جامعة غليزان
RELIZANE UNIVERSITY

جامعة غليزان
RELIZANE UNIVERSITY

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

جامعة أحمد زبانة غليزان

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم علم الإجتماع والفلسفة

محاضرات في مقياس:

مدخل إلى الفلسفة

موجه الى طلبة السنة أولى علوم إجتماعية(الجذع المشترك)

من إعداد: الدكتور: جمال خن

السنة الجامعية:2021-2022

المحاور الأساسية:

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

محتوى المادة: مدخل الى الفلسفة

1- تعريفها.

2- مناهجها.

3- خصائصها: (الشمولية – الاتساق – العمق) .

4- قيمتها:- موقف الشك في أهمية الفلسفة .

- موقف الدفاع عن أهمية الفلسفة .

5- أصولها (ينبوعها) .

- أصول داخل الطبيعة البشرية (الدهشة ، الشك ، القلق ، التواصل).

- أصول خارج الطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة).

6- وظائفها:

- توحيد العلوم.

- التربيـة.

7- علاقتها بباقي المعارف والعلوم: أ- علاقتها بالدين.

- علاقتها بالدين الوضعي.

- علاقتها بالدين السماوي.

ب- علاقتها بالعلم:

- علاقتها بالعلوم التجريبية: الطب ، البيولوجيا ، الفيزياء .

-علاقتها بالعلوم الإنسانية: علم النفس ، علم الاجتماع ، التاريخ ، الاقتصاد ، القانون.

المقدمـــــــــة

على سبيل التقديم

سنحاول في هذا البحث رغم صعوباته أن نقدم تصوراً أوليا لما نزمع إنجازه والذي يتعلق باشكالية الفلسفة وموضوعها ومنهجها وجدواها، فالفلسفة ومعناها ووظيفتها هامة وغنية بمادتها العلمية والفلسفية، ترمي الى بعث النقاش والحوار حول العديد من المسائل والمعارف وبالخصوص ما يتعلق بعلاقتها بالواقع ومضمونها والغاية من وجودها وهي المحاور الأساسية التي أنوي التطرق اليها في هذه المجموعة من الدروس الموجهة الى طلبتنا في الجامعة بغية الاستفادة منها واكتشاف المزيد من المعارف والمناهج داخل هذه الفلسفة التي تعتبر صفوة ما توصل اليه الفكر الإنساني عامة والفكر الفلسفي بصفة خاصة، وقد عملت على طرح الموضوعات والاشكاليات كما وردت في المقرر مع المحافظة على المحاور الأساسية كما جاءت في المسار الخاص بعرض التكوين للموسم الجامعي 2018/2017 فكان العمل مقسم الى مجموعة من الأقسام والمحاور، حيث حاولت أن أعالج في المحور الأول تعريفها عبر مختلف العصور وماهي أهم مفاهيمها ومناهجها الكبرى وأبرزت أهم الأفكار والمواقف الكبرى التي عرفت في هذه المرحلة، وذلك حسب المقرر ثم تناولت أهم مدرسة في مسار الفكر الفلسفي والتي تعتبر القاعدة والاصل لكل فلسفة معاصرة ألا وهي الفلسفة الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية ممثلة في حضارات الصين القديمة ومصر والهند وغيرها وكذا الفلسفة اليونانية ممثلة بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، ثم بعد ذلك حاولت معالجة مسألة خصائص الفلسفة من شمولية واتساق وعمق ثم حاولت في المحور الثالث ابراز

قيمتها من خلال فلاسفتها الأكثر شهرة مثل كانط وديكارت وهيغل وغيرهم ،ثم في المحور الرابع حاولت أن أعرف القراء بأهمية الفلسفة في حياة الانسان فأبرزت موقفين متعارضين الموقف المشكك في الفلسفة والموقف المدافع عنها، ثم عرجت على إبراز ينبوعها وأصولها فقسمت الأصول الى أصول داخل الطبيعة البشرية مثل الدشة الشك القلق والتواصل وأصول خارج الطبيعة البشرية وذلك من خلال كرونولوجيا تاريخ الفلسفة ثم تطرقت في المحور الرابع الى وظيفتها من توحيد العلوم مدرومسألة التربية لأصل الى أهعلاقتها بالعلوم والمعارف من دين وضعي ودين سماوي وفي الأخير حاولت أن أتوقف عند علاقة الفلسفة بالعلوم وقسمت هذه العلاقة الى علاقة مع العلوم التجريبية من طب وفيزياء زكمياء وعلاقة مع العلوم الانسانية من علم النفس وانثروبولوجيا وتاريخ وغيرها لاتوصل في الاخير الى استنتاج ابرزت فيه بعض الازمات التي ترتبت عن هذه العلاقة سواءاً في العلوم الطبيعية او العلوم الانسانية هذه الأزمات كان لها الأثر البالغ والواضح في هذا العصر.

1- تعريف الفلسفة.

تقديم:

بدايات التفكير الفلسفي:

كما هو معلوم فان الفلسفة نشأت في بلاد اليونان، منذ القرن السادس قبل الميلاد، ويؤرخ لبدايتها مع الفيلسوف طاليس الذي عاش بين 624 و 546 ق.م.

وقد أطلق فيتاغورس على نفسه محب الحكمة PHILO- SOPHIA ومعنى محبة الحكمة في تلك الفترة لم يكن يعني كما هو اليوم وانما كانت تعني اي نشاط عقلي يبذله الانسان بهدف معرفة أي شيئ عن نفسه أو عن الظواهر الطبيعية المختلفة، ومن ثم يمكن القول ان الفلسفة في البداية كانت اسم يطلق على كل ابداعات الانسان اليوناني في مجالات مختلفة الفنية والادبية والعلمية والدينية والفلسفية. وكان الفيلسوف كل من يفكر ويبدع في شتى الميادين.

كانت الفلسفة موضع تساؤل بين المؤرخين لها، هل نشأت كمعجزة عند اليونان ام تأثر اليونانيون بما كان سائدا لدى الامم الشرقية القديمة من افكار فلسفية وعلمية؟

ان المؤرخ الغربي يميل منذ أرسطو الى التأكيد على ان الفلسفة اختراع يوناني بدأ بطاليس المالطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد وقد تبعهم في ذلك العديد من الامم بما فيها

العرب الا ان هذا الطرح بدأ في التلاشي بعد بروز موجة العلم الحديث حيث نشأ اعتقاد "ان الفلسفة اليونانية انما نشأت من تماس اليونان بالشرق"[1].

وذلك من خلال المستعمرات التي اقامها اليونانيون مع الشعوب الشرقية، وقد انطلق الفكر اليوناني كما أكد شارل فرنر عند المالطيين طاليس وانكسمندرس وانكسيمانس، وعند هيراقليطس الذي انجبته أفسوس، ومن كولوفون التي أنجبت اكسانوفان نتيجة لتأثر كل هؤولاء بتراث الشرقيين القدامى.

تتمايز العصور التي مرت بالبشرية وتختلف التوجيهات والأفكار العامة التي حكمت الفكر الإنساني، وبالتالي صارت موضوع فكر وفاعلية عقل الإنسان.ففي العصور القديمة وقف الإنسان في دهشة أمام الوجود فكان الفكر الإنساني آنذاك فكرا وتعقلا وتفسيرا للوجود, ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة القديمة الفلسفة اليونانية نظرية في الوجود في حين أن الذي أصبح موضوعا للنشاط العقلي في العصور الوسطي هو الدين، الدين أصبح الظاهرة التي استقطبت النشاط الإنساني، فأصبحت الفلسفة محاولة لتنظير وتعقل الدين وتوفيق بين أوامر الدين من جهة وما انتهي إليه العقل من جهة أخري. ترتب على هذا أن أصبحت فاعلية الإنسان فاعلية ونشاط أخروي، بمعني إعداد الإنسان لملاقاة الرب بعد الموت. وهذا يعني إهمال شؤون الحياة الدنيوية فانحطت المجتمعات البشرية وغاب العلم مما أفسح المجال لتفشي الخرافات. وأصبح الأمراء والملوك ليسوا مجرد حكام دنيويين ولكن ظل الله علي

[1] –مصطفى النشار، مدخل لقراءة التفكير الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشروالتوزيع، القاهرة، 1998، ص31

الأرض فسلطة الملك مستمدة من كونه يمثل الله. ومادام الأمر كذلك ، فالطاعة المطلقة هي ما يميز المحكومين لأن طاعة الملك من طاعة الله والخروج عليه خروج علي الدين.وهذا يعني أن أوامر ورغبات الملك ظل الله على الأرض بمثابة قوانين واجبة النفاذ ومن ناحية أخري بالنظر إلي سيادة الدين سيادة تامة علي الحياة البشرية فقد تمتع رجال الدين بأهمية قصوي ومكانة عظيمة. في هذا السياق لم يعد رجل الدين مجرد رجل دين ولكنه أصبح يتدخل ويحلل ويحرم ويجيز ويمنع ويدلي برأيه الواجب النفاذ في كل ما يتصل بحياة البشر من اجتماع واقتصاد وفكر.وأصبح وكيلا أو نائبا ينوب عن البشر في تفكيرهم أي أنه أصبح يفكر نيابة عنهم ومن ثم يشرع لهم طرائق حياتهم,مما يعني أن البشر أطفال قصر علي الوصي أولي الأمر إدارة حياتهم واتخاذ القرارات نيابة عنهم.

و على هذا الاساس وجب بعث الثقة في العقل الإنساني وفي قدرته علي المعرفة والإنتاج دون اعتماد علي الوحي الديني .فبدأ الإنسان يعود إلي الأرض وإلي التفكير في واقعه ,وبدأ المشتغلون بالعلم في تطبيق المفاهيم الرياضية علي الطبيعة فنشأ علم الطبيعة الجديد علي أسس رياضية، مما مكن جاليليو من إثبات كروية الأرض وأن يبرهن كوبرنيك علي الفرضية القائلة بإن الأرض لا الشمس هي التي تدور علي عكس الاعتقاد التقليدي والذي يقول بثبات الأرض ودوران الشمس ,مما أعطي دفعة قوية للبحث العلمي واستكشاف العلم والكون الذي نعيش فيه.وراء هذا عودة الثقة والإيمان بالعقل من جديد كأثر مترتب علي النزعة الإنسانية وليدة بعث وإحياء التراث اليوناني القديم.

ان الانسان لا يتوقف عند النظر في حل مشكلاته بل انه يعني بالجماعة والمجتمع الذي يعيش فيه، يحاول ايجاد حلول لمشكلاته وهمومه في ايطار الجماعة ، واحيانا تمتد ساحة امله لتشمل الكون كله، وبالتالي تتخذ المشاكل والمسائل الفلسفية المراد حلها صورة الشمول والكلية، ومن ثم يكون هم الفيلسوف البحث عن اصول معتقداتنا حول طبيعة الوجود وقيمة الحياة، فيبدأ بالتساؤل عن امكانية الخلود وعلاقتنا بالكون وذلك عن طريق ما يسمى بالتأمل، ويحدث ذلك عندما تظهر مشكلة طارئة، وهذه الحلول التي يقدمها المتفلسف لابد أن يكون لها أسس.

2- مناهج الفلسفة: هل تحتاج الفلسفة الى منهج؟

الفلسفة هي مادة لاتقبل ان تكون ضمن منهج بل هي مادة تعطي المنهج وفوقه لانها أتت كمنهج لان هناك موضوعين لافلسفة ثم فلسفة، ان المنهج هو طريقة التفكير وبالتالي هوطريقة، وما يلاحظ تاريخيا هو انه في المرحلة السفسطائية تغير الموضوع من البحث في المنهج الى البحث في اللغة، وهذا التحول حدث في العديد من المرات حيث نلاحظ في القرن20 كانت هنام مناهج فلسفية اما اليوم فهناك مناهج البحث الفلسفي، ولا شك ان هناك فرق بين تقنيات البحث الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي، كما نجد في تاريخ الفلسفة مناهج متنوعة وعديدة فالماركسية مثلا كان موضوعها اقتصادي بمنهج فلسفي، كما اتى نيتشه بمنهج جديد هو المنهج الفينولوجي وهو عبارة عن طريقة لمعرفة الكاتب وعلاقته بالوجود، كما جاء غادامير بمنهج الفهم والتفسير في اطار ما يسمى بالهرمونيطيقا وجاء فوكو بتحليل الخطاب وتحليل المنطوقات في اطار ما سمي بالمنهج البنيوي وجاء دريدا بتحليل الخطاب اللغوي وتحليل اللامنطوق من خلال ما سمي بالتفكيكية وما نلاحظه من خلال هذا العرض هو ان كل هذه المناهج اتت من خلال تحطيم الميتافزيقا.

المنهج في الفلسفة : المنهج في الفلسفة و الأبحاث العلمية غير منفصلة عن أي علم، على العكس تماما فهي بحالة تطور شامل، توظف لديها كل ما يمكن من أدوات لترفع من أهميتها وقيمتها. فالفلسفة ليست بعلم حديث على الإطلاق، على العكس تماما حيث تعتبر

الفلسفة من العلوم القديمة والتي عرفت عند أقدم الشعوب وبرز فيها عدد كبير من العلماء والفلاسفة.

لقد تم توظيف الفلسفة في المنهج العلمي نظرا للعقلانية والنظرة التجريدية التي تستخدمها الفلسفة عند حل الكثير من القضايا والمشكلات.

مفهوم المنهج:

هل المنهج العلمي هو أسلوب وطريقة من الضروري أن يكون الباحث على اطلاع عليها ودراية كبيرة في استخدامها؟ أم أن المنهج العلمي هو قضية للنقاش وتبادل الأفكار؟ هل المنهج العلمي الذي يتم استخدام في دراسة الأبحاث العلمية المتعلقة بالعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، نفسه الذي يتبع في دراسة الأبحاث العلمية التطبيقية كعلوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء وغيرها؟

إن مفهوم المنهج في الفلسفة يعرف بأن المنهج هو عبارة وعي منطقي يسعى للوصول إلى غاية معينة ومحددة بشكل مسبق، ومن ثم يتم اعتماد المنهج المحدد بمجموعة قواعد وضوابط خارجية.

المنهج الفلسفي ليس بمنهج جديد أو حديث بل تم استخدامه قدميا من قبل فلاسفة الشعوب القديمة كاليونانيين اللذين من قبل الفيلسوف العظيم سقراط، المنهج هو قالب خارجي أو إطار عام يتم من خلاله ممارسة الفلسفة ضمن نمط جيد، مع مراعاة جميع الفروض والقواعد والمذاهب التي من خلالها تم توضيح مفهوم المنهج في الفلسفة.

ان الفلسفة كمفهوم منفصلة على المنهج، الفلسفة هي عبارة عن النظر إلى الأشياء بتجرد وبعقلانية ، كما تعرف بأنها حب المعرفة الحكمية .المنهج الفلسفي يعمل على إيجاد الأجوبة لجميع التساؤلات المتعلقة بحياة الإنسان، وهناك الكثير من الفلاسفة التي برزت أسمائهم في استخدام هذا المنهج كأرسطو وأفلاطون وغيرهم .ومع التقدم العلمي والمعرفي أصبح للمنهج الفلسفي عدة أقسام وأفرع ومنها المنهج الفلسفة الوجودية – الفلسفة التحليلية– الفلسفة التأويلية وغيرها.

أهم المناهج الفلسفية

– الشك:

وتعتبر طريقة الشك من أقدم طرق المنهج الفلسفي، وهذا ما أكده الفيلسوف العظيم أفلاطون حيث قال "الفلسفة تبدأ بكل من الدهشة والشك والتعجب ."وقال الفيلسوف الكبير أرسطو بأن الشكل والدهشة هي التي تجعل العقل الإنساني يذهب إلى التفكير .أي إن الشك أهم ركائز التفكير المنهجي الفلسفي، حيث تعمل الفلسفة على إثارة الشكل حول الكثير من القضايا التي اعتاد عليها المجتمع وتقبلها، ومن الأكثر القضايا الداعمة للشكل هي عدم القدرة الإنسان إلى يومنا هذا من تبرير وتفسير الكثير من الظواهر الموجودة في الكون والعالمة وعلى صعيد مختلف المجالات العلمية.

– النقد الفلسفي:

ويعتبر من أهم المناهج في الفلسفة، ويقصد بالنقد الفلسفي بأنه الاختلافات والانتقادات التي تدور بين الفلاسفة حول المشاكل الجوهرية كالقضايا الكونية، حيث نجد الكثير من الأحيان إجابات وحلول مطروحة من قبل فلاسفة حول قضية معينة ليتم الرد عليها من قبل علماء أخرون بحلول وحجج معاكسة، وهذا ما يسمى بالفلسفة الجدال الديكارتي.

خلاصة:

نستنتج مما سبق أن:

الفلسفة من العلوم التي منهجها هام جدا للأبحاث العلمية، فمن خلالها يتمكن الباحث من التفكير بشكل منظم وعقلاني أكبر، كما أن للمنهج الفلسفي عدة طرق يستطيع الباحث من خلال اتباعها أن يحفز أفكاره وينظم معلوماته ليصل أخيرا لغايته.

3-خصائص الفلسفة: (الشمولية- الإتساق- العمق)

إن الفلسفة مطالبة أن تلعب دور جديد في المجتمع المعاصر يختلف عن ذلك الذي كانت تؤديه سابقا ، و هي التى مافتأت تتأرجح عبر التاريخ بين الخلاص (اليونان) و خدمة اللاّهوت (العصر الوسيط) و الممارسة الثورية (العصر الحديث) فهي اليوم مطالبة بخدمة **الفضاء العمومي** léspace public وذلك من خلال معرفة الفيلسوف نفسه لدوره في العصر الراهن لأنه بفهم دوره نفهم دور الفلسفة ،فإلى أي مدى يمكن للفلسفة أن تؤثر على المجتمع ؟و أي دور يمكن أن نعطيه لفعل التفلسف؟.

أ- الفلسفة شمولية:

لقد أعطى العديد من الفلاسفة المعاصرين دورا بارزاً للفلسفة داخل الفضاء العمومي حيث " يلعب الفلاسفة دورا مهما أكثر من باقي الفاعلين، يفعلون في المجتمع دون طلب من الآخرين و هذا ما يميز الفيلسوف عن الغير الذي يكون دائما رهن إشارة الآخرين لتقديم خدماته ومعارفه قصد إيجاد حلول لمشاكل معينة "[1] فالفيلسوف يتميز بالإستقلالية وهو يدافع عن القيم الأخلاقية على عكس الخبير المقيد بالظروف و العوامل الخارجة عن نطاقه، لذلك تستطيع الفلسفة أن تتجاوز حالة العنف التي تتميز بها الحالة المعاصرة و ذلك بتفعيلها و تحيينها للأدوات التواصلية ،" فالعنف هو حلقة لتواصل مشوه يؤدي من خلال عدم الثقة المتبادلة و غير المراقبة إلى تعطيل التواصل و هذا التعطيل هو ما تسعى النظرية التواصلية

1محمد الاشهب ، يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة رهانات،العدد3 ،2007 ص 11.

إلى تجاوزه "[1]وهذا التجاوز يمكن إدراكه من خلال إدراك العوائق التي تعيقه و قدرة الفلسفة على التجاوز تكمن في تعدديتها اللغوية و قدرتها على التأويل و البحث عن لغة مشتركة و من ثم بلوغ الحوار و التبادل الثقافي، لذلك إعتبر هابرماس أطروحة صدام الحضارات Choc des civilisations أطروحة خاطئة،باعتبارها تحذر من صعود ثقافات و حضارات أخرى للواجهة فهي تعمل على تكسير كل ثقافة منافسة على عكس الفلسفة التي يريدها **الفلاسفة** والتي تسعى إلى تجاوز الفلسفة الذاتية،وتعتمد على الحوارالذي يهدف إلى التواصل . يتضح دور الفلسفة الجديد الذي يتمثل في العمل على تحرير الفضاء العمومي من الأوهام و الدعاية المغرضة، فضاء تكون فيه الحقيقة جماعية يشارك فيها جميع الأطراف.

إن الفلسفة الجديدة التي صاحبت ظهور العقل التواصلي فلسفة منفتحة لا منغلقة على نفسها كما كانت تفعل في السابق فهي " تقيم علاقة داخلية مع الحق و الأخلاق و الفن و هي تتفحص إنطلاقا من منظورها الخاص مسائل المعيار و التقييم و بانخراطها في منطق مسائل العدالة و الذوق و ردة فعل المشاعر الأخلاقية و التجارب الجمالية تحتفظ لنفسها بالقدرة الفريدة على الإنتقال من خطاب لآخر و بترجمة لغة متخصصة إلى أخرى "[2]وهذه العقلانية الجديدة للفلسفة تبحث عن المقولات الكبرى التى عرفها الفكر الفلسفي حيث يعتقد **هابرماس** أنّ الفلسفة قبل هيجل ليست هي الفلسفة بعده، إذ لم يكن هناك حديث قبل هيجل

1المرجع نفسه، ص 12 .

2المرجع نفسه ص 13.

عن وحدة العلم و الفلسفة و كذا وحدة الفلسفة و التراث، و هذه الوحدة لم تظهر كإشكال إلّا بظهور العلوم الطبيعية، بمعنى أنه رغم هذا التطور المذهل للعلوم الطبيعية إلاّ أنّ الفلسفة لم تتراجع عن المجال الصوري و آمنت بقدرتها على توفير ما تحتاجه هذه العلوم من تنظير، و الأمر ذاته ينطبق على الفلسفة و الدين ،اذ والى غاية هيجل كان لكل وظيفته و لم تكن الفلسفة تسعى لتحل محل الدين.

تكمن الوظيفة الجديدة للفلسفة في الممارسة النقدية للفكر العلمي الموضوع و هذا ما يؤكّده هابرماس في كتابه **لمحات فلسفية وسياسية** بقوله " إن نقد الفكر الأداتي يمكن أن يستخدم بالفعل كمفتاح لنقد الإيديولوجيا و لتفسير الأعماق المؤهلة لمواجهة أية عملية مموضوعة لوجودنا الفاسد "[1] كما يقول فينفس السياق " إذا كان من الممكن أن توجد فلسفة يمكنها أن توقف استمرار طرح سؤال ما الفائدة من الفلسفة فلا يمكن أن تكون الآن إلاّ فلسفة لا علموية للعلم "[2] و هذا يعني أن الفلسفة التي تهتم بالمجرد و بالمذاهب و الأنساق الكبرى لم يعد لها وجود اليوم ،أما الفلسفة الموجودة و التي لها مكانتها في العصر الراهن فهي التى بامكانها القيام بمهام سياسية ، فمستقبل الفكر مسألة تخص الممارسة السياسية ، كما أنها فلسفة تخص التأويل و إعادة إنتاج العالم المعاش " فالفلسفة و في اطار دورها التأويلي يمكنها أن تتوجه نحو العالم المعيش و أن تحين علاقتها مع الكلية و هذا ما سيجعلها تساهم في

[1]HabermasJ, profils philosophiques et politiques, Tr; Jean- Renée Ladmiral, Gallimard, 1974, p256.

[2] ibid,p48.

تحريك الألية الثابتة المرتبطة بالأداتية المعرفية و الممارسة الأخلاقية و التعبيرية و الجمالية "[1]فالأمر يتعلق بوظيفة تحرير للفلسفة دون الإهتمام بالمقاربة المعجمية و الدلالية العقيمة، ويبدو أنّ أصحاب هذا الرأي من خلال إعطاءهم هذه الوظيفة الجديدة للفلسفة يسعو إلى تصفية الحساب مع التراث الميتافيزيقي و النزعة الوضعية ، لذا يطلقون على الفلسفة الجديدة بفلسفة ما بعد الميتافيزيقا .

ب- **الفلسفة إتساق مع الواقع:**

إن الفلسفات الحديثة و المعاصرة بقيت عاجزة على تحويل **النظرية** إلى **تطبيق** فمن فلسفة هيجل التاريخية إلى فلسفة كانط الأخلاقية إلى فلسفة هيدغر المفكّكة للميتافيزيقا إستمرت الفلسفة حاملة لمصير العالم على كتفيها لذا يجب عليها في إيطار تصورها الجديد للعالم و للإنسان " التخلي عن موقف حارس المعبد و تشتغل بطريقة أقل دراماتيكية بالتوجه نحو عالم الحياة "[2] وذلك بالإجتهاد لتوضيح الأسس العقلية للمعرفة و للغة و الفعل فتنخرط في التعاون مع العلوم الأخرى متخلية عن استعلاءها و ادعاءاتها المتزمتة فتنتقل من علم لآخر لتنتج الخطاب تلو الآخر و تترجم المعرفة من لغة إلى أُخرى ،فالفلسفة " تبقى كما العلوم موجهة تجاه مسائل الحقيقة لكنهاعلى خلاف العلوم تقيم علاقة داخلية مع الحق و الأخلاق

[1]Habermas J, Morale et communication: conscience morale et activitcommunicationnelle,Tr ; Flammarion, p39.

2يورغن هابرماس ، عن العلاقة بين النظرية و التطبيق ، ت عدنان نصب الدين ، مجلة فلسفات معاصرة ، العدد2، المؤسسة الجامعية للنشر و التنويع ، 2009 ، ص 84.

و الفن و هي تتفحص إنطلاقاً من منظورها الخاص مسائل المعيار و التقييم وبانخراطها في مسائل العدالة و الذوق و التجارب الجمالية تحتفظ لنفسها بالقدرة الفريدة على الإنتقال من خطاب لأخر "[1]خاصة في ظل التشتت الذي يعرفه العالم المعاصر منذ فترة التسعينيات من تناقضات ثقافية بين الغرب و التيارات الأصولية و كذلك بين الغرب و التقاليد الآسيوية ما يفتح المجال للفلسفة لإنتهاز فرصتها ، لتعمل دور المقارب ومن ثم يكون دورها مرغوب فيه "في وقت تداهم الفرد و الجماعة فيه ظلمات الإرهاب و القهر و القمع و التجويع من كل الجهات "[2].

إن تغير السؤال الفلسفي في الفترة الراهنة يبدو في اعتقادنا راجع إلى التغير في الظروف والسياقات ،فلم يعد السؤال مرتبط بالوجود كما كان في السابق، كما هو الوجود ؟ و ما هو مصير العالم ؟ و غيرها من الاسئلة الميتافيزيقية البعيدة عن الواقع الراهن و البعيدة عن الإنسان ، لقد أصبح السؤال اليوم يطرح حول ما الفائدة من الفلسفة ؟ و هل الفلسفة مجرد وعي زائف أم هي عمل إنتاجي ؟ إلى أي مدى نسلم بحداثة الفلسفة في عصرنا؟

ج- عمق **الفلسفة:**

1المرجع نفسه ص 86.

2عبد الغفار مكاوي ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، حوليات كلية الاداب ، الحولية 13 ، الرسالة 8 ، 1993/1992 جامعة الكويت ، ص 100.

3حيدوري عبدالسلام،الفضاء العمومي ومطلب حقوق الانسان، مكتبة علاءالدين ، ط1 ، صفاقص2010، ص 42

يتعلق الأمر بنقد الفلسفة و تشخيص أزماتها بغية التصدي للعقلانية التقنية و هذا ما حاول توضيحه الباحث عبد السّلام حيدوري في أطروحته بقوله " إن الحاجة إلى فلسفة نقدية هي حاجة إلى تعرية حقيقة التحالفات بين العقل و السلطة و بين العقلانية التقنية و العقلانية السياسية ،وهذه التحالفات تراهن على التحكم في الفرد سياسياًو إجتماعيا من خلال مراقبة فكره و دمجه في المجموعة و ضبط سلوكه و ترويضه عبر آليات الدعايةووسائل الإعلام، إن الحداثة التقنية أدت إلى إدانة الفرد و إذابته و لم تترك له إمكانية التعرف على هويته الخاصة داخل الإجماع و الإتفاق والتفاعل بين الذوات فالفرد ليس معزولا عن المجموعة بل إن اكتمال الفرد و هو اكتمال للمجتمع و إذابة الفرد هو إدانة للمجتمع "[1].

إن مهمة الفلسفة اليوم ، لا تكمن في الكشف عن شمولية الفكر، مثل شمولية المبادئ التي تحكم الممارسة العقلية للحياة الغير قابلة للشرعنة فقط ،بل بالتبرير كذلك فوظيفتها هي وضع جدار صد بين التفكير النقدي و كل أشكال الموضوعانية ، لذلك يجد **هابرماس** مهمة التفكير النقدي تكمن في " مهاجمة إطلاقية فلسفة الأصل و النظرية المحظة و الفهم العلموي الذي يمكن أن تمتلكه العلوم بذاتها ... فهو العنصر الوحيد الذي يمكن أن تتشكل داخله اليوم هوية المجتمع وأفراده بشرط ألا تتراجع إلى المرحلة السالفة للهويات الخصوصية

..... و لا أرى كيف سيكون بوسعنا دون فلسفة أن نشكل و نضمن هوية ما على ارضية هشة مثل أرضية العقل "[1].

فهناك مطالبة باستقلالية العمل الفلسفي و في نفس الوقت إنطباقيته داخل الحقول المعرفية الأُخرى و ذلك بطبيعتها النقدية التي يجب أن تصوب في كل الإتجاهات ،فالفلسفة في ثوبها الجديد لا ينبغي ان تكون " سياسة ولا أخلاق، إنها عمل تحليلي نقدي يجب أن يكون واضحا بقدر ما يكون موضوعيا "[2] ولقد أكد هابرماس ان موضوع الفلسفة هو العقل الذي هونوع من أنواع السلوك ،و السلوك لا يكون عقلي على نحو تجريدي، بل السلوك العقلي يمكن كشفه بالرجوع إلى العلاقة التي يقيمها مع سلوك عقلي آخر لذلك يقسم هابرماس السلوك إلى سلوك غائي مرتبط بفعل غائي ،و سلوك عقلي يهدف إلى التفاهم ،والحداثة عنده هي صراع بين هذين النمطين من السلوك ، يقول **فرانسوا ايوالد**"يتسم تاريخ الحداثة مثلما تتسم الحداثة ذاتها بصراع و تشويش هذين الشكليين من العقل "[3]فالإعلاء من شأن العقل والعقلنة الذي واكب النبرة الإحتفالية المواكبة للحداثةهو ما أُصطلح عليه بالعقلانية الأداتية وهذا الموقف يتميز به أنصار ما بعد الحداثة حيث يصفه هابرماس في عمله الشهير **الخطاب الفلسفي للحداثة** كالآتي " من هيجل إلى ماركس إلى نيتشه إلى هيدغر و باطاي و لا كان فوكو و دريدا . فقد تمثلت مؤاخذتهم في إتهام موجه ضد عقل تأسس على

1 هابرماس يورغن ، بعد ماركس ، تر: محمد ميلاد ،دار الحوار للنشر ، ط2 ، سوريا، 2002، ص 299

1فرنسوا ادالد ، جدلية العقل الحديث ، مسارات فلسفية ، ت محمد ميلاد ، ط2004، سوريا، ص 152.

2المرجع نفسه، ص 159

مبدأ الذاتية مفاده أن هذا العقل لا يدين لأشكال الظاهرة للطغيان و الإستغلال إلّا لكي تحل محلها السيطرة الثابتة للعقلانية نفسها ".[1]

إن الفلسفة التي يجب أن نؤمن بها هي تلك **الفلسفة النقدية** العملية التي تقدم حلولا واقعية وهذا يتطلب نظرية للممارسة ، فما يجب القيام به حاليا هو بناء فلسفة عمل و **ممارسة** لها القدرة على حل المعضلات الإجتماعية و السياسية الراهنة و هذه النظرية لا تقل من حيث الأهمية عن النظريات الكبرى الأخرى فقد تصادف الإخفاق أو النجاح ولقد قلل هابرماس في فترة من الفترات من دور الفلسفة و يتحول إلى العلم،وما يتميز به بهذا الخصوص هو أنه كان أقل عدائية للعلم،وذلك عندما يؤكد على أن الفلسفة لم تعد ذلك العالم الكلي أو معرفة شمولية بل تسعى للبحث عن الموضوع الأساسي في الفلسفة و هو العقل و لكن في إيطار علم الإجتماع . فالعلوم الإجتماعية حسبه و في إيطار الفلسفة الجديدة بإمكانها أن تدخل في علاقة مع الفلسفة و هذه الأخيرة تأخذ على عاتقها واجب المشاركة في نظرية العقلانية كما يؤكد على أن مفهوم الفعل التواصلي مشابه " لمفهوم ماركس عن العمل المجرد و أنه يمكن تصنفيه كمفهوم أساسي للعلم الإمبريقى "[2].

لقد طرح هابرماس في كتاب النظرية والتطبيق سؤالا يدور حول كيفية التخلُّص من الوضع الإستغلالي الحالي حيث بلغ الإنسان المعاصر مرحلة الآلية التي لا يمكن التخلص منها ،و

[1]HabermasJ, le Discour philosophique de la modernité, Tr; Jean-Reneé .Ladmiral , Gallimard,1974,p67

1توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت،تر:سعد هجرس،دا ر أويا،ط2، ليبيا،2004، ص 116.

إعادة بعث الإنسان من جديد يتم عبر تجذير النظرية النقدية في البعد المعرفي و الإجتماعي للإنسان ،حيث "ينبغي علينا طرح أسئلة حول معنى الوجود"[1]،و لا يقتصر الأمر على كتاب النظرية و التطبيق فحسب و لكن يتعداه إلى كتب أخرى سابقة و لاحقة ،وهذا ما كان مصدر إزعاج في منظومته الفكرية و الفلسفية ،إلاّ أنّ هناك من اعتبرها مصدرا لقوته الكبيرة في اعتماده على مناهج متعددة ليخرجها في طابع له غاية واحدة وهذا ليس بالأمر الهين . و لقد لاحظ هابرماس " أن الفلسفة قد فرضت خلال العشرية الأخيرة تأثيرا سياسيا عميقا على وعي الجمهور على الرغم من أن الفلاسفة قدظلو مرتبطين في تصرفاتهم و أفكارهم بالتقليد الفلسفي و خاضعين لمتطلبات النسق المرتبط بالفلسفة الكبرى "[2]و هذا ما ينطبق عل **هيدغر** الذي إرتبط فكره الفلسفي بالواقع السياسي والذي عبر عنه في شكل النازية، فهيدغر رغم عبقريته الفلسفية و فكره الخارق إلا أن علاقته بالسياسة عموما و النازية nazisme خصوصا جعلت هذا الفكر محل شك ،و لتوضيح ملابسات هذه المسألة و تحديد موقف **هيدغر**Heidegger الفلسفي و السياسي ووضعه في الميزان دعاه هابرماس إلى بعض إختبارات الكشف من خلال مقاله الشهير " التفكيرمع هيدغر ضدهيدغر" Penser avec Heidegger contre Heidegger فمكانة هايدغر الإجتماعية و الثقافية العالية في ألمانيا هي سبب إجراء هذا الإختبار النقدي، حيث يقول هابرماس في

2المرجع نفسه ،ص 146.

[2] Philosophes,les grandes idées tout simplement,editions prisma,p254

كتابه **لمحات فلسفية و سياسية** " إن السؤال الذي نطرحه على درس هيدغر هذا يدور حول ما يدعو إليه ، و ما ينادي به و ما يقف ضده ،و نحن نفهم دونما عناء إنه انطلاقا من تجربة كل من هولدرين و نيتشه و من الخطب الهيجانية للعشرينيات و أيضا مع الإعتقاد المغالي بأنه عمل بمهمة خاصة و قومية قام بها هيدغر بدور الأقوياء و المختارين ضد البرجوازيين و بدور الفكر الأصلي ضد الحس المشترك و دور محتقر الموت العادي ، ضد الخائف من المجازفة و هذا يؤدي بنا إلى القول بأن مثل هذا الإنسان لا بد أن يلعب في الظروف الخاصة بالقرن العشرين، و دور القائد في المستوى الإيديولوجي و حتى دور الرسول في الجور المفعم بالانفعالات التي تميز به عام 1935 "[1] ورغم إنتماء **هيدغر** إلى فلاسفة ما بعد الحداثة إلا أن **هابرماس** بدا منبهرا بفكره و خصّص له مؤلفا بعنوان **هيدغر و الالتزام** martainheidegger ,léouver et léngagement الذي يصف فيه إكتشافاته بأنها " تبلغ ذروتها في تأويله لديكارت سمحت بامتدادات بالغة الأهمية و بمقاربة جديدة ومنتجة "[2]. إن تحديد دور ووظيفة جديدة للفلسفة يتطلب الوقوف عند القديم بغية تشخيصه واستنطاقه و معرفة مراحله التي مرّ بها و كيف تطور من أجل الكشف عن ملابساته و إخفاقاته لنتمكن من تحديده و تجديده وإبراز وظيفته الجديدة ،فالفلسفة كانت في و قت ما محصورة على طبقة واحدة فقط و هي الطبقة المثقفة و لم تنتشر في أوساط

[1] ibid,p95

[2] Habermas J ; martain heidegger ,léouver et léngagement :paris , ed ,verf, 1988 p 68.

العامة، بمعنى أنّها كانت تقتصر على هؤلاء الذين يتمتعون بأوقات الفراغ و غير مضطرين للقيام بأي عمل منتج و من ثم فان الفكرة القائلة بأن السواد الأعظم بحكم طبيعتهم لا يمارسون الفلسفة ظلت فكرة مرتبطة بالفلسفة الى غاية مجيئ هيجلHegel، رغم محاولة فلاسفة الأنوار القضاءعلى هذه الفكرة ، لكن بعد هيجل أصبح الدفاع عن فلسفة الأصل أمراً مستحيلاً ،كما أن ظهور المذهب الوضعي أدى إلى حصر نظرية المعرفة في الإبيستمولوجيا ،فمن خلال قراءته للفكرالغربي و تطوره لاحظ **هابرماس** أن وحدة الفلسفة بالتراث أصبحت موضوع إشكال حيث أدى إستقلال الفيزياءعن الفلسفة وانهيار الميتافيزيقا إلى تحول الفلسفة إلى إبستمولوجيا ومن ثم تحولها إلى علم شكلي فانفصلت الفلسفة العملية عن الفلسفة النظرية و لم تعد الفلسفة كما كانت عليه من قبل تقدم تصوراتها عن العالم ذات الطابع الإجتماعي الكوني و جعلت من العلوم الإنسانية موضوعها الأول فاستطاعت أن تتحول إلى نوع من النقد الجذري تقتات من النزاعات السياسية و بالتالي فتح إمكانية لظهور فلسفة ثورية ،ولقد استعمل **فتجشتين** كذلك "مفهوم (نمط الحياة) لفهم الفلسفة كشكل للحياة أو نمط للحياة"[1] وكذلك تغيّرت علاقة الفلسفة بالدين حيث أصبحت الفلسفة تنقد حتى فكرة الله الواحد، فتحوّل بالتالي إهتمامها إلى الإصلاح و الإنعتاق و التحرر بعد ما كانت هذه العملية تقتصر فقط على الدين ،أي أن الفلسفة أصبحت تتقاسم العديد من الميادين شؤونها ،أما بخصوص إقتصار الفلسفة على نخبة معينة فان هذا الوضع ظل سائداً منذ أفلاطون عندما

[1]pierreHadot, la philosophie comme maniére de vivre, ed albin michel s.a.,2001 ,p201.

طالب حصر السلطة بالمتميزين و الأذكياء ، و ذلك بغية إيجاد مبرر لشمولية المعرفة الفلسفية، و استمر هذا الوضع إلى غاية **ماركس**Marxأين أصبحت الفلسفة أكثر فعالية ، و ذلك حينما ارتبطت بحركة العمال و تقلصت الحواجز النخوبية والحصرية، و هذا الحصر يجعل الفلسفة في تناقض مع ذاتها ،و بدأت هذه الحواجز تتحطم حينما قال **ماركس** لا بد من تخطي الفلسفة لتحقيقها و هذا ما سيتحقق مع **هيجل** عندما تخلّت الفلسفة عن ذاتها و عن شموليتها فأصبحت نقدية و أكثر إجتماعية و اشتغلت على نقد الشمولية و المعرفة الميتافيزيقية كما اهتمت بالتحرر و المعرفة و عملت على نقد كل ما هو موجود ، وحتى ذاتها لم تفلت من هذا النقد ، يقول هابرماس في هذا الشأن " خلال هذه العقود أصبح للفلسفة نفوذ سياسي عميق على وعي الجمهور ، و ذلك رغم أن الفلاسفة ظلّو متمسكين بالموضوعات التراثية و بمواقفهم الخاصة، و إن لم يكن فعليا بما تستلزمه الفلسفات الكبرى"[1].

د- الفلسفة نقد:

من خلال عرضنا السابق لواقع الفلسفة كما كانت من قبل و كما أصبحت اليوم يتبيّن لنا أن الفلسفة لم تعد كما كانت عليه سابقا فقد تغيرت وظيفتها ودورها تغييرا جذريا وهذا ما يؤكد عليه هابرماس في كتابه لمحات فلسفية و سياسية عند ما قال " لأن ما كنّا نسميه في الماضي بالفلسفة الكبرى أصبح من قبيل الماضي و يبدو اليوم أن الفلاسفة الكبار محكوم

1يورغن هابرماس،الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي،نظير جاهل ،المركز الثقافي الغربي ،ط1995،1 ص39.

عليهم بنفس المصير "[1] فالفلسفة اذن فقدت كل اتصالاتها مع المفاهيم التقليدية مثل العلم والتراث وتحولت اليوم إلى ممارسة، ويتمثل هذا الإنقطاع والإنفصال عن الماضي في بروز النقد الذي اتجه نحو فلسفة الأصل حيث زعزع فيها ذلك الإعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة كما أجبرها على التنازل عن ادعاء تقديم الأسس الأولى للموجود و للوجود ، فالفسفة أصبحت اليوم" نقد للتصور الذي كوّنه التراث الفلسفي حول نفسه إنها أصبحت تؤكد على ضرورة نقد عقلاني "[2]وهذا النقد لا يكتفي بملاحظته و تهديمه للقديم فحسب بل ينبغي أن يوجه إلى التطورات الحاصلة في مجتمعنا اليوم و منها النزعة التقنية و العلموية. فسؤال ما الفائدة من الفلسفة لن يتوقف عن الطرح إلاّ بوجود فلسفة جريئة لها القدرة على نقد النزعة العلموية و من ثم تكون فلسفة لا علموية للعلم وهذا لن يتأتي لها إلاّ إذا كانت فلسفة منفتحة مبثوثة في كل المجالات لاتؤمن بالنسقية و المذهبية،تكمن مهمتها المستقبلية في الممارسة السياسية و من ثم تصبح الفلسفة التي تجعل من العقل أداتها لفك شفرات و ألغام المجتمعات المعاصرة غير كافية لأن عالمنا اليوم يتطلب الشجاعة على التعقل والتعقلية التي تعني المعرفة الأخلاقية ، و هذا ما يجعل النقد عملية معقدة يتداخل فيه السياسي و الأخلاقي فهي ممارسة ترتبط بلغة **هوسرل*** بالواقع المعاش Le monde vécu.يقول هابرماس في كتابه الأخلاق و التواصلMorale et communication " حتى و لو تخلت

2Proust Francoise , emmanuel kant,ed ;flamarion,paris,2006.p135

[2] J Habermas, profils philosophiques et politiques,op.cit,p21

الفلسفة عن الأدوار الإشكالية المتمثلة في الحكم على الثقافة في مجملها فإنه يمكنها بل و يتعين عليها مع ذلك الحفاظ على الضرورة العقلانية باستثمار الوظائف الأكثر تواضعا التى تسمح بتعيين و صيانة المواقع التى تشغلها النظريات الطموحة والتي تؤوّل ما يقال "[1] ومن ثم يدخل التأويل ضمن أولويات الفلسفة الجديدة مادام أنها لم تعد ثابتة في مكانها و أصبحت متحركة تبحث لنفسها مكانا في العلوم و المجالات الأخرى فيجب أن تتوقف عن كونها حارس العقلانية أو القاضي الثقافي ليكون لها دورفي تقليص المعرفة الأداتية ، يحدد هابرماس هذا الدور بقوله" إن الفلسفة و في إطار دورها التأويلي يمكنها أن تتوجه نحو العالم المعيش و تحين علاقتها مع الكلية و هذا سيجعلها تساهم في تحريك الألية الثابتة المرتبطة بالأداتية المعرفية و الممارسة الأخلاقية و التعبيرية الجمالية"[2] فالوعي التأويلي جعل أراء الفلسفة لمجمل الطبيعة و العالم و التاريخ تتراجع إلى الوراء و من ثم فهي مطالبة بتصويب النقد نحو ذاتها بفحص مقولاتها و معاملتها معاملة متساوية مع الحقول الأخرى التى تكون موضع نقد، فعليها بمراجعة مواقفها تجاه المنطق و فلسفة العلوم و نظرية اللغة ، لأنّ قضاياها أصبحت موجودة في **الواقع المعاش** غير بعيدةعنها فهي " اهتمت دائما بالشروط

---

[1] ibid,p43.

*يميز هوسرل بين عيان الماهيات وبين عيان المقولات الأول يدرك الماهيات المحضة المعطاة لهذا العيان،أما عيان المقولات فهو عيان بعض المحتويات غير الحسية،مثل التراكيب والأعداد.أنظـــــــرعبدالرحمان بدوي ،الموسوعة الفلسفية،ص76 ج2

[2] HabermasJ, Morale et communication: conscience morale et activitcommunicationnelle, Tr ; Flammarion, p24.

الصورية لعقلنة الفعل المعرفي و بالتفاهم والفاعلية،وهذه الشروط يمكن البحث عنها سواء في الحياة اليومية أو على مستوى التنظيم المنهجي للتجارب و أيضا بالترتيب المنهجي للمناقشات "[1].

خلاصة :إن الفلسفة الجديدة هي تلك الفلسفة التى تهتم بالظواهر التي لا يمكن فهمها إلّا من خلال العلاقة بالحياة الإجتماعية للبشر ، حيث تنفتح على علم الإجتماع و ذلك بترسيخها لقناعة فكرية مفادها أنها لم تعد قادرة على تقديم الحلول للعديد من المسائل لوحدها و بطريقتها الكلاسيكية، فالفلسفة إذا ما أرادت الإستمرار يجب عليها رصد الحقول المعرفية و السياسية و الإيتيقية و الإجتماعية و ذلك من أجل " ترسيخ مبادئ كونية من منطلق فلسفة الأنوار التى تسمح باستعادت حجة برهانية خاصة بإنسانية مشتركة "[2].

[1] ibid ,p39

[2] HabermasJ, théorie de l'agir communicationnel T1, rationalité de l'agir et rationalisatio de la société, Tr; Jean-Marc-Ferry, Fayard, 1987.p18

4- قيمة الفلسفة.

- موقف الشك في أهمية الفلسفة .

- موقف الدفاع عن أهمية الفلسفة .

أ- قيمة الفلسفة:

ان الفلاسفة في اطار بحثهم عن العلم بحثو جلهم عن قيمة الفلسفة ، اي ان في بحوثهم العلمية لم يكن مبتغاهم العلم او المعرفة العلمية بل كان مبتغاهم هو ايجاد قيمة الفلسفة في العلم والمعرفة العلمية، فالمعرفة الفلسفية عندهم لا تختلف عن المعرفة العلمية، فلا مجال للحديث عن الحكمة دون علماء والنتائج التي تتوصل اليها الفلسفة لا تختلف عن نتائج العلم اما حقيقة الخلاف الموجود بينهما لا يعدو ان يكون في تميز الفلسفة بانها اكثر من العلم نقدا وأوسع منه تعميما.

يقول برتراندراسل في احدى نصوصه متحدثا عن قيمة الفلسفة:"ان قيمة الفلسفة انما تلتمس في ما هي عليه من عدم اليقين بالذات. والشخص الذي ليس له اي نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير سوابق وأحكام استمدها من البداهة العامة المشاعة ومما درج عليه أهل عصره وقومه، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل اليها بعوز من عقل متدبر او نقد ممحص.فيظهر له العالم محددا محصورا واضحا جليا، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال، وكل ما ليس مألوفا من صور الامكان فهو

مزدري مرفوض أما التأمل الفلسفي الصحيح فعلى العكس يجد متعة في كل توسيع لما ليس بالذات اي في كل مايزيد من الموضوعات المتأملة ويرتفع بها"[1].

ان الفلسفة هي رغبة في المعرفة، ولكن بعد انفصال العلوم عنها لم تعد لها الاحاطة الموسوعية التي كانت تتميز بها من قبل، حيث بدأ محالها يضيق نوعا ما خاصة بعد تصاعد موجة العلم، الا انها تنوعت محالاتها وتعددت اهتماماتها فأصبحنا نتحدث عن فلسفة العلوم وفلسفة التاريخ وهذا ما يساعد على اكتشاف ماهيتها من جديد، لاننا لايمكن ان نكتشف ماهياتنا وذواتنا الا من خلال ما يسمى بالتنوع، حيث يرى ديكارت"ان الفيزياء جزء من الفلسفة...الفيزياء الديكارتية شجرةجذوعها الميتافيزياء"[2].

فالفلسفة مهمتها حسب ديكارت تكمن في اكتشاف الماهيات وكل ماهو دون ذلك يعتبر اخفاقا في الوصول الى الفلسفة في حد ذاتها، فديكارت خدع بالرياضيات بعدما خدع أبيلار بالمنطق وكانط بالفيزياء ولكن حسب جيلسون فان ديكارت اكتشف الوجود في الرياضيات كما اكتشفه كانط فيالحقيقة الفيزيائية وأبيلار في المنطق.

[1] د.محمد محمد قاسم، مدخل الى الفلسفة، دار النهظة العربية للطباعة والنشر، ط1، 2001، بيروت، لبنان، ص206-204.

[2] فريناند آلكييه، تر: حافظ الجمالي، معنى الفلسفة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999، ص18.

مما سبق يمكن تعريف الفلسفة كما عرفهاغبرلوت كالاتي:" ان الفلسفة ليست انشاءا لعمل شبيه بالعمل الفني، بل هي رغبة في المعرفة"[1].

فالفلسفة لا تكتشف نفسها في العلم وبنيته المنطقية والبرهانية بل تكشف نفسها في المسار الروحي وهو يختلف عن برغسون الذي يراها في ما يسميه بالديمومة المتدفقة أو الذات الخلاقة كما يختلف عن جيلسون الذي يراها في المعاني المجردة.

ب- موقف الشك في أهمية الفلسفة .

ج- موقف الدفاع عن أهمية الفلسفة .

مما يلاحظ في عصرنا هذا هو ان الفلسفة تهاجم من كل النواحي وخاصة من أصحاب النزعة الوضعية التي تسعى لرد كل نشاط عقلي الى التفكير العلمي، وذلك بعد انبهارهم بما تحقق في مجال الفيزياء والكمياء وغيرها من العلوم الطبيعية، وهذا الهجوم يشن من حيث فائدة الفلسفة وجدواها في ظل ما يعرفه عالمنا اليوم من تطور تكنولوجي وتقني، حيث يرى العديد من المشككين انها عملية تلهينا عن الدور والوظيفة الاجتماعية.

لقد شهد تاريخ الفلسفة صراع بين موقفين متناقضيت ومتعارضين حيث هناك من يدافع عن الفلسفة وهناك من يرى بانها لايرجى منها اي فائدة، الا ان الملاحظ هو انه ما من مؤرخ للفلسفة ينكر عليها قيمتها ويدعوا الى ضرورة تجاوزها يجد نفسه يدافع عنها ويساهم في توضيح معناها والوصول الى حقيقتها، حيث ساهم العلم والعديد من العقائد في ابراز

[1] المرجع نفسه، ص22.

حقيقة الفلسفة، كا ذهب العديد من العلماء والمفرين ان عملية رفض الفلسفة او دحضها لايعني رفض الفلسفة في حد ذاتها ولكني يعني رفض فهم الفلسفة وتفسيرها، انها تعني رفض التقيد بالمنهج الذي طالب ديكارت بالتقيد بهـ كما يجب في نظر أولئك الذين نعتقد انهم رفضو الفلسفة ان ندع التأمل جانبا، وان ندين التفكير باعتباره نوعا من العبث لاجدوى منه، وباعتباره كذلك يصرفنا عن اعمال اكثر اهمية، وفي وسعه ان يؤثر على العامة، ولكن الحقائق الفلسفية بهذا الشكل رغم نها شاملة أو عالمة تظل غير ملحوظة من اكثرية الناس.

لذا يمكننا القول أن اي منظومة او مذهب يشك في الفلسفة يجب ان يوضع موضع الشك لانها وببساطة ماهي الا جملة من الافكار يجب ان توضع بدورها موضع الشك والدحض والدليل على ذلك هو دحض الفلاسفة أنفسهم للعديد من الافكار والمنظومات الفلسفية، وهذا ايمانويل كانط يقف على دحض الميتافزياء بل وسيشتهر من خلال عمل يسمى ب:" **نقد العقل المحظ**" كما يمكننا القول ان كل ما تتعرض له الفلسفة من نقد ودحض سواء من خارج الفلسفة او من الفلاسفة أنفسهم يدخل ضمن ابراز قيمة الفلسفة وضرورتها للانسان والمجتمع ، حيث من المنطقي ان يرفض الانسان ويدحض افكار واراء غيره ممن سبقوه ، كما لكل عصر صفاته وخصائصه ومميزاته ولا يمكن ان يكون ثمة انسجام بين الافكار والمواقف في أزمنة مختلفة ولظروف غير متشابهة وهذا طبعا ما أثبته العلم لاحقا.

ان فهمنا لفلسفة ديكارت وكانط وهوبز وغيرهم من الفلاسفة لم يتسنى لنا فهمها الا من خلال هؤولاء المشككين حيث تطلب الامر منهم للوصول الى مرحلة النشككيك والدحض قراءة

واسعة وفهم اعمق لمختلف الفلسفات وهذا ما انعكس ايجابا على الفلسفة في حد ذاتها اذ سيتمكن الانسان من فهم العديد من الفلسفات التي استعصى عليه فهمها عن طريق الفلاسفة أنفسهم وتم تبسيطه وشرحها عن طريق اصحاب النزعة الشكية "الأشياء تعرف بأضدادها"

بمعنى انه عندما يتجه شعور الفيلسوف الى الحقيقة، فان شعوره بنفسه كفيلسوف قد تراجع واضمحل ودور الفلاسفة هو فهم الواقع، اما دور القارئ او الناقد او المعارض فهو فهم الفلاسفة، وهكذا يصبح كما يقال ان التفكير في الفلسفة هو نفسه تفلسف وهو نفسه اثراء للفكر الفلسفي ودفاعا عنه.

5- أصولها (ينبوعها) .

-أصول داخل الطبيعة البشرية (الدهشة، الشك، القلق، التواصل).

-أصول خارج الطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة).

من خصائص الفلسفة أن تتساءل قبل كل شيئ عن ذاتها، كما لايمكن للانسان ان يتفلسف الا اذا تساءل عما هي الفلسفة، وهل هناك فلسفة وكيف يجب ان تكون، كيف ظهرت ونشأت ؟ وماهي أصولها وينبوعها وهل تعود هذه الأصول الى أصول داخل الطبيعة البشرية أم الى أصول خارج الطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة)؟

وما دام ان هناك الكثير لا يمتلك الاجابة عن هذه التساؤلات فهذا يعني ان هناك أزمة في الفلسفة.

-أصول داخل الطبيعة البشرية (الدهشة، الشك، القلق، التواصل).

1- الدهشة:

او ما يسمى بالتعجب، وهي حالة تصيب الانسان وتدعوه الى التوقف عند اصدار حكم تجا مشكلة معينة تصادفه لأول مرة فيندفع متأملا وباحثا عن طبيعة هذه الخبرة الجديدة.

ان الدهشة لا تقتصر على من يتفلسف رغم انها احد الاسس الرئيسية للفلسفة ولكن هي تعد نوعا من الانتباه الطارئ للانسان سواء كان فيلسوفا او فنانا أو أديبا او عالما،

2- الشك:

يعتبر الشك ضرب من الجهل يدفع الانسان الى البحث والتقصي، وهذا ما يمكن اعتباره دافعا اخر الى التفلسف، ولكنه شك لايختلف كثيرا عن شك العامة ، اما شك الفيلسوف، فقد

ظهر في فلسفات عالمية كثيرة ، بل هنام مدرسة فكرية تسمى بالمدرسة الشكية أو الشكاك وهناك الكثير من الفلاسفة من شكك في قدرة الحواس على نقل العالم الخارجي، وهناك من شكك في قدرة العقل على ادراك الحقيقة، وهناك من شكك في قدرة الادراك الحسي على ادراك المعرفة ويرون في العقل وافكاره سبيلا أوحد للمعرفة اليقينية، فالفلسفة اذن تنطلق من الشك، انه الشك في كل شيئ وما يكون اليوم صحيحا يكون غدا موضع شك، وهذا مايسمى بالتغير عند هيراقليطس.

ولقد اعتبر الشك عند الكثير من الفلاسفة منهجا فلسفيا شأنه شأن المناهج الفلسفية والعلمية الأخرى، والشك في هذه الحالة ليس هداما بقدر ماهو باعث على البحث العقلي والنظر الفلسفي.

3- التواصل:

ان الفيلسوف الحق لا يكتفي بالتأمل والتفكير في ذاته بل انه ينطلق نحو الاخر، نحو الواقع، ونحو الواقع، ونحو العالم المحيط بعد ان تكون تحددت معالم فردانيته وهويته وماهيته. ان الانطواء على الذات لايقيم فلسفة حقة بل يجب على المتفلسف والباحث عن الحقيقة ان يتجه الى العالم الخارجي مدركا ومفسرا ومستدلا وحاكماً.

-أصول خارج الطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة).

1- الأصول المصرية:

يؤمن الكثير من المفكرين ان أصول الفلسفة اليونانية نبتت في مصر القديمة، وان اليونان قد قاموا بتنمية هذه الجذور ورعايتها وهذا هنري توماس يقول في كتابه أعلام الفلاسفة:" كيف نفهمهم انه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ ويمكن ان نعتبر هذا القطر معلم الانسانية الاول، فقد نزح الى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى ان أفلاطون–أعظم فلاسفة اليونان– اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده واساتذته في كل ماهو سام من عمل او فكر"[1].ص33.

ولعل اهم الافكار الفلسفية التي طرحها المصريون القدماء هي فكرة الخلود، حيث كانت فكرة اموت الشغل الشاغل للمصري القديم، حيث وبعد ان تمكن هذا الاخير من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته اكتشف ان كل ما حوله يموت فكان يبحث عن ايجاد تفسير علمي وفلسفي لظاهرة الموت لذا آمن بالبعث بعد الموت، حيث سيعيش الانسان حياة أخرى ومن ثم بروز فكرة الثواب والعقاب في الحياة الاخرى.

ولقد ميز المصريون القدامى بين النفس والجسد اذ اعتقدوا ان موت الجسد لايعني بالضرورة موت النفس فالنفس باقية حية، وهي تبحث عن جسدها بعد الموت وعندما تجده تكونحياة الانسان الاخرى، وهذا هو سر اختراعهم للتحنيط من اجل الحفاظ والابقاء على الجسد في حالته الطبيعية.

[1] –مصطفى النشار، مدخل لقراءة التفكير الفلسفي عند اليونان ، دار قباء للطباعة النشر ، القاهرة،1998، ص33

2- الأصول الصينية:

لقد ظهرت الحضارة الصينية القديمة مع اوخر الحضارة المصرية، ويعتبر كتاب التغيرات أهم ما قدمه التراث الصيني القديم قبل كونفوشيوس الذي من اهم ماقاله عن هذا الكتاب" اعطني سنين قليلة لادرس هذا الكتاب وأنا أستطيع ان اكون عالما فيلسوفا خبيرا بحوادث التغيرات في الطبائع الانسانية"[1] . ليصبح كونفوشيوس فيما بعد اشهر فلاسفة الصين القدامى، ليكون له الأثر البليغ على فلاسفة اليونان (سقراط- أفلاطون- أرسطو) حيث سبق كونفوشيوس كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو بحوالي قرنين من الزمان(551- 479 ق.م).

ولقد جاءت فلسفة كونفوشيوس في غالبيتها فلسفة أخلاقية حيث دعا الى أخلاق وسطية وهو ما سيدعو اليه أرسطو بعده بقرنين، ان الرجل الفاضل عند كونفوشيوس هو من يدرك القانون الأخلاقي الذي يكمن في إدراك الوسط بين الافراط والتفريط، ويلتزم في سلوكه بهذا الوسط اما الفضيلة عند كونفوشيوس فهي ان يجمل نفسه بالعلم ليلا و نهارا، ويقدس الأمانة ويفضل الموت على الذلة والمسكنة، وان يعيش حياة بسيطة، هذه الصفات التي جاء بها كونفوشيوس كحكيم سنجدها تتشابه الى حد بعيد مع الحكيم سقراط وهي ما سيصورها ويترجمها الرواقيون في فلسفتهم الأخلاقية.

[1] المرجع نفسه، ص40

ان كونفوشيوس في فلسفته وفكره لم يقتصر على الحياة الاخلاقية فحسب ولكن سيكرس كونفوشيوس فلسفته لخدمة الفكر السياسي، وجعله يتماشى والفكر الاخلاقي، باعتبار ان الاخلاق عند كونفوشيوس هي المبدأ الاساسي لبناء اي نظام إجتماعي أو سياسي، اذ يستحيل في اعتقاد كونفوشيوس على اي حاكم اقامة نظاما اجتماعيا كاملا ما لم يعمل على تطوير اخلاق الافراد. وعلى هذا الاساس بنى كونفوشيوس تصوره للدولة المثالية واقعيا، ولقد تحصل كونفوشيوس على منصب سياسي في عصره، وهو منصب كبير ولاية لو الصينية، وبفضل فلسفته الاخلاقية والسياسية الحازمة والعادلة حققت هذه الولاية تطورا مذهلا حيث اصبحت قبلة يتوجه اليها كل الصينيين من جميع المدن الاخرى.

3- الأصول الهندية:

كانت الهند القديمة متفوقة على نظرائها من الحضارات من الناحية الفلسفية حيث كانت الهند قديما معروفة بتنوع وتعدد الاتجاهات والمذاهب الفكرية والدينية ويعتبر راداكر شنان shnan Radhakri من أهم من أرخ للفكر الهندي، واقر هذا الأخير جملة من الخصائص لهذا الفكر نوردها كالاتي:

هو فكر روحي في جوهره يعبر عن الحياة الروحية التي كان يعيشها الهنود القدامى، كما انه فكر يعني بالانسان وبالحياة وليس بمعرفة العالم الخارجي والدين عند الهندي ليس ثابتا ومطلقا بل هو دائما في تجدد مستمر، اما موضوعات الفكر والفلسفة عند الهندي القديم فهي طبيعة الاله، الحياة الاخرى، وعلى العموم ففلسفة الهند القديمة هي فلسفة ذات عقلانية

ذات اتجاه ديني. الا انه له الحرية الخاصة والمستقلة في المسائل الفكرية، وهذا ما يفسر تنوع المدارس الفكرية في الهند وتعددها مثل الشكاك والهراطقة والملحدين والعقليين والماديين وكلها تيارات ومذاهب تستهدف الحقيقة.

6- وظائفها:

- توحيد العلوم

- التربية

ان أهمية التربية لاسيما عند اليونان متعددة الجوانب، تاريخيا وأدبيا وفلسفيا. فهي تعتبر مرجعا تاريخيا من نواحي عديدة، باعتبار أنها تطلعنا على المناخ الفكري والثقافي الذي كان سائدا عند اليونان من طاليس الى أرسطو، وتبز لنا أهمية الاشكاليات الفكرية والفلسفية لتلك الحقبة، كما تضع أهم أعلام وفلاسفة وأساتذة أثينا في الميزان، وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، وعدد كبير آخر من الشخصيات التي ستلعب دورا بارزا في الحياة التربوية الآثينية، هذا بالاضافة الى أن التربية عند اليونان هي قبل كل شيئ عمل فلسفي باعتبارها أولى القضايا التي ستشكل الاختلاف بين سقراط والسفسطائيون الذين بذلو كل ما في وسعهم لإفساد عقول الشباب في ذلك العصر، كما ستكون أولى محاورات أفلاطون في التربية لاصلاح ما أفسده السفسطائيون وذلك في محاورة **جورجياس**، حيث

سعى **أفلاطون** في هذه المحاورة أن يضع كل من جورجياس **السفسطائي** و**سقراط** الآثيني وجها لوجه رغم الخصومة الشديدة بينهما ، هذه الخصومة التي يمكننا أن نعتبر سببها تربوي أصيل باعتبار النقاش السائد آنذاك بين الفلاسفة وعلى رأسهم سقراط من جهة، والسفسطائيون يتقدمهم جورجياس من جهة أخرى، فالحوار والخلاف كما هو معلوم اشتد بينهما حول مسألة الفضيلة التي كانت في ذلك العصر ومازالت الى اليوم مسألة تربوية قبل أن تكون قضية فلسفية أو دينية، فمهما تعددت الميادين ومهما اختلفت الأطروحات حول **الفضيلة** الا أنها تبقى في الأخير مسألة تربوية بشكل خاص. أما نحن ما يهمنا من اعداد هذه الورقة ليس دراسة فلسفات التربية على أهميتها وضرورتها للمتقف العربي بصفة عامة، ولا لإبراز للمشتغلين بالفكر التربوي ما يجب القيام به فهذه مجرد خطوة أولية ولكنها خطوة على قلة أهميتها تمهد الطريق لخطوة أخرى أكثر أهمية وخطورة ألا وهي أين نحن من كل هذه الفلسفات؟ ومالذي يمكن الاستفادة منه من خلال دراسة الفكر الفلسفي اليوناني وأبعاده التربوية؟ وهل مازال في هذه الحقبة الذهبية من تاريخ البشرية ما يمكن الاستفادة منه؟ أم أن المشروع التربوي اليوناني قد أنجز واكتمل ومن ثم وجب اعلان نهايته واكتماله وبالتالي ضرورة البحث عن مصادر وأسس أخرى أكثر نجاعة وأكثر ملائمة لما نعيشه في حاضرنا؟

1- في معنى التربية:

"التربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا. ومن هنا نقول ربيّت الولد، إذا قويّت ملكاته، ونميّت قدراته، وهذّبت

سلوكه حتى يصبح صالحا للحياة في بيئة معينة، وتقول تربّى الرجل إذا أحكمته التجارب ونشّأ نفسه بنفسه"[1] ، أي أنّ التربية تعتمد على مسلمة، وهي أنّ الإنسان قابل للتغير إن كان ذلك كثيرا أو قليلا، فالإنسان إذن قابل للتربية ما دامت أنّها علم يبحث" في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى"[2]. ومن شروط التربية الصحيحة، أن تنمّي شخصية الطفل من الناحية الجسمية والعقلية والخلقية، حتى يصبح قادرا على مؤالفة الطبيعة، يجاوز ذاته، ويعمل على إسعاد نفسه وإسعاد الناس، "وتُعد التربية ظاهرة اجتماعية تخضع لما تخضع له الظواهر الأخرى في نموها وتطورها"[3].

يحدد جميل صليبا في معجمه " للتربية طريقتان: الأولى أن يربّى الطفل بواسطة المربّي، والثاني أن يربي نفسه بنفسه، فإذا أخذت التربية بالطريق الأول كانت عملا موجّها، يتم في بيئة معينة، وفقا لفلسفة معينة، وإذا أخذت بالطريق الثاني كانت عملا ذاتيا يترك فيه الطفل على سجيته ليتعلم من نشاطه ألقصدي"[4]. ولتوسيع هذه النظرة نحاول أن نجيب على هذه المسألة المرتبطة بعلاقة التربية بالوراثة، " التربية والوراثة متقابلتان، والفرق بينهما أنّ ماهية الأولى التغيّر، وماهية الثانية الثبات. فإذا كان الموجود الحي يتغير بتأثير غيره تارة، و بمؤالفة الظروف التي يعيش فيها تارة أخرى، فمرد ذلك إلى التربية، وإذا كان يميل بفطرته

[1] صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، لبنان،1994 ص 266.

[2] مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،1983ص 42.

[3] المرجع نفسه، ص22

[4] جميل صليبا، المرجع نفسه،ص267

إلى الاتصاف بصفات نوعه، فمرد ذلك إلى الوراثة" [1]، وقضية الوراثة أو البيئة ومدى تأثيرهما في العملية التربوية، طرح اختلفت حوله أراء الفلاسفة والمنظّرين في تحديد كنهه، وهذا حسب اتجاه كل فيلسوف، فمثلا إذا أخذنا رأي دوركايهم فهو يعتبر أنّ التربية هي عمل تقوم به الأجيال لتكوين الصغار الذين لم ينضجوا بعد للحياة الاجتماعية، "وتهدف أساسا إلى تطوير عدد من الملكات الجسدية والفكرية والأخلاقية والروحانية لدى الطفل، أي الملكات التي يتطلبها منه المجتمع المدني عامة، والوسط الاجتماعي الذي سيعيش فيه خاصة.[2]" فمجمل الحديث أنّ للمجتمع الدور الكبير في إعداد الطفل حسب متطلباته،بقطع النظر عن مؤهلاته أو وراثته.

2- العلاقة بين الفلسفة والتربية:

في تحليلنا لهذه الفكرة التي تشير إلى حقيقة العلاقة بين الفلسفة والتربية، من الضروري تبيان الحقيقة القائلة بأنّ الفلسفة والتربية وجهان مختلفان لشيء واحد، لأنّ في مفهومنا الشامل الذي نطلقه على الفلسفة، بأنّها فلسفة الحياة. فهي تمس كل جوانب الإنسان المتعددة من حياته الفكرية والاجتماعية، هذا من جهة، ونقول عن التربية أنّها هي الوسيلة أو السبيل الذي نراهن عليه في نقل الفلسفة وترجمتها في شؤون الحياة، ومن ثمّ لتبيان الترابط الحميم بين الفلسفة والتربية. و عليه "فإنّنا نقبل التعريف القائل بأنّ التربية هي فلسفة

[1] شبشوب، أحمدعلوم التربية. المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1986 ص7.

[2] المرجع نفسه، ص 22

عملية تلامس الحياة الإنسانية بكل تفاصيلها، وإذا كان هذا مضمار عمل التربية، فإنّنا نقول دون تردد أنّ الفلسفة والتربية وجهان لعملة واحدة"[1]، فإلى جانب اهتماماتها الخاصة تنظر الفلسفة في الافتراضات الأساسية لفروع المعرفة الأخرى، فعندما توجه الفلسفة اهتمامها للعلوم، فنحصل على فلسفة العلوم، أو تفحص الفلسفة المفاهيم القانونية، فنحصل على فلسفة القانون. وكذلك نحصل على فلسفة التربية، إذا اهتمت الفلسفة بالشؤون التربوية كطرق التعليم، ومناهج التدريس، والبحث في شخصية المتربّي بمعرفة ميولا ته ورغباته.

وعلى هذا الطريق الذي تتسّق به الفلسفة بين العلوم المختلفة، نجد فلسفة التربية تفسر هذه المكتشفات من حيث أثرها في التربية، ولتعزيز هذا الانسجام بين الاتجاهين نستعرض بعض الآراء لباحثين من أمثال **ربول** الذي يقول في هذا السياق :"عندما نسأل الفيلسوف عن ماهية الإنسان، وعمّا يميزه عن الحيوان، نراه يُجيب بأنّ الإنسان يمتاز عن البهائم بالثقافة واللغة والشغل، وأضيف بأنّه لا لغة ولا ثقافة ولا شغل بدون تربية"[2]، ويضيف كانط على هذا بأكثر وضوح عندما يقول: " إنّ ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات هو أنّ الإنسان لا يمكن أن يسمو إلى مستوى الإنسانية إلاّ عن طريق التربية " [3]، وللتعمق أكثر في تبيان هذه الجدلية، نقول أنّ من طبيعة الإنسان كونه حيوان اجتماعي، وأنّ التربية لن

[1] الفرحان، محمد، الخطاب الفلسفي التربوي، الشركة العالمية للكتاب بيروت،1999 ص35.

[2] احمد شيوب، المرجع السابق،ص47.

[3] المرجع نفسه،ص47.

تتم إلاّ في إطار هذا الكل، وهذا ما أبانت عليه الاكتشافات الأنتربولوجية وأيّدته مواقف الفلاسفة، بحيث بيّنت أنّ الإنسان المعزول عن التربية الاجتماعية يبقى في مستوى البهائم، فقد اعتبر ألان أنّ الإنسان لا يمكنه بلوغ مرتبة الإنسانية إلاّ بالاعتماد على المجتمع البشري والتواجد فيه وهذا ما أشار إليه ملسون حيث أكد أنّه لا يمكن" لأي إنسان أن يبلغ أي مستوى من الإنسانية إلاّ إذا قام إنسان بتربيته، لأنّ الإنسانية ليست شيئا موروثا، وإنّما هي ميراث لابد أن يسعى الإنسان للحصول عليه بمعونة إنسان أخر"[1]، إضافة إلى كل هذه الحقائق، فالتربية كذلك تطرح قضية الأهداف، وهنا تكون فلسفة التربية هي الأداة الفكرية الموصلة إلى إجلاء هذه القضية، وهذا ما استنتجته من كلام ربول حينما يقول: " تهدف فلسفة التربية إلى جعل المربي يعي ما يقول، وكذلك ما يريد الوصول إليه، أي أهداف عمله التربوي، ذلك أنّ علوم التربية تدرس الطفل والمجتمع المدرسي وحركية الفصل...أي الوسائل التي ترشد العمل التربوي، بينما الفلسفة تفكر في الغاية القصوى التي يهدف العمل التربوي الوصول إليها "[2].

إنّ تكوين الإنسان يُعدّ مبدأ محوريا تنشده التربية، وهذا ما يدفعنا إلى معالجة قضية مهمة ذات صلة بالموضوع (التربية) ألا وهو الإنسان، وبالتالي نطرح السؤال الأتي: ما هو نمط الإنسان الذي نريد تكوينه؟

[1] المرجع نفسه،ص47.

[2] المرجع نفسه،ص48.

3- الإنسان والتربية:

إنّ ضعف الإنسان الجسدي قد جعله بحاجة أكبر من أيّ حيوان أخر إلى الحياة في المجتمع، ولعلّ النزعة الاجتماعية لديه ليست متمثلة في الخوف أو القلق، بل بظهور الحياة في المجتمع المبنية على الاتحاد، وقصد ترسيخ هذه المبادئ تظهر الحاجة إلى التربية، ومن ثمّ تضحى هذه الأخيرة ضرورية للفرد ولمجتمعه الذي يعيش فيه. وذلك كي يتيح لكليهما أن يستخلصا الفائدة اللازمة من تلك الممتلكات الجمعية، كالصناعة اليدوية واللغة وغيرها من الصفات الروحية التي يعوّض بها الإنسان عن نقائصه البيولوجية الجسدية. ومن ثمّ فإن وضع مذهب في التربية ليس ممكنا إلاّ بمقدار ما يستند إلى فلسفة للإنسان ضمن الوجود. وقد أثبت لنا علم النفس أنّ النمو النفسي لدى الإنسان يقوده من حالة نفسية غير متميزة إلى توكيد شخصيته أمام الكون عن طريق تقوية إدراك الواقع، تلك الوظيفة التي تمكنه من إدراك ذلك الكون والتكيف معه، واتخاذ موقف منه. وهذا لا يتم إلاّ عن طريق التربية، فالمستوى النفسي المشار إليه هو في الحقيقة مستوى الوعي الذي يتم فيه تركيب الكل، ذلك أنّ السبيل الوحيد للعثور على الإنسان، هو بالبداهة كأن نفترض أنّ الجسد ليس سوى انعكاس للوعي في العالم. والكائن الاجتماعي ليس سوى انعكاس للوعي المحيط الذي يتعايش معه، وأنّ الوعي نفسه أخيرا ليس سوى عودة الإنسان إلى ذاته، فمن هو الإنسان إذن؟ و ماهي المشاعر التي تؤثر في وجدانه؟ وتتحكم في نوازعه؟ فهذه الإشكالات في واقع الأمر ماهي إلاّ مشكلة التربية الأولى والأخيرة. أي المشكلة التي تشكل ما نسميه فلسفة التربية أو فلسفة

الإنسان، ومن ثمّ فمن واجب التربية أن تؤدي رسالتها، أي طبع الإنسان بأن تمنحه الاستقلال الذي تتوقف عليه سيطرته على ذاته، وبالتالي على الأشياء طبيعية كانت أو اجتماعية.

4- اليونان والتربية من خلال سقراط :

إنّ اهتمام **سقراط** بإصلاح عقول الناس وإعطائهم المعرفة الصحيحة النّابعة من العقل هو الذي جعله يولي للتربية أهمّية كبيرة. كان مؤمنا بديمقراطية التعليم، فلا فرق في المناصب أو في المراكز، وكل النّاس سواسية لديه. وبالتالي فكره كان ضدّ التعليم القائم على الأرستقراطية والتمييز، وعليه فإنّ منهجه كان قائم على أن تفوق الإنسان يكمن في مقدرته على طرح الأسئلة على نفسه وعلى الآخرين، وكان يعلن دوما أن حكمته ناتجة عن اعترافه بجهله، إنّ منهج الحوار الذي اعتمد عليه معروف باسم النخوس **(**تعني المجادلة وطريقة هذا المنهج تعتمد على المناقشة والسؤال والجواب، وفي الغالب يتم بين شخصين أو أكثر**)** " والغاية من هذا الطرح الذي ينتهي في الغالب بعلامة استفهام هو تمكن **سقراط** من تحطيم صنم الأستاذ القابع في أعماق المريد، بشكل يسمح بأن تتولد لديه رغبة حقيقية في التحكم في دواخله، ما يمكّنه من الاستقلال الذاتي الذي لا يمكن أن يمنحه سوى العمل بمبدأ اعرف نفسك بنفسك"[1]. إنّ هذا العمل مفاده التأكيد على الحرية الفكرية، ويمكننا اعتبار موته بسبب تهمة إفساد عقول الشباب دليل على نجاح نهجه التربوي، بحيث بثّ في عقول هؤلاء

[1] بوبكري، محمد، التربية والحرية، دار الشرق إفريقيا الشرق، بيروت،1997 ص15.

المريدين عدم تقبل أفكار الواقع. وحتى اليوم يظهر هذا المنهج خصوصا في المنهج العلمي، الذي يكون الافتراض أولى مراحله. أمّا ما يخص المواد التعليمية، نقول أنّ **سقراط** اهتم عموما بالمجالات التي تعمل على تهذيب النّفس وكذا الجسم، وهذا ما يفسر اعتنائه بالتربية الرياضية، لكنّ ليست الرياضة القديمة التي تعتمد على الأكل والتمارين القاسية التي تقوي الجسد وتعطي للإنسان خشونة وغلظة، وإنّما الرياضة التي تكون عن طريق الرقص والإيقاع الذي يكسب الجسم الرشاقة والخفة.

إنّ اهتمام **سقراط** بالمواد العلمية والأدبية لم يكن كبيرا، وهذا راجع أساسا لبعدها عن العمل من جهة وابتعاد هذه العلوم عن خدمة موضوع النفس من جهة ثانية الأمر الذي يعد المحور الرئيسي في الفكر السقراطي، ثمّ إنّ طبيعة هذه العلوم لا تتلاءم مع هذه الطريقة، "لأنّ المادة هنا مشتركة بين أفراد النوع الإنساني ولا تدخل في نطاق خبرة الفرد الواحد، ولأنّ طريقة الحوار لا تمدنا من تلقاء نفسها بالمادة، فهي لا تصلح في الرياضيات والتاريخ والأدب واللغة"[1]. إنّ التربية السقراطية كان القصد منها تكوين إنسان كامل، مستثمر لحريته ولقدراته الذهنية التي تثبت كينونته، لا تلك التربية التي لا تهدف إلاّ للتعليم والتعليم المفروض قهرا الذي لا يراعي أدني ضوابط التربية – نفسية المتربي– أو أخلاقيات التكوين، وعادة ما يكون هذا الأمر من مشاريع الدولة حسب مفهوم **نيتشه** الذي يعتبر: " أنّ التربية ما هي إلا أداة قمع توظّفها الدولة لتحقيق مصالحها، إنّها لخدعة تمارسها الدولة في استلاب

[1] العامرية، محمد حسن،دار المسيرة للطباعة والنشر ،عمان،الاردن،1999ص 109.

الأجيال الشابة، إنها أداة للتلاعب و[المناورة] تعمل على تشويه وعي الإنسان وإلغاء ذاته، وبالتالي إخضاعه للسلطة"[1].

5- أفلاطون والتربية:

ولا شك انّ اهتمام **أفلاطون** بدراسة الإنسان نابعة من تشبعه بآراء أستاذه **سقراط**، خاصة المتعلقة بالمبدأ الشهير " اعرف نفسك بنفسك" من أجل معرفة هذا الكائن الإنساني حتى يتسنّى لنا " تنمية استعداداته الجسدية والفكرية، كما ينّمي مشاعره الاجتماعية والجمالية والأخلاقية في سبيل انجاز مهمته كإنسان ما استطاع إلى ذلك سبيلا"[2]. وهذا التكوين يكون بتضافر مجموعة من العوامل، كخبرة الحياة ودور المربي، فقد قال أفلاطون: " إنّ تكوين إنسان يتطلب خمسين سنة"[3]. كما توصلت دراسة **أفلاطون** للإنسان إلى أنّ أفعاله صادرة عن ثلاثة أشياء، الشهوة ومركزها البطن، وهي مقر النشاط. والعاطفة ومقرها القلب، وهي التي تمنح الإنسان القوة والحماسة وتزوده بهما، أمّا القوة الثالثة فهي العقل والذي يعتبره **أفلاطون** المرشد ومركزه الرأس، فبناء على هذا التصنيف تتفاوت طبقات المجتمع وتختلف مراتب النّاس، فهناك صنف من تتغلب عليهم شهوتهم وتسيطر عليهم نزواتهم، وهم الطبقة العامة، وأناس تتحكم فيهم العاطفة، أو نقل القوة الغضبية، وهم الجنود الذين يقومون بمهمة الدفاع عن الدولة، أمّا الصنف الأخير فهم الذين يغلب عليهم العقل والحكمة وهم كبار

[1] ". محمد بوبكري، المرجع السابق، ص59.

[2] ربول، أوليفيه،فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3،1986ص 14.

[3] المرجع نفسه، ص13

المفكرين. إنّ هذا التقسيم الذي وضعه **أفلاطون** هو الذي سيحدد نظام التربية، بغية تحقيق الجمهورية الفاضلة، وهذا ما حذا بالفيلسوف **روسو** إلى القول عن كتاب الجمهورية: " بأنّه ليس كتاب في السياسة كما يتوهمه من يحكمون على الكتب بعناوينها، بل هو أجمل سفر في التربية خرج من يد البشر"[1]،وأمّا بخصوص القوى الثلاثة التي تكوّن كل إنسان، فهي على حسب التنظيم الاجتماعي تماما ووفق تعاليم الفلسفة الأفلاطونية، ومن ثمّ الطبقية حالة منسجمة مع الطبيعة، وفي هذا السياق تطرح فكرة العدالة بمنظور أفلاطون من خلال الحديث الدائر في بيت سيفا لوس مع جماعة فيها شقيقا أفلاطون،" يسأل سيفا لوس، ماهي أعظم البركات والخيرات التي جنيتها من الثروة والمال؟ فيجيب سيفا لوس، إنّ الثروة نعمة له إذا مكنته من أن يكون سخيا وعادلا، ويسأله سقراط بطريقته، ماذا يقصد بكلمة العدالة؟"[2] .

ومن هنا تبدأ المسألة تتعقد لأنّها تبحث في أصعب الأشياء وهو التعريف وتحديد المقصود، ثم يقول أفلاطون:" إنّ العدالة كانت ستكون بسيطة لو كان الناس بسطاء ولكانت الفوضوية الشيوعية تكفي في مثل هذا الحال"[3]. وهنا يتحدث عن الحيلة الأولى للإنسان الذي كان يعيش حياة طبيعية هادئة، تخلو من الملكية، ثم وتبعا لتطور الحياة الإنسانية نجد أفلاطون يضع تعريفا للعدالة بقوله: " هي أنّ يملك الشخص ويفعل ماهو ملكه"[4]. إنّ

[1] روسو، جان جاك، إميل أو التربية، ترجمة نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد، دار المعارف مصر،1956 ص30.

[2] – ديورانت، ويل، قصة الفلسفة، ترجمة عبد الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، المجددة 2004ص 20

[3] المرجع نفسه، ص23

[4] المرجع نفسه، ص41

المجتمع العادل هو الذي يقوم فيه كل فرد بواجبه الذي أعدته إليه الطبيعة، فلا تتدخل فئة في عمل فئة ثانية، ويجب على الجميع أن يتعاون على تكوين وحدة كاملة متناسقة الأجزاء.

منهج التربية الأفلاطوني: إنّ منهج **أفلاطون** التربوي يبدأ أولا بمسلمة مفادها أنّ الأطفال مؤهلين للتربية، و بالإمكان أن نصنع منهم رجالا أكفاء للدولة، ولتحقيق هذا المطلب يجب أنّ نتعهد بحمايتهم أولا من آبائهم ومن عادات مجتمعهم. وبداية هذا الأمر يقتضي منّا أخذ جزء من بلد، ونضع فيه الأولاد حديثي العهد. وهذه الرعاية الأولى تتكفل بها الدولة، ومن مميزات هذه المرحلة أنّه " يجب منح الأطفال المساواة العامة في فرصة التعليم، لا أحد يعرف من أين يشتعل ضوء العبقرية، بحيث يجب أن نبحث عن ضوء العبقرية هذا في كل مكان،وفي كل نوع وجنس،والهدف الأسمى من كل هذا هو تعميم التعليم في البلد"[1]،إنّ الألعاب في هذه الفترة ضرورية للأطفال خاصة في سن الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة، ومن المهم أن نجتنب أسلوب التحقير أو أن نلجأ للعقوبات التي ستفضي بالطفل إلى العنف أكثر، وهذا بالفعل ما أثبتته الدراسات الحديثة، بحيث أجرى علماء أمريكيين تجربة حول مجموعة من الأطفال لمعرفة تغيرات سلوكهم تحت عملية الضرب في سن الثالثة، فتوصلت الدراسة إلى أنّ في سن الخامسة يزداد الطفل أكثر عدوانية من طبيعته العادية، لهذا من طبيعة الولد أن يكون اللهو جزءا مهما من حياته الأولى، " في هذا السن يجد فيه الأطفال

[1] المرجع نفسه، ص28

الألعاب أمورا طبيعية، يسعون إليها كلما اجتمعوا سوية، لهذا نلاحظ أنّ الأطفال الذين بلغت أعمارهم بين الثالثة والسادسة، يتجمهرون في كل قرية في الأماكن المخصصة للآلهة"[1] .

وبهذا يكون التعليم معنيا بالدرجة الأولى بأجساد الأطفال، بشغلهم باللعب والرياضة البدنية حتى تقوى صحتهم في العشر السنوات الأولى، ومن ثمّ لا حاجة لنا بعد ذلك للعلاج، لأنّ الحاجة إلى الدواء أو الطبيب ناجمة عن حياة الترف. إنّ نظام الحمية (الوقاية) والجهد البدني كفيل بالمحافظة على صحة الأطفال وعليه فإنّ الأطباء غير مرغوب فيهم. ونفس المنحى نستمده من الفلسفة الروسوية التي تجعل من **إميل** الشخص الغني عن الطبيب إلاّ في الحالات القصوى. لأنّ الطبيب حسب **روسو** موحي بالموت والذي يجعل من الفرد يعيش حالة القلق النفسي التي تؤثر على حياته.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرياضة البدنية والتدريب العسكري لا يكفي، لأنّه يجعل من الشخص أكثر خشونة، ونحن لا نريد أبطالا حملة الأثقال أو مصارعين فقط، بل نريد أفرادا يتسمون باللطافة كذلك. وتعد الموسيقى العامل الوحيد الذي يحقق هذا الانسجام والتناسب ومحبة العدل، ومن ثمّ فمن غير المنطقي أنّ نجد شخصا تمّ بناءه بهذه الطريقة المتوازنة، ظالما مستبدا، " إنّ الموسيقى ثمينة ونفيسة، لا لأنّها تحدث صفاء في الشعور والخلق،ولكن

[1] الخوري، أنطوان، التربية من أفواه رجالها قديمهم وحديثهم، دار الكتاب،الدار البيضاء،1962ص18.

لأنّها تحفظ وتسترد الصحة"[1]. إنّ الموسيقى تضفي لطفا وصحة إلى الروح والجسم، لكنّ هذا لا يعني إطلاقا الإفراط فيها لأنّ هذا العامل قد ينعكس بصورة سلبية فيضعف شخصية المتربي، وبالتالي دمج الرياضة والموسيقى أمر واجب حتى في تربيتنا المعاصرة، لذا نجد أفلاطون يفرض رقابة على الشعراء ويحدد أصناف معينة من الموسيقى التي توافق مع النظام ألتأهيلي لإعداد أفراد أقوياء تقوى بهم الدولة. أمّا عندما يبلغ الأطفال سن العاشرة، تبدأ عملية الفصل بين الجنسين الذكور والإناث وتوجه كل من الفئتين إلى التمارين المناسبة لأعمارهما وطبيعتهما، " فيتعلم الصبيان ركوب الخيل، وإطلاق السهم واستعمال الرمح والمقلاع. أمّا البنات فيتدربن على ذات الأمور، وفي حال رفضهن يتعلمنّها نظريا على الأقل"[2].

ان الرياضة في نظر **أفلاطون** فرعين: رياضة المصارعة، ورياضة الرقص، وهذه الأخيرة تقوم على حركات تحاكي أقوال ربّة الشعر، والغرض من ذلك هو المحافظة على طابع النبل والحرية، أمّا غرض المصارعة فهو إكساب جميع أعضاء الجسم الصحة و الخفة والجمال. ووظيفة الموسيقى تتوافق مع المراحل التربوية بحيث لا تبقى كما كان الشأن في المرحلة الأولى بحيث تصبح مساعدة على تعلم مواد تعليمية، فاستمرارية الموسيقى تتجسد فيما بعد على شكل " الغناء ألكنائسي والألعاب العامة، وتستخدم في تقديم أشكال مهذّبة

[1] ويل ديورانت، ص29

[2] انطوان الخوري، المرجع السابق، ص19

تمهيدا لعلوم لا تثير الرغبة أحيانا في نفسية التلاميذ، كالتاريخ والرياضيات والعلوم. إذ لا يوجد سبب يمنعنا من تسهيل هذه العلوم الصعبة وتنعيمها في وضعها في أبيات من الشعر وتجميلها بالأغاني"[1]، وعلاوة على هذه الوسائل التربوية التي يطرحها أفلاطون تضاف إليها طريقة أهم من ذلك وهي طريقة المعاملة التي تحتّم على المربي ألاّ يفرض على العقول المواد التي لا يتقبلها، لأنّ الحرية يجب أن تكتنف العملية التعليمية، لأنّ المعرفة التي يتم الحصول عليها بالإرغام لا تنمّي العقل.

بعد نهاية هذه المرحلة التي اتسمت بالمساواة في التعليم والتوافق بين العامل النفسي والجسدي تبدأ العملية الثانية، مرحلة تبدأ فيها عملية الانتقاء عن طريق الامتحانات المتضمنة للجانبين النظري والعملي، امتحان عادل، خال من المحاباة. يمتاز بديمقراطية تامة يحدد على أثره وظيفة الممتحن سواء باتجاهه إلى الزراعة أو إلى الجيش أو يكون فيلسوفا، " وأولئك الذين ينجحون في هذا الفحص الأولي يتلقون عشر سنوات أخرى من التعليم والتدريب الجسدي والخلقي والعقلي، وبعدئذ يواجهون امتحانا أخر أشدّ صعوبة من الأول، وأولئك الذين يفشلون في هذا الامتحان الثاني يصبحون مساعدين أو مساعدين تنفيذيين أو ضباطا عسكريين في الدولة"[2]، ولتجاوز هذه المسألة، أي الإخفاق الذي يتلقاه مجموعة من الطلاب، فإنّ أفلاطون في معالجته لهذه القضية، يستعين بالعامل الديني الذي

[1] ويل ديورانت، المرجع السابق، ص30

[2] المرجع نفسه، ص31

يحاول عن طريقه توصيل فكرة العدالة الإلهية التي أرست هذا القدر، انطلاقا من اختلاف المعادن وفي هذا الصدد يورد هذا الكلام: " أيّها المواطنون إنّكم إخوة ومع ذلك فقد خلقكم الله مختلفين،وبعضهم تتوفر فيه مقدرة الزعامة،وهؤلاء خلقهم الله من الذهب ...والبعض خلقهم من الفضة...والبقية خلقهم من النحاس"[1]. أمّا بخصوص المتفوقين سنقوم بتعليمهم الفلسفة، حين يبلغوا سن الثلاثين، لأنّ الفلسفة تهدف إلى تكوين الفكر الصحيح، ولتحقيق هذا المطلب يجب أن نعلم أبنائنا نظرية المثل، لأنّ معرفة الحقائق هو الأهم من معرفة صور الأشياء. وهذه الفترة من المرحلة الإعدادية النظرية، التي تمتد من الزمن خمس سنوات غير كافية، بحيث يجب على فلاسفة الغد الذين سيحكمون أمور النّاس ألاّ يبقوا في الخيال، بل يجب أن يعايشوا الواقع، وهنا نكون بصدد التكوين العملي، والذي سيدوم إلى غاية بلوغ الخمسين، وهنا يكونوا مستعدين للقيام بأدوارهم على أتم وجه.

وخلاصة التربية الأفلاطونية أنّها تهدف إلى تعميم التعليم في الدولة وجعله إجباريا ومتساويا أمام كل أبناء الوطن لترسيخ ثقافة الانتماء والمواطنة، فتربية **أفلاطون** بالرغم ممّا تتضمنه من ايجابيات، إلاّ أنّها احتوت على سلبيات جعلت من نقاد التربية يتوقفون عندها بالنقد والتحليل، ويعد الفيلسوف الفرنسي **روسو** من أبرزهم بحيث عارض نظام التعليم المتعلق بالنساء على وجه الخصوص، فإذا كان **أفلاطون** قد اعتبر أنّ المرأة لا تختلف عن الرجل في أداء واجبات المجتمع، فإنّ **روسو** يحصر وظيفتها في كفاية زوجها وحسن

[1] المرجع نفسه، ص32

تصرفها لشؤون بيتها، كما أنّ الحصول على فيلسوف بمثابة الحاكم الذي يسوس شؤون الدولة، لم يكن هدف **روسو** بل الوصول بالتربية إلى تكوين إنسان مفيد لبلده ونفسه، أو الإنسان الطبيعي النادر حسب تعبيره.

6- الموقف الأرسطي من فئات المجتمع:

إنّ إقرار **أرسطو** بهرمية المجتمع وتعدد فئاته، ناجم من تأثير الواقع الأثيني الذي جعل من الطبقية قاعدة أساسية في تكوين أي مجتمع، وانتظامه يكون باحترام كل فئة للطبقة الأعلى منها اجتماعيا، وإن كان قد أشار في العملية التربوية إلى وجوب جعل المساواة الأصل التي تتبني عليه هياكل الدولة الأخرى، فالتفاوت الذي يقره **أرسطو** هو الذي أوجدته الطبيعة، وعليه جعل من الرق نظاما مشروعا، فصنف من الناس ولدوا عبيدا، وآخرين خلقوا للحكم لأنّهم سادة. أمّا الحديث بخصوص مكانة المرأة، فهي أقل شأنا من الرجل في عديد النواحي، فلا يجب أن تجاري الرجل في ميدان التربية ولا أن تكون حاكمة. و هنا نكون بصدد خلاف جوهري عن النظرة الأفلاطونية، الداعية إلى المساواة المطلقة بين الجنسين خاصة في التربية الأولية، ولتوضيح هذا الموقف يورد **أرسطو** الكلام التالي: " إنّ المرأة من الرجل كالعبد من السيد، وكالعمل اليدوي من العمل العقلي، وكالبربري من اليوناني، والمرأة رجل ناقص، والذكر متفوق بالطبيعة والمرأة دونه بالطبيعة، والأول حاكم، والثانية محكومة،

وهذا المبدأ ينطبق بالضرورة على الجنس البشري"[1]. ونتيجة لهذا التقسيم فالطبقات المكونة للمجتمع حسب **أرسطو** هي كما يلي:

طبقة العبيد:

إنّ طبيعة العبد هو ذلك الإنسان " الذي لا يملك نفسه بطبيعته، بل هو ملك إنسان أخر،إنّما هو بطبيعته كذلك"[2].ويشمل هذا الصنف كل شريحة العمال وأصحاب المهن والحرف، وهي مهن وضيعة بالموازاة مع المهن النظرية، لأنّ هذا الفارق تقريبا هو الفاصل بين النظرة اليونانية والنظرة الشرقية التي تمجد العمل وكل الصناعات. وعموما فإنّ هذه الطبقة تشمل الغرباء التي تكون حياتهم خاضعة للأحرار.

إن طبقة العبيد بصفة عامة لم يكن لها نصيب وافر من التعليم، الحرية، والمواطنة. أمّا الفئة الثانية في المجتمع فهم الجنود،الذين تقتصر وظيفتهم في الحفاظ على أمن الدولة، وأمّا الطبقتين الأخيرتين فهم طبقة المفكرين والمدرين، الذين بإمكانهم أن يصلوا إلى الحكم، لأنّهم يمتازون بتفوق عقلي وعلمي.

1.2- التربية في فلسفة أرسطو:

في قراءتنا للتربية الأرسطية نكتشف أنّ المعلم الأول يدعو إلى تقسيمين مختلفين من الناحية التنظيمية، فيوجد وفقا لأرائه التربوية، تربية نظامية وأخرى غير نظامية:

[1] المرجع نفسه، ص67.

[2] وولف، فرانسيس، أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج،، ، بيروت، لبنان،1994 ص99-100.

لم يقتصر اهتمام **أرسطو** بالتربية الأولى لدى الطفل، بل تجاوز ذلك إلى حدود ما قبل الولادة، من خلال دعوته إلى التوافق بين الزوجين، خاصة في ما يتعلق بالمستوى المعرفي والاجتماعي، وحتى عامل السن الذي يعتبر مهم في استقرار الحياة الزوجية وبالتالي الأسرة، وفي هذا الإطار ينصح الرجل " بتأخير سن الزواج حتى يبلغ السابعة والثلاثين من عمره، وبعدئذ يتزوج من امرأة في نحو العشرين من عمرها، والذي يدفع **أرسطو** إلى هذا الحساب في الزواج، هو التفكير في أنّ هذين الشخصين سيفقدان قوتهما التناسلية وعاطفتهما في نفس الوقت تقريبا، لأنّه إذا كان الرجل لا يزال قادرا على إنجاب الأولاد، بينما تكون المرأة عاجزة عن الحمل أو العكس"[1].وكل هذا مرده إلى ضمان طمأنينة الأسرة لأجل الحفاظ على الأولاد، وبعد هذا يلزم " الأمهات بنظام غذائي معين طوال فترة الحمل، وذلك حرصا على سلامة الجنين، كما ارتأى أن تكثر الأم الحامل من الحركة أثناء الحمل، لضمان صحة الجنين" [2].

ولتقنين هذه العملية أكثر–الحياة الزوجية– يرى **أرسطو** أنّ تدخل الدولة ضروري، لضبط عملية الزواج، بأن لا تبيحه إلاّ للأصحاء، لأنّ الأزواج المرضى سيكون إنجابهم خطر على الأولاد، وبالتالي الدولة مادام أنّها هي المسئول الأول عن رعايتهم، وفلسفة **أرسطو** تقضي بأنّه يجب التخلص من الأبناء المشوهين حتى لا تتحمل الدولة مشاقة

[1] ويل ديورانت ،المرجع السابق، ص67

[2] العامرية محمد، الرجع السابق، ص135.

تربيتهم، وعليه نظرة متطابقة إلى أبعد الحدود مع الفكر الأفلاطوني، ولتفادي كل هذا فلا بد من القيام في نظر **أرسطو** بعملية فحص الأولاد الجدد. أمّا فيما يخص تربية الأطفال الصغار أو ما يعرف بالطفولة المبكرة، فإنّ النظرة الأرسطية تختلف عن الوجهة الأفلاطونية في هذه العملية الأولى. فإذا كان الطفل تتعهد به الدولة وتصهر على تربيته بتوفير له كل الشروط التي من شأنها أن تجعله مستقبلا عنصرا فعّالا في إطاره الاجتماعي، فإنّ **أرسطو** يرى في المنزل المدرسة الأولى للقيام بهذه الوظيفة، فالأسرة هي اللبنة الأساسية في هذا التكوين الأولي حتى سن الخامسة. وفي هذه المرحلة يقتصر غذائه على اللبن والقليل من الخمر، كما تمتاز حركاته بالحرية دون قيد أو انضباط، مع جعل من التسلية واللعب النشاط الرياضي المعتمد و المتسم بالتلقائية، لكنّ هذا الأمر لا يعني تركه يندمج في سلوكيات المجتمع اللا–أخلاقية، وفي هذا الصدد يحذر **أرسطو** حتى من مخالطته للعبيد أو الخدم. وهذا الإعداد يتواصل إلى غاية سن السابعة ،"بتوفير له النشاط البدني، مع ضرورة توجيه العناية للقصص التي تروى للأطفال في هذا السن، وأنّ توفر البيئة التي لا يسمع فيها الأطفال قولا سيئا، ولا يرون سلوكا غير محبب" [1]

التربية النظامية:

أمّا الأمر بالنسبة للتربية النظامية فهي تنقسم إلى مرحلتين: الأولى: من سن السابعة حتى البلوغ (الرابعة عشر) والمرحلة الثانية من البلوغ حتى سن الواحد والعشرون.

[1] سمعان، وهيب إبراهيم،دراسات في التربية المقارنة، دار المعارف، مصر،ص1961 –248.

المرحلة الأولى(07-14):

بعد التربية الأولى والتي أطلقنا عليها بالتربية الغير منظمة، والتي قصدت منها الفترة التي تكون فيها الأسرة هي العنصر المهم في هذا الإعداد، سنأتي إلى المرحلة الثانية التي تمتاز بالتنظيم، والتي تعد الدولة هي العنصر المؤثر في التكوين التعليمي، بحيث " تتواصل العناية بتربية الجسم أكثر من تربية العقل، لأنّ التربية الأولى يجب أن تسبق الثانية، ويمارس الأولاد في هذه الفترة التمرينات البدنية الحقيقية"[1]. وبما أنّ الدولة هي المسؤولة عن هذه المرحلة كما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإنّ هذا التدريب لا يكون عفويا تلقائيا بل مقنن، لأنّه يوجد مدرب سيصهر على تدريب هذه الرياضة، رياضة تفيد الأجسام وتقوي الأبدان، مادام أنّ ممارستها ستكون بصورة معتدلة منتظمة، لأنّ " التمرينات المبالغ فيها، أو التمرينات القليلة التي تلحق الضرر بقوى الأطفال، مثلها في ذلك مثل الإفراط أو الإقلال في الطعام، الذي يلحق الضرر بالصحة، كما يدرس الصبي في هذه الفترة أيضا القراءة والكتابة والموسيقى والرسم"[2]. وبالتالي ووفقا لهذا الحديث، فإنّ الاهتمام والاعتناء بالرياضة، يكون قبل العناية بالمواد الدراسية، والهدف من هذا ليس تقوية البدن فقط، بل من أجل تكوين العادات الطيبة، لقدرتها على ضبط الشهوات والرغبات، ومن ثمّ تكون التربية الرياضية، تدربا على التمرينات العقلية التي سينصرف الطفل إليها فيما بعد.

---

[1] المرجع نفسه، ص249.

[2] سليمان، فتيحه حسن،التربية عند الرومان واليونان، القاهرة مكتبة نهضة مصر،1996 ص60.

المرحلة الثانية(14-21):

إنّ ما يميز هذه المرحلة التعليمية من حياة الطفل، أنّها تنحصر في غالبيتها في تلقين الجانب النظري عكس سابقتها، كما أنّ طبيعة دراستها حسب **أرسطو** تتوافق فقط مع المواطنين الأحرار، الذين تتناسب مع طبيعتهم، " التربية الحرة، التي تتلاءم مع طبيعة الرجل الحر، والتي تهدف إلى تنمية الذكاء ما دام أنّ العقل هو المميز للإنسان عن الحيوان. ونحن إذا ما منحنا الفرد تربية حرة فإنّه لا يظفر بأحسن إعداد للمواطن المستنير فقط، ولكنّه سوف يحقق أسمى أهداف الحياة وهو السعادة"[1]. وكنتيجة مبدئية يمكننا أن نستخلص من كلام **أرسطو** أنّ التعليم نوعين:

أ-تعليم الأحرار: وطبيعته أنّه لا يرجى منه كسب مادي، بل هدفه إملاء وقت الفراغ بالتعلم والتميز الفكري، وبالتالي نكون أمام النظرية الممجدة للعوم النظرية، أو المعرفة من أجل المعرفة، التي عرفت بها الثقافة اليونانية عموما. أمّا التعليم الثاني فهو عكس ذلك تماما، و إن كان في حقيقة الأمر مكمّلا ومتمما له وهو:

ب-التعليم الحرفي المهني: ويتضمن هذا النمط تعلم مجموعة من الحرف والصناعات والمبتغى منها، هو الكسب المادي، الذي يعد من اختصاص العمال والمزارعين، أي طبقة العبيد المنتجة، أما الطالب الحر فتقتصر دراسته على الآداب، السياسة، الرياضة، الهندسة

[1] صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، دار المعارف مصر،1965ص 18.

والفلسفة، أي العلوم ذات الصبغة العقلية النظرية. كما أنّ دراسة اللغة والشعر يزيد من الذوق الجمالي لدى المتعلم، ومن ثمّ فإنّ وجهة أرسطو هذه تختلف عن النظرية الأفلاطونية التي تعتبر أنّ الشعر مفسدة وتشرط اتصاف الفنان بصفات معينة تجعله أكثر صرامة. أمّا أهمية تعلم الرياضيات والهندسة تكمن في تقوية الحكم القياسي، ونفس الشأن لباقي العلوم الأخرى، كالفلسفة التي تنمي ملكات الفرد المتعددة، ما دام أنها تدخل في إطار علم النفس وغيرها. " أمّا حينما يصل الشاب إلى سن الثامنة عشرة، فإنّه يمارس التمرينات البدنية العنيفة لمدة ثلاثة سنوات، ويخضع لنظام دقيق في تغذيته، ولا يدرس في هذه الفترة دراسات عقلية على أساس أنّه يرهق عقله وبدنه في نفس الوقت، لأنّ هذين الجهدين يتعارضان"[1]. وتقتصر التدريبات الرياضية على المصارعة وركوب الخيل، وبعض التمرينات الفكرية، وتكون هذه التدريبات حتى سن الكهولة، حتى تحافظ على رشاقة الفرد وقوته، أمّا عند بلوغ الإنسان سن الواحد والعشرين، فإنّ الطلاب يدرسون السياسة و الأخلاق وعلم النفس والتربية. لأنّ هذه المادة كفيلة بتكوين الفرد و إعداده للمواطنة وخدمة وطنه، إضافة إلى دراسة بعض العلوم الأخرى، كالبيولوجيا والطبيعة، لأنّها ضرورية في تربية المفكرين كما يعتقد **أرسطو**. أمّا بالنسبة للشباب المتفوق في دراسته النظرية والعلمية، فإنّهم سيدخلون إلى سلك الكهنوت للوصول إلى مرحلة التأمل، التي تفضي بهم إلى بلوغ المناصب العالية في الدولة.

[1] إبراهيم سمعان وهيب ، المرجع السابق، ص250

"إنّ أول ميزة يمتاز بها أرسطو عن سلفه، وهي من وضعه وتفكيره، هو وضعه لعلم جديد وهو المنطق"[1].الذي كان يهدف منه أساسا، إلى ضرورة تدريب العقل للوصول إلى الحقيقة، وهذا لا يتأتى إلاّ بعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، كما أنّ فضل المعلم الأول على البشرية هو إرسائه لمبادئ العلم الأولى، على حد تعبير أرنست رينان الذي قال : " إنّ العلم كان قبل أرسطو جنينا وولد بمجيئه"[2]. إنّ أعمال أرسطو التربوية قد بدأت، " بتأسيسه للمدرسة الشهيرة المعروفة بـ "الليسيوم" في أثينا، واشتغل مدرسا لمدة ثلاث سنوات، وكان واقعي النظرة، تجريبي النزعة، لهذا كانت نظرته إلى التربية أعمق وأوضح من أستاذه المثالي أفلاطون "[3]. وبالتالي لم تكن مدرسته هذه، صورة طبقا الأصل من المدرسة التي تركها أفلاطون، " حيث اختصت الأكاديمية فوق كل شيء بالرياضيات والفلسفة السياسية التأملية، أمّا مدرسة أرسطو، فقد مالت أكثر إلى تدريس علم الأحياء والعلوم الطبيعية".[4] إنّ اهتمام أرسطو بالمشاكل السياسية والاجتماعية لعصره، هي التي حذت به إلى إصلاح هذه الأوضاع، والطموح إلى بناء دولة عادلة على غرار أستاذه أفلاطون. وللحصول على هذا المبتغى، فلا بد من وجود رجال أكفاء وذو مقدرة على تحمل المسؤوليات، وهذا العمل يبدأ من ائتلاف الأسرة ووحدتها أولا، ثم المجتمع بصورة عامة ومتكاملة، والذي في آخر الأمر لا

[1] " ويل ديورانت،المرجع السابق، ص57.

[2] العامرية، محمد حسن،المرجع السابق، ص130

[3] ويل ديورانت، المرجع السابق ،ص54.

[4] المرجع نفسه، ص53.

يتحقق إلاّ من خلال التربية. إنّ واجب الدولة الأول هو الاهتمام بهذا المجال، " فالدولة التي تهمل التربية، لابد أنّ يصيبها شر عظيم وضرر كبير"[1]. ومن ثم فإنّ النظرة الأرسطية للتربية لا تخرج عن كونها جزء أو فرع من السياسة، لأنّ هذه الأخيرة هي مصدر نجاح باقي وظائف الدولة الأخرى، " إنّ العلم الذي تحدد غرضه بالبحث عن ما هو الخير الأعلى بالنسبة للإنسان، وعن البحث بالمعاملات الإنسانية منظورا إليها من هذه الزاوية، وبعلاقتها بالخير الأعلى، يجب اعتباره أفضل العلوم وأهمّها، وأساس العلوم الأخرى، وهذا العلم هو العلم السياسي"[2]. أي السياسة هي فن توجيه المجتمع، ونجاحها متوقف على وجود شعب صالح، وقاعدة بشرية قوية، كان أرسطو من المنادين بضرورة تربية أبناء المواطنين تربية موحدة، تشرف عليها الدولة، " لأنّ التربية في النواحي ذات الطابع العام يجب أن تكون واحدة بالنسبة للجميع. ولا يجب علينا أن نفترض أن واحدا من المواطنين ملكا لنفسه، لأنّ كل المواطنين ملك للدولة، وكل واحد منهم جزء منها، والعناية بكل جزء لا تنفصل عن العناية بالكل، وعلى هذا الأساس يجب أن تنظم القوانين شؤون التعليم، وأن يكون التعليم من شأن الدولة".[3] لأنّ الإشراف المباشر من طرف الدولة على فرضية تعليم محدد، سيكون من شأنه المحافظة على استقرار الحكم وبالتالي الدولة، فالنظرية الأرسطية ترمي إلى إدماج المواطنين في عقائد الدولة، وإن كان للمواطن الحق في سن قوانينها والمصادقة عليها، فإنّ

[1] العامرية محمد حسن،المرجع السابق، ص130

[2] كتورة، جورج، السياسة عند أرسطو، بيروت،1987 ص14.

[3] إبراهيم سمعان وهيب ، المرجع السابق ، ص393

هذا الأمر لا يكفي في نظر أرسطو إذا لم يربّى المواطنين بشكل عام يسمح لهم بالانسجام مع روح النظام السائد فيها. إضافة إلى هذا العامل، فمن الضرورة كذلك أن يكون التعليم موحدا عاما، لأنّ التعليم الخاص يؤدي إلى التفرقة بين الأفراد، " فالنّاس الذين عندهم ثروة كبيرة وقوة أصدقاء وما شابه ذلك، لا يكونوا راضين أو قابلين للخضوع للسلطة، والشر يبدأ من المنزل،لأنّهم حينما يكونوا أولادا ونتيجة للترف الذي يعيشون فيه،فإنّهم لا يتعلمون مطلقا عادة الطاعة حتى في المدرسة، ومن ناحية أخرى نجد الفقراء المعدمين يقفون موقفا لا يحسدون عليه"[1]، أي أنّ التعليم الخاص سينجم عنه صنفين مختلفين من الناس، طبقة غنية غير معتادة على الطاعة، والطبقة الأخرى راضخة لقوانين الدولة، وهذا ما يسبب الصراع الطبقي بين فئات المجتمع، ولانتفاء هذا التمايز وجب أن تكون هناك مساواة في الملكية والثروة والامتيازات. والأهم من ذلك هو ضرورة المساواة حتى في الرغبات، " فيجب أن تكون هناك مساواة بين رغبات الأفراد ومطامحهم، ولن يحدث هذا إلا إذا وفرت الدولة التربية الكافية"[2]. التي ستقضي على الصراع، فمجمل المبررات الأرسطية المقدمة لا يتعدى هدفها، في صون المجتمع وبث روح الاحترام بين أفراده.

7-الخلاصة:

[1] المرجع نفسه، ص247.

[2] المرجع نفسه، ص247

وكخلاصة نهائية يمكننا القول أنّ الثقافة اليونانية بفلاسفتها، أغنت الفكر الإنساني في عديد المجالات ، وكثير الميادين، وتعد النظريات التربوية إحدى وأهم ما تركته الفلسفة اليونانية، علاوة على صعيد الفكر السياسي والأخلاقي والاجتماعي، بحيث تعتبر الفترة الأنوارية التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر، دليلا واضحا على هدا الكلام، خاصة في ما يخص الجانب التربوي، بحيث نجد مثلا **روسو** رائد هذه الحقبة يدين بالكثير للتربية الأفلاطونية الواردة في " **كتاب الجمهورية**"، بحيث اتفق مع نظرة **أفلاطون** في دور التربية في إعداد الفرد المواطن، المتصف بميزات المواطنة الحقة، وإن اختلف معه في نقاط أخرى، كدرجة العناية بالمرأة، وهذا التباين الحاصل بين النظرتين مرده إلى الاختلاف في الأهداف المحددة لكل فيلسوف، فمطلب **أفلاطون** كان يرمي إلى تكوين جمهورية قوية بمساهمة كل أبنائها، بتكوين دولة تعتمد على نظرية سياسية كفيلة بتحقيق هذا الهدف، أمّا نظرة **روسو** فقد اقتصرت على تكوين إنسان متزن في حياته، بقدرته على التوفيق بين الرغبة الداخلية والمتطلبات الوطنية.

أمّا الفلسفة التربوية الأرسطية، فقد جعل منها **روسو** حسب رأيي القاعدة المبدئية في إعداده التربوي لإميل، من خلال دعوته للحرية خاصة في الحياة المتقدمة للطفل بإفساح المجال أمامه للعب والتسلية، وهذا ما سماه **أرسطو** بالتربية غير نظامية، أو التربية المنزلية، التي تعد تكوينا أساسيا في حياة الطفل، وتتوقف عليها نجاحات الولد المستقبلية.

وفي الأخير يمكننا عرض حوصلة لأهم ما يمكن أن يكون مخرجا لإشكالية بحثنا كرؤية نقدمها حلا ونفتح بها أفاقا بحثية كالآتي:

رغم المسافة الزمنية الطويلة التي مرت على العصور الإغريقية الا أنه لايجب التفريط في مكاسبها وانجازاتها العديدة والمتنوعة، اذ يجب العودة دائما وباستمرار الى هذا الموروث ومعالمه الثقافية والاجتماعية بغية الاستفادة منها في حاضرنا التربوي والسياسي والاجتماعي، فالفكر التربوي اليوناني تميز بتنوع مذاهبه واختلاف اتجاهاته التي لايمكن ادراكها الاّ بالاطلاع على السمات العامة للتربية الاغريقية بغية التعرف على نقاط قوتها وضعفها ومنه توظيفها في فك طلاسيم اشكالياتنا التربوية المعاصرة والتي استعصى علينا حلها رغم ما عرفته مجتمعاتنا من تقدم علمي وتقني، وهذا ما قامت به العديد من الدول الغربية العظمى في العصر المعاصر منها اليابان التي جعلت من العظمة الوطنية الهدف الأسمى للتربية، أي أن اليابان جعلت هدف التربية هو تكوين مواطنين مخلصين للدولة من خلال العلوم والمعارف التي تعلموها عن طريق التربية ، وهذا ما يجب علينا القيام به في عالمنا العربي، اذا ماعرفنا كيف نستفيد من الآخر سواءا تعلق الامر بالثقافات والحضارات القديمة أو الحديثة.

7- علاقة الفلسفة بباقي المعارف والعلوم:

أ- علاقتها بالدين

-علاقتها بالدين الوضعي.

- علاقتها بالدين السماوي.

أ- علاقتها بالدين:(علاقتها بالدين الوضعي.- علاقتها بالدين السماوي).

لقد تراجع حضور المعتقدات الدينية و دوره في الفضاء العمومي بعد أن إنسحب الدين تدريجيا من الساحة العامة الإجتماعية إلى المجال الخاص ،حيث فقدت هذه المعتقدات دورها كوسيلة توحيد المجتمعات و حلت محلها الأفكار القومية و القانونية والدستورية. إن الإندماج الإجتماعي الذي يسعى **هابرماس** إلى تحقيقه في مشروعه يتعدى المستوى النظري، فهو يبدأ بمرحلة التذوات التي تعني التفاعل بين الأشخاص ليصل إلى مجموعة أفراد داخل المجتمع . و من ثم إلى المجتمع بمعناه الواسع ليصل في الأخير إلى مرحلة التطبيق أين يكون الحديث عن إندماج إجتماعي و سياسي أوروبي يتعدى الحدود الوطنية و يكون نتاج **فضاء عمومي**. فماهي المساهمة التي يمكن أن تقدمها الأديان في عملية الفهم الذاتي و المجتمعي في ضوء التحديات السياسية و الاقتصادية و الثقافية ؟

الدين والثقافة:

لم يعد للدين أي دور إجتماعي أو فردي رغم ماله " من قدرة دلالية لا يجوز خسارتها في أوقات تأسيسية و تحولات كبرى على الصعيد المجتمعي "[1] و رغم أن **ماكس فيبر**Webermaxيراه مسألة مناعية للعقل ،إلا أن الدين يبقى له من معنى في المجتمعات الحديثة التي تقوم على المساواة حيث تعطي هذه الأخيرة أهمية للقدرة الكامنة في الأديان. أما **هابرماس** فيرى أنه لا مفر من الإعتراف بأنه بقدر ما أحرزت عملية الدهرنة من تقدم أتت ايضا بخسائر و ركود و مجازفات ،ومن بين هذه المجازفات تهميش الدين الذي "لا بد من مجتمعات الدهرنة أخذه بعين الإعتبار و ضمه إلى عملية فهم الذات و فهم المجتمع"[2] و لكن مسؤلية تراجع دور الدين في الحياة العامة و عدم فعاليته تعود بقسط كبير إلى المواطنين المتدينين أنفسهم، حين بقو سجينين الأبعاد الداخلية لمعتقداتهم الدينية و لإعادةالإعتبار للمعتقدات الدينية و تفعيلها لتكون لاعب أساسي في التفاعلات الإجتماعية و تكون لها كلمة في فك ملابسات العصر يجب على هؤلاء المواطنون المتدينون أن يقبلو بالأبعاد الأخرى القادمة إليهم من الخارج والتي يقدمها إليهم غير المتدينين و يجعلوها محط أنظارهم و أفكارهم ،وهذا لا يمكنه الحدوث في تصور هابرماس إلّا إذا أفلحت المعتقدات الدينية في ترجمة ذاتها فكريا و لغويا بخطاب واضح بوضوح حجته و برهانه. يقول

[1] الأب باسم الراعي ، بالمجتمع والدولة،دار الفارابي ،ط1 ،2011،بيروت ، لبنان،ص124.

[2] المرجع نفسه،ص126.

هابرماس موضحا هذه المسألة " على الوجدان الديني أولا معالجة التنافر المعرفي في لقائه مع الطوائف الأخرى وعليه ثانيا أن يتكيف مع سلطة العلوم التي بيدها الإحتكار الإجتماعي للمعرفة الكونية وأخيرا عليه أن يوافق على مقدمات الدولة الدستورية المؤسسة على أخلاق دنيوية "[1].

هذا و قد أكد **هابرماس**على الدور الذي يمكن أن تلعبه الجماعات الدينية في تفسيرقيمها التي يمكن أن تساعد على إيجاد حلول للمشاكل الإجتماعية ومنها مشكلة القيم ،و هذا يتم حسب **هابرماس** " بالتواصل السياسي في المجال العام عن طريق فتح المجال لكل الأصوات و منها الدين ليعبر بلغة خاصة عن تصوره للأمور "[2] كما يمكن للمضامين الدلالية للدين أن تساعد على مواجهة الحظر الذي من الممكن أن يدرك أسس الحداثة المجتمعية . و في الأخير يجب علينا أن نزاوج بين العقل المعرفي و الحواجز الفاعلة في المجتمع و منها الدين فالدولة يجب أن تلعب دور الجامع الحقيقي و هذا مايعبر عنه هابرماس **بنيوليبيرالية**néolibérale.

يعبر **هابرماس** عن علاقة الديني بالدنيوي بالمواطن والمؤمن اللذان يجب مخاطبة بعضها بعض بالحدوس الأخلاقية ،بمعنى عندما يتوجه المواطن إلى المؤمن فعليه مخاطبته كمواطن ذي توجه دنيي، و كعضو في المجال العام السياسي و العكس صحيح .

[1] المرجع نفسه،ص132.

[2] المرجع نفسه،ص198.

ولكن رغم ما حققه هذا الرأي من مؤيدين على أنه رأي متميز و نظرة ثاقبة يتميز بها الطرح الهابرماسي إلا أننا نلاحظ أن هذه الحلول التي يقدمهما **هابرماس** في مجال الدين و العلمانية لا تصلح إلّا في ألمانيا و ذلك باعتراف **هابرماس** نفسه عندما قال " إن النموذج الذي أطرحه يصلح

أكثر في الثقافة السياسية التي تسود ألمانيا "[1]. ويبدو في اعتقادنا أن **هابرماس** إستجاب لبعض المناؤون الذين يدعونه إلى ضرورة الإستفادة من القيم الأخلاقية التى تعود في جذورها إلى الروابط الدينية، حيث يرى هؤلاء أن عيب **هابرماس** هو أنه انفتح في منظوره الفلسفي بشكل متأخر على القضايا الدينية كما تسرع في نعت المجتمع الذي يعيش فيه بالمجتمع ما بعد الدنيوي.

من بين المسائل التي يوليها **هابرماس** أهمية في نظريته هي مسألة التعدد العقيدي و العقائدي، حيث يجب على الديانات حسب تصوره أن تتخلى عن فكرة إمتلاكها الحقيقة الوحيدة و المطلقة ،و امتلاك المعنى الكامل و النهائي للحياة ، كما يجب على المتدين حينما يعقتد بامتلاكه الحقيقة وأن طريقه هو الطريق الوحيد الصحيح إلى الهدى أن يدخل في حسبانه مفهوم التسامح و يأخذه بعين الإعتبار أن المجتمع التقليدي كان يتماسك عن طريق مفهوم عام **للمقدس**saintكما كانت الحركات النبوية و الرسالية هي التي تحدد الشّرعية، إلا أن الشروط الحديثة أطاحت بهذا **المقدس** ومن ثم كان لابد من إيجاد طريق

[1] رشيد بوطيب، يورغن هابرماس حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي محلة فكر وفن عدد90 ،2009،ص 66.

عقلاني بديل يحفظ تماسك المجتمع و هذا البديل سيجده **هابرماس** في فكرة **فنجشتين** عن القواعد المشتركة ،وفي فكرة المعايير المشتركة عند **دوركايم** و **ميد** وغاية هابرماس من ذلك " أن يعود المجتمع مرة أخرى للتماسك بما أسماه عملية تفعيل القواعد العقلانية "[1] و هكذا فإن الأساس الذي يمكنه أن يخلف **المقدس** هو **الأخلاق** القائمة على مبدأ المناقشة لأنها معيارا مناسبا لمجتمع مرّ بالعلمانية، ويشيد**هابرماس** كثيرا **بدوركايم** في طرحه بخصوص هذا المجال حيث يقول" إن أخلاقا ما كونية وحدها هي القادرة على الحفاظ على وحدة مجتمع مرّ بالعلمانية "[2].

يرى هابرماس أن تهلين المسيحية أي جعلها يونانية هيلينية أدى إلى إعتراف الدين بالميتافيزيقا ،و لم يُفك هذا الإعتراف مجددا إلّا مع كانط حيث وضع حداً فاصلا بين الإيمان الأخلاقي الخاص

بدين العقل و الإيمان الوضعي بالوحي و هذا الإيمان " يساهم في تحسين النفوس لكنه اصبح بما الحق به و بقوانينه و بطاعة هذه القوانين في النهاية قيدا على حد قول كانط نفسه "[3] .فكانط حقق أكبر إنجاز للعقل الغربي منذ عصر النهضة حينما فك الإرتباط بين اللّاهوت و الميتافيزيقا ،هذا الفك الذي فشل في تحقيقه العقل الغربي طوال قرون " ان المنطقة الفاصلة بين الدين و الفلسفة هي بالطبع ارض مزروعة بالالغام، العقل يعرف بنزع

[1] عبدالحافظ مجدي،هابرماس الرد على خصوم الحداثة،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1 ،2010،ص27.

[2] المرجع نفسه،ص27.

[3] عصام عبدالله ،رهان الحداثة ومابعد الحداثة،الدارالمصرية السعودية،ط1 ،2003،ص 82.

القدسية عن المقدسات إنما يبدأ مع تلك الأديان التى نزعت السحر عن السحر، و تغلبت على الاسطورة و سميت بالصحية ،و كشفت الحجاب عن السر ،هكذا يستطيع العقل أن يحتفظ بمسافة من الدين من دون أن يغلق نفسه تجاه منظاره "[1]. لذلك فان ما ارتكب باسم العقل من أفعال إرهابية لا يجب أن يفقد الثقة بالعقل و بقيم الحداثة و التنوير، فهابرماس يدافع عن **الحداثة**modernitéبكل ما فيها حيث يوافق أنصار **ما بعد الحداثة**–post modernitéعلى محاسبة العقل الغربي و ماارتكبه من مجازر " الفاشية و النازية و الديمقراطية الليبيرالية و الإستعمار في العالم الثالث، لكن ليس بمجرد هذه الإنحرافات نتخلى عن عقل الأنوار "[2] فلا بديل عن عقل الأنوار في نظره.

الدين والفلسفة:

لقد عالج **هابرماس** إشكالية الدين و علاقته بالفلسفة في كتابه المترجم إلى العربية "**الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي**" وتجدرالإشارة هنا بأنه لا يوجود في الأصل كتاب لهابرماس بعد العنوان ،حيث أن مترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية **نظير جاهل** هو الذي وضع هذا العنوان، فهذا الكتاب هو عبارة عن فصلين تم ترجمتهما إلى العربية من كتاب **لمحات فلسفية وسياسية**Profils philosophique et politique. لقد إعتبر **هابرماس**

[1] المرجع نفسه ص83.

[2] عصام عبدالله، يورغن هابرماس سيرته وفلسفته، الهيأة المصرية للكتاب 2006، القاهرة،ص22.

أن علاقة الفلسفة و الدين علاقة قديمة، فمنذ العصور القديمة " و جد الفكر الفلسفي نفسه مضطرا لتمديد علاقته

بالحقيقة المنقذة الخاصة بالدّين اليهودي بوصفه دينخلاص "[1].إذ تم نقد التّراث التوراتي والمحاولات الكبرى المعروفة بين الفلسفة و الوحي والتى تمحور سؤالها الأساسي حول: هل يمكن للفلسفة أن توفر الحلول التى يوفرها الإيمان الدّيني ؟

يرى **هابرماس** أن الفلسفة إنقادت إلى نقد فكرة الله الأحد التي بلورتها الأديان الكبرى، كما كانت الميتافيزيقا في نفس هذا الإتجاه ، أما الفكر **ما بعد الميتافيزيقي** post– métaphysique فإنه يؤكد على خلو هذه المبادئ من أي معنى، و جعل خارج مجاله و أفقه و تفكيره كل ما يحمل معنى لاهوتيا " حيث خضع التراث المسيحي و اليهودي إلى العقلنة، و النقد أصبح يطال جذور الدين و يفتح السبيل للعملية التاريخية النقدية التى بدأت بتفكيك العقائد منذ القرن التاسع عشر ... و ذلك بعد أن عجزت الميتافيزيقا إلى التحول إلى مرجعية بديلة"[2]. ففي ظل الإنتقال إلى تعددية الرؤى للعالم بدا الدين و ما يتصل به من روح الشّعب يتفككان داخل المجتمعات العصرية و لم تعد الصلاحية (الصحة) العمومية النابعة من أخلاق يتقوم بها الجميع ، و لم يعد يتطلب البتة تفسير صحة القواعد الأخلاقية التى لها قوة الواجب **بالحجج**Argumentsو الشروح التى تفترض وجود الله الخالق

1 يورغن هابرماس،الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي،تر– نظير جاهل،المركز الثقافي العربي،ط1، 1995،ص32.
2المرجع نفسه،ص35.

البارئ المخلص و بذلك تختفي في الوقت ذاته الشرعية الأنطو إلاهية للقوانين الأخلاقية المعقولة من الناحية الموضوعية و كذلك الرابطة ذات الدلالة الخلاصية بين التطبيق الصائب لتلك القوانين و ما بين متاع الدنيا والمقدس المرغوب فيه .

يؤكد **هابرماس** أن هناك فلسفات واعية بامكانها السقوط في الخطأ داخل المجتمع الحديث و المتغير، كما أن هذه الفلسفات تميز بين الدنيوي الذي يكون في متناول الجميع و الديني التابع للحقيقة الأزلية و من ثم فالفسفة يجب أن تكون مستعدة للتعلم من الوحي.و إذا حدث هذا التلامس بين الفلسفة و الدين و بالطريقة الصحيحة و السليمة القائمة على النقاش و الحوار ستكون ثمة نظرية جديدة تؤكد " بأن الدين يمكنه أن يساعد الحداثة المنكسرة بتأسيسها على أساسمتعال من

أجل إخراجها من المأزق الذي توجد فيه "[1].فاللّاهوتيون حسب **هابرماس** يلعبون دورا هاما في تشويه التواصل بلغتهم العاطفية المستعملة في النقاش و هذا ما يتطلب إخضاعها لقواعد الفعل التواصلي.

يسعى **هابرماس** إذن من خلال هذا الإنعطاف الديني أن يجعل من الحداثة (العقل) قادرة على استيعاب النموذج الديني و تحويله إلى مشروع نقدي يعمل سويا مع النقد الفلسفي للتصدي للفكر المنغلق حيث تكون غاية هذا النقد هي الإندماج و التضامن ،وهذا ما نجده

[1] يورغن هابرماس،جدلية العقل والدين،ت حميد لشهب ،جداول للنشر،2013،ص55.

عند سبينوزا كذلك حينما يؤكد على أن فعل الفضيلة "هي فعل تحت قيادة العقل ،وكل مانستطيع فعله عن طريق العقل هو فضيلة وعفة"[1]

الدين والمجتمع:

إن الإندماج الإجتماعي الذي يسعى **هابرماس** إلى تحقيقه في مشروعه كما أشرنا إليه سابقا يتعدى المستوى النظري، يتعدى الحدود الوطنية و يكون نتاج فضاء عمومي،بمعنى يمكننا تحقيقه سياسيا في حالة فشلنا إجتماعيا ،حيث يمكن القول مع هابرماس"أنه في حالة تعذر تحقيق الإندماج الإجتماعي إجتماعيا يمكن تداركه سياسيا"[2].ويتجلى الإندماج الإجتماعي من خلال نظرية الفعل التواصلي لهابرماس التي يطرحها كبديل عن فلسفة الوعي ، هذه النظرية التى نجدها مشتتة داخل ثنايا أعماله الفلسفية فمنذ إسهاماته الأولى المتعلقة **بالفضاء العام** ،و **لمحات فلسفية و سياسية**، مرورا **بنظرية الفعل التواصلي** إلى إسهاماته السياسية في **الحق و الديمقراطية** و **الإندماج الجماهيري** l'intégrationrépublicaine نلاحظ هاجس **هابرماس** في بناء نظرية في التواصل بديلة عن فلسفة الوعي تهدف إلى تحقيق الإندماج الإجتماعي. لأنها نظرية في المجتمع و ليس نظرية في المعرفة . **فهابرماس** ينتصر لنظرية في المجتمع على حساب فلسفة الوعي حيث يقول في هذا الصدد " إن النظريات الإجتماعية للفعلتتطلب إجماع المعارف التي

[1] spinoza, éthique,tr ;charles appuhn,ed ;flammarion,paris,1965.p251

[2] Stéphane Haber, Jurgen Habermas une introduction, Au cœur de la pensée de juegen Habermas, ladécouverte, paris ,2001.

ينتجهاالمتحاورون تجميعا ضروريا و كافيا للتتأويلات التي يعطونها للوضعية بهذهالغاية يتقبلون التواصل بواسطة اللغة كوسيلة لتبادل المعلومات "[1].

إن المجتمع حسب **هابرماس** ليس مؤسسة للإنتاج فقط ، بل هو عبارة عن جماعة لها غاية مرتبطة

بالإندماج الإجتماعي حيث يدعو **هابرماس** إلى صورة للمجتمع تكون عبارة عن حركة دائمة من الخصوصي إلى الكوني، صورة يلعب فيها التواصل دور المحافظة على المصالح العامة و تلعب فيه السياسة دور رفع المستوى للأفراد و هذا ما لاحظه ألان تورن في كتابه نقد الحداثة عندما يقول " يلحق هابرماس هكذا بمجموع المناصرين الكثيرين الذين لا يعتبرون المجتمع مجتمعا للإنتاج فقط بل جماعة لها متطلبات إندماج إجتماعي و صيانة قيمها الثقافية و الإنتاجية بتعبير ملموس أكثر، حيث تكون العدالة و التربية في أهمية الإقتصاد و السياسة "[2]. يؤمن **هابرماس** إذن بامكانية إبراز الكوني في التواصل بين التجارب الخصوصية التي ترتبط بخصوصية العالم المعيش.

إن الفعل التواصلي هو القاعدة التي يُبنى عليها الإندماج الإجتماعي لأن في هذه العلاقة يتشكل الفاعل الذي يحمل تمثلات الحقيقة من جهة وكفاعل أخلاقي ملتزم بالقواعد و المعايير الإجتماعية من جهة ثانية ،و كفاعل منفعل كذلك، و **العالم المعيش** المشترك

[1] Habermas J,logique des scienses sociales et autre essais ,tra par rainer rochiltz.presses unuversitaires de France.paris,1987,p 416

[2] ألان تورين، نقد الحداثة ، تر:عبدالسلام طويل، افريقيا الشرق، المغرب، 2010.،ص437.

يتشكل نتيجة الإتفاقات الحاصلة في التواصل، كما أن الإندماج الإجتماعي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اكتمل التواصل ،بمعنى يجب أن يتحقق التواصل السياسي الذي تكون الديمقراطية هدفه لأن الديمقراطية تتاسس شرعيتها على النقاش الذي يمقت الضغط.فالعمل السياسي عند **هابرماس** يتمثل في" فرض النقاش بلا توافق في مجتمع ينزع دائما إلى أن يطرح على نفسه سؤال "كيف" و ليس إطلاقا لماذا؟ بعيداً عن أن يؤكد ذلك أي نهاية للتاريخ ."[1]

إن الإندماج الإجتماعي يتوقف على التواصل الذي يحدد انتماءات المشاركين حيث يقول **هابرماس**" يتألف المجتمع من أنظمة مشروعة من خلالها يحدد المشاركون في التواصل إنتماءاتهملمجموعات إجتماعية ويؤمّنون تضامنهم .أعتبر من بين بنيات الشخصية كل المحفزات و القدرات التي تتيح

للذوات الكلام و الفعل مع الحفاظ على هويتها "[2]. فالإندماج يتحقق من خلال مكونات **العالم المعيش** الثلاث الثقافة و المجتمع و الشخصية، عن طريق أشخاص قادرين على الفعل و الكلام يساهمون في عملية تجديد و استقرار المجتمع و بالتالي في خلق نظام يتمتع بالمشروعية .

[1] جان فرانسوا دورتي ،فلسفات عصرنا تر ،ابراهيم صحراوي،منشورات الاختلاف،ط1 ،2009ص11.

[2] HabermasJ, La pensée postmétaphysique: essais philosophiques, Tr; Rainer Rochlitz, Armon Colin, 1993.p97.

الدين والسياسة :

لقد شارك **هابرماس** في حدث أكاديمي بارز عام 2009 في مدينة نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية برعاية ثلاث مؤسسات علمية رصينة حيث جمعت أعمال هذا الملتقى في كتاب ترجم إلى اللّغة العربية من طرف الأستاذ فلاح رحيم أحدالباحثين العرب في مجال التأويل و الفلسفة و التواصل تحت عنوان **الدين في المجال العام** La religion dans la sphèrepubliqueو هو عبارة عن محاضرات و نقاشات طرحت في هذا الحدث ،و ما يهمنا في هذا البحث هو مداخلة **هابرماس** الذي أكّد على ضرورة إقرار الدين في إغناء النقاشات الدائرة في المجال العام بشرط أن يكون المساهمون في النقاش الديني مقبولين لغويا من طرف جميع الفرقاء و يحتكمون للعقل و ينبذون التعصب لرأي أو إيمان معين، بل الرأي و الإيمان الصحيح هو الذي يتحقق بقوة الجدال العقلاني بالإعتماد على أسلوب المنطق و الإقناع .

ولقد إحتل **كارل شميث**Karlshmittحيزا هاما في فكر **هابرماس،** حيث يثني عليه و يقدره أحيانا ،وأحيانا أخرى يصوب تجاهه سهامه النقدية ، و من بين ما يعترض عليه **هابرماس** بخصوص هذا الأخير بعض أراءه السياسية ذلك حينما يعلن **شميث** أن السياسي له خصوصية تعلي من شأنه مقارنة بالإقتصادي أو الجمالي او الأخلاقي ، و هذا ما يعتبره **هابرماس** تجاوزا للعقل و المنطق و الحجاج العقلي السياسي، و يرى فيه محاولة لإعادة الدّين للمجال العام و الحياة السياسة باعتباره أمرا غيبيا لا يحتكم إلاّ للكتب المقدسة ، إذ

يقول هابرماس " في الواقع لم يعد بالإمكان فهم المجتمع بوصفه كلية ، والسبب تحديدا أن تمثيلاته لنفسه صارت اليوم تعددية وخاضعة للطعن و مثيرة للجدل "[1]

يلاحظ هابرماس أن ثمةعودة للّاهوت السياسي . ويقصد باللّاهوت السياسي تجربة العالم المعاصر بوصفه قوة تدفعها قوى إقتصادية تبدو كأنها خارج قدرة البشر و تتحكم بهافي ظل هذه الفوضى التكنولوجية و الإقتصادية الثقافية، يأتي السياسي ليقدم وعودا لإعادة زمام الأمور للفاعل البشري و من ثم هذا اللّاهوت السياسي سيوفر أملا للتصدي لذلك الرأي الذي يعتقد أو يرى في المواطنين مجرد زبائن يتحكم بها المجتمع ولا قدرة لهم لتقرير مصيرهم إلا أن هذا يبدو في نظر**هابرماس** مجرد وهم و لايخلو من أخطاء كذلك، لأنه سيعتمد على الدولة و هذا ما سيفتح المجال إلى سيطرة من نوع آخر مما يؤدي إلى بقاء الحال على ما هوعليه . فالممارسات الدينية تبقى مصادر أساسية للقيم والمواطنة المتعددة الثقافات كما تفرض التضامن و الإحترام و هذا ما يجعلها تستدعي الممارسات الأُخرى السياسية و الإجتماعية و الأخلاقية حيث أن إصدار القرارات المُلزمة للجميع تتطلب من المقرّر فردا كان أو جماعة إضفاء **الشرعية السياسية و القانونية**Lalégitimitépolitiqueetjuridique ،أي لا بد للمقرر أن يحصل على الشرعية ليتمكن من ذلك، و لا يمكن أن يتم ذلك إلّا " من خلال تأسيس صلة مقنعة بين القانون و القوة السياسية من جهة و يبين المعتقدات الدينية

[1] يورغن هابرماس،قوة الدين في المجال العام،تر،فلاح رحيم،دار التنوير،ط1 ،القاهرة،2014 ص24.

من جهة أخرى أمكن للحكام بها ضمان أن يتبع الناس أوامرهم"[1]. و في هذا الطرح يستحضر **هابرماس**Habermas**كارل شميت**Karl shmittو الصورة التى رسمها للدولة للحديثة إذ تستمد الدولة شرعيتها هذه من الإيمان بسلطة إلاه مقتدر، و هذا ما يعتبره **هابرماس** رأي صمم لخذمة الإمبراطوريات القديمة و مازال يستعمل كقوة لصنع القرارات السياسية الحديثة ومن ثمّ يعتبره مجرد تضليل إذا ما عرض للفحص التاريخي الدقيق .

و لكن ماهو دور الدين في المجتمع ؟ يطرح هابرماس هذا السؤال ليتوصل في الأخير إلى الإجابة عن دور السياسة، فهذا السؤال إستعصى على الحل حتى بواسطة علمنة السلطة السياسية لأن علمنة الدولة ليست هي علمنة المجتمع ، والإجابة على سؤال ما هو دور الدين في المجتمع و استعصاؤه على الحل هو الذي دفعه إلى العودة لإعتماد مبادئ دستورية تعتمد على العقل وحده .

إنّ الحل عند **هابرماس** يكمن في **التداوليةالسياسية**délibérative politiqueذاك الذي تسميه العلمانية بخصخصة الدين ،فالجماعات الدينية لابد أن تلعب دورا هاما في **المجتمع المدني**Lasociété civile و **المجال العام**La sphère publique،و العقل هو حق و ملك للجميع سواءً المواطنين المتدنينين أو غير المتدنين . وقدأكد **جون راولز**Rawlsjohnعلى ضرورة عدم إنكار ما تقدمه الجماعات الدينية للعملية الديمقراطية داخل المجتمع ومن ثم لابد أن يكون هناك تفاعل بين المتدين و غير المتدين من المواطنين، مع الإعتراف لكل منهما

[1] المصدر نفسه،ص43.

بالأخر بوصفه عضوا متساويا في نفس الجماعة و هذا الوضع يؤدي بنزول السياسي من مستوى الدولة إلى مستوى المجتمع المدني و يلعب بالتالي دورا كبيرا في تحقيق الإندماج الإجتماعي. و لقد وضع **جون راولز** كما أورده **هابرماس** دور مناسب للدين في المجال العام المتمثل في فكرته في " الإستخدام الشعبي للعقل " حيث عن طريق التواصل الشعبي يمكن للجماعات الدينية الحيوية و الغير أصولية أن تُحدث تحول في المجتمع الديمقراطي المدني وبالخصوص عندما تُثار الإحتكاكات بين الأصوات الدينية و العلمانية ،حيث يحدد **جون راولز** مهمة الفلسفة بأنها " تتدخل حينما تنهار القناعات المشتركة وتدخل في نوع من التضارب "[1].و هذا ما يكون مصدر إلهام، و لتحقيق هذا ثمة شرط لا بد من تحقيقه حسب **هابرماس** و هو " أن يكون كل المواطنين أحراراً في تقرير إن كانوا يرغبون في إستخدام لغة دينية أم لا في المجال العام "[2] حيث سيتم ترجمة هذه اللغة الدينية فيما بعد لتصبح مقبولة على نطاق واسع قبل أن تصل إلى أجندة البرلمانات، ويبدو هذا أفضل من الطريقة الأخرى التي تعتمد على إلزام المواطنين بتنقية أراءهم العامة من البلاغة الدينية حيث " يدخل المواطنون العلمانيون و المتدينون في الخطاب الديمقراطي في علاقة تكاملية. كلاهما منخرط في تفاعل مكون للعملية الديمقراطية النابعة من تربة المجتمع المدني و المتطورة عبر شبكات

[1] هاشمي محمد، نظرية العدالة عند جون راولز،نحو تعاقد اجتماعي مغاير، دار توبقال للنشر، ط1،الدار البيضاء،2014،ص217

[2] المصدر نفسه،ص59.

التواصل غير الرسمية في المجال العام "[1] و هكذا فإن الإجابةعلى سؤال ماهو دور الدين في المجتمع

يكون هابرماس قد وجد له الإجابة في المجال السياسي عن طريق مبدئه المعروف بالحوار و التفاهم القائم على **قوة الحجة**meilleur argument و الإقناع الصادرة عن العقل المتغذي على **الفضاء العام** و منه " يمكن للإستخدام العام للعقل من قبل المواطنين المتدينين و غير المتدينين على حد سواء أن يستحث بالسياسة التداولية في المجتمع المدني التعددي و يؤدي إلى إستعادة الإمكانات الدلالية من التقاليد الدينية للثقافة السياسية الأوسع "[2]. لقد قضت السلطة الإدارية و الأسواق أكثر فأكثر على الإندماج الإجتماعي و من ثم قضت على السلوكات المتعلقة بالقيم و المعايير و التفاهم ،لذلك يقترح هابرماس أن تتعامل الدولة الدستورية بلباقة مع كل المصادر الثقافية التي يتغذى منها الوعي القيمي و التضامني و ينعكس هذا الوعي عند الحديث عن ما بعد المجتمع المدني ،فضرورة الإندماج السياسي تتطلب تغييرالنمط السائد داخل المجتمعات الحديثة التي تعامل المواطن المتدين بنوع من التهميش و ذلك بفرض أخلاق المجتمع المتساوي داخل الجماعة الدينية من أجل الحوار و إثراء النقاش و هذا ما يسميه **جون راولز** "التهيئ للزرع" .يجب عل نظام العدل العالمي بغض النظر عن كونه قد تأسس بمساعدة أسباب دنيوية محايدة أن يجد مكانه في كل أسباب

[1] المصدر نفسه،ص62.

[2] يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، جدلية العقل والدين،تر:حميد لشهب،جداول للنشر،ط1، 2013.ص63.

التأسيس الأرثوذكسي. و هذه الوضعية ستكون في صالح الجماعة الدينية و بالتالي ما عليها سوى إستغلال الفرصة بفرض تأثيرها على المجتمع عن طريق الرأي العام الساسي ، فالعلوم الدينية كما يشاء **هابرماس** تسميتها يجب أن تعترف بالعلوم الدنيوية حيث " لا يحق للمواطن العلماني طالما أنه يقدم نفسه في دوره كمواطن لا أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية و طرح مواضيع للمناقشة عموميا و يمكن للثقافة العلمانية الليبيرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع "[1].

خلاصة:

و هكذا فإن الإندماج بين المواطنين لدى **هابرماس** لم تعد مقاييسه الأفضلية الثقافية حيث لم تعد هذه الأخيرة تصلح لمجتمعاتنا اليوم نظرا لما أصبحت تتميز به من تعدد و تعقد ، و هذا ما يحدث في العديد من الدول اليوم ،كما أن الإندماج السياسي يتعطل في عدم وجود الديمقراطية، فالهوية الجديدة لا يمكن إيجادها في فضاء عرقي أو ديني أو لغوي بل يمكن إيجادها في الممارسة الديمقراطية للمواطنين، والديمقراطية تبنى على أساس تداولي بين المواطنين و هذا راجع إلى تعدد و

[1] المصدر نفسه،ص63

تنوع المواطنين من حيث لغاتهم و عاداتهم و هوياتهم لذا يقول **هابرماس** " في مجتمع معقد يشكل البناء التداولي لرأي وإرادة المواطنين القائم على مبادئ السيادة الشعبية و حقوق الإنسان في النهاية الوسيط الذي ينمو فيه الإرتباط المجرد "[1].

إن الإشكالية الأساسية التى يسعى **هابرماس** للإجابة عنها بخصوص الدّين هي كيف يمكن أن نصالح بين المعرفة و الإيمان أو بين الدين و العقل في مجتمع ما بعد علماني أو كما تساءل هو نفسه في كتابه**العلاقة بين النزعة الطبيعية وبين الدين** entre naturalisme et religion" كيف يمكن لعقل حديث إنفصل عن الميتافيزيقا أن يفهم علاقته بالدين "[2]

إن الشرط الذي وضعه **هابرماس** للحقائق الدينية هو أن تثبت عدم تناقضها مع المنطق و من ثم يمكن القول أن هابرماس يعطي الأولوية و الصلاحية للّغة الدنيوية حيث لها القدرة على توحيد الجميع و كذلك عن إستفادة العلمانية من الدّين حيث يقول " فهم مجبرون على التعاون مع المواطنين المتدنين على ترجمة تلك الحجج الدينية إلى لغة يفهمها الجميع داخل **الفضاء العمومي** "[3].

[1]J-habermas,aprés létat nation , une nouvellecion stellation , politique , tv . raiher rochitz,ed, fayad ,paris. 2003 p71.

[2] Habermas J, entre naturalisme et religion ,les défis de la démocratie ,trad ,Christian Bouchinhomme et Alexandre Duoeyrix,paris , Gallimard , 2008 ,p13.

[3]ibid,p67.

ب- علاقتها بالعلم:

- علاقتها بالعلوم التجريبية: (الطب ، البيولوجيا ، الفيزياء) .

الفلسفة والعلوم الطبيعية:(الطب – البيولوجيا – الفيزياء).

ان العلم يعتبر نتاج السؤال الفلسفي، لذا كانت العلاقة وثيقة بين الفلسفة والعلم على مر التاريخ، مما جعل معالم التوحد بين الفلسفة والعلم واضحة ولاتحتاج الى اي جهد لاكتشافها، ان العلم نشاط عقلي وتجريبي معا يسعى الانسان من خلاله الى تفسير وفهم ما يحيط به من ظواهر بطريقة منظمة ومرتبة، مستندا في ذلك الى ملكات الشك والنقد والتمحيص والاستدلال المنطقي في ايطار التمسك بالروح العلمية، وتطور التفكير العلمي يأتي دائما نتاج التطور الحضاري الذي يعبر عنه وبالتالي يكون الخطاب العلمي تعبيرا عن روح النمو والتطور وروح المعرفة العلمية وروح العصر الذي يمثله، ولقد ظهر الخطاب العلمي في مراحل مبكرة من تاريخ البشرية ، حيث ظهر في مصر القديمة وفي الهند واليونان حيث كان الخطاب العلمي في البداية يلقن للطلبة عن طريق الكهنة داخل مدارس تابعة للكهنة لذا سيكون الخطاب العلمي خطاب يرتكز على التفسير الديني واللاهوتي للحقائق العلمية، ومن ثم يكون ماهو علمي هو مجرد رصد علمي مجرد لتجلي الآلهة فينا، او رصد لمكانة الانسان الروحية في هذا الوجود.

أما عند اليونان فقد اهتم طاليس بالبحث العلمي وسعى للتوصل الى اجابات عملية للاسئلة التي تدور حول ماهية الكون وطبيعة سير الاحداث فيه، لقد اهتم طاليس بالتفسيرات المنطقية المتصلة بالطبيعة لمعرفة أصل العالم وتوصل الى ان الماء هو الاصل المادي للوجود، وان وجوده ضرورة حيوية لكافة مظاهر الحياة، وهكذا يكون طاليس قد أسس مدرسة تتصف بالروح العلمية.

وجاء افلاطون وهو احد أعظم فلاسفة اليونان ليضع معالم الخطاب العلمي العقلي والتجريبي، فانطوى خطابه على ان الرياضيات هي لغة العلم التي نقرأبها الواقع كما اعتبرها سلم للارتقاء بها الى المعرفة المثالية كما انها من حيث تناسب ومعادلات هي التي تحدد الأبعاد الجمالية في الموضوع الفني، وأصبح الخطاب العلمي مع أرسطو أكثر واقعية واحتكاما الى البيئة والواقع، واهم ما ميز ارسطو هو انه جعل الطبيعة وعناصرها الأربعة مادة للبحث العلمي، ولقد قسم أرسطو العلوم الى نظرية تنشد المعرفة التحليلية والمعرفة العملية التي تهدف الى تحديد قواعد إرشاد السلوك، اما العلل التي يهدف البحث العلمي الى اكتشافها عند ارسطو فهي أربع علل:علة مادية تصنع منها الاشياء، وعلة فاعلة تبحث في سبب حدوث ووجود الأشياء، وعلة صورية تفسر الصورة التي وجد عليها الشيئ وعلة غائية تحاول فهم الغاية التي وجد من أجلها الشيئ .

اما عند المسلمين فيعتبر الحسن ابن الهيثم (965–1020) علامة فارقة في تاريخ العلم حيث يعتبر عالما مجددا على مستوى المنهج والنظرية، وضع منهج جديد جمع فيه بين القياس

والاستنباط، كما أضاف للعلم نظرية في البصريات التي يقول عنها:"اذا كان الضوء الساطع يؤذي العين وتعجز عن استقباله فكيف تكون مصدرا له؟ وهل يمكن لعين بشر ان تصدر عنها اشعة متلاحقة بين كل طرفة عين لادراك كل ما حول الانسان..فالصورة لن تأتي للعين في وجود وسط مناسب لذلك وهو الضوء" ص102،ولقد توصل ابن الهيثم الى ان للضوء مصادر عدة. الشموع، المشاعل، الشمس، والعلم عنده نقد وتمحيص والخطاب العلمي عنده يشير الى علاقة يشيدها الانسان ويتحكم فيها،" علاقة تنشأ بين الأجسام التي تشغل حيزا مكانيا واحدا وقابلة للقياس، وهو منهج تجريبي من الأساس.اما في عصر الثورة العلمية فقد اكتمل الخطاب العلمي واصبحت خصائصه تدور حول طبيعة علاقة العقل بالعالم "خلال عمليات تربط بين الفلسفة العميقة والتحقق العلمي والتجريبي الرشيد"[1] ، لقد أصبح العلم في عصر المعرفة العلميةهو تطوير وتنمية للمعرفة التي ترتبط بالعالم الطبيعي الذي يبحث عن اليقين، وبدأ يتضح قدرة الانسان على فهم العالم الطبيعي بل والتحكم فيه، وهذا العصر سيظهر فيه أعظم علماء الانسانية على مر التاريخ انه عصر جاليلو وهارفي ونيوتن وبويل، وبدأ الايمان بامكانية تطبيق المنهج التجريبي يزداد وبالتالي تجاوز الاسلاف من اليونانيونى وغيرهم.

- **علاقتها بالعلوم الإنسانية:(علم النفس، علم الاجتماع، التاريخ، الاقتصاد، القانون).**

الفلسفة والعلوم الانسانية:

[1] د.محمد محمد قاسم، مدخل الى الفلسفة ، دار النهظة العربية للطباعة والنشر، ط1، 2001، بيروت، لبنان،ص105.

ان الفلسفة كما هو معلوم هي الاساس الذي نشأت منه جميع العلوم. بما فيها العلوم الطبيعية – رياضيات ومنطق– ولمن هل تستطيع الفلسفة ان تحتوي الدراسات التي تتمحور حول الانسان؟

ان هذه الدراسات أو العلوم الانسانية هي التي يقصد بها العلوم التي يكون الانسان محورا لها فيكون سلوكه النفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الموجه نحو ذاته ونحو الاخرين هو موضع الفهم وموضع التفلسف، حيث يكون لها نفس منهج العلم في التحقق من فرضياتها ومنهجها العلمي، وكذا أدواتها العلمية والهدف منها هو الوصول الى مجموعة من القوانين التي تحكم السلوك الانساني. وباعتبار ان الانسان كائن متعدد الابعاد فلا يمكن الحديث عن بعد واحد ومنه لايمكن الحديث عن علم انساني واحد ينتظم فيه كل الانشطة المتعلقة بالانسان لان ذلك يخالف طبيعة كل علم ومحتواه، كما لايمكننا التسليم بان العلوم الانسانية متمايزة عن بعضها لدرجة التباين واستقلال بعضها عن بعض.

ولكننا نؤمن بان لكل علم فلسفة تبحث في الأسس التي يقوم عليها والمسلمات التي ينطلق منها، وتناقش النتائج التي يتوصل اليها وانعكاساتها على الانسان وبيئته وهو الامر ذاته بالنسبة للعلوم الانسانية حيث لها فلسفة تعني بالاجابات الفلسفية بطريقة صورية، اانا وكما أوضحناه سابقا يقصد بالعلوم الانسانية مجموعة العلوم التي تهتم بقضايا الانسان وسلوكاته على المستوى الفردي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفني...الخ.

1- علم النفس: لقد كان علم النفس في البداية أحد فروع الفلسفة حيث كان يهتم بدراسة العقل، اما الآن فأصبح يهتم بدراسة السلوك عامة، اضافة الى عملية التفكير المرتبطة بالانسان، هذا ويرتبط علم النفس بميادين وعلوم أخرى مثل " الطب، والطب النفسي، والاجتماع، والإحصاء. وعلم النفس من حيث عناية بالانسان كتعبير عن عوامل داخلية وخارجية ينطوي على مجموعة من فروع علم النفس هي: علم النفس التجريبي، والإجتماعي، والتطبيقي، والمقارن، والفسيولوجي، والإكلنيكي"[1]

2- الأنثروبولوجيا:انها تعني تعني دراسة الانسان وأصله ونشأته وتطوره، وأيضا دراسة المجتمعات والثقافات المتعددة لبني البشر ولهذا العلم عدة فروع:

الأنثروبولوجية الفيزيقية التي تهتم بالانسان من حيث انه كائن عضوي، وتبحث في موقع الانسان العاقل في سلم التطور ومحاولة تصنيف الانسان بين بقية الكائنات استنادا الى بقايا الحفرية. اما الانثروبولوجيا الثقافية فموضوعها ابراز وتحديد نوع المعرفة السائدة في مجتمع بعينه بالاضافة الى قيمه وسلوكه كما تعمل على المقارنة بين الثقافات وتدرس الانثروبولوجيا الاجتماعية بناء المجتمعات من خلال العلاقات التي تنشأ بين مختلف الفئات والأجيال المختلفة وبين المؤسسات السياسية والدينية.

3-الاقتصاد: ويعني هذا العلم بدراسة السلع والمنتجات والخدمات وكيفية توزيعها ويحرص في عملية التوزيع هذه على خلق نوع من العدالة ويهتم علم الاقتصاد بدراسة النسق الاقتصادي

[1] المرجع نفسه، ص76.

السائد في المجتمع ويعني النسق الاقتصادي فرديا واجتماعيا، اما الفردي فكان معروفا منذ القديم وبالضبط مع أرسطو الذي عرف ب(تدبير المنزل) ويعرف لديه بانه" العلم بالمشاركة التي ينبغي ان تكون بين أهل المنزل الواحد لتنظيم المصلحة المنزلية . وقد ارتبط هذا العلم في أحد تفسيراته بالغائية، فالعناية أو الطبيعة ترتب ظواهر العالم الاقتصادي بغاية احداث الانسجام بين المصالح ومن ثم فان الاقتصاد السياسي يصبح بمثابة دراسة العلاقات السببية والضرورية التي هي علاقات غائية في حقيقة الأمر"[1].

4-التاريخ: ويهتم بدراسة سلوك الانسان عبر الزمان في مختلف مساراته، وقد يهتم التاريخ بدراسة فترة زمنية محددة، فهو يدرس كل ماخلفه الانسان من آثار وأحداث ووثائق أساطير خرافات معابد وقصور وقد تكون الأحداث أعمال فنية، وتلتقي الفلسفة مع التاريخ لتنشأ لنا فلسفة التاريخ، التي هي عبارة عن نظريات فلسفية تسعى لتفسير الاحداث التاريخية ومجراها، كما تسعى فلسفة التاريخ الى الكشف عن القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ، وتعمل فلسفة التاريخ على تقديم التفاسير اللازمة والممكنة لفهم حركة التاريخ وطرقة سيرها وهي تطرح سؤالا مهما يتمثل في من يتحكم في سير الاحداث التاريخية وصناعتها' ومن اهم هذه التفاسير :العناية الالاهية، فكرة التقدم، فكرة التطور، وكذا فكرة الرجال العظماء الذين يقودون البشرية بالاضافة الى فكرة التحدي والاستجابة وكذا نظرية التعاقب الدوري للحضارات التي نادى بها ارنولد توينبي واسوالد شبنجلر.

[1] المرجع نفسه، ص78.

5- القانون: القانون هو مجموعة القواعد التي تحكم العلاقات بين أفراد المجتمع كما تحكم الفرد بصفته مواطنا والهدف منها تحقيق العدالة بين أعضاء المجتمع والقانون ينقسم الى قسمين: قانون عام وقانون خاص الاول يتعلق بالدولة والثاني يتعلق بالافراد، وعلاقة القانون بالفلسفة تتم في مستويين، المستوى المنطقي والمستوى الأخلاقي، الاول المقصود به هو المنطق الذي تكمن وظيفته في حفظ العقل من الوقوع في الزلل عند اقامة الاستدلالات وإصدار الاحكام والثاني يقصد به الضمير والعدالة والحرية.

ولكن السؤال المطروح الآن ماهي علاقة هذه العلوم التي نزعم انها انسانية بالتفكير الفلسفي؟ وكيف تؤصل الفلسفة لهذه العلوم؟ وماهي الأهداف والغايات؟

من المعلوم ان الظاهرة الانسانية تتميز بالتعقيد والتشابك باعتبار ان الذات العارفة والموضوع المدروس من طبيعة واحدة، عكس ماهي عليه العلوم الطبيعية وبالتالي يصعب اخضاعها للتجريب ومن ثم التجريد والتعميم الذي يوصلنا الى معرفة القوانين التي تحكمها، وهنا يأتي الفيلسوف ليبدأ دوره ووظيفته التي تبدأ بطرح السؤال هل يمكن للانسان ان يكون موضوعا لعلم هو صانعه؟ وما مدى امكانية الحديث عن الموضوعية في العلوم الانسانية؟ وما هو الهدف الذي ترمي الى تحقيقه العلوم الانسانية؟ وهل هو تفسير ام تعميم؟ وكيف يمكننا التحقق من صدق النتائج في العلوم الانسانية وهل هذه النتائج قابلة للتطوير والتعديل شأنها شأن العلوم الطبيعية؟

الأزمة في الفلسفة والعلم والعلوم الانسانية :

1- أزمة الذات :

الذات في الفلسفة الحديثة هي مجموعة من الإدراكات الواعية . ولقد عرفت الذات ازمة في الفلسفة الحديثة و هي تفيد نهاية تصورو بداية تصور جديد . أما عن طبيعة الذات و جوهرها ، فيعتبر ديكارت هو الممثل الرئيسي لهذه المشكلة و هي عنده 1/ وعي 2/ مجموعة من الادراكات الواعية وفي داخل الذات لاحضور الا للوعي. والذات لها صفات وهذه الصفات عند ديكارت هي : المباشرة – الشفافية – الوضوح .

موقف الفلاسفة المعاصرون من فهم ديكارت .

لقد اعتبروه عبارة عن حوار بين الوعي واللاوعي،لذا سيقابل هذا التصور الديكارتي بالرفض من طرف المعاصرون (نيتشه و فرويد) لأن عند نيتشه و فرويد الذات" ليست وعيا بل هي مجموعة من الأفعال و المدركات اللاشعورية ولاحضور الا للوعي داخل الذات"[1]، فالذات عندهما هي رغبة (إبداعية)، وصفاتها الجوهرية: الذات هوية مختلفة و متغيرة .

اذا كانت الذات عند ديكارت هي الكل الذي لا يتجزأ فعند نيتشه و فرويد هيالجزء الذي لا يتجزأفالضبابية و اللاوضوح و اللامباشرة هي صفاتها و الجوهرية و هنا يحصل الانتقال من التعريف المنطقي للذات الى التعريف الأنطولوجي .

2- أزمة العلم و الفلسفة: (الأنساق الفلسفية)

[1] نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ،(ط1) 2003، ص22. Anep الجزائر

ماهي طبيعة هذه الأزمة ؟ و أين وقعت الأزمة ؟ هل في المنظومة العلمية كلها أم في بعضعها ؟ و ما أثر ذلك على مختلف العلوم سواء كانت طبيعية او إنسانية ؟ ماهي ابعاد و غايات هذه الازمة ؟ و ما هي الحلول التي أعطاها العلماء او الفلاسفة لهذه الازمة ؟ و ماهي تاثيرات هذه الازمات العلمية على الفلسفة ؟ و ما هي الأزمات الكبرى التي شهدتها الانساق الفلسفية ؟ و ما الجديد في هذه الأزمة ؟

هناك ثلاث أزمات جوهرية في المجال العلمي (الفيزياء . الرياضيات . البيولوجيا)

1/**الفيزياء** : ما هي طبيعة الفيزياء الحديثة ، إنها فيزياء مطلقة حيث كانت الفيزياء الحديثة فيزياء مطلقة في مفاهيمها و موضوعاتها و ابرز مثال " نيوتن " . ومن اهم المفاهيم في الفيزياء المكان و الزمان ورأي هذه الفيزياء على انهما مطلقين ، حيث يرى بعض القارئين لهذه الفيزياء انها لم تخرج بعد و وكلية من ما هو ميتافيزيقي .

وتتجلى ازمة الفيزياء فيما يلي : أ) نهاية الفيزياء المطلقة ب) نهاية مفهوم السببه و الحتمية ج) بداية التخصص في العلوم الفيزيائية . لتصبح "افتراضية احتمالية ظنية"[1]، فلا يمكن تحديد سرعة الالكترون ، و الحساب اصبح افتراضيا و من ثم الدخول في مرحلة اللاحتمية أي كل الحقائق هي نسبة افتراضية . و هذا ما سيؤثر على البرغسونية من خلال الديمومة

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة المعاصرة. تر فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، مصر، ص 48.

و على هيدغر من خلال الزمانية و الفيزياء و الانشطاينية من خلال الروحانية و في البيولوجيا خصوصيات و صعوبات الملاحظة و التجريب .

2/في الرياضيات: الفشل في البرهنة على بعض القضايا من حيث الصدق و الكذب فسماها قوس بالمترددات .

3/أزمة الفلسفة : الانتقال من الصرامة الى الخيال المبدع الذي نجده عند سارتر الرغبة ،والتي هي حرمان و نقص عند افلاطون و ابداع في الفلسفة المعاصرة كما هناك انتقال و تحول في الأخلاق بعد ما كانت تاملية نظرية أصبحت عملية تطبيقية في القرن 20.

3- هوسرل وأزمة العلوم الانسانية:

لقد مر تصور هوسرل للفينومينولوجيا بثلاث مراحل :

-اهتم في المرحلة الاولى بالمشكلات الاساسية في الحساب بخاصة و الرياضة بعامة ، فضلا عن التفسير النفسي للمنطق .

-المرحلة الثانية فهي مرحلة " علم النفس الوصفي " و قد كانت الفينومينولوجيا في هدا المستوى من التطور تؤلف حقل بحث محايد ، ليست بالواقعية و لا بالمثالية . و محايدة تجاه كل ميتافيزيقا ، ولا تقبل اي افتراض ، لقد كانت تصلح الى ان تكون علما وصفيا خالصا.

-اما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الفينومينولوجية الترنسندنتالية ، وقد حاول فيها هوسرل جعل الفينومينولوجيا فلسفة اولى تفترض ان تكون كل العلوم متاصلة في مجال الخبرة الخالصة .و

هدف الفلسفة الاولى – و هو غاية ما وصلت اليه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية من النضج – ان تكون صحيحة مرة واحدة و الى الابد .

و ليس المطلوب من هدا النظام الفلسفي تاسيس العلوم الصورية و الطبيعية ، و انما ايضا العلوم الانسانية ، و قد كان دلك يقتضي من هوسرل وضع نظرية في القيم و فلسفة التاريخ . لكن من المسلم ب هان هوسرل قد حقق نجاحا في مجال علم النفس الوصفي و نظرية المعرفة و المنطق اعظم مما استطاع فعله في المجالات الاخرى .

عرف هوسرل الفينومينولوجيا في المباحث المنطقية اي في المرحلة الثانية من تطورالفينومينولوجيا

بانها " علم البحث المحايد الدي تنبت منه جدور شتى العلوم " .و اما في " الفلسفة بوصفها علما دقيقا " فقد عرفها بانها " علم البدايات او الاصول الصحيحة .وهي المباحث المنطقية " علم النفس الوصفي او النظرية الوصفية للمعرفة ، و تقصد الى ايضاح المدركات الاساسية في المنطق و الرياضة و علاقاتها بالعمليات الفكرية .فهدف الفينومينولوجيا في هدا الكباب تحليل و وصف نمادج الخبرة المختلفة و استقصاء الينابيع التي تنبثق منها المفاهيم الاساسية للمنطق الخالص .و تعقب هده المفاهيم الى ينابيعها في الخبرة الشعورية بقصد بلوغ الوضوح و التميز الضروريين للفهم المعرفي للمنطق.

و لقد تبنى هوسرل المنهج الوصفي و حاول تطبيقه على كل الأشياء مستندا إلى الوعي الخالص .و لما كان الوصف الفينومينولوجي لا ينصب على خبرات أشخاص تجريبيين كما

أنها لا تثير مشكلات تتصل بي شخصيا أو بالآخرين ، حتى في هده المرحلة المبكرة ، مرحلة المباحث المنطقية ، ا دان الوصف الفينو لا يهتم إلا بالبنيات و الخبرات أنفسها و قد أحس هوسرل بأنه أخطا عندما دعا الفينومينولوجيا في المباحث المنطقية بأنها علم نفس وصفي ، ومن ثم حاول إصلاح هدا الخطأ في أعماله اللاحقة .

و في المرحلة الثالثة – مرحلة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية –أصبح شرط إمكان المعرفة ، توجه الوعي ا والانا إلى موضوعه ، بل إن القصدية ا وان هده العلاقة الدياليكتيكية بين الأنا و الموضوع ، أو التضايف بينهما أصبحت تمثل في كتاب" الأفكار" دائرة الوجود الحقيقي[1].

فالغرض الاساسي في فينومينولوجيا الترنسندنتالية هو ان الطريق الى الوجود لابد ان يبتدئ من الوعي او من الصور المختلفة للقصد . و بهدا ترتد مشكلة الوجود الى تحليل القصد و تصبح الفينو علما للوعي او الشعور . و بهدا تكون مهمة الفينو كشف و وصف منطقة وجودية هي بمثابة الاساس المطلق لعالم الخبرة و هو اساس لا يمكن بلوغه على الملاحظة التجريبية بل لا بد من وصفه فينومينولوجيا او بما اسماه هوسرل بالحدس الماهوي او حدس الماهيات .

[1]سلامة يوسف سليم: الفينومينولوجيا : المنطق عند ادموند هوسرل ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع بيروت دط ، 2007، ص10-11-13-

و قد سمح هدا الاكتشاف لهوسرل بتحقيق امرين : الاول تمييز الفينومينولوجيا عن العلوم التجريبية .و الثاني اعتبارها نقطة البدء الارشيمدية في العلم كله .و لدلك فهو من هده الناحية يشبه ديكارت من حيث انه يريد الوصول الى تلك اللغة او دلك اللوغوس الكفيل بالقضاء على كل شك و ارتياب .

و بهدا تكون الفلسفة كما قال هوسرل نفسه " علم البدايات " لا يحاول دراسة المعرفة و حسب ، و انما يحاول دراسة معرفة المعرفة ، او الارتداد الى مجرى الخبرة الخالص .و بهدا يكون امل ديكارت و ليبنيتز في الوصول الى لغة كلية او رياضية شاملة قد تجدد على يد هوسرل.[1]

الخاتمة:/نهاية المطلق :

الحقيقي هو الكل عند هيجل و هذا الانتقال أنتج فلسفات تاريخية شمولية على مستوى فلسفة التاريخ – الكليانية السياسية الشمولية على مستوى السياسية – الاخلاق النظرية المطلقة على مستوى الأخلاق .وهذا ما أثر فيما بعد على التاريخ و السياسة و الأخلاق (الدكتاتورية – الشمولية) و على مستوى الأخلاق سيؤسس هذا التصور الهيجلي للأخلاق النظرية المطلقة ذات المرجعية الدينية .

مع القرن العشرين ستتحطم مقولة " الحقيقي هو الكل " [1] وتظهر فلسفات تاريخ تجزيئية و ظهرت سياسيات ديمقراطية و على مستوى الافتراضي اصبح الفرد يبحث عن السعادة ذات البعد الفردي حتى العقل الذي كان مطلق اصبح نسبي و غير يقيني مع ازمة العلوم .

[1] المرجع نفسه ، ص 14-15

قائمة المراجع والمصادر:

1- اوالد فرنسوا ، جدلية العقل الحديث ، مسارات فلسفية ، ت محمد ميلاد ، ط2004، سوريا.

2- الاشهب محمد ،يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة رهانات، العدد 3 ،2007.

3- أبوالسعود عطيات،نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس،مجلة أوراق فلسفية، العدد10، القاهرة، 2004.

4- الفرحان محمد، الخطاب الفلسفي التربوي، الشركة العالمية للكتاب بيروت،1999.

5- العامرية محمد حسن، دار المسيرة للطباعة والنشر ،عمان،الاردن،1999.

6- الخوري أنطوان، التربية من أفواه رجالها قديمهم وحديثهم، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1962.

[1]ماركس، إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، (ط1) 1976،ص125.

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قائمة المراجع والمصادر:

1- اوالد فرنسوا ، جدلية العقل الحديث ،محاورات فلسفية ، ت محمد ميلاد ، ط2004، سوريا.

2- الاشهب محمد ،يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة رهانات، العدد 3 ،2007.

3- أبوالسعود عطيات،نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس،مجلة أوراق فلسفية، العدد10، القاهرة، 2004.

4- الفرحان محمد، الخطاب الفلسفي التربوي، الشركة العالمية للكتاب بيروت،1999.

5- العامرية محمد حسن، دار المسيرة للطباعة والنشر ،عمان،الاردن،1999.

6- الخوري أنطوان، التربية من أفواه رجالها قديمهم وحديثهم، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1962.

7- النشار مصطفى ، مدخل لقراءة التفكير الفلسفي عند اليونان ، دار قباء للطباعة النشر ، القاهرة،1998

8- آلكييه فريناند ، تر: حافظ الجمالي، معنى الفلسفة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999.

9- الفرحان، محمد، الخطاب الفلسفي التربوي، الشركة العالمية للكتاب بيروت،1999 ص35.

10- بوطيب رشيد، يورغن هابرماس حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي محلة فكر وفن عدد90 ،2009.

11- باسم الراعي الأب والمجتمع والدولة، دار الفارابي، ط1 ،بيروت ،لبنان،2011.

12- بورادوري جيوفاني، الفلسفة في زمن الارهاب،حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، تر:خلدون النبواني، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات،ط1 ،2013.

13- بوبكري محمد، التربية والحرية، دار الشرق إفريقيا الشرق، بيروت، 1997.

14- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت،تر:سعد هجرس،دا ر أويا،ط2، ليبيا،2004.

15- دورتي جان فرانسوا ،فلسفات عصرنا تر،ابراهيم صحراوي،منشورات الاختلاف،ط1 ،2009

16- ديورانت ويل، قصة الفلسفة، ترجمة عبد الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، المجددة، 2004.

17- هاشمي محمد،نظرية العدالة عند جون راولز،نحو تعاقد اجتماعي مغاير، دار توبقال للنشر، ط1،الدار البيضاء،2014.

18- هابرماس يورغن، الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي،تر- نظير جاهل،المركز الثقافي العربي،ط1، 1995.

19- هابرماس يورغن، قوة الدين في المجال العام،تر،فلاح رحيم،دار التنوير،ط1 ،القاهرة ،2014.

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

20- هابرماس يورغن وجوزف راتسنغر، جدلية العقل والدين،تر:حميد لشهب،جداول للنشر،ط1، 2013.

21- هابرماس يورغن، عن العلاقة بين النظرية و التطبيق ، ت عدنان نصب الدين ، مجلة فلسفات معاصرة ، العدد2، المؤسسة الجامعية للنشر و التنويع ، 2009 .

22- هابرماس يورغن، بعد ماركس ، تر: محمد ميلاد ،دار الحوار للنشر ، ط2 ، سوريا، 2002.

23- هابرماس يورغن، الفلسفة الالمانية و التصوف اليهودي ، نظير جاهل ، المركز الثقافي الغربي ، ط1 ،1995.

24- وولف فرانسيس، أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج،، ، بيروت، لبنان،1994.

25- حيدوري عبدالسلام، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الانسان،مكتبة علاءالدين، ط1، صفاقص 2010 .

26- كتورة جورج، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

27- ماركس إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق، ط1 1976.

28- مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،1983.

29- مكاوي عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، حوليات كلية الاداب ، الحولية 13 ، الرسالة 8 ، 1993/1992 جامعة الكويت

30- د.محمد محمد قاسم، مدخل الى الفلسفة ، دار النهظة العربية للطباعة والنشر، ط1، 2001، بيروت، لبنان.

31- نيتشه فريديريك، ما وراء الخير والشر، تر: جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ،ط1، 2003.

32- سلامة يوسف سليم: الفينومينولوجيا : المنطق عند ادموند هوسرل ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت دط ، 2007.

33- سمعان وهيب إبراهيم، دراسات في التربية المقارنة، دار المعارف، مصر 1961.

34- عبدالحافظ مجدي،هابرماس الرد على خصوم الحداثة،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1 ،2010.

35- عصام عبدالله ، رهان الحداثة ومابعد الحداثة،الدارالمصرية السعودية،ط1 ،2003.

37-عصام عبدالله، يورغن هابرماس سيرته وفلسفته، الهيأة المصرية للكتاب 2006، القاهرة.

36- عبيس رائد مطلب، الحداثة و ما بعد الحداثة عند هابرماس ، مجلة اداب الكوفة ، .العددالمجلد 5، العدد 11 (30 يونيو/حزيران 2012)، ص ص. 123-156، 34ص

37- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان. ، 1994.

جامعة عليزان
العلمي للكلية
كلية العلوم الإجتماعية

38- صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، دار المعارف، مصر 1965.

39- تورين ألان ،نقد الحداثة ، تر: عبد السلام طويل، افريقيا الشرق، المغرب، 2010.

40- شبشوب أحمد ، علوم التربية. المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1986.

41- ربول أوليفيه، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986.

42- روسو جان جاك، إميل أو التربية، ترجمة نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد، دار المعارف مصر،1956 .

43- راسل برتراند ، تاريخ الفلسفة المعاصرة. تر فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1977.

44- فتيحه حسن سليمان، التربية عند الرومان واليونان، القاهرة مكتبة نهضة مصر، 1996.

ب- باللغة الأجنبية:

1- spinoza, éthique,tr ;charles appuhn,ed ;flammarion,paris,1965.

2- Stéphane Haber, Jurgen Habermas une introduction, Au cœur de la pensée de juegen Habermas, ladécouverte, paris ,2001.

3- Habermas J,logique des scienses sociales et autre essais ,tra par rainer rochiltz.presses, unuversitaires de France.paris,1987

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
العلوم الإجتماعية و الإنسانية

4- HabermasJ, La pensée postmétaphysique: essais philosophiques, Tr; Rainer Rochlitz, Armon Colin, 1993.

5- j habermas ..aprés létat . nation , une nouvellecion stellation , politique , tv . raiher rochitz,ed . fayad ,paris. 2003.

6-Habermas J, entre naturalisme et religion ,les défis de la démocratie ,trad ,Christian ,Bouchinhomme et Alexandre Duoeyrix , paris , Gallimard , 2008

7Habermas J ; martain heidegger ,léouver et léngagement :paris , ed ,verf, 1988

8- HabermasJ, profils philosophiques et politiques, Tr; Jean- Renée Ladmiral, Gallimard1974.

9- HabermasJ, théorie de l'agir communicationnel T1, rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr; Jean-Louis Schlegel Ferry, Fayard,1987.

10- HabermasJ, Morale et communication: conscience morale et activité) communicationnelle, Tr ; Flammarion, 1986

11- HabermasJ, le Discour philosophique de la modernité, Tr; Jean-Reneé .Ladmiral,Ga.llimard, 1974.

12- Hadot Pierre, la philosophie comme maniére de vivre, ed albin michel s.a.,2001 .

13-Philosophes,les grandes idées tout simplement,editions prisma.

الفهـــــــرس

الفهرس:

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

المحاور لأساسية..... ص05

على سبيل التقديم.....ص04

1- تعريف الفلسفة.....ص06

بدايات التفكير الفلسفي.....ص06

2- مناهج الفلسفة: هل تحتاج الفلسفة الى منهج؟.....ص10

مفهوم المنهج..... ص11

أهم المناهج الفلسفية.....ص12

خلاصة.....ص13

3-خصائص الفلسفة: (الشمولية- الإتساق- العمق).....ص14

أ- الفلسفة شمولية..... ص14

ب- الفلسفة إتساق مع الواقع.....ص17

ج- عمق الفلسفة.....ص18

د- الفلسفة نقد.....ص25

خلاصة.....ص27

4- قيمة الفلسفة.

أ- قيمة الفلسفة.....ص29

ب- موقف الشك في أهمية الفلسفة.....ص29

ج- موقف الدفاع عن أهمية الفلسفة.....ص31

5- أصولها (ينبوعها)

أصول داخل الطبيعة البشرية (الدهشة، الشك، القلق، التواصل).....ص34

أصول خارج الطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة).....ص34

أصول داخل الطبيعة البشرية (الدهشة، الشك، القلق، التواصل).....ص34

الدهشة.....ص34

الشك.....ص34

التواصل.....ص35

أصول خارج الطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة).

الأصول المصرية.....ص36

الأصول الصينية.....ص36

الأصول الهندية.....ص38

6- وظائفها:

توحيد العلوم.....ص40

التربية.....ص40

في معنى التربية.....ص40

العلاقة بين الفلسفة والتربية.....ص42

الإنسان والتربية.....ص44

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

7- علاقة الفلسفة بباقي المعارف والعلوم:

علاقتها بالدين.

أ- علاقتها بالدين الوضعي.....ص67

ب- علاقتها بالدين السماوي.....ص67

علاقتها بالدين (علاقتها بالدين الوضعي.- علاقتها بالدين السماوي).....ص67

الدين والثقافة.....ص68

الدين والفلسفة.....ص72

الدين والمجتمع.....ص74

الدين والسياسة.....ص77

8-علاقتها بالعلم.

علاقتها بالعلوم التجريبية: (الطب ، البيولوجيا ، الفيزياء) .

الفلسفة والعلوم الطبيعية:(الطب – البيولوجيا – الفيزياء).....ص85

علاقتها بالعلوم الإنسانية:(علم النفس، علم الاجتماع، التاريخ، الاقتصاد، القانون).

الفلسفة والعلوم الانسانية.....ص87

علم النفس.....ص89

علم النفس.....ص89

الاقتصاد.....ص89

التاريخ.....ص90

القانون.....ص91

الأزمة في الفلسفة والعلم والعلوم الانسانية ص91

ازمة الذات.....ص91

أزمة العلم و الفلسفة: (الأنساق الفلسفية).

أزمة الفلسفة.....ص94

الخاتمة.....ص97

قائمة المراجع:

أ- بالعربية.....ص99

ب- بالاجنبية.....ص102

الفهرس.....ص105

جامعة غليزان
المجلس العلمي للكلية
كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية