفينومينولوجيا باعتبارها منهجاً نكتشف أن هذا المنهج به من الخصائص والمعالم والتفصيلات والأفكار ما يجعله مذهباً مثالياً بحق. الفينومينولوجيا مذهب متنكر في صورة منهج. والدليل على ذلك أن معظم أعمال هوسرل تتمثل في شرح وعرض هذا المنهج - المذهب بدون تطبيقات تشفى غليلنا، لأن المنهج نفسه هو تطبيق لذاته على ذاته، هو نفسه

المذهب، أضف إلى ذلك أن الفينومينولوجيا يمكن أن تغند وتنقد وتخدم من منهجها لا من تطبيقات هذا المنهج في مجال المنطق والوعي بالزمن الداخلي، لأن المنهج ذاته هو أهم وأكبر تطبيق لذاته.

أما عن العلاقة بين المنهج والمذهب بين هيغل وهوسرل فنقول عن هيغل أنه لا يتعامل مع موضوعات فينومينولوجيا الروح من وجهة نظر المطلق، فهو لا يتدخل بمعرفته المسبقة للمطلق في تفاصيل عرض خط سير الوعي، إذ أن دراسته وصفية، تتمثل في متابعة سير الوعي في رحلته الجدلية بطريقة محايدة لا تأتي بشيء من الخارج. أما هوسرل فيتعامل مع النسق الفلسفي من منظور الوعي الخالص، أي منظور نهايته ونتيجته الختامية، إذ يقدم لنا نظرياته عن الإبوعية والأنا الترانسندنتالي والوعي الخالص من منطلق ترانسندنتالي، في حين أن المنطلق الترانسندنتالي نفسه هو ما يحتاج إلى برهنة.

4- الوجودية عند بول سارتر:

تجعل الفينومينولوجيا غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأنها منهج دارس للوعي، ويستخدم طريقة الانعكاس على الوعي وفيما ينعكس الباحث الفينومينولوجي على وعيه فلن يتمكن أبداً من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعي. وهذا النقد الذي يوجهه سارتر لهوسرل يفترض أن هناك اختلافاً أصلياً بين الوعي والوجود أو الأنا والعالم، أو الذات والموضوع، أي يفترض الثنائية التقليدية التي يحاول المنهج الفينومينولوجي نفسه تجاوزها، ذلك لأن التراث المثالي الذي تستند عليه الفينومينولوجيا (هيغل، هوسرل، هايدجر) يذهب إلى أن الباحث الفينومينولوجي يستطيع بالفعل أن يعرف حقيقة الوجود انطلاقاً من انعكاسه على وعيه؛ لأن الأنا ذاتها نمط من الوجود، وهي أعلى نمط أنطولوجي كذلك، وبالتالي فدراسة وعي الأنا بذاتها هي دراسة أنطولوجية لا إبستمولوجية وحسب كما ذهب سارتر. إن الوجود الحقيقي حسب هيغل وهايدجر وجود الذات الإنسانية لا وجود الأشياء، ولذلك فالوجود الواعي بذاته هو أرقى أنواع الوجود وهو ما له الأولوية في الدراسة الأنطولوجية. لم يكن سارتر إذن على حق عندما اعتقد أن فينومينولوجيا هيغل مقيدة بالجال المعرفي ولا تستطيع دراسة الوجود الإنساني أنطولوجياً، ولم يكن على حق أيضاً عندما نظر إلى الوجود الإنساني على أنه كل ما يتعد عن مجال الوعي والمعرفة وينحصر في كل ما هو انفعالي وجسدي وحياتي، ذلك لأن ماهية الإنسان الحقيقية هي كونه مفكراً، والفكر هو أعلى نمط أنطولوجي تحيا فيه الذات الإنسانية.

4-1 - الوجود والماهية:

يتمثل المبدأ الأساسي في فلسفة سارتر في القول بأن الوجود سابق على الماهية، والحقيقة أن هذا المبدأ لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى أنطولوجيا هايدجر. يميز هايدجر بين مفهومين للماهية: الماهية العامة والتي تعني الخصائص والصفات التي تجعل من الإنسان إنساناً ولا تجعل منه حيواناً أو نباتاً مثلاً. والماهية بهذا المعنى سابقة بالفعل على الوجود الإنساني لأنه يجب تحقيقها كي يوجد الإنسان. والمعنى الثاني هو الماهية الخاصة التي هي الكلي المشترك بين الجزئيات، وهذه الماهية ذات طابع إبستمولوجي لأنها لا تعرف إلا بالفكر. وبهذا المعنى بالجزئيات وجودها سابق على الكلي الذي يستخلصه الفكر منها. لكن سارتر لا يقصد بأسبقية الماهية هذا المعنى الثاني بل المعنى الأول، في حين أن فحوى إعطائه الأولوية للوجود على الماهية هو أنه يعطى الأولوية للوجود الحسي الجزئي للإنسان؛ لأن هذا هو النوع الوحيد من الوجود الذي يمكن أن يسبق الماهية؛ الوجود

الجزئي الذي يتم استخلاص الماهية منه بالفكر.

لكننا نستطيع التماس العذر لسارتر في تناقضه هذا بالعودة إلى الأصول الهايدجرية لفلسفة سارتر. إن الماهية التي يرفض سارتر أسبقيتها على الوجود هي الماهية الفكرية، ماهية الأنا أفكر الديكارتية، أما الوجود الذي يقصده والذي يقول أنه هو السابق فهو الوجود الأنطولوجي، أو الوجود في العالم عند هايدجر، والأولية التي يقصدها سارتر هي للأناتولوجي لا للأناتولوجي. وهذا هو ما أكد عليه هايدجر في "المشكلات الأساسية لفينومينولوجيا" بالضد على تاريخ الميتافيزيقا كله، اليوناني منه والوسيط والحديث. ومن هنا نستطيع القول إن الوجود الذي يقول عنه سارتر أنه سابق على الماهية هو في حد ذاته ماهية، إنه الوجود في العالم كماهية أنطولوجية للذاتين. يريد سارتر من الإعلان عن مبدئه هذا القول بأن الوجود الحقيقي للإنسان وجود عالمي؛ وجود في العالم، لا وجود فكري أو مفكر. والملاحظ أن هايدجر يحطم تاريخ الميتافيزيقا الغربية لأنه فهم الوجود الإنساني على أنه وجود مفكر، ولم ينتبه إلى الأنا موجود.

كما يعترض سارتر بطريق غير مباشر على ديكارت الذي استخلص الوجود من الفكر: أنا أفكر إذن أنا موجود. فديكارت ينظر إلى الوجود الحقيقي للأناتولوجي على أنه وجود مفكر؛ في حين يقول سارتر: أنا موجود إذن أنا أفكر. والملاحظ أيضاً أن مقال سارتر "تعالى الأنا موجود" هو الذي يشهد هذا التحول، والذي يشهد كذلك نقد أنطولوجيا الذات المفكرة لدى ديكارت وكانط وهوسرل في سبيل أنطولوجيا الذات الموجودة التي سبق لهايدجر اكتشافها. وبناء على ما سبق فإن التناقض الذي وقع فيه سارتر ليس بسبب إعطائه الأولوية للوجود على الماهية، بل بسبب أنه لم يبدأ البداية المنطقية والمفترضة التي تترتب على أولوية الوجود، حيث كان يجب عليه البدء بالوجود في العالم مثل هايدجر لا بالتمييز بين ما هو لذاته وما هو في ذاته. لقد أخذ سارتر من هايدجر مبدأه الأساسي وهو أولوية الوجود على الفكر، والتناقض الذي وقع فيه أنه لم يستمر في اتجاه هايدجر في البدء بمقولات فينومينولوجية - أنطولوجية مثل الطابع العالمي للعالم والوجود الأداتي والزمانية؛ بل عاد مرة أخرى للبدء بالوعي أي بالفكر، ذلك لأن التمييز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته، على الرغم من أنه يتضمن كلمة الوجود، إلا أنه ليس تمييزاً أنطولوجياً أساسياً؛ بل تمييزاً فكرياً بناءً على الوعي بأنماط الوجود المختلفة، لا بناءً على الترتيب الأنطولوجي لهذه الأنماط ذاتها. (سارتر، 1999، ص51)

وإذا تأملنا قليلاً في بداية كتاب "الوجود والعدم" فسنلاحظ أنها لا هي بالبداية الهايدجرية بالوجود في العالم، ولا هي بالبداية الهوسرلية بالإبوعية والتخلي عن الموقف الطبيعي ووضع العالم بين قوسين؛ بل هي البداية الهيكلية، ذلك لأنها تتضمن التمييز والانفصال بين الأنا والعالم، بل والثنائية بينهما. فبداية "الوجود والعدم" هي بالوجود لذاته، والوجود لذاته الذي هو الوجود الإنساني المنفصل عن وجود الأشياء، يفترض وجود الأشياء في الأساس أو الوجود في ذاته لكن يميز نفسه عنها. ولا يمكن أن يميز الوجود لذاته بينه وبين وجود الأشياء ويعرف أنها وجود في ذاته إلا بعد أن يمر برحلة جدلية هي التي يصفها هيجل في "فينومينولوجيا الروح". سارتر إذن يبدأ بالتسليم بالتمايز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته في حين أن هذا التمايز يعد مرحلة فينومينولوجية متقدمة للغاية.

2-4 - البحث عن الأنا موجود:

في بحث سارتر عن الأنا في مفهوم كانط عن الذاتية الترانسندنتالية، يذهب إلى أن هذه الذاتية لا تحتوي على تصور

الأنا، ذلك لأن المجال الترانسندنتالي غير شخصي، أي بدون أنا، كما أن الأنا لا تظهر إلا على مستوى الإنسانية، كما أن الوحدة التي تضيفها الذاتية الترانسندنتالية على الظواهر وعلى جملة الخبرة التجريبية هي مناسبة ظهور الأنا، أي أن هذه الوحدة ليست من صنعها بل من صنع الذاتية الترانسندنتالية. هناك إذن شيء يسمى الذاتية الترانسندنتالية، وهذا الشيء هو مناسبة ظهور الأنا. وينتهي سارتر من كل ذلك إلى القول إن الذاتية الترانسندنتالية ليست منشأ الأنا وليست أصلها بل مناسبة ظهورها. (سارتر، 1999، ص51)

والحقيقة أن هذا التحليل لسارتر يتضح عندما نضع في اعتبارنا تأويل هيجل للذاتية الترانسندنتالية على أنها الروح، أو الإنسانية جمعاء. فإذا نظرنا إلى الذاتية الترانسندنتالية الكانطية على أنها الإنسانية اكتشفنا السبب وراء رفض سارتر جعلها منشأ الأنا، ذلك لأن الإنسانية هي بالفعل غير شخصية، صحيح أنها ذاتية، إلا أن ذاتيتها متعالية ومتجاوزة للذوات الفردية التي هي الأنا الذي يقصده سارتر. كذلك فإن الإنسانية هي التي تضيف الوحدة على مجمل الخبرة التجريبية، وبالتالي تجد الأنا الشخصية الوحدة والكلية حاضرة أمامها إذ لم تخلقها هذه الأنا الشخصية أو الفردية، بل هي نتاج البشرية كلها. لم يدرك سارتر أسباب كون الذاتية الترانسندنتالية غير صالحة لظهور الأنا الشخصي أو كأساس للأنا الشخصي، ذلك لأنه لم يطلع على التأويل الهيجلي لهذه الذاتية الترانسندنتالية. ولذلك نراه يقول: ” ومن الطبيعي عندئذ أن نتساءل بصدد الإنسان عما إذا كانت الشخصية (حتى ولو كانت الشخصية المجردة لأنا) مصاحبة للشعور بالضرورة، وعما إذا لم يكن في الإمكان تصور شعور لا شخصي على الإطلاق؟ “ (سارتر، 1999، ص52)

يشكك سارتر في إمكانية أن يكون وعي الذاتية الترانسندنتالية الكانطي وعياً فردياً شخصياً، إنه بالفعل ليس وعياً فردياً بل هو وعي جماعي، إنه اللاوعي الجمعي الذي تحدث عنه دوركايم وأسس فيه مقولات المعرفة في تحليلاته المنتمية إلى سوسيولوجيا المعرفة، وهذا الوعي الجمعي نفسه هو مفهوم الروح عند هيجل. لا يتصور سارتر أن يكون وعي الذاتية الترانسندنتالية شخصياً وفردياً لأنه ليس كذلك بحق، ذلك لأنه وعي جمعي في الأساس. أما عن تشكك سارتر في إمكان وجود وعي غير شخصي فهو في غير محله، ذلك لأن للجماعة وعيها الخاص الذي يعلو فوق الوعي الفردي، أنه الوعي الجمعي عند دوركايم، وهو كذلك الوعي الطبقي عند ماركس، وهو في التحليل الأخير الوعي المتجاوز للأفراد لكنه الذي يضمهم جميعاً في نفس الوقت، هو الروح بالمعنى الهيجلي. يبحث سارتر هنا عن الوعي الفردي ولا يجده في مفهوم الذاتية الترانسندنتالية، لأن الذاتية الترانسندنتالية هي الوعي الجمعي ولا يمكن أن تكون أبداً نتاجاً للأفراد. (اشرف حسن منصور، 2013، ص159)

يستمر سارتر في البحث عن الأنا موجود في الأفعال التلقائية للوعي والتي يسميها الوعي غير المتأمل، وفي الوعي الذاتي بالمعنى الهوسرلي والذي يسميه الوعي المتأمل. والوعي غير المتأمل هو الوعي الداخل في عمليات المعرفة والفعل المختلفة مثل الإدراك الحسي بشيء أو القراءة ويذهب سارتر إلى أن هوسرل يضع الأنا في الوعي المتأمل، ذلك لأن التفكير في الأفعال السابقة للوعي هو الموصل إلى فكرة الأنا أفكر، وكان هوسرل يقول: ” لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً وأكتب سطوراً وأنا داخل في هذا النشاط لكن كوعي ساذج وتلقائي، وعي غير متأمل، لكنني عندما أفكر فيما كنت أفعله يظهر أمامي مفهوم الأنا أفكر “. لقد كان الأنا حاضراً بصورة ضمنية وغير واعية في هذه الأفعال السابقة، لكن عند التفكير في هذه الأفعال مرة ثانية فأنا واع بها، وهذا هو الوعي الذاتي. يرفض سارتر أن يكون الأنا نتاج تفكير من الدرجة الثانية، تفكير متأمل في عمليات تتم تلقائياً. وتفكير الدرجة الثانية هذا يواجهه سارتر بما يقول عنه أنه هو المنشأ الأصلي للأنا وهو

الحالات الانفعالية للأنا والتي يكون الأنا حاضراً فيها مباشرة بدون تفكير ثان، أي بدون وعي متأمل، فالوعي في الحالات الانفعالية وعي فعال ونشط ويمتلك شعوراً حاضراً بالذات، في حين أن الأنا أفكر ليست إلا أنا غير مباشر، أنا بالتوسط، والتوسط هنا هو الأفعال المعرفية التي تمت تلقائياً وبصورة ساذجة. يذهب سارتر إلى أن الأنا موجود لا يمكن أن تكون نتاج هذا الطريق غير المباشر المتمثل في التفكير الثاني، التفكير حول التفكير، بل هي مباشرة، ومباشرة هذه هي حضورها الدائم في الحالات الانفعالية لا حضورها الضمني وغير المباشر في الحالات المعرفية. ومن الواضح أن سارتر هنا يبحث عن الأنا الشخصي المفرد، ولذلك لا يجده إلا في الحالات الانفعالية. (سارتر، 1999، ص 61)

من الممكن أن ينطبق نقد سارتر هذا على كانط وهوسرل، لكنه لا ينطبق على هيجل، ذلك لأن هيجل قد اكتشف أن الأنا لا يظهر مباشرة في فعل التأمل، ذلك لأن ظهوره جزئي في حالة الإدراك الحسي وحالة الفهم، ولا يظهر الأنا واضحاً ومكتملاً عند هيجل إلا من خلال تفاعله مع أنا آخر. فالوعي الذاتي من قبل الأنا باعتباره شخصياً لا يظهر عند هيجل إلا من خلال الرغبة، وهي رغبة تبدأ باعتبارها رغبة في القضاء على الآخر أو امتلاكه، وتتطور حتى تصل إلى وعي السيد ووعي العبد، أو الوعي المستقل والوعي المعتمد على غيره. لا يظهر الأنا الشخصي عند هيجل إلا باعتباره رغبة في امتلاك الآخر، باعتباره سيداً. الأنا عند هيجل يبدأ أناانياً ذا رغبة في السيطرة والامتلاك. في حين أن سارتر يعتقد أن الأنا يظهر في الحالات الانفعالية. وبذلك لا يزال التصور النفسي السيكلوجي يسيطر على مفهوم سارتر عن الأنا، في حين تتجاوز تحليلات هيجل للأنا التصور السيكلوجي نحو الإطار التفاعلي الاجتماعي الذي يظهر فيه الأنا.

3-4 - المشروع الوجودي أو تحقيق الذات لوجودها الحقيقي:

يبدأ كتاب " الوجود والعدم " بالتمييز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته. الوجود في ذاته En-soi هو وجود الأشياء والعالم الخارجي، وما يميزه أنه ليست لديه علاقة مع ذاته، وهو خارج كل صيرورة وزمانية. أما الوجود لذاته Pour-soi فهو الوجود الإنساني، وهو الذات الحرة التي تخلق وجودها (سارتر، 1999، ص 79، 95).
والحقيقة أن بداية سارتر في التمييز تعد مسلمة يبدأ بها تحليله ولا يبرهن عليها فينومينولوجياً، ذلك لأن الذات ليست على وعي مباشرة ومنذ البداية يمثل هذا التمييز بين وجودها ووجود الأشياء، فحسب فينومينولوجيا هيجل تبدأ الذات بالاعتقاد في أن وجودها عرضي وتابع لوجود الأشياء، حيث تنظر إلى هذه الأشياء على أنها ثابتة ومستقلة عنها، وهذا الثبات والاستقلال يجعل وجود الأشياء في الوعي الابتدائي للذات هو الوجود الحقيقي بينما وجود الذات نفسها عرضي. صحيح أن الذات تكتشف بعد ذلك زيف الاستقلال والثبات الذي تبدو عليه الأشياء وتكتشف معه أنها هي الثابت وهي الوعي المستقل حقاً وسط الموضوعات غير الواعية، إلا أن ذلك يتم في مرحلة فينومينولوجية متطورة يرصدها هيجل في فصل " القوة والفهم ". لا تقدر الذات على تمييز بين وجود في ذاته ووجود لذاته إلا بالتخلص من الموقف الابتدائي لليقين الحسي.

ينشغل سارتر في تحليله للوجود لذاته بموضوعات تحقيق الذات لذاتها عبر انشغالها بمشروع يجعلها تستقل عن العالم الموضوعي سعياً وراء امتلاك شروط وجودها، بحيث تصبح الذات هي الأساس الوحيد لوجودها. والذات في سعيها هذا تدفعها حاجة دائمة لتجاوز وضعها القائم نحو وضع أفضل هذه الحاجة الدائمة التي لا تنتهي هي مصدر السلب negativity الذي يدخل في صميم وجود الذات. والحقيقة أن هذا التحليل ما هو إلا صيغة أخرى لموضوع أساسي في

فينومينولوجيا هيكل وهو التخرج Externalisation / Entausierung. لكن بينما ينظر سارتر إلى المشروع الوجود للذات على أنه مشروع فردي في الأساس، وفي حين يؤدي انشغال الذات بهذا المشروع إلى ظواهر القلق والهم واليأس والتي هي ظواهر فردية في الأساس، يعالج هيكل التخرج على أنه مشروع جماعي تندرج فيه الإنسانية كلها، بحيث يتحقق هذا التخرج في شكل الروح الموضوعي، أي النظم الاجتماعية والسياسية التي تضعها الإنسانية كتعبير عن سعيها نحو التحقق الخارجي وذلك بأن تصنع من العالم الخارجي عالماً إنسانياً. يتحقق الوجود الإنساني عند هيكل لا في شكل مشروع فردي على شاكلة سارتر بل في عالم تاريخي زمني يتكون من نظم ومؤسسات. (سارتر، 1999، ص172)

ولأن العدم داخل في صميم الوجود الإنساني لا تنجح الذات في تحقيق ذاتها مباشرة، ذلك لأنها تجد نفسها، وحسب طبيعة وجودها الأنطولوجية، أمام ثنائيات الحرية والضرورة، والاختيار المسئول والحتمية القاهرة ينظر سارتر إلى هذه الثنائيات على أنها محددات أنطولوجية للوجود الإنساني، في حين أنها عند هيكل نتيجة للجدل الحادث في رحلة التخرج والتحقق الذاتي للروح. ذلك لأن الروح الإنساني سرعان ما يجد أن النظم الخارجية التي أنشأها، والتي هي النظم والمؤسسات التاريخية للروح الموضوعي، تشكل قيلاً جديداً عليه وعلى مسيرته في التحقق؛ فتتحول هذه النظم من وسائل للتحرر إلى وسائل للقهر، وبعد أن كانت طريقاً للحرية تصبح شكلاً جديداً للضرورة، ليست ضرورة الطبيعة، بل ضرورة المجتمع ونظمه ومؤسساته والتي أصبحت طبيعة ثانية تخضع لها الروح. ليست الضرورة ناتجة عن شرط إنساني أنطولوجي كما يذهب سارتر، بل هي مجرد ضرورة تاريخية؛ إنها القوانين التي وضعها الإنسان لينظم بها حياته ويحقق وجوده وتحولت إلى قوانين القاهرة يخضع لها. ليس العدم إذن شرطاً أنطولوجياً للوجود الإنساني عند هيكل؛ فما يحتل موضع العدم في تحليلاته هو الجدل، الجدل الذي يحول منتجات الإنسانية من نظم وقوانين إلى قيود عليها، فالوسط العدمي الذي توجد فيه الإنسانية ليس إلا نتاج الطابع الجدلي لكل ما تخلقه هذه الإنسانية، ذلك لأنها تتصف بخاصية تحول نتاج الإنسانية إلى قيود القاهرة عليها، والواضح أن هذا التحليل الهيكل يصب بسهولة في فكرة رأس المال، فرأس المال هو ذلك الانتاج الإنساني الذي تحول إلى قيد على الإنسانية؛ وهذه هي نقطة الالتقاء بين هيكل وماركس، النقطة التي تعد مهذاً للجدل الأصلي قبل تحوله إلى جدل مثالي عند هيكل، وجدل مادي عند ماركس. (سارتر، 1999، ص186)

4-4- صياغة سارتر الجديدة لجدل السيد والعبد:

لا يستعمل سارتر مصطلحات السيد والعبد أو الوجود المستقل والوجود المعتمد في وصفه للعلاقة بين الأنا والآخر، ذلك لأنه تجنبها بمهارة فائقة كي لا تكون تحليلاته نسخة مكررة من التحليل الهيكل لجدل السيد والعبد، إلا أن الأصل الهيكل للعلاقة الأنا والآخر عند سارتر تتضح بمجرد الاطلاع عليها.

إن وجود الآخر عند سارتر ليس وجوداً أنطولوجياً بل وجود واقعي Factual، فالأنا تجد الآخر أمامها كواقعة قائمة وخبرة الأنا بالآخر تأخذ صورة الأنا المدركة أن أنا أخرى تنظر إليها being - looked at by an other man. هذه النظرة تجعل الأنا موضوعاً للآخر، شيئاً مادياً ينظر إليه من قبل أنا أخرى، وعندئذ تنتفي الحرية المطلقة للأنا نظراً لوجود آخر يقيد بها وينظر إليها على أنها موضوع. وظهور الآخر بذلك يحول عالم الأنا إلى صراع ومنافسة واغتراب، لأن هذا الآخر يجعلني موضوعاً ويعطيني قيمتي ويحكم على سلوكي. وهنا يكون "وجود

الآخر هو خطيئتي الأصلية“ يتطابق هذا التحليل مع تحليل هيغل لعملية الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتي في بداية الفصل المعنون بـ” السيادة والعبودية “. ويتضح الجدل الهيجلي بين السيد والعبد والذي لا يكشف سارتر عن مصدره الأصلي في استمرار سارتر في الكشف عن العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر. فيذهب إلى أن هذه العلاقة يدخل فيها الجسد، بحيث يصبح الجسد إما مسيطراً على جسد الآخر أو مسيطراً عليه، ومن الواضح أن هذه هي علاقة السيد والعبد لكن يتجنب سارتر استخدام هذه المصطلحات الهيجلية بمهارة لأنها تجعل ” الوجود والعدم “إعادة صياغة” لفينومينولوجيا الروح “. (سارتر، 1999، ص 221)

وتأخذ العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر شكلين أساسيين: إما أن ينكر الأنا حرية وسيادة الآخر على نفسه ويحوله إلى شيء معتمد كلياً على الآخر، أو أن يستوعب الأنا حرية الآخر بالكامل وينظر إليها على أنها أساس حريته هو. والشكل الأول يؤدي إلى السادية، والثاني إلى المازوخية السادية هي التلذذ بتعذيب الآخر والسيطرة عليه، والمازوخية هي التلذذ بسيطرة الآخر على الأنا والخضوع التام له. ويعلن سارتر أن السادية والمازوخية يؤدي أحدهما إلى الآخر بصفة مستمرة، ذلك لأن إخضاع الأنا للآخر بالكامل يفسد على الأنا تحقيقها لمشروعها الوجودي، وكذلك فالخضوع الكامل للآخر ينفي الحرية عن الأنا، وبالتالي يظل الأنا متردداً بين الاتجاه السادي والاتجاه المازوخي في حركة دائرية، ويعلن سارتر صراحة أن علاقتي بالآخر ليست جدلية بل دائرية.

ويناقش سارتر إمكانية حدوث توجه ثالث تجاه الآخر وهو السعي نحو تدميره، ولا يتوصل الأنا لحريته أيضاً بنفي الآخر، وذلك لأن ذكره تبقى مع الأنا دائماً باعتباره ” الوجود الذي كان “والحقيقة أن سارتر مخطئ في وضع توجه إخفاء الآخر كخيار ثالث للأنا بعد السادية والمازوخية، ذلك لأنه هو الخيار الأول والتوجه الأساسي للأنا حسب فينومينولوجيا هيغل، ذلك لأن الوعي الذاتي يبدأ عند هيغل باعتباره رغبة، وتمثل هذه الرغبة في القضاء على كل ما يقابل الأنا، وعندما تجرب الأنا القضاء على الآخر بالقتل تجد أنها لم تحقق شيئاً ولم تمثل حريتها، وعندئذ تقرر الاحتفاظ بالآخر باعتباره عبداً، تبقى حياً بعد أن تسحب منه كل استقلال وحرية وتجعله معتمداً عليها بالكامل. قتل الآخر إذن هو الموقف الابتدائي للأنا عند هيغل والذي يتم تجاوزه نحو علاقة السيادة والعبودية، أو السادية والمازوخية بتعبير سارتر. (سارتر، 1999، ص 282)

والحقيقة أن لصياغة سارتر الجديدة لجدل السيادة والعبودية في مصطلحي السادية والمازوخية دلالة بالنسبة للتغيرات التي حدثت لمنهجه الفينومينولوجي، ذلك لأن استخدامه للسادية والمازوخية باعتبارهما أوضاعاً وجودية للعلاقة بين الأنا والآخر يكشف عن تحول التحليل الفينومينولوجي لديه إلى تحليل سيكولوجي، وبذلك لا تعد فينومينولوجيا سارتر في الوجود والعدم فينومينولوجيا أنطولوجية كما أراد لها بل تتحول إلى علم نفس فينومينولوجي. وقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن الفصل والتمييز بين الفينومينولوجيا وعلم النفس كان هو الشغل الشاغل لهوسرل، ومن قبله لهيغل أيضاً، ومع سارتر نرى كيف ينحذب التحليل الفينومينولوجي مرة أخرى إلى علم النفس حتى يختلط به على نحو كامل مع تحليل سارتر لباتولوجيا العلاقة بين الأنا والآخر والمتخذة أشكال الكراهية والقلق والسادية والمازوخية، تلك الباثولوجيا التي يعتقد أنها فينومينولوجيا أنطولوجية إلا أنها في حقيقتها علم نفس فينومينولوجي.

إن هوسرل قد ترك لتلاميذه تركة وإشكاليات لم يستطيعوا حلها إلا باللجوء إلى حلول هيكلية، ولم يستطيعوا تطوير البحث الفينومينولوجي بالصورة التي مارسها هوسرل نفسه أو أراد أن يمارسها تلاميذه أو توقعها منهم، بل لم يستطيعوا ذلك إلا بإدخال بعض التعديلات الهيكلية، وقاموا بكثير من التعديلات والإضافات وفي بعض الأحيان الانقلابات الهيكلية كي يستطيعوا الاستمرار في البحث الفينومينولوجي، تلك التعديلات والانقلابات التي بدأها هوسرل نفسه في كتاب الأزمة. لقد انطلق هوسرل من أرضية كانطية وفختية، لكنه خلال تطوره الفكري هو وتلاميذ من بعده رأوا ضرورة القيام بتحول هيكل، ووجدناهم يسيرون في نفس الطريق الموصل من كانط إلى فشته وحتى هيكل، وبعضهم أكمل الطريق التالي على هيكل والواصل إلى ماركس مثل ماركيز وسارتر.

5- التيار التأويلي (الهرمينوطيقا):

الهرمينوطيقا Hermeneutics أو فلسفة التأويل هي اسم المذهب الذي يضم شلايرماخر ودلتاي وجادامر وريكور. بدأ هذا المذهب على يد الفيلسوف الألماني شلايرماخر وكان يقصد به التأويل الفلسفي للنصوص الدينية باعتبارها كاشفة عن عدد ثابت من معاني الحياة الإنسانية وغاياتها، وتطور المذهب على يد دلتاي خارج مجال النصوص الدينية حتى شمل النصوص الأدبية والتاريخية باعتبارها كاشفة عن فهم الذات للتاريخ ووضعها فيه. واستمر جادامر في اتجاه دلتاي وضم إلى مجال البحث الهرمينوطيقي الأعمال الفنية والأدبية باعتبارها ممثلة لروح عصرها وكاشفة عن الأفق التاريخي الذي يحتويها. وشهدت الهرمينوطيقا على يد بول ريكور Paul Ricoeur تغيرات كبيرة، ذلك لأنه أرجعها إلى مهمتها الأصلية وهي تأويل النصوص الدينية، فوضع تفسيرات لكثير من أسفار العهد القديم باعتبارها محاولة لمواجهة قوى الشر وذلك عن طريق سرد القصص الديني كصراع مع قوى الشر. كما اكتشف أن أهم ما يميز الهرمينوطيقا بحثها عن الهوية، وما يميز نوع الهوية الذي تبحث فيه الهرمينوطيقا أنها ذات بعد زمني وتاريخي قوى، أي أنها هوية ذات طابع سردي تولد وتتطور وتنضج مثل الشخصيات الروائية تماماً. كذلك حاول ريكور إعادة صلة الهرمينوطيقا بالفلسفة بربطها بفينومينولوجيا هوسرل، واعتقد أن فينومينولوجيا هوسرل هي أساسها الفلسفي بحجة أنها تخصصت في بحث قضية الوعي وموضوع القصيدة وأعادت للذاتية مكانها في الفلسفة المعاصرة. لكن ريكور مخطئ في ذلك، لأن الأساس الفلسفي للهرمينوطيقا ليس سوى فينومينولوجيا هيكل، إذ تكشف عن بناء لهوية سردية، وهذا هو نفس هدف الهرمينوطيقا عند ريكور، وهذا هو ما نحاول توضيحه في هذا الفصل. (اشرف حسن منصور، 2013، ص168)

كما انشغل ريكور بالتحدي الذي يشكله علم النفس الفريدي لفلسفته في الهوية السردية ولكل التراث الفلسفي الذي يعتمد عليه والمتمثل أساساً في المذاهب العقلية والمثالية بما فيها فلسفتي هيكل وهوسرل. رأينا في البابين الأول والثاني كيف تعاملت الفلسفة الحديثة مع موضوع الوعي والأنا والذات والخبرة، وتعرفنا على نظريات المثالية الألمانية وهيكل وهوسرل في هذه الموضوعات. لكن ماذا لو أن هذا الوعي الذي نسجت حوله هذه الفلسفات اتضح أنه مجرد سطح خارجي لنوع آخر من الوعي يكمن تحته ويتحكم فيه بطريقة غير مباشرة وهو اللاوعي؟ ماذا لو أن هذه الأنا التي التفت حولها أفكار المثالية الألمانية والفينومينولوجيا كانت مرتبة وسطى بين شيئين، الهو والأنا الأعلى؟ ماذا لو اتضح أن

الأنا ليست قائمة بذاتها بل معها الهو والآنا الأعلى؟ أي نوعين آخرين من الأنا ينافسها ويسيطران عليها في أحيان كثيرة؟ ماذا لو اتضح أن العقلانية التي تحدث عنها الفلاسفة كثيراً عبارة عن مبدأ الواقع الذي يقف أمامه مبدأ اللذة؟ أي مبدأ آخر لا عقلائي يسيطر على الحياة الإنسانية وتأثيره أكبر وأعمق من مبدأ الواقع العقلاني؟ ماذا لو اتضح أن للعقلانية منطقاً خاصاً بها، منطقاً عقلانياً في حد ذاته؟ سوف نكتشف بالطبع أننا إزاء ضرورة ملحة للقيام بمراجعة شاملة وجذرية لفلسفات الأنا وفلسفات الوعي بناء على اكتشافات التحليل النفسي الفريدي. سوف نرى أن فلسفات الأنا تواجهها التحليلات الفرويدية للهو والآنا الأعلى، وأن فلسفات الوعي تواجهها بالمثل التحليلات الفرويدية للأوعي. وريكور هو الذي أخذ على عاتقه القيام بهذه المهمة: المقارنة بين فلسفة هيكل وفلسفة هوسرل من جهة والتحليل النفسي الفريدي من جهة أخرى.

(Recoeur, 1970, p60,64)

5-1- البدايات الأولى للهرمنيوطيقا عند شلايرماخر:

ارتبط هيكل بالهرمنيوطيقا وتأويل النصوص الدينية عن طريق دراسته في المعهد اللاهوتي في توبنجن، فلا ننسى أن والده أدخله هذا المعهد ليصبح قسيساً، فترية هيكل الأولى كانت تعليمياً دينياً. ومحدثنا ديكي عن الإصلاح التعليمي في فورتمبرج القديمة في النصف الأول من القرن الثامن عشر ويقول أن التعليم اللاهوتي أصبح يتم لا من خلال الصيغ العقائدية والأرثوذكسية الثابتة والجامدة بل من خلال امتلاك المنهج الفيلولوجي - التاريخي في التأويل ونستطيع أن نقول أن هيكل تلقى تعليمه اللاهوتي بهذا المنهج، وترى على امتلاك واستخدام هذا المنهج. هذه هي إذن علاقة هيكل المباشرة بالهرمنيوطيقا أو صيغتها أو شكلها الأول باعتبارها تأويلاً للنصوص الدينية.

كما أن هيكل قد تناول فلسفة شلايرماخر في الدين في محاضراته في فلسفة الدين. ولهذا دلالة خطيرة بالنسبة لموضوعنا، ذلك لأنه احتكاك مباشر بين هيكل وشلايرماخر أحد مؤسسي الهرمنيوطيقا. ما الذي قاله هيكل عن منهج شلايرماخر وهرمنيوطيقاه؟ الحقيقة أن فلسفته في الدين هي الإجابة، لأنها تعد رداً من هيكل على شلايرماخر، أو البديل الذي يضعه هيكل لفلسفة شلايرماخر في الدين، أو تطبيق مذهب هيكل على الدين. إذا أردنا تناول العلاقة بين فلسفة هيكل والهرمنيوطيقا فيجب علينا تناول فلسفته في الدين. فلا ننسى أن الدين والنص الديني كانا هما أول مجال تطبق فيه الهرمنيوطيقا. وهذا بالطبع بالإضافة إلى إشارة هيكل لشلايرماخر في مقدمة مقاله الفرق بين مذهبي فخته وشلنج وحديثه عنه في محاضراته في تاريخ الفلسفة.

(Recoeur, 1970, p60,64)

يذهب هيكل في مقدمة مقاله ” الفرق بين مذهبي فخته وشلنج “ أن كتاب مثل ” أحاديث في الدين “ لشلايرماخر لا تمم الفلسفة التأملية وحاجاتها مباشرة، إلا أن مثل هذه الأعمال واستقبال الناس لها، بالإضافة إلى المكانة العالية التي بدأت تلحق بالشعر والفن، تشير إلى الحاجة إلى فلسفة تنقذ الطبيعة مما لحق بها على أيدي مذاهب كانط وفخته، وتعيد التوافق بين العقل والطبيعة. لقد كان هيكل على اتصال مباشر إذن بفلسفة شلايرماخر، إذ كان على علم جيد بالبداية الأولى للهرمنيوطيقا، وأشار إلى أن مثل هذه الأعمال واستقبال الجمهور لها يشير إلى حاجة

إلى فلسفة أخرى ... إلخ. فلسفة شلايرماخر إذن لا تلبى هذه الحاجة بل هي تعبر عنها وحسب. هيجل إذن يقدم فلسفته على أنها هي التي تلبى هذه الحاجة التي لم تستطع هرمنيوطيقا شلايرماخر تلبيتها. لاحظ كذلك أن هيجل في هذه المقدمة يتحدث عن حاجة معينة يشير إليها استقبال الناس لأعمال مثل عمل شلايرماخر وهذه الأعمال نفسها، وهو يعود في المتن نفسه للحديث عن الحاجة إلى الفلسفة. فلسفة شلايرماخر إذن مجرد تعبير عن الوضع الفكري الذي يطلب الفلسفة وكتابتها، جزء من الحاجة إلى الفلسفة، وهي مع ذلك تكون أحد مظاهر الانقسام والتعارض الموجود على المستوى الفكري.

(Recoeur, 1970, p60,64)

وفي "فينومينولوجيا الروح" يستعين هيجل بأعمال أدبية مُدخلًا إيها في سياق تحليله للرحلة الجدلية للوعي، فعندما يأتي إلى تحليل دولة المدينة اليونانية ويفسر كيفية اختيارها بعد الانسجام والوفاق الذي كانت تعيش فيه يتكلم عن التناقض بين القانون البشري والقانون الإلهي باعتباره قد تجلّى في قصة أنتيجون ويستخدم كتاب التراجيديا اليونانية مثل إيسخيلوس وسوفوكليس لتوضيح التناقض الذي حدث داخل المدينة اليونانية بين المجال الخاص للأسرة والمجال العام للمدينة الدولة وكيف توزعت ولاءات الفرد بينهما حتى أدى ذلك إلى إنهاء دولة المدينة اليونانية إن هيجل بذلك يدخل السرديات التراجيدية اليونانية الشهيرة في تحليله كعلامة على الموقف الذي وصلت إليه الهوية في العصر اليوناني، ويعد هذا ملمحاً هرمنيوطيقياً واضحاً لديه. هذا بالإضافة إلى استعائته بهاملت لشكسبير وآلام فوتو وفاوست لجوته باعتبارها أيضاً محطات تميز مراحل تطور الهوية الأوروبية، مُدخلًا سرديات روائية شهيرة في سياق تحليله الفينومينولوجي مما يجعل فينومينولوجيا الروح كلها سردية كبرى للهوية الأوروبية. (ريكور، 2001، ص33)

5-2 - تصور الأصول الفلسفية للهرمنيوطيقا:

نظر ريكور إلى الهرمنيوطيقا على أنها تعيد صياغة تراث الفلسفة التأملية كلها ابتداء من ديكارت مروراً بكانط وانتهاء بهوسرل وهايدجر. يذهب ريكور إلى أن ديكارت شك في الأشياء لكنه لم يشك في الوعي، فالوعي كان هو النقطة التي انطلق منها لإرساء كل اليقينيات. أما ماركس ونييتشه وفرويد فقد شكوا في الوعي هو الآخر. وفي حين أن ديكارت انتصر على الشك في الأشياء بيقين الوعي، فقد انتصر هؤلاء على الشك في الوعي بتفسير للمعنى. "فابتداء منهم أصبح الفهم هرمنيوطيقا، وبالتالي فالسعى نحو المعنى لم يعد الإعلان عن (التمسك ب) وعي هذا المعنى، بل الكشف عن تعبيراته الحقيقية أن هؤلاء الثلاثة ليسوا هم أول من مارس الشك في الوعي، بل هيجل في الفينومينولوجيا هو أول من قام بذلك. وفينومينولوجيا هيجل باعتبارها أصلاً لنقد الأيديولوجيا معروفة ومشهورة. وإذا رجعنا إلى ما وراء هيجل قليلاً سنجد أن كانط هو الآخر نقد نوعاً من الوعي هو الوعي الميتافيزيقي وذلك في الجدل الترانسندنتالي، ونقد ما أسماه بالوعي الترانسندنتالي. إذا كان ماركس ونييتشه وفرويد يشتركون في ذهابهم إلى أن الوعي ليس كما يعتقد في نفسه أو كما يفهم نفسه فسوف نجد أن هيجل وكانط قد عالجا نفس الموضوع. يقسم ريكور الهرمنيوطيقا إلى هرمنيوطيقا للمعنى وأخرى للشك، والحقيقة أن فينومينولوجيا هيجل مثال جيد على هرمنيوطيقا الشك قبل هؤلاء الثلاثة الذين يتكلم عنهم ريكور.

يذهب ريكور إلى أن الهرمنيوطيقا مدينة لثورة كانط الكوبرنيقية، كما أن "امتثال القواعد الخاصة بتفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة لإشكالية الفهم العامة مماثل لبحوث كانط الكوبرنيقية ..

من هذا المنظور يمكن لنا أن نقول بأن الكانطية تشكل الأفق الفلسفي الأقرب إلى التأويل “ فريكور ينظر إلى هذا القرب من حيث أن الكانطية طرحت موضوع الفهم وميزت بينه وبين الكينونة، وجعلت من الفهم وسيلة المعرفة الوحيدة مع الحس. ” ونعرف أنه في مناخ كانطى أمكنت صياغة مشروع إلحاق قواعد التأويل لا بتنوع النصوص والأشياء الواردة في هذه النصوص، بل بالعملية المركزية التي توحد المختلف من التأويل “ الحقيقة أن هذا ما يدعونا إلى مساءلة الهرمينوطيقا في الأسس الكانطية التي تستند عليها، وفي الجو الكانطى الجديد الذى نشأت فيه. إن استنادها على إشكاليات كانطية مثل البحث عن قواعد التأويل وعن نظرية عامة في التأويل المشابهة لبحث كانط في الشروط القبلية للخبرة والمعرفة العلمية وبخه عن أوجانسون للعقل المحض، كل ذلك يجعلها عرضة للنقد الهيجلى للكانطية. الهرمينوطيقا إذن معرفة لنقد هيجلى لاستنادها على فينومينولوجيا هوسرل وعلى ابستمولوجيا كانطية وإشكاليات وتساؤلات كانطية في نفس الوقت.

من بين الأسباب التي تجعل ريكور يعتمد على فينومينولوجيا هوسرل والأفكار التي يضمها في فلسفته الهرمينوطيقية مفهوم عالم الحياة المعاشة باعتباره مصدراً لمخزون من المعاني وفائضاً للمعنى بالنسبة للتأويل ومصدراً أيضاً لاستخلاص دلالات من الهرمينوطيقا بالنسبة للعلوم التاريخية والاجتماعية فالهرمينوطيقا بتبينها لهذا المفهوم سوف يمكن تطبيقها على العلوم الاجتماعية أو الإنسانية أو التاريخية، فسوف تصبح أساساً فلسفياً لها بمجرد إشارتها إلى مطلق أو بداية أولى أو وحدة أصلية تنبثق عنها كل صور النشاط الإنساني الذي تدرسه العلوم الإنسانية المختلفة. مفهوم معالم الحياة المعاشة هذا يوجد ما يوازيه أيضاً في فلسفة هيجل، إنه الحياة الأخلاقية المطلقة إذا أولناها تأويلاً سوسيولوجياً باعتبارها الجماعة الأولية، أو هي روح الشعب لديه. (ريكور، 2001، ص 49)

ماذا فعل ريكور بالهرمينوطيقا بعد أن صاغها وأسسها على بعض عناصر فينومينولوجيا هوسرل؟ ما هي الموضوعات التي طبق فيها هذه الهرمينوطيقا؟ إنها نقد الأيديولوجيا والتحليل النفسى الفرويدى وكتابه الضخم عن الزمان والسرد، وهي كلها موضوعات هيجلية في الصميم. فهو في الزمان والسرد يتناول موضوع الزمانية الهايدجلى لكن ذو الأصل الهيجلى الواضح، وفي نقد الأيديولوجيات يتناول موضوع الخيال والخيال الاجتماعي والوعي والوعي الزائف، وهي كلها موضوعات هيجلية، وهو في مقالاته عن نقد الأيديولوجيا وكتابه عن الأيديولوجيا واليوتوبيا لا يمارس النقد الأيديولوجى بالمنهج الهرمينوطيقى لكن يقوم بشئ آخر مختلف تماماً. إنه يقوم بدراسة هرمينوطيقية لنظريات نقد الأيديولوجيا لدى ماركس وألتوسير وهابرماس وماغهام وفير وجيرتز. إنه يمارس الوعي النقدي ذاته العامل في مجال الأيديولوجيات. إنه تحليل لخبرات الوعي بموضوع معين هو الأيديولوجيا، أى باختصار فينومينولوجيا الخبرة الوعي بموضوع الأيديولوجيا، ويسمى هذه الفينومينولوجيا هرمينوطيقا. يسميها ما يشاء لكنها في النهاية فينومينولوجيا. أنظر كيف يحلل مراحل تطور نقد ماركس للأيديولوجيا في ثلاثة فصول ابتداء من مخطوطات باريس وعبر الأيديولوجيا الألمانية. إنه وصف فينومينولوجى لتطور وعى ماركس بموضوع الأيديولوجيا. ما نريد قوله باختصار في هذه الفقرة أن الموضوعات التي استخدم فيها ريكور منهجه الهرمينوطيقى هي موضوعات هيجلية في الأساس. يعتقد ريكور أنه بتحليله للنصوص إنما يمارس هرمينوطيقا، لكنه يمارس تحليلاً فينومينولوجيا للوعي من خلال النصوص. إنه كما قال بنفسه لا يهتم بالنص لدلالته أو قيمته اللغوية أو باعتباره عملاً لغوياً، بل باعتباره كاشفاً عن معنى. وهولا يهتم بقصد أو نية المؤلف، فبماذا إذن يهتم؟ إنه يهتم بخبرته وتطور وعيه. إنه وصف فينومينولوجى لخبرة الوعي لا لقصد ونية المؤلف.

هناك ملامح هايدجيرية واضحة في معالجة ريكور للعلاقة بين السرد والزمان، فهو يقول في الجزء الأول: ” إن العالم الذى

يكشفه كل عمل سردي هو عالم زمني دائماً “ العالم يظهر في صورة زمانية بفضل وضع البشر له في صورة سردية، وهو ما يتفق مع هايدجر، والأكثر من ذلك تصريح ريكور التالي ” يصبح الزمان إنسانياً إلى الحد الذي يتم تنظيمه في شكل سرد. والسرد من ناحية أخرى لا يصبح ذا معنى إلا إذا رسم ملامح الخبرة الزمانية (الإنسانية في الأساس) “ لكن هنا يختلف ريكور عن هايدجر قليلاً، ذلك لأن هايدجر ينظر إلى الزمان على أنه المحدد الأنطولوجي للوجود الإنساني ويعتبره إنسانياً منذ البداية وبعد السرد غائب عنه، أما ريكور فلا ينظر إلى الزمان على أنه مقولة أنطولوجية مستقلة عندما يتصف بها الدازاين يصبح وجوداً إنسانياً، فالزمان عند ريكور لا يصبح إنسانياً وذا معنى إلا إذا وضع في إطار سردي، إلا إذا أصبح الزمان إطاراً لحكاية إنسانية، وهذا هو الذي يجعل الزمان إنسانياً: كونه إطاراً للسرد، لا كونه محدداً أنطولوجياً للوجود الإنساني. والحقيقة أن ريكور بذلك يقترب من هيجل أكثر من هايدجر، ذلك لأن هيجل هو الذي أوضح كيف يكون للزمان معنى إنساني من خلال حكاية تطور الروح في الزمان حتى وصولها إلى الوعي بذاتها باعتبارها روحاً، هذا بالإضافة إلى أن بنية فينومينولوجيا الروح بنية روائية وتحتوي على حبكة، ذلك لأنها تحكي تطوراً يحدث للوعي وبها بداية ونهاية وبها تطور للأحداث حتى الوصول إلى هذه النهاية. كما توضح الفينومينولوجيا مدى الارتباط بين السرد وقضايا الإستمولوجيا ذلك لأنها المرة الأولى التي يعالج فيها قضايا إستمولوجية من خلال بنية سردية، أي وعي يصل إلى الحقيقة عن طريق تطور معرفي، من بين أنواع أخرى عديدة من التطور. (Recoeur,1970,p30)

3-5 - الهرميوطيقا والتحليل النفسي :

ينظر ريكور إلى التحليل النفسي الفرويدي على أنه تقنية هرميوطيقية أو تفسيرية، أسلوب في التفسير وتأويل مقارنات بين التحليل النفسي باعتباره هرميوطيقا والفينومينولوجيا الهوسرلية، ويكتشف تشابهات وصلات عديدة في البداية هادفاً دمج التحليل النفسي بفينومينولوجيا هوسرل لإقامة نظرة هرميوطيقية تضم البعد السيكلوجي وتكون قادرة على معالجة اللاوعي، لكنه خلال البحث يكتشف أن فينومينولوجيا أخرى هي الأنسب لتدعيم الهرميوطيقا وهي فينومينولوجيا هيجل، ويكتشف تشابهات وأوجه عديدة في المقارنة تجعل هيجل من الممهدين للتحليل الفرويدي بل يكتشف تحليلات شبيهة بالتحليل النفسي الفرويدي في فينومينولوجيا هيجل وتستخدم مصطلحات شبه سيكلوجية وشبه فرويدية مثل الصراع من أجل الاعتراف، والموت والرغبة والوعي والذاتي وما هو في ذاته وما هو لذاته، والصراع بين أخلاق الأسرة وقانون المدينة في حالة أنتيجون التي هي حالة صراع مبكر في شكل أسطوري قصصي بين الرجل والمرأة.

يعمل ريكور على الوصل بين فلسفة الانعكاس والتحليل النفسي وفلسفة التأويل، وذلك بأن يذهب إلى أن الأسباب التي تدفع الذات إلى أن تضع ذاتها على الطريقة الديكارتية والفختية هو الرغبة Desire، الذات إما أنها ترغب في ذاتها أو في الآخر أو في الموضوع، وكل هذه الأنواع من الرغبة يصاحبها وضع ذاتي للذات. وبذلك يربط ريكور بين فلسفة التأمل والتحليل النفسي فيما أن الدافع لوضع الذات لذاتها هو الرغبة فمن الممكن أن يتداخل التحليل النفسي مع فلسفة التأمل؛ الملاحظ هنا أن موضوع الرغبة هذا سبق وأن أورده هيجل في الفينومينولوجيا، وبالذات في الجزء المتعلق بالوعي الذاتي. هيجل إذن ربط الوعي الذاتي بالرغبة حتى قبل أن يربط ريكور بينهما، ومن هنا فإن فينومينولوجيا هيجل مرتبطة بشدة بمشروع ريكور الذي يحاول الربط بين فلسفة التأمل والتحليل النفسي (Recoeur,1970,p35)

هناك ارتباط آخر بين فينومينولوجيا هيجل والتحليل النفسي، وهما أنهما يلجئان معاً إلى الأساطير والمسرحيات اليونانية

للعثور على أمثلة أو نماذج أولية للسلوك البشري، مثل تفسير هيجل لأنتيجون في الجزء المتعلق بقانون العقل وقانون القلب أو الرجل والمرأة، وفرويد في عقدة أوديب، كلاهما ينظر إلى أنتيجون وأوديب على أنهما نماذج أولية أو مثالية للسلوك البشري عبر العصور، أنماط عامة أو أطر تحدد السلوك البشري، وخاصة في علاقة الرجل والمرأة، هذه العلاقة ينظر إليها هيجل نظرة اجتماعية روحية إنسانية في حين ينظر إليها فرويد نظرة نفسية جنسية، وهذا هو الفرق الأساسي، لكن الاتفاق الرئيسي هو حول اللجوء إلى المسرح اليوناني للعثور على نماذج أولية عامة لعلاقة الرجل والمرأة.

يؤكد فرويد ومعه ريكور، على أن اللاوعي هو لا زمني timeless وبالتالي فإن الهو أيضاً لا يعرف الزمان، وبلك يكشف فرويد منطقة في الذات الإنسانية لا تعرف الزمان بجانب الأنا ذلك الذي أكد هايدجر على طابعه الزماني بشدة، وكذلك هوسرل في محاضرات الزمان. ما هي النتائج المترتبة على هذا الاكتشاف؟ إن الهو يحتاج إلى فينومينولوجيا أخرى غير الفينومينولوجيا الهوسرلية، يحتاج إلى تقنيات التأويل والتفسير، لأن اللاوعي يستخدم العلامات والرموز ويستخدم شفرة معينة تحتاج للتفكيك. ومن هنا يمكن النظر إلى التحليل النفسي الفرويدي على أنه فينومينولوجيا للهو، لا للوعي أو للأنا، فينومينولوجيا للوعي وللهو، لا للوعي وللأنا. وكثيراً ما يصف فرويد منهجه في التحليل النفسي بأنه تفسير، مثل تفسير الأحلام، والتفسير قريب من التأويل بالطبع. (اشرف حسن منصور، 2013، ص179)

يذهب ريكور إلى أن الإنعزال أو الشعائر الثقافية التي أشار إليها بالتشابه مع السلوك الجنائزى تأخذ مكان الجدل الهيجلي بين السيد والعبد، كما أن التماهي والتوحد مع الأب يتيح لنا عقد مقارنة بينه وبين مفهوم هيجل عن الاعتراف لاحظ هنا أن ريكور يتعد أكثر عن فينومينولوجيا هوسرل وذلك بإبراز وتعميق الاختلاف بينها وبين التحليل النفسي الفرويدي وفي نفس الوقت يقترب أكثر من فينومينولوجيا هيجل باكتشافه لأوجه تشابه عديدة بين هيجل وفرويد وأولاه وجه التشابه السابق.

لقد استطاع هوسرل الصمود أمام نوع من علم النفس وأن يؤسس فلسفته على أساس نقده له، لكن هل تستطيع الفينومينولوجيا الهوسرلية أن تصمد أمام نوع آخر من علم النفس وهو التحليل النفسي الفرويدي؟ هذا هو ما بحث فيه ريكور. والحقيقة أنه يتوصل إلى أنها لا تستطيع الصمود، وعند هذه النتيجة نجد ريكور يتحول إلى فينومينولوجيا هيجل ليحدها أكثر قريباً من فرويد. على الرغم من أن ريكور يبدأ كتابه عن فرويد وفي ذهنه هوسرل وفينومينولوجيا هوسرل، وفي ذهنه كذلك فينومينولوجيا الدين التي فهمها على أنها قريبة من هوسرل، إلا أنه ينتهي أثناء الكتاب وفي آخره إلى الدخول في مقارنة بين فرويد وهيجل، لا فرويد وهوسرل كما نعتقد لأول وهلة في أولى صفحات الكتاب. يكشف ريكور أن هيجل أقرب لفرويد، وبالتالي للهرمينوطيقا من هوسرل، ذلك لأن فينومينولوجيا هيجل تحتوى على فكرتين هامتين موجودتين لدى فرويد بوضوح: الرغبة هي الوعي الذاتي، أو بمعنى أدق، الوعي الذاتي يبدأ على أنه رغبة، وكذلك البينذاتية الهيجلية وصراع الأنا والآخر من أجل الاعتراف المتبادل وجدل السيد والعبد كلها تتضمن الرغبة والعنصر الثاني لدى هيجل، أو المبدأ الثاني هو ما يطلق عليه ريكور The duplication of consciousness in self Consciousness وهذا هو الطريق الأصيل والأصح للهرمينوطيقا، لا من فينومينولوجيا هوسرل كما ذهب هو في مقالاته في "من النص إلى الفعل".

وينطلق ريكور من فرويد لتأسيس فينومينولوجيا جديدة، فهو يذهب إلى أن لدى فرويد إِبُوخِيَّة، لكنه يختلف عن الإِبُوخِيَّة

الهوسرلي، إذ هو رد من الوعي إلى اللاوعي، في حين أن الإبوخية الهوسرلي هو رد إلى الوعي. ويتضح لريكور من ذلك أن الفينومينولوجيا الهوسرلية حسب التحليل النفسى غير ممكنة، لكن لا الفينومينولوجيا بوجه عام، ذلك لأنه يذهب إلى إمكانية تأسيس فينومينولوجيا أخرى الفينومينولوجيا التى يهدمها التحليل النفسى هى فينومينولوجيا الوعي، تلك التى تواجه بين الذات والموضوع وتنظر إلى الموضوع على أنه يقف أمام الذات فى تضاد. يقول ريكور فى تحديده لمعالم الفينومينولوجيا الجديدة: ” يجب أن نتخلى عن الموضوع باعتباره ما يقف ضد الوعي وعن الذات نفسها باعتبارها وعياً وذلك كى يفسد الامساك بالموضوع باعتباره الموجه الترانسندنتالى **guide** والذات باعتبارها الأنا المنعكسة والمتأملة “ ريكور إذن يتخلى عن الذات باعتبارها وعياً فى سبيل الذات باعتبارها أنا منعكسة ومتأملة. والحقيقة أن هذا بالضبط هو ما يبعد ريكور عن فينومينولوجيا هوسرل نحو فينومينولوجيا هيكل لأنها تتجاوز وجهة نظر الوعي وتدرسه من منظور أعلى منه، ذلك الذى يسميه هيكل بالمعرفة المطلقة.

المحاضرة العاشرة:

فلسفة التربية

1- تمهيد:

تحتل فلسفة التربية المركز الأول في العملية التربوية ومن هذه الفلسفة تنبثق اهداف التربية ومناهجها ومؤسساتها وطرقها ووسائلها في التعليم وفي التقويم كما تنبثق الجذور والسياق والأغصان والأوراق والأزهار والثمار من البذرة التي تودع في باطن الأرض ثم يكون منها تلك الشجرة او في ذلك النبات اللذين يكونان المصادر الأولية لأسباب الحياة للإنسان والحيوان وغيرها من الكائنات الحية.

لذلك تتأثر الأهداف والمناهج والتطبيقات التربوية بفلسفة التربية التي تنبثق عنها وتكون نسبة الصواب والفاعلية بالقدر الذي يكون في فلسفة التربية نفسها. وتكون فلسفة التربية صائبة فاعلة اذا كانت لا تقف عند توليد الوسائل والأساليب التي يحتاجها العمل التربوي وانما تتضمن أيضا الغايات والأهداف النهائية التي وجد الانسان من اجلها في ضوء علاقاته مع الخالق والكون والانسان خلال رحلته عبر الزمان والمكان في المنشأ والحياة والمصير.

ولا بد لفلسفة التربية بعد ان تقوم ببلورة الغايات والأهداف ثم الأساليب والوسائل ان تستمر في توجيه هذه الأساليب والوسائل نحو تحقيق هذه الأهداف والغايات بتدرج يتناسب مع قوانين الوجود ونمو الخبرات البشرية.

ولا بد لهذه الفلسفة ان تتصف أيضا بالمرونة والتطور في نظام دائري يبدأ بفلسفة التربية نفسها ثم ينتقل نحو الأهداف التربوية ثم مكونات العمل التربوي والمناهج والأساليب والوسائل التي تتفاعل مع شخصية المتعلم وتسهم في إعادة تشكيل سلوكه ثم تقويم أنماط السلوك الحاصلة تقويما عمليا تستثمر نتائجه لتساعد على استمرار تطوير الفلسفة التربوية وما يتفرغ عنها من الأهداف والأساليب والوسائل.

ومذاهب فلسفة التربية تتضمن المذاهب المنبثقة عن فلسفة التربية أو كما تُعرف باسم فلسفة التعليم، ومن أهمها المذهب المثالي، وقد برز فيه كل من إيمانويل كانط وأفلاطون وغيرهم من الفلاسفة. والمذهب الواقعي، وفيه سطع نجم كل من ابن سينا وأرسطو وابن طفيل وجان جاك روسو وغيرهم. وكذا مذهب البراغماتية، والفلسفة التحليلية والنظرية النقدية.

وتمثل فلسفة التربية قاعدة رئيسية تعتمد عليها المؤسسات التربوية حيث تساهم هذه الفلسفة في تحديد الأدوات والأساليب والوسائل التربوية أي تساهم في تحديد السياسات التربوية وبناء النظام الخاص بالتعليم ووسائل التدريس ومكونات المناهج وأهدافها ومبادئ التقويم والمبادئ الخاصة بالتنظيم الإداري وتوضح طبيعة النشاطات التربوية وتحويلها من نشاطات عشوائية الى وظائف واضحة وواعية للأهداف المطلوبة منها كما تعزز فلسفة التربية القدرة على طرح وإعداد الأسئلة الخاصة بالتربية ودعم التنفيذ والبحث وبناء طرق فكرية حديثة لدعم النمو التربوي والتخلص من النقائص بين الجانب التطبيقي والجانب العلمي في المجال التربوي.

2-التعريف بفلسفة التربية:

يقوم مبحث فلسفة التربية على ميدانين بينهما تداخل معرفي هذين المبدئين هما: الفلسفة والتربية، فما هي طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟ وما فلسفة التربية؟

والتربية هي ذلك العمل المتناسق الذي يهدف نقل المعرفة والى تنمية القدرات وتدريب وتحسين الاداء الإنساني في كافة المجالات وخلال حياة الانسان كلها. أما الفلسفة فهي ميدان يثابر في صياغة النظريات التي تهدف الى بلوغ المثل العليا.

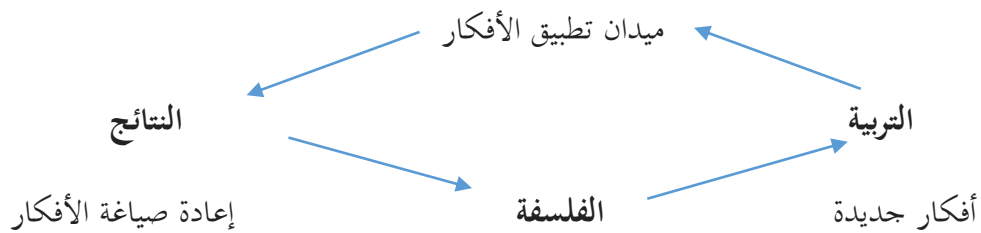
واذا كان هدف الفلسفة هو المعرفة الأعمق فالغاية من الحياة فإن التربية هي وسائل وطرائق لذلك الهدف، ومن هذا المنطق يمكن القول أن الفلسفة والتربية وجهان مختلفان لشيء واحد. الفلسفة (فلسفة الحياة) التربية هي الوسيلة التي نراهن عليها لترجمت الفلسفة في شؤون الحياة، ذلك أن التربية هي فلسفة عملية تلامس الحياة الإنسانية بكل تفاصيلها.

ويقوم على هذا الارتباط الوثيق بين الفلسفة والتربية دور فلسفة التربية وذلك بقيامها بتحليل ونقد وتفسير وتوضيح وبيان أوجه الخلاف وإيضاح المفاهيم المختلفة التي تدور في المجال التربوي.

3-العلاقة بين الفلسفة والتربية:

تحدد علاقة الفلسفة بالتربية في العناصر التالية:

- أ- الغاية: كل منهما ترتبط بالغاية من الحياة، والفلسفة تقرر من الغية من الحياة.
- ب- التطبيق: التربية هي الجانب الدينامي للفلسفة والوسيلة العملية لتحقيق الأفكار.
- ج- الموضوع: موضوع التربية هو الانسان (المحور الأساسي للتربية) وتمثل العمل المتناسق الذي يهدف الى نقل المعرفة، والفلسفة تصوغ النظريات التربوية.
- د- الوسيلة: التربية عملية تطبيقية، والفلسفة وسائلها تأملية فكرية.
- هـ- الأهداف: التربية تسير على الأهداف، الفلسفة تصوغ الأهداف وفقاً لاتجاه واضح.



4- تطبيقات الفلسفة على التربية:

تسعى فلسفة التربية الى فهم التربية في مجموعها وتفسيرها بمفاهيم عامة بغية تحديد الغايات التربوية وترشيد سياساتها وكذلك تفسير المكتشفات العلمية المتجددة وفق علاقاتها بالتربية ولنتعرف على وجوه فلسفة التربية في السطور التالية:

4-1- الفلسفة التربوية تأملية: فهي تسعى الى إقامة نظريات حول طبيعة الانسان والمجتمع والعالم وذلك عن طريق تنظيم المعلومات المتصارعة المتعلقة بالبحث التربوي والعلوم الإنسانية والعمل على تفسيرها.

4-2- الفلسفة التربوية ارشادية: وتقوم بتحديد الغايات التي يجب على التربية ان تستهدفها الوسائل العامة التي ينبغي أن تستخدمها لبلوغ تلك الأهداف، تحديد وتفسير الأهداف والوسائل القائمة المتعلقة بنظامها التعليمي وتقتراح أهدافا ووسائل أكثر صلاحا لكي تأخذ بالاعتبار.

4-3- الفلسفة التربوية تحليلية ونقدية: تسعى الى تحليل نظرياتها التأملية والارشادية وكذلك وزن معقولة مثلنا العليا التربوية واتساقها مع المثل العليا الأخرى ثم فحص الدور الذي يلعبه التفكير الغير المتفحص والتفكير الذي توجهه الرغبة وأيضا اختبار المنطق الموجود في مفاهيمنا.

5- وظيفة فلسفة التربية:

أ- تساعدنا على التفكير في المفاهيم والمشكلات التربوية بصورة واضحة ودقيقة وعميقة ومنتظمة وهذا بدوره يؤدي الى وعي أكثر وإدراك الموضوعات الهامة وتساعد كذلك على تقويم الحجج.

ب- تساعدنا على تصور التفاعل بين الأهداف والاعراض التربوية والمواقف التربوية المعددة والربط بينهما.

ان فلسفة التربية تسعى الى فهم التربية كليتهما الاجمالية وتفسيرها بواسطة مفهومات عامة تتولى قيادة اختبارنا للغايات والسياسات التربوية فهي اذا تتضمن تطبيق الفلسفة الصورية على ميدان التربية.

6- فلسفة التربية عند اليونانيين والقدامى:

6-1- فلسفة التربية عند سقراط (470 ق.م-389 ق.م): اعتقد سقراط أن المعرفة تقدم على أساس يقين ثابت ويوصل من هذا المبدأ كما يقول منرو: "الى مبدئه الأساسي (المعرفة فضيلة)" فالإنسان الذي يسترشد في سلوكه بهذه الآراء ذات الأساس الثابت العام لدى الجميع بدلا من الاستشهاد برئه الخاص انما يعيش معيشة فاضلة.

ولقد عرفه قبل سقراط التفرقة بين السلوك الذي يصدر عن دوافع طبيعية خالصة، والسلوك الإنساني الذي يجري بمقتضى قوانين او قواعد عامة ولكن الحكم الخلقى على السلوك الإنساني كان يرتد منذ فجر الحضارة الإنسانية.

وكانت غاية الفلسفة في نظر سقراط هي صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحق والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل والوسيلة التي تعتمد عليها الفلسفة في تحقيق غايتها هي التربية أي تعريف الانسان بماهيتها الخيرة وبالأخلاق التي توجهه نحو طلبها.

ويرى سقراط ان الانسان روح وعقل يسيطر على الحس بعقله وأن القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة.

6-2- مميزات فلسفة سقراط التربوية:

- * المعرفة أساس الوحدة الاجتماعية وأساس السلوك الصحيح.
- * هدف التربية تعريف الانسان لماهية الأخلاق (الفضيلة) الصالحة له بنفسه.
- * المعرفة تبدأ بمعرفة النفس (اعرف نفسك بنفسك).
- * تنمية قدرة الفرد على التفكير حتى يصل الى المعرفة بنفسه.
- * معرفة الحكمة والفضيلة التي تحقق للفرد النجاح والسعادة في حاله.
- * اعتماد طريقة توليد الأفكار والمعاني من خلال المناقشة والسؤال والجواب.

6-3- فلسفة التربية عند افلاطون (427ق.م-347ق.م):

تأثر افلاطون في الكثير من آرائه الفلسفية والتربوية وفي طريقته العامة بآراء وطريقة استاذة سقراط وكان يتفق مع استاذة في:

- جعل الفلسفة متصلة بالإنسان وشؤون المجتمع.
- ضرورة وضع قانون أخلاقي يعيد للمجتمع قوته وتماسكه.
- وضع أساس جديد للحياة الأخلاقية لا تتعارض فيه مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة.
- أساس الفضيلة والمعرفة.
- اتخذ طريقة الحوار والمناقشة أساسا لكتابه وتعليمه.
- واختلف مع استاذة في الكثير من آرائه ونظرياته وذلك نظرا الى أنه خضع لعدة مؤثرات:
- أصله ونشأته الأرستقراطية.

-الضعف الذي اعتزى أثينا وفقدانها لمقاربتها السامية التي كانت تتمتع بها بين الولايات اليونانية.

-هجرت وأسفاره خارج اليونان.

-دراسة المذاهب الفلسفية الشرقية كالهندية والفارسية.

كل هذه العوامل قد اثرت في شخصية افلاطون وفي فلسفته التربوية وجعلته يختلف في كثير من آرائه عن استاذة التي كانت أقرب الى روح الديمقراطية والبساطة. وتجاوز افلاطون استاذة سقراط عندما جعل همه الأكبر رسم صورة لجمهورية فاضلة قوية ومتماسكة.

6-4-الاطار الفلسفي لفلسفة أفلاطون التربوية:

يتوزع الى ثلاثة جوانب:

-النظرة المثالية الأفلاطونية للإنسان: الانسان ذو وجود ثنائي حقيقة وظل ونفس وجسم جاءت من عالم المثل، وحلت في الجسم لتقضي حكما بالسجن صدر عليها وبعد الموت تتحرر من الجسم وتعود مرة أخرى الى عالم المثل.

-النظرة المثالية الأفلاطونية الى المعرفة: المعرفة أربعة أنواع:

أ- حسية: موضوعها عوارض الانسان متغيرة متبدلة ولا يمكن الركون إليها.

ب- معرفة ظنية: مجموعة من الأحكام تتعلق بالمحسوسات من جهة ماهي محسوسة وهي معرفة تخمينية.

ج- معرفة استدلالية: تتعلق بمعرفة الخصائص الرياضية وهي كلها عقلية في ماهياتها.

د- معرفة عقلية: هذا النوع من المعرفة هو المعرفة اليقينية بالماهيات الكاملة.

مما سبق يمكن القول ان موقف المثالية الأفلاطونية من المعرفة يتمثل في أن الحقيقة كامنة في أفكار العقل لا في الألم الخارجي.

7- اتجاهات فلسفة التربية:

7-1-الفلسفة التربوية الطبيعية:

كثيرا ما يطلق على الفلاسفة الاغارقة اسم فلاسفة الطبيعة لأنهم كانوا يخصصون الطبيعة بالاهتمام اكثر من أي شيء آخر.

ان فلاسفة الطبيعة كانوا قبل كل شيء رجال علم كانوا يهتمون بالتحليل الفيزيائي للعالم ثم ازيحت دراسة الطبيعة في اتينا لتحل محلها دراسة الانسان ومكانه في المجتمع.

7-2- السفسطائيين:

جاء بعد فلاسفة الطبيعة موجة من أساتذة الفلسفة المتحولين من المستعمرات الاغريقية، واستقروا في أثينا. وكانوا يطلقون على أنفسهم اسم السفسطائي وتعني أن الانسان مثقف وكفاء. وفي أثينا أصبح تعليم الناس وسيلة لكسب الرزق، وكانوا يشتركون مع فلاسفة الطبيعة في سمة وهي انهم كانوا يرمون عرض الحائط بكل ما هو تأمل خالص بلا موضوع فقد كانوا يقتنعون فقط بما هو موجود في الحياة من أمور مادية محسوسة وقال السفسطائي بروتا غوراس ان الانسان هو مقياس لكل شيء وكان يعني بذلك ان الصواب والخطأ الحق والباطل شأنه شأن الخير والشر أي ان مفاهيم الخير والشر هي مفاهيم نسبية حسب الشخص الذي يتعامل معها. على عكس سقراط الذي حاول ان يبين ان القواعد والنواظم مطلقة يقبلها جميع الناس.

7-3- سقراط:

سقراط هو الشخصية الأكثر غموضا في تاريخ الفلسفة كلها: انه لم يكتب سطرا ومع ذلك فإنه من أولئك الذين كان لهم التأثير في الفكر الأوروبي.

قضي سقراط معظم أيام حياته وهو يتحدث الى الناس في الطرقات وكان يقول دائما (ان أشجار الريف لا يستطيع ان تعلمني ابدا). حتى في أيام حياته كان رجلا شديد الخفاء وعندما مات اعتبر المؤسس لمدارس فلسفية عديدة، مختلفة تماما فيما بينهما. ونحن نعرف حياة سقراط بفضل تلميذه افلاطون ثم أصبح واحدا من أكبر الفلاسفة في التاريخ.

ومن المعروف انه من سر نجاح سقراط انه لم يكن أسلوبه قائم على انه يريد تعليم الناس بل على العكس من ذلك، كان يقدم الانطباع بأنه هو الذي يريد ان يتعلم من الشخص الذي يحاور، أنه لم يكن يلقي درسا كأستاذ عامي بل بالعكس كان يناقش تلاميذه وعامة الناس. وكان سقراط يؤكد انه لا يعرف الا واحدا هو انه لا يعرف شيئا. وكان يقول: ان الرؤية الصحيحة وتؤدي الى العمل السليم.

وبعد اعدام سقراط بدأت مدارس الفلسفة بالظهور والتي سيتم التطرق لأهميتها في الصفحات التالية:

7-4- الفلسفة التربوية الواقعية:

وتعود هذه الفلسفة الى مؤسسها ارسطو الذي كان واحدا من تلاميذ افلاطون لكنه ثار عليه واكد على أهمية الحواس الى جانب العقل كما قال ارسطو ان ما من فكرة هي فطرة وان الأفكار الخالدة قابلة لان تتبدل وتغير وكان يعتمد ارسطو في دراسته على الحواس الى جانب العقل فلم يكتفي بالعقل كما فعل افلاطون.

ومن اهم اعلام الفلسفة الواقعية نجد:

ابن سينا: الفيلسوف المسلم الذي برع في مجال الطب.

فرانسيس بيكون وجون لوك.

7-5- الفلسفة التربوية الواقعية المعاصرة:

تعود المدرسة الواقعية الى أيام 'ارسطو' وتنحدر عبر 'توماس الاكوينى' وعدد من الفلاسفة، أما في العصور الحديثة فتبدأ من 'مايكل دي مونتسكيو' الفرنسي و 'ريتشارد مولكاستر' الانجليزي و 'جون ملتون'، ثم استمرت في أحضان الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وانتشرت حيث انتشرت.

ولقد انقسمت الواقعية الى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: الواقعة المتدنية وهي تؤمن ان المادة والعقل او الروح موجودان وهما مخلوقان مقدسان من خلق الآلهة وهما يعملان بانتظام.

اما الاتجاه الثاني: فهو لا يرى ضرورة التدخل الإلهي في تفسير أصل الكون انما يفصل بينهما فصلا تاما

اما الاتجاه الثالث: فهو يركز على الوجود المادي بعيدا عن العقل والعقل لا دخل له بوجود المحسوسات.

تفرعت الفلسفة الواقعية وأصبحت مظلة تنطوي تحتها فلسفات تربوية ومدارس فكرية عديدة اتفقت كلها على ان الوجود الحقيقي هو الواقع المادي ولكنها اختلفت في مصدر هذا الوجود.

والتربية عند هذه المدرسة يجب ان تهتم بكشف قوانين الطبيعة التي تحكم المادة والمخلوقات العضوية وعالم العقل واكتشاف التناسق بين مظاهر الوجود. والمنهاج هو ملاءمة بين الإنسانية والمواد العلمية. ويجب استعمال المواد العلمية وطرق الرياضيات وممن هذه المدارس المختلفة في العصر الحديث: 'براند رسل'، و 'الفرد نورث'.

7-6- الفلسفة التربوية البراجماتية:

تمتد جذور الفلسفة البراجماتية الى الفيلسوف 'هيراكليطس' الذي يعود له الفضل في ظهورها كما يعود له الفضل في ظهور ما يسمى بفلسفة الاضداد التي امتدت لتأخذ عنها الجدلية الماركسية، ومن المعروف ان 'هيراكليطس' امن بالتغير والتطور المستمر وركز على كيفية استخدام الطبيعة وتسخيرها لخدمة الانسان، ومن الجدير ذكره في هذه اللحظة تلك الحادثة التي برهن فيها 'هيراكليطس' على ضرورة تسخير كل ما في الطبيعة لخدمة الانسان، وهي عندما قام بدراسة الطقس والتنبؤ به بعد ان كانت مدينته تمر بفترة انقطاع للأمطار، فقام باسترجاع جميع معصرة الزيتون في تلك السنة فجمع ثورة نتيجة لقدرته على التنبؤ في حالة الطقس.

ومن أهم اعلام الفلسفة البراجماتية:

.شارلس بيرسي: وهو اول من استخدم كلمة البراجماتية.

.وليم جيمس وجون ديوي.

7-7- الفلسفة التربوية البراجماتية المعاصرة:

يرى مؤرخون التربية الى انها بدأت من 'شارلس بيرسي' تم ازدهرت في القرن عشر على يد كل من 'وليم جيمس' و 'جون ديوي' ولقد كانت اهم مصادر هذه المدرسة هي كتابات 'شارل داروين' وتقوم البراجماتية على العمل والممارسة، اما الأفكار فهي تابعة للعمل ونتيجة من نتائجها. ولذلك فإن الفكرة الصحيحة هي الفكرة التي يمكن قياسها وتطبيقها، والعقل ليس له موقع ولا وجود وانما الموجود هو المخ وعملياته، وتوجد القيم بمقدار أثرها في الانسان فإن لم تؤثر أصبح لا وجود لها ولا ولذلك فالثقافة والفن والأخلاق هي أمور نسبية، والعالم في نظر البراجماتية هو المادة المتحركة والتطور المستمر الذي يعتري المادة والقيم والحقائق والزمان والمكان.

لذلك كان يجب على التربية ان تركز على الطريقة أكثر من المادة الدراسية وان تعلم المتعلم كيف يتعلم وكيف يفكر بطريقة علمية وان الانسان عند البراجماتية يخلق عالمه من خلال إعادة تنظيم الخبرات المستمر ومن خلال التفاعل الاجتماعي البيولوجي مع البيئة ولذلك يجب على المعلمين ان يدرّبوا التلاميذ على بناء خبراتهم وان توفر للتلاميذ بيئة التعليم للتفاعل مع ما حولهم، وان ما يجب التأكيد على الطريقة العلمية وأسلوب حل المشكلات.

والمنهاج يدور حول رغبات التلميذ والمشكلات أكثر مما يدور حول مجموعة الحقائق الثابتة المسبقة.

اما بالنسبة للفلسفيات التقدمية والتجديدية فهما عبارة عن فلسفيات نبعت من الفلسفة البراجماتية وسيتم التطرق لهما فيما بعد.

8-أسس التربية:

8-1- الأساس الثقافي للتربية: الثقافة مصطلح ابتدعه علماء الانسان وسيتعلمه في الوقت الحاضر علماء الاجتماع بصفة أكبر وذلك لارتباطها الثقافي بالميدان الاجتماعي أكثر في أي علم آخر وذلك فما للثقافة من أهمية في حياة الفرد كعضو في المجتمع.

حيث تعرف الثقافة هي كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من العادات التي يكتسبها الفرد باعتباره عضوا في المجتمع.

حيث تساعد الثقافة على التمييز بين فرد وآخر أو بمجتمع وآخر بل الثقافة هي التي تميز الجنس البشري عن غيره من الاجناس وذلك راجع الى ان الثقافة تعد من العوامل التي تتبلور شخصية الفرد ضمنها منذ الطفولة.

فالتربية بطرقها الرسمية وغير الرسمية هي العامل المهم في اكتساب الفرد ثقافة مجتمعه هذا من جهة كما نجد أن المدرسة والجامعة تنوب عن المجتمع في صقل الأجيال وتعليمها الجزء الراقي منها الثقافة.

أ-العناصر الأساسية للثقافة:

-عناصر وجودية، عادات وتقاليد المجتمع هي جزء من ثقافة ذلك المجتمع.

-عناصر قيمية، وهي تلك التي يتم تبنيها.

ب-وظائف الثقافة:

-تحديد الطرق التي يمكن للإنسان أن يشبع حاجاته بها.

-تحديد وتعريف الأصول التي بها ينبج أبنائوه.

-تحديد الطرق التي يتعلم بها أبنائوه.

-تحديد طرق انتاج وتوزيع البضاعة لاستمرار الحياة.

8-2-الأساس الاجتماعي للتربية:

المجتمع هو مجموعة من الأفراد الذين يعيشون فوق بقعة معينة يتعاون متبادل مرتبطين بتراث ثقافي معين، وتتوقف بنية كل مجتمع على جملة من الجوانب وهي:

-البنية الطبيعية والجغرافية: حدود كل مجتمع الأرض والمناخ.

-البيئة الاجتماعية: الوسط الاجتماعي.

-العلاقات الاجتماعية: هي مجموعة التفاعلات والعمليات الناتجة عن تفاعل الافراد.

-المؤسسات والنظم الاجتماعية.

ان أهداف تربية التكيف مع المجتمع وخدمة وتلبية حاجاته "اعداد المواطن الصالح الحفاظ على الجانب الأخلاقي" حفظ التراث الثقافي وخبرات المجتمع.

توفير بنية اجتماعية ملائمة لتنشئة المتعلمين وتكوين شخصياتهم تصحيح الأخطاء التربوية في المجتمع.

8-3- الأساس البيولوجي للتربية:

المتعلم كائن حي يولد وينمو عابرا في مسيرته نحو اكتمال نموه مراحل متعددة لكل منها خصائصها ومميزاتها ومستلزماتها لعبورها عبورا آمنا الى ما هو ارفع منها وأنضج، وإلا فإن الفعل التربوي في طريقه لبلوغ غايته ويعاق المتعلم عن الوصول الى حياة راشدة. (أمير شمس الدين، 1997، ص 287)

ومن أهم الجوانب التي يتكون منها هذا الكائن هو الجانب البيولوجي وهذه المعطيات هي:

أ- الجهاز العصبي: ويعمل كمنظم ونسق كبير بين الكائن وداخله من جهة وبينه وبين محيطه من جهة أخرى. ففي داخل الكائن الحي توجد الخلية ومحتواها ثم نجد العلاقة بين العضو بالجهاز والبنية الكائن ككل وصولا خارج الكائن الحي وما تربطه من روابط حيث يربط الجهاز العصبي كل هذه الجوانب ونسيق منها عن طريق التحليل والتركيب النمو والتكاثر وتفاعلات كيميائية عضوية وكيميائية من أجل غاية واحدة ولغرض واحد هو حياة الكائن بما فيه الانسان وبقائه.

ب- الدماغ كبناء عضوي: هو العضو الأكثر تعقيدا في الجهاز العصبي والذي يلعب دورا حاسما في الادراك والتفكير والعمليات العقلية العليا لدى الانسان وتمكن العلماء عن الكشف على:

-الكشف عن طبيعة الاحساسات وقياس عتباتها الدنيا والعليا.

-الكشف عن طبيعة الادراك والتمييز بينه وبين الإحساس.

ج- الغدد: وهي على نوعين:

-نوع يفرز هرمونه في قنوات تصب في مواضيع محددة لها، اللعابية، العرقية.

-نوع يفرز هرمونه في الدم مباشرة لتنظيم عمليات البدن الكيميائية من الداخل.

إن الانسان كائن بيولوجي من الدرجة الأولى مما يستوجب عل المحيطين به من المربين والاهتمام بتنمية جسده الى الحد الذي يصبح معه آلة طبيعية تعين على نموه اجتماعيا وعقليا وجسديا. (سعد التل وآخرون، ص 170).

9- تعدد الفلسفات التربوية وتضاربها:

أدى هذا الصراع التربوي حول فلسفة التربية ميلاد عدد آخر من مدارس الفلسفة التربوية. فقد أنجبت البراغماتية ولدين آخرين هما الفلسفة التقدمية والفلسفة التجديدية.

وتعود أصول الفلسفة التقدمية للتربية الى أيام المربي الروماني كوينتيليام (35-95ق.م) الذي انتقد أسلوب اليونان وقسوتها على الطفل ودعا الى مراعاة قدراته ومساعدته على النمو. ثم جاء الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو فدعا في كتابه (اميل) الى تمركز التربية حول الطفل.

ولكن خلال الركود الاقتصادي الذي حدث في الثلاثينيات من القرن العشرين وحينما كانت التقدمية في قمة رواجها ضاقت مجموعة من فلاسفة التقدمية بالركود القائل وبخطى الإصلاح فدعوا الى إعادة بناء النظر في التربية التقدمية وتقليل التركيز على رغبات الطفل وإعطاء انتباه أكبر لمصالح المجتمع، او التقليل على التركيز على نمو الفرد وإعطاء انتباه أكبر لإصلاح المجتمع ولقد أصبح هؤلاء نواة الفلسفة التجديدية.

وترى الفلسفة التجديدية ان نموذج المجتمع المثالي يجب تكون محور التربية وتنظم برامجها وأهدافها، وان على المدارس ان تعمل على اعداد مواطن المستقبل لمجتمع المستقبل الذي يجري بناؤه لا على المجتمع القائم.

ومن ممثلي الفلسفة التجديدية ثيودور براملد وتتركز آراؤه في أن الفلسفة التجديدية هي فلسفة الأزمت وأنها علاج الثقافة أو المجتمع اللذين يمران بأزمة وهي جوهر المجتمع الديمقراطي.

اما تطبيقاتها التربوية فقد ركزت على إحلال النشاطات التعاونية بدل المنافسات الفردية بين الطلبة وإشاعة العمل اجماعي بدل القيادة الفردية، وان يكون الإنجاز هو القوة الدافعة للمستقبل.

كذلك أفرزت المثالية وليدا جديدا هو فلسفة الديمومة. وهي كسابقتها من المدارس المحافظة وتمت كثيرا من اتجاهات العالم المعاصر مثل: نتائج الثورة الصناعية، الثورة العلمية، وقيم العلمانية، وقيم البروليتاريا الماركسية، والثورة التكنولوجية والإلكترونية. وهي كفلسفة تربوية تركز على الماضي وسموه وتؤكد على ديمومة الكون وعدم تغيير الطبيعة الإنسانية والحقيقة والمعرفة والتفضيلية والجمال. فالمرغوب هو الثابت ومن ممثلي هذه المدرسة روبرت هوتشنز.

والتربية في فلسفة الديمومة محورها طبيعة الانسان الثابتة وهي القدرة على التفكير وأدراك المثاليات. وهو ينفرد بذلك على بقية المخلوقات لذلك فالتربية عملية ثابتة تستهدف اخراج الانسان العاقل الحكيم. والمنهاج في هذه الفلسفة مشتق من مفاهيم اليونان القدماء ومفاهيم التربية الحرة اللاتينية.

كذلك أفرزت الفلسفة الواقعية وليدا آخر هو فلسفة الأسس الجوهرية وهذه الفلسفة - في أمريكا - تركز على موضوعات أساسية انطلاقا من هدفين رئيسيين: الهدف الأول يعنى بوظيفة التربية، ونقل التراث الثقافي. والهدف الثاني يعنى بالتدريب العقلي، ويضيف البعض الى هذين الهدفين: الصحة الجسدية، والصحة النفسية والكفاءة المهنية وممارسة الهوايات. كذلك

تطلب الى المدرسة ان تركز على قيم المجتمع السائدة وقيم قادة الامة السياسيين والاجتماعيين، الأموات والأحياء ومفكري الحضارة الغربية.

المحاضرة الحادي عشر:

فلسفة التربية البدنية والرياضية

1-تمهيد:

التربية البدنية والرياضية هي جزء من التربية العامة تتعامل بشكل أساسي مع المشكلات والموضوعات العامة التي ترتبط بالفرد والمجتمع، وهي تعبر عن النمط الواسع للتربية المرتبط بمفهوم التنشئة الاجتماعية، ويُشير مفهوم فلسفة التربية إلى ذلك المجال الأكاديمي المهتم بدراسة التعليم والرؤى التربوية من عدة أوجه، كما يسلط الضوء أيضًا على توضيح مفهوم التعليم وأهدافه، كما يُقال أيضًا بأنه دراسة فلسفية تهتم بمشكلات وأساسيات ومفهوم مصطلح التعليم اهتمامًا كبيرًا، وبذلك فيستدل على أنّ المحور الأساسي لفلسفة التربية هو التعليم والتعلم وكل ما يمت له بصلة، هذا ويذكر بأنّ الاهتمام يتجلى بكل من العملية التعليمية والانضباط فيها باعتبارهما جزءًا لا يتجزأ من التعليم، فإنّ مفهوم فلسفة التربية يُشار به إلى تلك الحزمة من الأنشطة والعمليات التي تأخذ بيد المجتمعات نحو التقدم والتطور بالاعتماد على المعارف والأهداف المكتسبة؛ وبالتالي تمكنه من القدرة على البقاء، ويعتمد ذلك كاملاً على التعليم لتحقيق هذه الأهداف. فأهمية فلسفة التربية تتمثل في المساعدة على فهم الأبعاد التربوية واستيعابها عن كثب، فيعود ذلك بالنفع بتمكين تعديل الأخطاء إن وُجدت. ورسم خطوط التطور والنمو في المجتمعات التربوية وتحديدها. بالإضافة إلى ضبط الفكر التربوي وتنظيمه بكل سهولة، ويُعزى ذلك لاعتبار فلسفة التربية بمثابة فلسفة تجريبية تُرسخ جذور مفاهيم العملية التربوية وتعمقها وكشف ستار الغموض حول أهم المصطلحات والمفاهيم والفرضيات التي تركز عليها الكثير من النظريات التربوية وشرحها. بالإضافة إلى فتح الأفق للإنسان في التعرف على العلاقة القائمة بين حياته اليومية والعلم التربوي من خلال خصائص فلسفة التربية التي تمتاز بمجموعة من السمات التي تجعلها مميزة عن بقية أنواع الفلسفة المختلفة، ومنها الإرشاد والتوجيه، إذ يمكن توضيح كل ما يعيق إتمام العملية التربوية من مشكلات وإجراءات ومعوقات، والكشف عن أهم الطرق والحلول الواجب اتباعها لحل هذه العوائق وفقًا للمناهج المناسبة. ووصف أبعاد المشكلة أو المعضلة وصفًا دقيقًا أمرًا في غاية الأهمية للوقوف على الأسباب ومعالجتها بأفضل الطرق؛ وبالتالي الحصول على نتائج جيدة من خلال التأمل والنظر بعناية واهتمام لمختلف العناصر التربوية وأجزائها، ومنها المعرفة بالدرجة الأولى والطبيعة البشرية أيضًا. وتتيح إمكانية توجيه النقد للتربية بواسطة المعلومات المتوفرة والتحليل والتركيب وذلك من خلال تسليط الضوء على كل ما يمكن توظيفه في التحقق من صلاحية جدوى الفلسفة وتتمثل بالنظريات والأفكار والتشريعات والقوانين وغيرها.

2-علاقة التربية العامة بالتربية البدنية والرياضية:

التربية العامة هي عملية إعداد الفرد للحياة من خلال التنشئة السليمة التي تهدف إلى نقل التراث العلمي والثقافي من الجيل القديم إلى الجيل الجديد، حيث تقوم إلى إجراء عمليات التعديل والانتقاء والمفاضلة في مكونات هذا التراث بما يُلاءم روح العصر الجديد واتجاهاته الحضارية. وفلسفة التربية هي النشاط الفكري المنظم الذي يعتمد على الفلسفة كوسيلة تهدف إلى تنظيم العملية التربوية من خلال عمليات فكرية تعمل على توضيح وفحص القيم والعلاقات بين العلوم، وتحليل ونقد

نواحي القوة والضعف لمختلف أبعاد العملية التربوية، وذكر المفكر الأمريكي التربوي فرونكينا (Frankina) أن فلسفة التربية جزء لا يتجزأ من نظام التربية، كما يمكن الاستفادة من التربية الحركية كوسيلة لتحقيق أهداف التربية العامة.

فقد قدم مفكري التربية مقترحات وأفكار للدراسة من أجل تقبل التربية كإطار للعمل التربوي وكمجال حيوي لتحقيق أهداف التربية العامة، وانعكاساً لصدى هذه الاتجاهات والجهود فقد تم قبول التربية الحركية كنظام فرعي تربوي حديث، ويرى أرنولد 1979 أن علاقة التربية بمفهوم الحركة يتحدد من خلال 3 أبعاد هي:

- التربية (بشأن) بالحركة: تشمل فهم الحركة ليعايش بها الفرد وترتبط بالوعي الفراغي، الوعي الجسمي، الوعي بنوع الحركة.

- التربية من خلال الحركة: يعرف بها الفرد ما يتصل بنفسه وجسمه.

- التربية في الحركة: وهي التربية التي يدرك بها الفرد أن الحركة مهمة في حد ذاتها كإدراك الذات، تحقيق الذات، الوعي الفراغي، الوعي الجسمي، الوعي بالعلاقات الحركية. (أنور امين الخولي، 2001، ص348)

3- الفلسفة التربوية للتربية البدنية والرياضية:

أ- فلسفة الشمول والتكامل التربوي: يؤكد علماء التربية البدنية أن الطفل ينمو بدنياً وحركياً من عام إلى آخر مثلما ينمو انفعاليا واجتماعياً، حيث يكتسب قدرًا كبيراً من السلوك الاجتماعي وتعلم مهارات التحكم والانضباط الذاتي التي تكفل الاتصال بالناس، وهذا النمو الشمولي هو أساس الفلسفة التربوية المرتبطة بمناهج وبرامج تربوية. فالإنسان كائن مركب شمولي لا يمكن عزل جسده عن روحه، كما لا يمكن عزل بدنه عن عقله. ذلك لأننا حينما نهتم بالبدن فقط نهتمينا بفرد مفتول بعضلاته مأخوذاً بقوته مفتقداً القيم والمبادئ ورجاحة العقل واتساع الصدر. وإذا كان اهتمامنا بالعقل فقط دون الاهتمام بالبدن فيخرج الفرد مزوفاً بالمعارف والمفاهيم والقيم لكنه مفتقر إلى الصحة واللياقة البدنية. ولعل هذا التفكير البسيط يلقي الضوء على قيمة مادة التربية البدنية كباقي مواد المنهاج التربوي المدرسي، ومن التساؤلات التي تطرح عن كم وكيف يكون النشاط البدني الذي يجب أن يتلقاه الطفل حتى يمكن أن يُربى بدنياً، وعن كم؟ وبما؟ وهذه الأسئلة تشكل أساس فلسفة تربوية للتربية البدنية والرياضية.

ب- التربية من المنظور البيولوجي (الحيوي): التربية من وجهة نظر بيولوجية هي التحكم في الطبيعة وعوامل البيئة من أجل أداء ممكن للطبيعة الموروثة للأفراد. إن توجيه الطاقة البيولوجية للتلميذ كماً وكيفاً يتوقف على مدى تفهمنا لطبيعة الصلة الوثيقة بين الطبيعة والتنشئة، والطفل ينمو بطبيعته وينضج ويتفاعل. فالجهاز العصبي يتيح إمكانيات كبيرة في تعديل الطبيعة الإنسانية بالتربية، وإهمال مبدأ التوازن والشمول والتكامل في تربية الطفل من شأنه نمو متكامل للطفل، لأن التربية عملية متكاملة الجوانب متداخلة العلاقات.

4- القيم والأهداف التربوية للتربية البدنية والرياضية:

4-1- معنى القيم في التربية: من وجهة نظر فلسفية القيم بمعناها الواسع هي ما يجعل الفرد جديراً بما يملك من استعداد واتجاه بالشعور العام المشترك، فالنظام القيمي ليس فطرياً أو محدداً وإنما يكتسب من خلال عمليات التعلم والتنشئة، حيث يهتم بمبحث القيم بدراسة: هل القيم مطلقة أو نسبية؟ وهل القيم ذاتية متغيرة أم موضوعية ثابتة؟. حيث تقسم القيم الى قيم كامنة (في حد ذاتها) وقيم وسيلية (ذرائعية).

4-2- نحو اطار لقيم التربية البدنية والرياضية: يشير مورغان الى أن مفكري التربية البدنية يجدون صعوبات في توضيح أن للتربية البدنية قيمة تربوية في حد ذاتها، وأن الفرد يُربى بدنياً هو هدف تربوي رفيع يجب أن نسعى تحقيقه. ومن خلال مكانة القيم في التربية البدنية والرياضية اقترح مورغان التصنيف التالي: (أنور امين الخولي، 2001، ص 357)

أ- الرضا المباشر: -الخبرات الحركية. -الخبرات العقلية والانفعالية.

ب- فوائد التدريب: -الكفاية الاجتماعية. -اللياقة البدنية والصحة العامة. -التأثيرات الخاصة في الشخصية.

5- حاجة التربية البدنية والرياضية الى الفلسفة:

يعتقد البعض من العاملين في حقل التربية البدنية والرياضية أن الفلسفة من الموضوعات البعيدة عن تخصصهم أو هي مجرد مادة لاستكمال الشكل الأكاديمي للتربية البدنية والرياضية وهذا اعتقاد خاطئ وتصور مغلوط وتعبير عن فكر ساذج، فالمهني التربوي الرياضي في أمس الحاجة الى الفلسفة لاعتبارات عديدة أوردها بعض المفكرين من بينهم:

أ- فيليب فينيكس (Philip Phenix): يرى فينيكس أن قيمة فلسفة التربية تتحدد بالعناصر التالية:

1- الفهم: يحتاج التربوي الرياضي فهم أفضل لمعنى اشتغاله بالعملية التربوية. (أنور امين الخولي، 2001، ص 365)

2- إدراك العلاقات: يتاح للمهني التربوي رؤية العمل التربوي في رد كليته وشموله وفي علاقاته بمظاهر الحياة الأخرى واهتماماتها.

3- إزالة عوامل التناقض: إمداد المهني التربوي بوسيلة للتعرف على أنواع الصراع والتناقض بين النظرية والتطبيق (القضاء عليها).

4- اقتراح خطوط جديدة للنمو: على المهني التربوي من اقتراح خطوط جديدة للنمو التربوي في ضوء قيامه بمراجعة نقد الخطط التربوية نقداً شاملاً.

5- إثارة الأسئلة: تساعد المهني التربوي على توجيه الأسئلة وإثارتها من خلال تنمية الاتجاهات والقدرات وعوامل التقدير التي تمكنه من ذلك.

ب- ويست ويوتشر

(أنور امين الخولي، 2001، ص 366)

(Wust&Bucher): اعتبر أن التربية البدنية والرياضية من أهم مواد الإعداد المهني والأكاديمي لطلبة التربية

البدنية والرياضية خصوصا في المرحلة الجامعية، وقد فسر ذلك من خلال:

أ- فلسفة التربية البدنية الرياضية تبلور قيمة وأهمية التربية البدنية الرياضية لأنها تعتمد على عملية البحث والتقصي العقلي عن حقيقة الواقع والمعارف والقيم.

ب- فلسفة التربية البدنية والرياضية تشكل أساس وقاعدة مشتركة من الفكر المهني المستنير (أهمية المعاني، وتحضير الممارس لتحقيق اداء مهني).

ت- فلسفة التربية البدنية الرياضية ترشد الممارس المهني نحو عمل لفرد عاقل صالح في حياته (يعرف ما هو مقبول ومناسب).

ث- فلسفة التربية البدنية الرياضية تقدم الاتجاه الأنسب للمهنة والبرامج (تعزيز التوجيه والنظام والتدريب).

6- تطوير البحث الفلسفي لمهنة التربية البدنية:

يتصور الكثير من المدرسين والمدرسين في التربية البدنية والرياضية أن الفلسفة لا تدخل ضمن اهتماماتهم المهنية وهذا لأن الطابع الغالب على أنشطتهم الطابع البدني الحركي، ويرد على ذلك المفكر التربوي الرياضي "رونالد جولد" بأن هذه الطريقة في التفكير تجعلهم دون مستوى التخصص المهني فهم يرغبون في ان يقوم غيركم بالتفكير بالنيابة منهم"

ان التربية البدنية والرياضية أبعد من مجرد أداء حركي وتعلم مهاري، وإنما هي قضية تصل برؤية وبصيرة تربوية شاملة. حيث ان أدوات ووسائل التربية البدنية الرياضية (الأنشطة الرياضية) ترتبط بنسق اجتماعي ثقافي والفلسفة تقود هذه الأدوات وتبصرها بممارستها الصحيحة الهادفة في اطار يعبر عن أفكار مقترحة لتوظيف الفلسفة في المجال التربية البدنية الرياضية من أجل إثراء حركة البحث الفلسفي التربوي الرياضي للاستفادة من معطياته الفكرية في تطوير نظام التربية البدنية الرياضية.

أ- دراسة فلسفة الثقافة البدنية والحركية للإنسان: لمعرفة دراسة أهمية فلسفة الثقافة البدنية للفرد يتطلب مايلي:

1- تحليل المركبات الثقافية وتقويم عمومياتها وخصوصياتها.

2- دراسة طبيعة الإنسان ككل متكامل وليس كطبيعة فيزيقية بيولوجية فقط وهذا يتطلب الامام بمنهج دراسة طبيعة الإنسان وسلوكه على مستوى الفكري والأمبريقي والاتصال بالثقافة البدنية والحركية وفي حدود الإمكانيات والقدرات الحركية في جسم الإنسان وتركيب كل المعارف في اطار نظري شمولي مثل اطار توجيه نظر فلسفية.

ب- دراسة الأفكار الفلسفية من حيث معطياتها التربوية: ان طبيعة دراسة الأفكار الفلسفية التي تشكل نتاج جهد فكري تعتبر من الدراسات المقارنة المرتبطة بإبراز الأسس الفكرية التي يقوم عليها كل مذهب اتجاه معالجة القضايا التربوية الأساسية على مستوى النظري، الأمر الذي يتيح للمدرس أو المدرب رؤية فكرية وتبصر بحقائق الأمور بحيث تعينه على المفاضلة والاختبار بين معطيات كل مذهب، وعل اختلاف كل الاتجاهات الفلسفية وتصنيفها ما بين تحليله وتركيبه أو كلاسيكية (تقليدية) وتقدمية غير أن هذه الاتجاهات تتناول مختلف القضايا بطريقة منهجية منظمة على ضوء المباحث الفلسفية السابقة. (أنور امين الخولي، 2001، ص368)

7- نقد النظريات والاتجاهات التربوية للتربية البدنية والرياضية:

لقد اصبح البحث العلمي نشاط يرتبط بالتكوين المعرفي الهادف الذي يهتم بالجانب المنهجي الهام المتعلق بالمعرفة واكتسابها من خلال التفكير الاستيمولوجي الذي يحتاج الى نمط تأملي فلسفي راقى يؤسس للخطاب العلمي الحاصل في تقدم النظريات العلمية المختلفة من خلال نقد النظريات والاتجاهات المتباينة في المعرفة العلمية عموما وموضوع فلسفة التربية خصوصا الذي يهدف الى دراسة المعرفة في الميدان التربوي من حيث المصدر وصحتها وامكانياتها وطرق اكتسابها. كما هي محددة في السياسات التربوية والمناهج التعليمية التي تهدف الى تطور قدرات وامكانيات المتعلمين للوصول الى المعرفة الصحيحة ونقدها بما يمثل تطور المنظومة ككل.

إن المعالجات الفلسفية (البحث الفلسفي) الذي تناول الظواهر المتصلة بنظام التربية البدنية الرياضية مثل ظاهرة اللعب وظاهرة الرياضة وظاهرة وقت الفراغ وظاهرة تفاوت مستويات الأداء الحركي وظاهرة تفاوت المقاييس جسم الإنسان وغيرها تتطلب استقراء التراث التربوي والتعرض بالدراسة والفحص والتقصي لما يتصل بهذه الظواهر في محتويات ونظريات وقوانين العلوم والفنون الأمر الذي جعل التربية البدنية والرياضية نظام يستقي أصوله من علوم ومواد متعددة كالتشريح وظائف الأعضاء، التربية والاجتماع وعلم النفس، غير أن منهج الفلسفة في الدراسة الناقدة لاتجاهات التربية البدنية الرياضية يختلف عن منهج البحث الامبريقي. لأن الأخير يقدم نتائج عامة يصعب توظيفها والاستفادة منها الا من خلال إطار نظري. ان التقويم في التربية البدنية يرتبط بعناصر المنهج العلمي كالمقاييس والدقة والموضوعية، غير أن تفسير معطيات التقويم يتطلب اللجوء الى الفلسفة لأنها تقدم للتقويم عناصر نجاحه بدءا من صياغة الفروض وانتهاء بتقديم معايير قيمية صالحة، فالتحصيل الدراسي للتربية البدنية رواجه النقد حيث تغيرت اتجاهات القياس والتقويم البدني فبعد ان كان جمال الجسم وتناسقه يشكلان معيار الحكم على الإنسان أصبح الفرد يقيم من خلال مكونات أو معطيات البدن وليس مجرد مظهره.

ان تدخل الأفكار الفلسفية على حركة الإنسان يتطلب دراسة فلسفة الثقافة البدنية والرياضية لحركة الإنسان وكذا معرفة إسهامات التربية البدنية الحركية كوسط لهذه الدراسة المرتبطة بتحليل المركبات الثقافية للإنسان ، ودراسة طبيعته ككل متكامل

وليس كطبيعة فيزيقية بيولوجية فقط، وهذا يتطلب الإلمام بمناهج دراسة الإنسان وسلوكه على المستوى الفكري و الامبريقي ودراسة الاتصال بالثقافة البدنية والحركية في حدود الإمكانيات والقدرات الحركية لجسم الإنسان حيث يرى أرنولد 1979 ان علاقة التربية الحركية تتحدد من خلال ثلاث أبعاد وهي:

التربية بشأن الحركة: من خلال فهم الحركة (الوعي الفراغي، الوعي الجسمي، الوعي بالعلاقات الحركية).

التربية من خلال الحركة: يعرف بها الفرد ما يتصل بنفسه وجسمه.

التربية في الحركة: وهي التي يدرك فيها الفرد أن الحركة مهمة في حد ذاتها (إدراك الذات، تحقيق الذات، ...).

كما يجب معرفة العلاقة بين التربية البدنية والرياضية والأفكار الفلسفية من حيث الفهم، إدراك العلاقات، إثارة الأسئلة، إزالة عوامل التناقض، اقتراح خطوط جديدة للنمو، حسب فيليب فينيكس. من خلال دراسة معرفة أنماط السلوك المختلفة التي تحدد شكل التفاعل بين الإنسان والبيئة المحيطة به في لحظة معينة ويتدرج هذا التفاعل عبر خمسة مراحل وهي: الخاطرة، الفكرة، الإرادة، التعبير، الممارسة. وكذا دراسة العلاقة بين الفلسفة والتربية من حيث: الغاية، التطبيق، الموضوع، الوسيلة، الأهداف.

ان فلسفة التربية البدنية والرياضية أبعد من مجرد أداء حركي وتعلم مهاري، بل هي قضية تتصل برؤية تربوية شاملة ترتبط بنسق اجتماعي ثقافي، حيث الأفكار الفلسفية تقود الحركة وتبصرها بمساراتها الصحيحة الهادفة.

المحاضرة الثاني عشر:

نقد الاتجاهات والمدارس الفلسفية

1-تمهيد:

لقد خرجت الفلسفة المعاصرة من رحم تاريخ الفلسفة حيث اهتم فلاسفة التنوير بالدفاع عن حقوق الافراد وحررياتهم الخاصة والعامة، وأهمها حق الحياة وحق الملكية الخاصة وحق الحرية ولهذا فقد طالبوا بحرية الفكر وحرية التعبير والنشر حتى تزول جميع العراقل التي كانت تعترض طريق الباحثين والمفكرين الاحرار وكان عليهم تحقيقا لذلك أن يهاجموا تدخل الكنيسة او الدولة وأن ينتقدوا سلطتها المكلفة في شؤون العقيدة والسلوك وكان من تأثير هذه الحركات والاتجاهات أن انتشرت أفكار الحرية في كل مكان واشتدت المطالبة بقيام حكومات شعبية وديمقراطية تتصدى للدفاع عن حقوق الانسان.

ولقد بدأت هذه الحركة في إنجلترا وذلك اذا اعتبر ثورة 1666م ضربا من الممارسات الفعلية لحق الشعوب في اختيار ما تشاء من أشكال الحكم ونظمه. ولقد كانت ثورة إنجلترا مصدر وحي والهام لأعداء الثورتين الامريكيتين عام 1776م والفرنسية عام 1789م.

وعلى هذا فأن عالمنا الحديث مدين الى حد كبير لعصر التنوير بما ابتدعه من اراء تقدمية على المساواة والحرية السياسية وحق الشعوب في الاستقلال والحرية الاقتصادية والتسامح الديني وشجب التمييز العنصري والمناداة بحرية الفكر والنشر والايمان بالقومية وإمكان التقدم الاجتماعي والتنبؤ بالمستقبل وتسخير كافة الطاقات وابتداع مناهج جديدة في التربية.

ولقد أشرق بالفعل نور العقل على هذا العصر الذي تميز بتحكيم العقل في كل شيء بحيث اعتبر مرحلة اشراق وتنوير تمكن ذهن الإنساني خلالها من ان يطهر نفسه من رواسب الماضي واوهامه وغيبياته التي تراكمت على صفحاته فكادت تحجب بها بريقه وسطو نظراته الفاحصة الممتعة.

ومما لا شك فيه أن الفيلسوف جون لوك كان الرائد الأول في حركة التنوير وقد تأثر فلاسفة الحرية الفرنسيين من أمثال فولتير في آرائه عن الحرية والتسامح ومونتسكيو في نظريته عن فصل السلطات وجان جاك روسو في العقد الاجتماعي.

2-تعدد الاتجاهات والمدارس الفلسفية وتضاربها:

اعطت الفلسفة الأوروبية الحديثة رمزا نفعيا عن الموضوعات التي يمكن استخدامها في المجال التطبيقي اذ هي نظرات جزئية لا يمكن الاحاطة بصورة كاملة بأمور الواقع، وبناء على هذا فأن بعض الفلاسفة ظلوا يتناولون مشكلات الفلسفة بنفس الأساليب التي تناووها قدماء الفلاسفة مع إضافة ما تتطلبه روح العصر وتطور الفكر الإنساني.

وإذا كان بعض الفلاسفة يقفون من العلم بما قضي به الرأي الشائع، فقد التزم فلاسفة التنوير بالاستناد الى المعرفة الحسية كمصدر أولى لمعرفة الانسان بالعالم الخارجي على الرغم من ان المعطيات الحسية قد يتناولها العقل بالتحليل أو التفسير او

النقد، إذ ليست المعطيات الحسية المباشرة سوى مادة أولية صالحة للتشكيل وعلى هذا فإن المبادرة الأولية للفيلسوف تتمثل في الصياغة الفلسفية التركيبية لهذه المعطيات ومن ثم فقد ارتبطت فلسفة العصر بعلم النفس وبالفسولوجيا.

وإذا كان المثاليون يقفون من العلم الحديث الموقف المعادي الواضح فإننا نجد الطرف الآخر المقابل فريقا آخر من الفلاسفة مثل الوضعيين والبراغماتيين والواقعيين هؤلاء اعتقدوا أن مناهج البحث العلمي المطبقة في مجال العلوم هي وحدها المناهج الصحيحة التي يجب التعويل عليها في الاطلاق وعلى هذا فالميتافيزيقا مقنعة وهي خرافة كما يقولون، وإذا استبعدنا الميتافيزيقا فما الذي يبقى في نطاق الفلسفة؟ حيث يقول هؤلاء أن على الفيلسوف ينحصر في دراسة مناهج العلوم ووضعها ومحاولة استخدامها في الميادين التي لازالت في دائرة الفلسفة مثل المنطق والأخلاق.

وعلى الفلسفة في نظرهم أن تتصدى للغة التي يستخدمها الفلاسفة فتقوم بتحليلها واستبعاد جميع الالفاظ التي لا يوجد لها مدلول علمي أو حسي مثل فكرة النفس أو الأنا وغيرها من الأفكار الفلسفية وهذا موقف مدرسة التحليل المنطقي بالذات. ومن ثم فإن الفلسفة قد أصبحت ذيلا للعلم تقفو أثره وتلتزم بحدوده وتدعى لذلك أنها فلسفة علمية مع أن القول بوجود فلسفة علمية قول متناقض يقوم على الملاحظة والتجربة واستخدام منهج الاستقراء فإن الفلسفة لا يمكن أن تسير في نفس الطريق بل إنها يجب أن تستمر في استخدام منهج الاستدلال القائم على التأمل، وقد تم فهم هذا فريق من المعاصرين وجعلوا الخلوة الى الذات والتأمل شرطا أساسيا للتفلسف.

وقد أثار هذا الموقف الوضعي المتزمت ثائرة كثير من الفلاسفة فهب فريق منهم للدفاع عن الفلسفة ودورها الهام الذي تلعبه في مضمار الحضارة الإنسانية فنجد هرسل صاحب مذهب الظواهر يثور ثورة عنيفة على أمثال هذه المذاهب ويرفض أن يجعل الفلسفة ذيلا للعلم بل يتقدم في مشروع إصلاحه الفلسفي لكي يجعل العلم تابعا للفلسفة بحيث تصبح للفلسفة مرشدة للعلم وملهمة له وقائدة لتقدمه. ويبين هرسل في وضوح تام أن أعظم ميزة للفكر الفلسفي هي ما يسميه بالتوقف أو تعليق الحكم أو وضع الوجود الواقعي للأشياء بين قوسين حيث تظهر القيمة النقدية والشك البناء للعقل الفلسفي الذي يدرس الموضوعات كما تبدو في الشعور ويوضح الظواهر ويرتبها بكل دقة حتى يعرف طبيعتها الحقة الثابتة التي تؤدي الى قيام علوم جديدة بهذا الاسم كالرياضيات.

على أن فريقا من الوضعيين والتطوريين أمثال كونت وسبنسر لم ينهجوا نفس النهج الذي سار فيه التجريبيون والوضعيون المتزمتون فقد اختلطت آراءهم بالفلسفة فنرى كونت وكذلك سبنسر يضعان تصنيفا للعلوم وكذلك يحاول كل منهما وضع نظرية تركيبية عريضة في المعرفة، وهذا النوع من العمل الفلسفي لا يمكن بالطبع أن يتم إنجازه في معامل العلماء ومختبراتهم بل من خبرة الفلاسفة والمفكرين.

كما بدأت المرحلة المثالية في تاريخ الفلسفة بإصدار كانط لكتابه نقد العقل الخالص سنة 1781م. وقد قيل بأن كانط أحدث بهذا الكتاب ثورة في ميدان الفلسفة لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيقية في ميدان الفلك، بل أن كلا الموقفين موقف كانط وموقف كوبرنيغ يشبهان بعضهما البعض في نواحي كثيرة، فكما كان كوبرنيغ قد أثبت أن التغيرات التي تطرأ على الكواكب لا تشير إلى أن هذه الكواكب تتحرك ونحن ثابتين على سطح الأرض كما يعتقد القدماء أو بمعنى آخر أن الأرض هي مركز المجموعة الشمسية وأنه يفترض في أن المشاهد لهذه المجموعة وهو واقف على سطح الأرض يفترض أن ساكن وأنها هي التي تتحرك ولكن الواقع كما أثبت كوبرنيغ أن هذه الحركة التي نشاهد عليها الكواكب والاجرام السماوية إنما ترجع إلى أننا ونحن نلاحظ هذه الاجرام نشاهدها ونحن على سطح الأرض تلك الأرض التي تتحرك حول نفسها وحول الشمس واذن فتتغير أوضاع الكواكب والاجرام السماوية بالنسبة لنا لا يرجع إلى حركة هذه الاجرام ولكن يرجع بصفة أساسية إلى حركة الأرض تحملنا ونشاهد نحن على سطحها هذه الاجرام. وربما شبهنا هذا الموقف بموقف راكب القطار الذي يتحرك به القطار مسرعا ومع ذلك يحس بأن أعمدة التليفون المقامة على جانب طريق القطار تتحرك إلى الوراء في عكس الاتجاه أي أنها تتحرك في نظرنا ولواقع أنها ثابت كما نعرف والذي يتحرك هو القطار الذي يحمل مشاهد هذه الظاهرة.

كذلك فعل كانت في ميدان المعرفة فكما أن الحركة التي نلاحظ عليها الكواكب ليست بالفعل إلا نتيجة لتأثير حركة الأرض التي نعيش عليها فكذلك موضوعات العالم الخارجي لا تحمل في ذاتها الصفات التي نشاهدها عليها ولكن الذهن الإنساني والادراك الإنساني في جملته هو الذي يؤسس حقيقة هذه الموضوعات الخارجية، أو بمعنى آخر ليس موضوع المعرفة مستقلا عن الذهن العارف بل هو نتيجة ادراك هذا ان الموضوعات التي لا يتفق تركيبها مع تركيب الذهن أو أدوات الادراك الإنساني هذه الموضوعات نعتبرها غير موجودة بالنسبة لنا ولو عن طريق النظر والمعرفة وذلك مثل أشعة الطيف فنحن قد لا ندركها إلا من خلال منشور زجاجي أما اذا لم يكن يتهيأ لنا تصميم مثل هذا المنشور فإنها ستكون بالنسبة لنا غير ذات موضوع لأن احساسنا البصر غير معدل رؤية وادراك ألوان الطيف وحده بدون مساعدة من خارج، وكذلك الحال فيما يختص بدرجات الحرارة العالية جدا والمنخفضة جدا فإن احساسنا ليس معدل إدراكها ولهذا فإننا نستعمل الآلات للكشف عنها.

ونفس الأمر ينطبق على الموجودات الروحانية السامية فإن عقلنا ليس معدا لإدراكها ومن ثم في ليست موجودة بالنسبة لنا من حيث النظر العقلي على الأقل. وأذن فكل من كوبرنيغ وكانت يلحق بالعقل الإنساني صفات وخصائص كان السابقون عليها يلحقونها بالعالم الخارجي وحتى قوانين الرياضيات وقوانين الطبيعة عند كانط يجب أن يكون مصدرها العقل وان تسند صحتها إلى تركيب الذهن الإنساني.

والخلاصة أن كانط كان يرى أن عقلنا يقيم هذا الوجود الذي نعيش فيه، فالعالم الخارجي على هذه الصورة ليس غريبا عنا. وعلى الرغم من أننا لا نعرف العالم الخارجي معرفة حقيقية مطلقة إلا أن هنالك ما يسمح لنا بأن نشعر بأن إرادتنا حرة وأن

نفوسنا خالدة وأننا نعرف الله ولو عن غير طريق النظر الميتافيزيقي، ذلك لأن هذه مسلمات لا يمكن التدليل عليها نظريا ولو أننا نأمل نتيجة لشعورنا بالإلزام الخلقي والتقدير الجمالي ان يكون وجود الله حقا.

المراجع:

1-المراجع باللغة العربية:

- ابتسام السحماوي (2003): في فلسفة التربية. الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.
- ابراهيم ناصر (2004): فلسفات التربية، دار وائل للنشر، ط2، عمان.
- أحمد الحاج محمد (2014): في فلسفة التربية نظريا وتطبيقيا، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، الأردن.
- أشرف حسن منصور (2013): محاضرات تيارات فلسفية معاصرة، كلية الآداب، دون طبع، الاسكندرية
- انور أيمن الخولي (2001): اصول التربية البدنية والرياضية، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أنطوان عطاس كرم وكمال البازحي (1986): اعلام الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار المكشوف، بيروت-لبنان.
- أمير شمس الدين (1997): التربية بين الوراثة والبيئة، مدخل الى فلسفة التربية، الطبعة الأولى، دار البلاغة، بيروت، لبنان.
- باروخ برودي (1997): قراءات في فلسفة العلوم، ترجمة: نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت.
- حسن الحريري وآخرون (1966): المدرسة الابتدائية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر.
- جوزايا رويس (2004): روح الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد الانصاري، حسن حنفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.
- جون بياجي (2004): الاستمولوجيا التكوينية، ترجمة: السيد نفاذي، دار التكوين، دمشق.
- رضا سعادة (1990): الفلسفة ومشكلات الانسان، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان.
- ريكور (2001): من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

- زواوي بغورة وآخرون (دون تاريخ): مدخل جديد الى فلسفة العلوم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- فاروق عبد المعطي (1993): نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- فؤاد أبو حطب (1980): علم النفس التربوي، ط1، القاهرة، دار الانجلو المصرية.
- فتحي مصطفى الزيات (2006): الأسس المعرفية للتكوين العقلي المعرفي وتجهيز المعلومات، دار النشر للجامعات، ط2، القاهرة.
- فحول مالك (2003): علم النفس الطفولة والمراهقة، الإصدار الطبعة الثامنة، دمشق، منشورات جامعة دمشق.
- عبد الحكيم كرام (2015): محاضرات في فلسفة التربية، المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة، الجزائر.
- عثمان ايمن (1998): محاولات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- عصام زكريا جميل (2012): اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان.
- عصام الهلالي، ابو العلا أحمد عبد الفتاح (2009): الاجتماع الرياضي، دار الفكر العربي، مصر.
- علا مصطفى أنور (1988): التفسير في العلوم الاجتماعية، دراسة في فلسفة العلم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- علي عبد المعطي محمد (1988): تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، مصر.
- عمر احمد مختار، وآخرون (1989): المعجم العربي الأساس (لاروس) بيروت. المنظمة العربية للثقافة والتربية والتعليم.
- عمر محمد التومي (1985): فلسفة التربية الإسلامية، المنشأ العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، ليبيا.
- سارتر بول (1999): الوجود والزمان والسرد. ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- سعد التل وآخرون (1993): المرجع في مبادئ التربية، الطبعة الأولى، دار الشرق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- سعد مرسى أحمد (2001): تطور الفكر العربي، الطبعة 11، عالم الكتب، القاهرة، مصر.
- سعيد بوخليط (2011): غاستون باشلار، نحو نظرية في الادب، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر.
- صالح المصلح (1999): الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.
- كامل محمد عويضة (1996): سيكولوجية التربية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
- محمد بدوي (2001): فلسفة العلوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- محمد الحيلة، توفيق مرعي (2000): المناهج التربوية الحديثة، الإصدار الطبعة الأولى، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع.
- محمد جاسم محمد ولي، باسم محمد العبيدي، آلاء محمد العبيدي (2010): الابداع والتفكير الإبداعي وتنميته في التربية والتعليم، مصر، ديونو للطباعة والنشر والتوزيع.
- محمد عابد الجابري (2002): مدخل الى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- محمد عابد الجابري (1983): النقد الاستيمولوجي، ضرورته ومستوياته، منشورات مركز الدراسات العربية، بيروت.
- محمد عبيدات وآخرون (1999): منهجية البحث العلمي - القواعد والمراحل والتطبيقات - ط2، عمان، دار وائل للنشر.
- محمد محمد قاسم (1986): كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.

- محمد وقيدى (1983): النقد الاستيمولوجي، ضرورته ومستوياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- مروان عبد المجيد إبراهيم (2004): الرياضة للجميع، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن.
- مروان عبد المجيد إبراهيم (2002): علم الاجتماع الرياضي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن.
- مصطفى النشار (1998): مدخل جديد الى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة.
- ميمونة مناصرية (2015): محاضرات فلسفة التربية، الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر.
- معمري أحمد (1995): دروس ومقالات فلسفية، دون نشر، الجزائر.
- نبيل عبد الهادي (2009): مقدمة في علم الاجتماع التربوي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن.
- نجيب زكي محمود (1980): نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- هوسلر، اندري (1969): تأملات ديكرتية، المدخل إلى الظاهريات، تر: نازلى إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر.
- هنتر ميد (دون تاريخ): الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار النهضة، القاهرة.
- ياسر طه صلاح (2020): الاتجاهات المعاصرة في التدريب الرياضي، الإصدار الطبعة الاولى، القاهرة، ماستر للنشر والتوزيع.
- يوسف حامد الشين (1994): مبادئ فلسفة هيجل، منشورات قاريونس، بنغازي
- يمنى طريف الخولي (2014): مشكلة العلوم الانسانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

2-المراجع الأجنبية:

- Bole, Thomas (1987): Contradiction in Hegel's Science of Logic, in R.M. 40 .
- Burbidge, John (1981): On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary (Atlantic Highlands ; Humanities Press).
- Dickey, Laurence (1989): Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1660 - 1801. (New York: Cambridge University Press).
- Fichte, J. G(1982): Science of Knowledge, Translated by Peter heath and John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fichte, J. G (1987): The Vocation of Man, Translated by Peter Preuss, (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- Fink, Eugen (1985): Sixth Cartesian Meditation, The Idea of a Transcendental Theory of Method, Translated by Ronald Bruzina (Bloomington: Indiana University Press).
- Forster, Michael (1998): Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, (Chicago: TChicago Press).
- Harris, H.S (1983): Hegel's Development Night Thoughts (Jena 1801 - 1806) (Clarendon Press: Oxford).
- Hegel, (1977): The Phenomenology of Mind. Translated by J. B. Baillie (London: George Allen and Unwin, 1931).
The Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977).
- Honneth, Axel (1995): The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts (Cambridge, Polity Press).
- Husserl,I (1970) : Philosophie der Arithmetik: Psychologische und Logische Untersuchungen, (Husserliana, Vol. 12: The Hague, M. Nijhof)
- Lobkowicz, Nicholas (1989): Substance and Reflection: Anstotle and Hegel.
- . — Murray, Michael(1981): Time in Hegel's Phenomenology of Spirit, in R.M. 33 (June 1981).

-
- Pippin, Robert(1990): Hegel and Category Theory, in R.M. 43 (June 1990).
 - Redding, Paul(1996) : Hegel's Hermeneutics (Ithaca: Cornell University Press).
 - Richir, Marc (1981): Recherches Phenomenologyiques: Fondation pour la Phenomenologie Transcendentale (Bruxelles: Ousia).
 - Reicoeur,P,(1970) : Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. Translated by Denis Savage (New York: Yale University Press).
 - Siemens, Reynold (1988): Hegel and the Law of Identity, in R.M. 42 (September 1988)
 - Zoller, Gunter(1998) : Fichte's Transcendental Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press).