جدليـة المعرفـة

"قراءة في البعد الإبستمولوجي لفلسفة الحوارعند مارتن بوبر"

محمد هاشم عبدالله(*)

"ليس ثمة "أنا" يمكن إدراكها بذاتها، بل فقط الأنا الموجودة في الكلمة الأولية "الأناوالأنت" والأنا الموجودة في الكلمة الأولية "الأناوالهو".

مارتن بوبر، الأنا والأنت(١)

أولاً: التمهيد

(أ) مارتن بوبر (١٨٧٨-١٩٦٥) (حياته و أعماله و مصادر فلسفته)

يُعتبَر مارتن بوبر(٢) أحد أهم الفلاسفة الوجوديين والروحانيين الإنسانيين اليهود في القرن العشرين. ولد في الثامن من فبراير ١٨٧٨ في فيينا، عاصمة النمسا، وتوفي في الثالث عشر من يونيو ١٩٦٥ في القدس عن عمر يناهز التسعين عاماً. وينتمي بوبر في الحقيقة إلي أسرة يهودية تقليدية. أمضى معظم سني طفولته في منزل جدِّه لأبيه "سالومون" الذي لقَّنه مبادئ التقاليد اليهودية وأدبياتها في مدينة لفوف في أوكرانيا. وفي عام ١٨٩٢، عاد مارتن بوبر إلى منزل والده في بلدة ليمبِر الألمانية. وهناك، مرَّ بحالة أزمة دينية جعلته يقطع صلاته مع اليهودية التقليدية وينصرف إلى قراءة الفلسفة، فقرأ في تلك الفترة كانط وكيركجور ونيتشه الذين أثروا فيه تأثيراً عميقًا، مما دفعه إلى التوجه إلى فيينا، حيث درس الفلسفة وتاريخ الفن والفيلولوجيا (علوم اللغة)(٣). وفي عام ١٨٩٨، انتسب إلى الحركة الصهيونية. لكن منهجه في هذه الحركة كان، منذ البداية، مخالِفاً لمنهج ثيودور هرتزل القومي، الداعي أساساً إلى إنشاء دولة لليهود في

(*) مدرس الفلسفة الحديثة و المعاصرة، بكلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة المنصورة

(١) انظر في المصادر (بوبر) مارتن ، "الأنا و الأنت" ، الترجمة الانجليزية، ص٤.

(٢) يعني اسمه بالعبرية "مردخاي".

(3) (Schmidt) G. G. , (Buber) Martin 's Formative Years. From German culture to Jewish renewal, 1897 - 1909, University of Alabama Press, Tuscaloosa: 1996, pp 17-23

فلسطين؛ فقد كان فهم بوبر للصهيونية يتصف بتوجه اجتماعي وروحي بالأساس. وفي عام ١٨٩٩، تعرَّف بوبر إلى پاولا فينكلر التي أصبحت زوجته فيما بعد. وفي عام ١٩٠٢، أصبح بوبر المحرِّر الرئيسي لأسبوعية العالم Die Welt الناطقة بلسان الحركة الصهيونية.(١)

أمَّا في عام ١٩٠٣، فقد انخرط في حركة الحصيدية (وتعني "الأتقياء") التي كانت أقرب إلى توجهاته الروحية والفلسفية، مما جعله يتخلَّى عن معظم نشاطاته السياسية الصهيونية وينصرف إلى نشر مفاهيمه وتوجهاته الفلسفية الصوفية. وفي العام ١٩٠٤، نشر أطروحة بعنوان مساهمة في تاريخ مسألة التفرد Beiträge zur Geschichte des Individuationsprobleme حول "يعقوب بوهمه" و"نيكولاوس كوسانوس" . وفي عام ١٩٠٦، نشر مجموعة قصصية بعنوان" قصص الرباني نحمن Die Geschichten des Rabbi Nachman، وكانت في مجملها حصيدية التوجه. ثم في عام ١٩٠٨، نشر مجموعة قصصية ثانية بعنوان "حكاية بعل شِم توڤ" Die Legende des Baalschem، التي كانت هي الأخرى حصيدية التوجه ومن أبدع ما كتب. وفي الفترة ما بين عامي ١٩١٠ و١٩١٤، انصرف إلى دراسة الأساطير، والتي كتب فيها العديد من النصوص.(٢)

في عام ١٩١٦، انتقل" مارتن بوبر" من برلين إلى هيبنهايم، حيث أسهم في تأسيس "اللجنة الوطنية اليهودية" Jewish National Commission وأصبح رئيس تحرير مجلة اليهودي Der Jude التي بقي على رأسها حتى العام ١٩٢٤. كما تعاون مع " فرانتز روزنتسفايج " في إنشاء "المكتب المركزي للتعليم اليهودي". وفي عام ١٩٢٣، صدر كتابُه الفلسفي الأشهر الأنا والأنت Ich und Du. ثم، بالتعاون مع روزنتسڤايج، باشر في العام نفسه ترجمة التوراة العبرية إلى اللغة الألمانية. وما بين عامي ١٩٢٦ و١٩٢٨، ساهم في تحرير مجلة الخليقة Die Kreatur الفصلية.(٣)

في عام ١٩٣٠، أصبح بوبر أستاذ شرف في جامعة فرانكفورت على الماين. لكنه سرعان ما استقال من منصبه في عام ١٩٣٣ احتجاجاً على وصول هتلر والنازيين إلى الحكم. وقامت

---

(1) ibid , p. 23

(2) (Friedman) Maurice , (Buber) Martin 's Life and Work : The Early Years, 1878-1923, Dutton, New York: 1981, p. 9-11

(3) (Cohn) Margot , 1980, (Buber) Martin . A Bibliography of His Writings. 1897-1978. Compiled by (Cohn) Margot and Raphael Buber. Magnes Press, Jerusalem: p. 18.

obeikandl.com

السلطات النازية بعد ذلك بمنعه من التدريس في المؤسسات العامة، فقام بتأسيس "المكتب المركزي للتعليم اليهودي للراشدين" الذي حظرته السلطات النازية أيضًا.(١)

وفي عام ١٩٣٨، هاجر من ألمانيا إلى فلسطين، حيث أقام في القدس وأصبح فيها أستاذاً للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في الجامعة العبرية. وفي فلسطين، إلى جانب نشاطاته وكتاباته كفيلسوف وكحصيدي،و قد ساهم بوبر بنشاط في مناقشة المسائل المطروحة على الأرض. وعلى رأس تلك المسائل كان موضوع إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين؛ فانضم إلى مجموعة مجلة إيهود Ihud ("الوحدة") التي كانت تدعو إلى إقامة دولة تجمع بين اليهود والعرب، الأمر الذي كان ينسجم مع فهمه الروحي للصهيونية. وقد عبَّر عن توجهه هذا في كتابه " دروب في اليوتوبيا" Paths in Utopia الذي دعا فيه إلى دولة قائمة على التحاور والتعايش، لا على الفصل.(٢)

بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ بوبر بإلقاء محاضرات في أوروبا والولايات المتحدة. ونال العديد من الجوائز التقديرية على أعماله ومواقفه الداعية إلى السلام. وتوفي في القدس في عام ١٩٦٥.

يبقى أن نشير إلى المصادر التي استقى منها بوبر فلسفته، وهي تتمثل في كل من" التراث الحصيدي" من جهة و" فلاسفة أوروبا الكبار" (ايمانويل كانط، ولودفيج فويرباخ، وسرن كيركجور، وفردريك نيتشة) من جهة أخرى، فقد كان بوبر دارساً ومترجماً ومفسراً للتراث الحصيدي – وهو ما يمكن أن نعتبره المقابل اليهودي للصوفية في الإسلام، وهو ينظر إلى ذلك التراث الحصيدي بوصفه مصدراً للتجديد الثقافي لليهودية، وكثيرا ما يستشهد بأمثلة من هذا التراث الحصيدي، امثلة تشدد على عوامل المجتمع والحياة الشخصية والمعنى في الأنشطة المشتركة (مثل المعني الذي ينشأ عن علاقة العامل بأدواته). ويري بوبر أن الحصيدية المثلى تشدد على العيش في ظل وجود الله غير المشروط، حيث لا يوجد فصل واضح بين الممارسات اليومية

---

(1) (Smith) M. K. , '(Buber) Martin on education', The Encyclopedia of Informal Education, (2000, 2009)
http://www.infed.org/thinkers/et-buber.htm.
(2) (Cohn) Margot , op cit. P. 20.

والتجربة الدينية. وقد كان لهذا تأثير كبير على فلسفة الانثروبولوجيا عند بوبر، والتي تعتبر أساس الوجود البشري بوصفه وجوداً حوارياً.

أما عن تأثره بكبار الفلاسفة مثل كانط، فنجد أن واحدة من اهم أفكار بوبر عن علاقة "الأنا والهو"، و هي علاقة تعد تقريباً عكس علاقة "الأناوالأنت"، فإذاكنا في علاقة "الأناوالأنت" يواجه اثنين من البشر بعضهما البعض، في حين أنه في علاقة "الأنا والهو" لا يجتمع الكائنان معا في الواقع. بل إن "الأنا" تواجه وتعدل فكرة ما، أو تصور ما عن الكائن الذي في حضرتها وتتعامل مع ذلك الكائن بوصفه موضوعاً. وتعتبر جميع تلك الموضوعات مجرد تمثلات عقلية من خلق العقل الذي يحافظ على استمراريتها. ويستند بوبر في هذا جزئياً على نظرية كانط عن " عالم "الظواهر"[1] "Phenomenon"، حيث تسكن الظواهر في العقل الإدراكي لدى الأنا، بوصفها تمثلات فقط . ومن ثم تكون علاقة "الأنا والهو" عند بوبر هي علاقة حوارية بين الذات و نفسها "Monologue"؛ وليست حواراً ثنائياً "Dialogue". هكذا يستمد بوبر واحدة من ابرز افكاره (كما سنرى فيما بعد) من نظرية المعرفة عند كانط، حيث كانت هذه الأخيرة تمثل نقلة نوعية في تطور الابستمولوجيا الحديثة.

وقد تأثر بوبر أيضا بفلسفة فويرباخ، وعلى وجه الخصوص بالموضوع الأساسي في كتابه "جوهر المسيحية"، حيث يطور فويرباخ في القسم الأول من كتابه فكرته عما يسميه الجوهر الحقيقي أو الأنثروربولوجي للدين"، حيث يتناول الله في جوانبه المتعددة باعتباره "كائن من الفهم" أو "كائناً أخلاقياً أو قانوناً" "أو محبةً خالصةً". وهو ذات المفهوم الذي يظهر في كتابات بوبر عن الدين وبالمثل في فلسفته الأنثروبولوجية.

أما ثالث المؤثرات الهامة في فلسفة بوبر فيتمثل في كيركجور حيث يعرض بوبر في كتابه "بين إنسان وإنسان" أن الوجود هواللقاء بين الأنا والأنت وبين الأنا والهو[2]، حيث كانت فلسفة كيركجور محل اهتمام واسع بين المفكرين اليهود الذين تبنوا ما يطلق عليه "فلسفة

---

(١) اتخذ مصطلح "الظاهرة" (بمعنى "ما يمكن الوصول إليه بالحواس") معناه الفلسفي الحديث عندما استخدمه كانط كنقيض لمصطلح "الشئ في ذاته" noumenon ، وقد تأثر كانط بليبنتز في هذا الجانب من فلسفته.

(2) (Buber) Martin , Between Man and Man, Trans. into English by Ronald Gregor-Smith, Routledge, 2002, pp 250-251.

الحوار" مثل" بوبر" و"فردناند إبنر" و"فرانك روزنفايج"، إذ تضرب "فلسفة الحوار" و"الفلسفة الوجودية" بجذورهما في مفهوم كيركجور عن "الفردية"، كما تأثر بوبر أيضا بفكر كيركجور عن "الذاتية" باعتبارها أحداً فرداً مرادفاً للحقيقة.

ومن المصادر التي أثرت بقدر غير قليل في فكر بوبر أيضا فريدريك نيتشه، فقد كان بوبر مبهورا بنيتشه حيث امتدحه معتبراً إياه شخصية بطولية وكافح بشده لكي يُدخل "منظور نيتشه" في الشئون الصهيونية، كما نشر في أول منشورات المنظمة الصهيونية العالمية قصيدة بعنوان «زرادشت» تلخص كتاب نيتشه الأشهر "هكذا تكلم زرادشت" داعياً العالم اليهودي إلى إحياء تراثه الأدبي والفني والأكاديمي.(١)

(ب) فلسفة بوبر

يمكن أن نقول إجمالا أن الفكرة الرئيسية التي شملت فلسفة" بوبر" والتي عبَّر عنها في أهم أعماله،"الأناوالأنت"، كانت فكرة حوارية ووجودية؛ وهذا على الرغم من أن هذا الكتاب يتطرق إلى العديد من الموضوعات الهامة الأخرى، كالوعي الديني، والحداثة، ومفهوم الشر، والتربية، والقيم، وتأويل الكتاب المقدس؛ ففي مؤلَّفه"الأناوالأنت"، يعرض بوبر مفهومه عن الوجود الإنساني، المستوحى جزئياً من فويرباخ(٢) وكيركِغور(٣)، معمقًا هذا المفهوم من خلال شرحه لثنائية "الأنا والأنت" و"الأنا والهو" المعبِّرة عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء كانوا بشراً أو أيَّ شيء آخر، فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي "الأنا والأنت")، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لـ"وجوديته". فالشخص، كما يعبِّر عنه بوبر، يتفاعل (interacts) دوماً، ويطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن "الأناوالأنت" هي تلك العلاقة التي تؤكد على ما هو متبادل و"كلي" holistic بين كائنين: أي أنها مقاربة عملية تنطلق من واقع أن الكائنات تلتقي عمليًّا خلال وجودها الفعلي والموضوعي

---

(1) (Golomb) Jacob (Ed.), Nietzsche and Jewish Culture, Routledge, London, 1997, pp 235-236.

(٢) راجع في ذلك تحديداً كتاب فويرباخ "جوهر المسيحية The Essence of Christianity".

(٣) لاسيما كتاب كيركِغور "الأوحد Single One".

دون أيِّ إعداد مسبق فيما يخص تلك العلاقة التي لا دور فيها حتى للخيال؛وهو ما يجعلها، بحسب بوبر، واقعية وتفتقد لأيِّ بنيان ذهني لأنها تعبِّر عن المواجهة اللامتناهية والكونية بين "الأناوالأنت". وهذه العلاقة، على الرغم من عدم إمكان البرهان عليها كحدث (بمعنى عدم إمكانية قياسها)، إلا أنها واقعية، ومن الممكن إدراكها حسيًّا، كما في الحياة اليومية مثل حالُ العلاقة بين عاشقَين، أو بين مُشاهد وهرة، أو كاتب وشجرة، أو مسافرين في قطار، حيث تكون علاقة "الأناوالأنت" عمليّاً تعبيراً عن التلاقي والحوار والتفاعل. وأيضاً وخاصةً – وهو الأهم في كلِّ ما سبق – هو أن بوبر ربط علاقة "الأناوالأنت" هذه بعلاقة الإنسان بالخالق، لأن الطريق الأوحد لتفاعل الإنسان مع الألوهية هو من خلال تفاعُله مع ذاته من خلال الآخر.(١) ولا شك أن ما عرضه بوبر عن تلك العلاقة في كتابه "الأناوالأنت " قد أحدث في اللاهوت ثورة على الموقف الواقعي العلمي أشبه ما تكون بثورة كوبرنيقوس).(٢)

ونود أن نشير هنا إلى أن علاقة "الأناوالهو" مختلفة، وفق منظور بوبر، عن علاقة "الأناوالأنت": ففي علاقة "الأناوالأنت" يلتقي الكائنان، بينما في علاقة "الأناوالهو" فإنهما قد لا يلتقيان في هذه اللحظة الراهنة. وبالتالي، فإن علاقة "الأناوالهو" إنما تواجِه علاقة "الأناوالأنت" كمفهوم أو كفكرة. فهذه وليدة العقل والخيال وما ينجم عنهما من مفاهيم؛ وهذا ما ينفي عن علاقة "الأناوالهو"، بحسب بوبر، صفتها الحوارية المتبادلة dialogue ليجعل منها مجرد خطاب أحادي إلى الذات monologue. وهكذا تتأرجح حياة الإنسان، بحسب بوبر، بين هذين المفهومين، أي "الأناوالأنت" و"الأناوالهو"، – وهي العلاقة السائدة حاليًّا في عالمنا التي هي أساس جميع مشكلاته ومسبِّبها.

وهكذا فإننا نجد في جميع أعمال بوبر توترا وجدية روحيين، مقترنين باتساع أفق يسعى باستمرار إلى ربط هذه الكثافة الروحية بالحياة ذاتها، ولا تقبل حصرها في ميدان واحد للفكر أو في فكر منقطع عن الحياة.وهكذا يمكننا القول بأن الامر الاكثر اثاره هنا يظل متمثلا فى كون بوبرقد انجز مهمته الفذة التي تتمثل في الجمع بين هذا الاتساع والكثافة في وحدة متكاملة لا

---

(1) (Avnon) Dan, Martin Buber . The Hidden Dialogue, Rowman & Littlefield Publ. New York, 1998, P. 24

(2) (Bloch) Jochanan & (Gordon) Chaim, Martin Buber . Bilanz seines Denkens, Freiburg i.Br., 1983, p. 42

تتجزأ من الحياة والفكر، وقد فعل هذا دون التضحية بالتعقيد والتناقض الملموسين في الوجود على نحو ما يراه هو. وعلى الرغم من أن كتابات بوبر تعتبر غير عادية في نطاقها وتنوعها، وتتشعب لتتناول موضوعات في مجالات الدين والأساطير والفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة والتربية وعلم النفس والفن والأدب، إلا أن فلسفة بوبر تحتفظ بوحدة مركزية تتسم بها كل أعماله الناضجة.(١)

وقد كان لفكر بوبر أثر كبير على عدد غير قليل من الكتاب والمفكرين البارزين في ميادين كثيرة ومختلفة، إلا أنه يبدو أن هذا الفكر كان مقدراً له أن يكون ذا تأثير أكبر وعلى نحو مطرد كلما ازدادت آثاره وضوحا. والأكثر من ذلك هو أن تأثير بوبر كشخص كان على نفس قدر تأثير فكره. وربما هذا كان الاجتماع بين عظمة الشخص وعظمة الفكر هو ما جعل بوبر واحدا من الشخصيات النادرة في زمننا هذا، فالسمة المميزة لكل من شخصية بوبر وأعماله، حسبما يذكر المربي الألماني كارل ويلكر، هي 'وعي بالمسؤولية في أكبر صورة يمكن تخيلها"(٢). يقول عنه ويلكر في مجلة "الطرائق الجديدة" التي كانت تصدر في زيورخ:

> كلما تعرفت عليه أكثر، ليس فقط من خلال أعماله، بل أيضا وجها لوجه، تولد لدي شعور أقوى بأن شخصيته كلها لا تتسامح مع أي حالة من عدم الصدق أو الغموض. وثمة شيء هنا يدفع المرء لاقتفاء أعمق آثار الأشياء.... فمن يكون على هذه الشاكلة لابد وأنه قد اختبر أعمق جواهر الحياة.... لابد أنه عاش وعانى... ولابد أن يكون قد شاركنا كل حياتنا ومعاناتنا. ولابد أن يكون قد تمسك بموقفه وجها لوجه مع اليأس.... إن مارتن بوبر ينتمي إلى أقوى تجديد ليس فقط لشعب ولكن للبشرية جمعاء(٣).

(ج) بوبر والصهيونية

منذ عشرينيات القرن الماضي وبوبر يدعو إلى دولة ثنائية القومية، ويهيب باليهود إلى الإعلان عن رغبتهم في التعايش في سلام وتآخٍ مع العرب، بحيث تتطور هذه الأرض المشتركة بينهما إلى وطن يكون بوسع كلا الشعبين فيه أن ينفتحا على أبعادهما كاملة. من هذا المنطلق،

---

(1) (Friedman) Maurice, Martin Buber 's Life and Work, op cit, p. 15
(2) (Wilker) Karl, Martin Buber,' Neue Wege, Zurich, XVII, No. 4 April 1923, p. 183
(3) ibid, p. 183 f.

كان فهم بوبر للصهيونية يرفض تحويلها إلى مجرد قومية، بما ينجم عن هذا الفهم من إقامة دولة يسيطر فيها اليهود على العرب. فمن منظوره، كان يجب على الصهيونية التوصل إلى تسوية يتعايش فيها اليهود مع العرب، ولو أدى ذلك إلى بقاء اليهود أقلية في هذا الوطن المشترك. فنراه، منذ عام ١٩٢٥، ينخرط في حركة Brit Shalom السلامية الداعية إلى إقامة دولة ثنائية القومية. لذا، ومن منطلق إيمانه العميق بأنه سيأتي يوم يعيش فيه العرب واليهود في سلام جنبًا إلى جنب، نراه، منذ قيام دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨ وحتى وفاته في عام ١٩٦٥، يدعو إلى انخراط إسرائيل في فدرالية شرق أوسطية واسعة والتخلّي بهذا عن مفهوم الدولة القومية الضيق.(١)

ثانيًا: إشكالية البحث

على الرغم من أن بوبر لا يقدم تعريفاً صريحاً للمعرفة، إلا أن مناقشاته لمصطلحات من قبيل "الحقيقة"، أو "واقع العلاقة"، أو "القيم"، أو "الحوار"، توحي للباحث بفحوى معتقد بوبر عن "ماهية المعرفة"، فبوبر يميز بين فعل "التعلم" وفعل "المعرفة"، وهو يرى أن "التعلم" هو "طابع الصيرورة" الخاص بفعل المعرفة".(٢) بالإضافة إلى ذلك فأنه يقسم المعرفة إلى نوعين: "معرفة الذات" ، و"معرفة الحقيقة الواقعة"، فهو يرى أن أي شخص بحاجة إلى استكشاف وتجربة كل خطوة وبحاجة إلى أن يطأ عالم العلاقة الذي يتسم بالحوار الخالص.

وتقوم" نظرية المعرفة" عند بوبر على "الواقع الأولي للعلاقة"(٣)؛ "فالحقائق"، حسبما يرى بوبر، "يتم الكشف عنها من خلال علاقات العلم / المعرفة knowing، والمحبة، والاعتقاد وغيرها من العلاقات في الحياة اليومية، أي أن الحقائق يتم الكشف عنها من خلال معايير علائقية، وليست معايير موضوعية".(٤)

وعلى الرغم من الطابع الديني الذي يصبغ فلسفة بوبر في إطارها العام إلا أنه يرى أن هناك فرقاً كبيراً بين المعرفة الموضوعية والاعتقاد (Belief)؛ ففي عملية اكتشاف الحقيقة، لابد

---

(1) (Avnon) Dan, Martin Buber . Op. Cit. P. 16
(2) (Murphy) Daniel , Martin Buber 's Philosophy of Education, Dublin: Irish Academic Press, 1988, p. 104.
(3) Ibid. p. 95.
(4) Idem

من وجود "حوار خالص"، وهو ما يتطلب "الحرية" و" تحرر الشخصية". كما يؤكد بوبر أيضا على أن البشر لا يجب أن ينسوا سيادة المنطق في عملية المعرفة، ويرى أنه لابد لنا أن ننظر إلى المنطق على أنه "نظرة حقيقية في عمق الحياة".(١)

ويطرح هذا البحث، ويحاول أن يجيب على، إشكالية مهمة وملتبسة في الآن ذاته وهي : كيف صاغ مارتن بوبر فلسفة في " المعرفة " في ظل الجوانب المتداخلة مع فلسفة الحوار"؟، وما هي أطوار هذه المعرفة أو بالأحرى ما هي أشكال العلاقة التي تنطوي عليها حوارية الحياة؟ وهل للحدس دور في المعرفة؟ كما يطرح عددا من الأسئلة الفرعية التي تتصل اتصالا مباشراً بالمسألة الرئيسية للبحث وهي:

- ما هي المعرفة كما توصل إليها بوبر؟
- ما الذي يميز، في نظرة المعرفة عن الاعتقاد؟
- وما الفرق بين المعرفة والخطأ؟

بالإضافة إلى ذلك يتطرق البحث إلى جانب وثيق الصلة بنظرية بوبر عن المعرفة، ألا وهو "موضوع التعلم"، إذ يطرح التساؤل الهام عن ما هو التعلم؟ وكيف يمكن اكتساب المهارات والمعارف؟ ويلقي البحث الضوء على العلاقة الوثيقة بالتعلم عند بوبر ونظريته في التعليم في ضوء فلسفة"الأنا والأنت"التي تشغل كافة جوانب فلسفته .

ثالثا: نظرية المعرفة عند بوبر

(أ) طبيعة التفكير – طبيعة حوارية

"ليس لدي أي نزوع نحو المذهبية، إلا أنني بطبيعة الحال وبالضرورة رجل متفلسف"(٢)، تلك هي المقولة التي يصف بها بوبر شخصه وفلسفته، فبوبر يرى أن التعارض الحقيقي ليس قائماً بين الفلسفة والدين . كما يبدو للوهلة الأولى . وإنما هو قائم بين فلسفة ترى المطلق في الكليات ومن ثم تأخذ الواقع إلى ما هو منهجي ومجرد، وفلسفة تُعنى بربط المطلق بالجزئيات

---

(1) (Politzer) Heinz , Martin Buber : Humanist and Teacher (The Adolf D. Klarmann Memorial Collection, 1956), 24., 16-7

(٢) في رسالة من بوبر إلى موريس فريدمان في ١١ أغسطس ١٩٥١. أنظر:

- (Friedman) Maurice, Martin Buber: The Life of Dialogue, New York, Routledge, 2002, p. 189.

ومن ثم تعود بالإنسان ثانية إلى الواقع العيني المعاش، أي الى اللقاء الواقعي المباشر مع تلك الكائنات القريبة من الإنسان.(١) ويكرر بوبر في كتاباته أن الحقيقة الإنسانية هي مشاركة في الكينونة Being وليست التماثل بين أحد الفرضيات وما تشير إليه تلك الفرضية. وأنه لا يسعنا الادعاء بأن تلك الحقيقة صحيحة على وجه العموم إلا أنه من الممكن إيجاد أمثلة عليها ورموز تشير إليها في حياتنا الواقعية.

إن أي علاقة حياتية حقيقية بين البشر، وبين الكائن المقدس (الله) ، هي حقيقة إنسانية، ولا يوجد لدى الإنسان حقيقة أخرى غيرها، فالحقيقة المطلقة واحدة، إلا أن الإنسان لا يحصل عليها إلا عند دخولها في العلاقات الحياتية الاجتماعية الخاصة بالإنسان مثل انكسار الضوء في المنشور.(٢)

في التفكير الوجودي يضمن الإنسان كلمته بحياته، ويجازف بحياته من اجل فكره. و"لا يمكن للإنسان الإيمان بالحقيقة باعتبارها مستقلة عنه والدخول في علاقة واقعية معها إلا من خلال المسؤولية الشخصية." وذلك الذي يفكر "بطريقة وجودية" يجعل طبيعة الإنسان المطلقة جزءاً من علاقته بالعالم. فهو يتعهد بالالتزام بالحقيقة ويثبت ذلك بأن يكون هو نفسه صادقاً.(٣)

ولا يخفى على أحد أهمية هذا الفكر الذي جاء به بوبر بالنسبة لبعض المجالات مثل علم الأخلاق والدين، إلا أن هؤلاء لا يدركون الأهمية الكبيرة لذلك الفكر بالنسبة للإبستمولوجيا، أو نظرية المعرفة؛ كذلك ينتقده الكثيرون استنادا إلى أنماط أخرى من الابستولوجيا متضاربة دون أن يدركوا أنهم يفعلوا ذلك. وترجع أهمية نظرية بوبر للمعرفة إلى أنها تعبر عن حاجة يحس بها الكثيرون في هذا العصر وتفي بها ايضا، وتتمثل تلك الحاجة فى الرغبة فى التوصل إلى وصف للطريقة التي نعرف من خلالها انفسنا والعالم : وصف يتميز بأنه اقرب من غيره إلى الواقع البشري. لقد ظهر العديد من الكتاب الآخرين الذين حاولوا الوفاء بتلك الحاجة بطريقة

---

(1) M. Buber, Eclipse of God, Studies in the Relation between Religion and Philosophy, Harper & Brothers, New York: 1952, pp. 53-63.

(2) (Buber)M. ,'Remarks on Goethe's Concept of Humanity,' Goethe and the Modern Age, ed. By Arnold Bergstraesser, Henry Regnery Co., Chicago, 1950, p.232 f.

(3) (Buber) M., Between Man and Man, 'The Question to the Single One,' p. 81 f.; Images of Good and Evil, p. 55 f.

مشابهة؛ ويُعد ذلك شهادة بأهمية التوجه العام الذي ينتهجه بوبر في فكره؛ شهادة لا تقل أهمية عن العدد المتزايد على نحو سريع من المفكرين الذين تأثروا ببوبر تأثرا مباشرا أو غير مباشر(١).

وهناك أيضا من توصلوا إلى فلسفة حوارية – أو فلسفة "الأنا والأنت"- بمنأى عن بوبر ودون أن يؤثروا فيه(٢)، ففكر جابرييل مارسيل . الكاثوليكي الوجودي الفرنسي، على سبيل المثال، يشبه فكر بوبر على نحو لافت للنظر حتى في المصطلحات الخاصة به، إلا أنه لم يتأثر بكتاب بوبر"الأناوالأنت"عندما ألف «يوميات ميتافيزيقية Journal Métaphsique» حسبما قاله مارسيل نفسه لبوبر عند لقائهما في باريس في عام ١٩٥٠(٣). ومن ناحية أخرى نجد أنه من غير المفهوم أن يتحدث بوشنسكي عن استخدام مارسيل لفلسفة"الأناوالأنت"على أنها فلسفة يختص بها مارسيل دون غيره 'eigenartig' دون أن يذكر بوبر أو فردناند ايبور، اللذين كان لكل منهما مؤلفاته بالألمانية عن الموضوع قبل أول مؤلفات مارسيل عن "الأناوالأنت" ببضعة أعوام.(٤)

---

(1) من بين الذين تأثروا ببوبر، وعلى وجه الخصوص، في نظرية المعرفة الخاصة بهم جاستون باشلار، وجون بايلي، ولودفيج بينزقانجر، وإيميل برونر، وكارل هايم، وهيرمان فون كيسيرلنج، وإلى حد ما نيقولا بيردائيف ودوروثي ايمت.

راجع في ذلك مثلاً:

- (Baillie) John, Our Knowledge of God, New York: Scribners, 1939, pp. 161, 201-216.
- Gaston Bachelard, 'Preface' to Je et Tu trans. from Ich und Du by Geneviève Bianquis, Aubier Montaigne, 1958, pp. 7-15.
- (Brunner) Emil, Christianity and Civilisation, Gifford Lectures of 1947, First Part: Foundations, London: Nisbet & Co., 1948, chap. iii -- 'The Problem of Truth'
- (Berdyaev) Nicholas, Solitude and Society, trans. by (Reavey) George, London: Geoffrey Bles, 1938, 'Third Meditation, The Ego, Solitude and Society,' especially pp. 67-85.

(٢) من بين الآخرين الذين توصلوا إلى صيغ من الفلسفة الحوارية: فيردناند ايبور، وايبرهارد جريسباخ، وكارل ياسبرز، وجبرييل مارسيل، وإيوجين روزنستوك هسي، وفرانز روزنفيج، وماكس شيلر

(3) (Friedman) Maurice , Martin Buber: The Life of Dialogue, op. cit. P. 191.

(٤) راجع في ذلك: إ. إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢ (العدد ١٦٥ من سلسلة عالم المعرفة) الفصل التاسع عشر.

(ب) نظرية عن التعلم

التعلم بالنسبة لبوبر هو أولا وقبل كل شيء مركب من استكشاف العالم العلائقي وإعادة اكتشاف التقاليد والقيم عبر اختبار العالم المتغير كما هو. التعلم هو في الواقع "البحث عن المعنى" أو كما جاء في تعريف بوبر للتعليم "هو انتقاء للعالم الفعال من جانب أحد الأشخاص".(١) وبالإضافة إلى ذلك يعني التعلم بالنسبة لبوبر "الحصول على أحكام قيمية".(٢)

في رحلة" صنع المعنى" هذه، يتعلم الطفل وهو يواجه العالم، ويحاول أن يتعامل مع واقعه بصورة نقدية، ومن خلال فعل الانتقاء يكتشف في جميع الحقائق التي يلاقيها ما يحمل له مغزى.(٣) وهذا هو السبب في أن بوبر يطالب، بالإضافة إلى الدور المؤثر للمعلم في عملية التعليم والتعلم، بقدر كبير من الحرية للمتعلم في "انتقائه للعالم الفعال". إن بوبر يطالب، على حد تعبير مورفي Murphy، بأن تتوفر الفرصة للمتعلم لأن "يختار واقعة اختياراً حراً، ولأن يغامر بحرية في أعماق المجهول وغير المكتشف، ولأن يتحمل المسؤلية الكاملة عن اكتسابه للمعرفة"(٤).

والتعلم ليس مجرد عملية تفكير نقدي واختيار شخصي بل إنه عملية "تعميق الوعي بالذات والإدراك الذاتي من خلال عمليات البحث والفهم المنضبطين ، وعمليه التعميق هذه تميز فعل الارتباط بالعالم في صورة حوارية."(٥) فالطفل في تعلمه كيف يعرف، يتعلم أن يصبح مدركاً شخصيته وواعيا بوجوده في العلاقة. ولكن بوبر كان يدرك أن "الخبرة الاستكشافية في التعلم لا تكفي... حيث لابد أن يكون التعليم ناتجاً عن وعي وعن إرادة".(٦)

ويرى بوبر أنه في نهاية المطاف، يتم اكتساب المهارات والمعارف من خلال الحوار. وفي هذا السياق يبسط كوهين نظرية بوبر في التعلم قائلا:

> قلب التعليم هو الخطاب: حوار السؤال والإجابة الذي فيه كلا الجانبين يسأل وكلا الجانبين يجيب؛ حوار الدراسة المشتركة من قبل المعلم والتلميذ في الإنسان،

---

(1) Buber, Between man and man, Op. Cit, p. 129.
(2) F. H. Hilliard, "A re-examination of Buber's address on education" British Journal of Educational Studies, 21(1), 1973, p. 47.
(3) (Murphy) D., Martin Buber 's philosophy of Education, Op. Cit. P. 104.
(4) ibid, p. 106.
(5) ibid, p. 105.
(6)(Hilliard) F. H., Op. Cit., P. 46

والطبيعة والفن والمجتمع؛ حوار الصداقة الحقيقية، التي فيها فترات الصمت لا تقل حوارية عن الخطاب المنطوق.(١)

والعلاقات هي التي توفر السياق للحوار. وبناء على رأي بوبر الأنثروبولوجي عن الطبيعة البشرية (حيث يصف البشر بأنهم بفطرتهم يدخلون في علاقات، ويتحابون، ويتبادلون المودة، بدلا من أن تغلبهم الأنانية وإرضاء الذات والإبداع الفردي، أو أن يكونوا مجرد مخلوقات ذات توجه اجتماعي)، ما يبني الوجود الإنساني هو شبكة من العلاقات المختلفة (الشخصية والجمالية والاجتماعية، وعلاقة التعلم والمعرفة، الخ) التي "تحيي، وتعمق، وتحقق" نمو الفرد.(٢)

وفي الحوار يعتبر التواصل ركنا محورياً، ومن ثم تصبح اللغة وسيلة قوية خلال عمليات صنع المعنى. ويوضح "مورفي" ذلك معلقاً على فكرة بوبر بأن "التحدث والإنصات الأصيل هو أمر ضروري لكل تواصل حقيقي، ولكل تعلم فعال حقاً، وفي نهاية المطاف هو أمر ضروري للسعي وراء الحقيقة بكامله"(٣).

(ج) المعرفة بالعلاقة (صورة جديدة لنظرية المعرفة)

كانت الابستومولوجيا في شكلها التقليدي تستند دوما إلى حقيقة جامعة مانعة، وهي حقيقة العلاقة بين "الذات" و"الموضوع" . فإذا تساءلنا عن كيفية معرفة الذات للموضوع نكون قد توصلنا إلى صورة مختصرة عن جوهر نظرية المعرفة من أفلاطون حتى برجسون؛ حيث يمكن النظر إلى جميع الاختلافات بين المدارس الفلسفية الكثيرة على أنها أشكال مختلفة لتلك الفكرة؛ فأولاً، هناك تفاوت في التأكيد على ما إذا كانت الذات هي الأكثر حضورا أم الموضوع، كما هو الحال في المذاهب: العقلانية والتجريبية ، والمثالية والمادية ، والشخصانية، ومذهب الوضعية المنطقية. وثانيا، هناك اختلافات حول طبيعة الذات والتي اتخذت صورا كثيرة منها أنها الوعي الخالص، أو الرغبة في الحياة، أو الرغبة في السلطة، أو أنها المراقب العلمي، أو

---

(1) (Cohen) A., The question of values and value education in the philosophy of (Buber) Martin , Teacher College Record, 80. 4, Teachers College, Columbia University, 1979, p. 759.

(2) Murphy, op. cit., p. 92.

(3) Ibid., p. 106

العارف الحدسي. وثالثاً، هناك اختلافات حول طبيعة الموضوع: هل هو واقع مادي، أم فكر في عقل الإله أو الإنسان، أم مادة روحانية كما في وحدة الوجود، أم كائن روحاني مطلق وأبدي، أم أنه مجرد شيء لا يمكننا معرفته بذاته وإنما نُسقط عليه مقولات أفكارنا المنظمة والمتعلقة بالمكان، والزمان، والسببية؟ وأخيراً، هناك اختلافات حول علاقة الذات بالموضوع: فهل يُعرف الموضوع من خلال الاستنتاج الجدلي أو التحليلي، أم بواسطة المنهج العلمي، أم عبر التبصر الظاهرياتي في الجوهر، أم من خلال أحد أشكال الحدس المباشر؟

إن فلسفة "الأناوالأنت" التي وضعها بوبر تتجاهل كل تلك الفروق من أجل إقامة علاقة "الأناوالأنت" بصفتها طريقة أخرى للمعرفة تختلف اختلافا كلياً عن غيرها؛ وأيضاً بصفتها علاقة تنبثق منها علاقة "الأنا والهو"، أو العلاقة بين"الذات" و"الموضوع". ويتفق بوبر مع كانط في أنه لا يمكننا معرفة أي موضوع بذاته بمعزل عن علاقته بذات تعرفه. وتمكن بوبر في ذات الوقت من تفادي الأخطاء التي وقع فيها أنصار المثالية الذين ينقلون الواقع إلى الذات العارفة، وديكارت الذي يختزل الذات إلى الوعي المنعزل، وكانط الذي يؤكد أننا لا نستطيع معرفة الواقع وإنما فقط تمثلاتنا له عبر مقولات فكرنا الخاصة.

وعلى الرغم من أن آخرين قد اكتشفوا علاقة"الأناوالأنت"على نحو مستقل عن بوبر – بل إن بعضهم اكتشفها قبل بوبر، فإن بوبر هو الذي أعطاها شكلها المتميز، وكان هو أيضا الذي أوضح الاختلاف بين علاقة"الأناوالأنت"وعلاقة "الأناوالهو" وتمكن من عرض النتائج المترتبة على ذلك الاختلاف بطريقة منهجية وافية. وقد تحدث اللاهوتي الألماني كارل هايم عن ذلك الاختلاف بين"الأناوالأنت"و"الأناوالهو" على أنه "أحد الاكتشافات الهامة في عصرنا"، وأنه بمثابة "ثورة كوبرنيقية" بالنسبة للفكر الحديث. ويقول هايم أيضا أنه عندما يصل ذلك المفهوم إلى كامل وضوحه لابد أن يؤدي إلى "بداية جديدة أخرى للفكر الأوروبي توجه انتباهنا إلى ما هو أبعد من إسهامات ديكارت في الفلسفة الحديثة."(١)

---

(1) (Heim) Karl, Ontologie und Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge, XI (1930), p. 333.

(د) "الأناوالأنت"

تنطوي فلسفة "الأناوالأنت" التي جاء بها بوبر على رؤية عن معرفتنا بذواتنا والذوات الأخرى والعالم الخارجي وهي رؤية تختلف عن أي من نظريات الذات والموضوع التقليدية، حيث أن بوبر في فرضيته الأساسية يقول: "عندما أصبح "أنا"، أقول "أنت"، وينتج عن تلك الفرضية أن اعتقادنا في واقعية العالم الخارجي ينبع من علاقتنا بالذوات الأخرى. وقد كان لتلك الرؤية أنصار كثر، من بينهم هينريتش جاكوبي، ولودفيج فويرباخ، وفيرديناند ابون، وجابريل مارسيل، وكارل لويس وماكس شيلر، وغيرهم الكثير. ويرجع مغزى ذلك المفهوم الاجتماعي إلى أنه يُعد اتجاها معاكسا تماما للاتجاه الفكري السابق الذي كان يري أن أصل العلاقة بين الأشخاص، هي العلاقة بين "الذات العارفة" و"العالم الخارجي". ووفقا لطريقة التفكير القديمة والتي لا تزال شائعة نجد أننا نعرف العالم الحسي الخارجي مباشرة، ولا نعرف الذوات الأخرى إلا من خلال وسيط وعن طريق القياس. ومن ثم يُعتقد أن الطفل يعرف الأشياء المادية مباشرة عن طريق الحواس، وأنه يصل إلى معرفة عن الآخرين بصفتهم أشخاصاً من خلال ابتساماتهم وإيماءاتهم (المرتبطة أصلا برغبته في استخدامها).

وهذه النظريات تتجاهل حقيقة أن "الأنا" لا تصبح "أنا" والذات لا تصبح ذاتاً إلا من خلال اللقاء مع "الأنت"، فالطفل المتوحش الذي تربى مع الذئاب يمتلك جسدا وعقلا بشريين في الأصل، إلا أنه ليس بشريا: فهولا يتمتع بوجود تلك المسافة بينه وبين العالم والذوات الأخرى والتي تُعد مطلباً ضروريا لدخوله في علاقة مع "الأنت" وتحوله إلى "أنا". والطفل الذي يعرف الآخرين بصفتهم أشخاصا يقوم بذلك من خلال لقائه مع أشخاص ومن خلال قدرته الفطرية على أن يصبح "أنا" من خلال اللقاء (هذا هو ما يعنيه بوبر عندما يتحدث عن "الأنت" الموروثة والبديهية). إن السبب الوحيد في تمكن الطفل من استنتاج أفعال الآخرين هو أن اللقاء بين "الأناوالأنت" يسبق وعي الطفل بذاته على أنها "أنا".(١)

---

(١) راجع في ذلك:

- Buber, I and Thou, trans. by Ronald Gregor Smith, 2nd edition, with Postscript by the Author added, Charles Scribner's Sons, New York: 1958, p. 27,
- (Farmer) Herbert H., The World and God, Nisbet & Co., London: 1935, pp. 13-19;
- (Heim) Karl , God Transcendent Foundation for a Christian Metaphysic, Edgar Primrose Dickie, Kessinger Publishing, Montana, 2007, pp. 91-101.
- (Paul) Leslie Allen, The Meaning of Human Existence, J. P. Lippincott Co., Philadelphia &New York: 1950, pp.130-140.

oberkandl.com

وبعد ذلك يصبح الطفل – استنادا إلى علاقته بالآخرين – على علم بالعالم الخارجي، أي أنه يحصل من خلال علاقاته الاجتماعية على تلك المقولات التي تمكنه من رؤية العالم على أنه سلسلة متصلة ومنظمة من الموضوعات المعروفة السلبية. وهذه هي العملية التي وصفها بوبر على أنها انتقال الطفل من علاقة"الأناوالأنت"إلى علاقة"الأناوالهو" بالناس والأشياء. فالطفل يحدد ماهية الواقع الموضوعي بالنسبة له عن طريق المقارنة المستمرة بين إدراكاته وادراكات الآخرين. وكثيرا ما يكون هذا الحوار مع الآخرين حوارا فنيا خالصا، وهو ينتمي بذلك إلى مجال"الأناوالهو"؛ إلا أن الاقتناع الراسخ الذي ينشأ عن ذلك الحوار يعتمد بالكامل على الواقع السابق الخاص باللقاء مع "الأنت".

إلا أن إشارة بوبر إلى واقع معرفة "الأنا والأنت" السابق لا تعني أنه يتحدث عن ازدواجية مثل تلك التي يوحي بها نيقولا بيرديائيف عندما يرفض عالم "التموضع الاجتماعي" Social Objectification ويفضل عليه "الذاتية الوجودية"، وتلك التي يوحي بها فردناند ابنر عندما أحال التفكير الرياضي إلى عالم "الأنا" المنعزلة المجردة ('Icheinsamakeit').(١) ويرى بوبر أن "الأناوالأنت" و"الأنا والهو" يتناوبان في إطار علاقة متكاملة. ونجد من ناحية أخرى أنه من الأهمية بمكان عدم إغفال حقيقة أنه على الرغم من أن عالم الـ"هو" عبارة عن عالم اجتماعي مصدره عالم الـ"أنت" فإن عالم الـ"هو" كثيرا ما يجعل من نفسه الواقع النهائي. ونتيجة لذلك تتحول اجتماعية هذا العالم بصفة عامة إلى "حوار فني"، ويؤخذ ما هو اجتماعي على أنه "كلُ عضوي موضوعي" أو أنه التواصل والتفاعل المجرد بين البشر الذين يمكنهم في واقع الأمر من الارتباط ببعضهم البعض بصفة الـ"هو" في اغلب الأحيان. وهنا يتضح أن مصطلحات بوبر أكثر وضوحا من تعبير هيدجر "الوجود هو التجمعية" (Dasein ist Mitsein)، وكذلك من فهم مارسيل للمعرفة بصفتها الموضوع الغائب في الحوار بين المتكلم والمخاطب. حيث أن كلا من هذين المفكرين يميل إلى الخلط بين الطبيعة الاجتماعية الخاصة "بالأناوالأنت" ، وتلك الخاصة "بالأنا" والـ"هو"، وبين واقعية الحوار الحقيقي والتجمعية غير المباشرة للعلاقات الاجتماعية

---

(١) راجع كتاب نيقولا بردياثيف "الوحدة والمجتمع":

- (Berdyaev) Nicholas, Solitude and Society, trans. by George Reavey, Geoffrey Bles, London, 1938.

العادية.[١] لقد ذهبت ادراج الرياح محاولات "لويث" Löwith، "وهايم" Heim، و"كلبيرج" وآخرين للجمع بين أنطولوجيا هيدجر وعلاقة "الأناوالأنت"، ويرجع السبب إلى الفارق الأساسي بين هذه الأنطولوجيا وتلك الأنطولوجيا التي تمثل الأساس لفلسفة حوارية كاملة. وقد اتضح ذلك على نحو متزايد عندما صاغ بوبر أنطولوجياه في الفصلين "ما هو الإنسان؟"[٢] و "المسافة والعلاقة".[٣]

إن علاقة "الأناوالأنت" هي عملية معرفة مباشرة لا تمنح الإنسان المعرفة حول "الأنا" التي أمامه ولا حول "الذات" بصفتها كيان موضوعي ينفصل عن تلك العلاقة. وإنما الذي يفعل ذلك هو "اللقاء المتبادل الفعلي في زخم الحياة بين كائن وآخر."[٤] وعلى الرغم من أن هذه المعرفة الحوارية مباشرة، فإنها لا تتم دون وساطة على الإطلاق، حيث أن العلاقة تكون مباشرة ليس فقط من خلال وساطة الحواس (اللقاء المادي بين الأشخاص الحقيقيين على سبيل المثال) ولكن أيضا عن طريق وساطة "الكلمة"، أي وساطة تلك الأساليب الفنية ومجالات التواصل الرمزي مثل اللغة والموسيقى والفن والطقوس، والتي تمكن البشر على الدوام من الدخول في علاقة مع القريبين منهم. ويمكن المطابقة بين "الكلمة" ومعرفة "الذات-الموضوع" ، و"الأنا-هو" وتبقى في ذات الوقت غير مباشرة ورمزية، إلا أنها تعتبر هي ذاتها وسيلة المعرفة الخاصة "بالأناوالأنت" وهي المعبرة عنها أيضا عندما تتحول إلى حوار حقيقي.

هكذا تكون معرفة "الذات-الموضوع" أو"الأنا-هو" في جوهرها ما هي إلا النتاج الموضوعي والمفصل للقاء الحقيقي الذي يتم بين الإنسان والأنت الخاصة به في مجالات الطبيعة،

---

(١) راجع في ذلك:

- Marcel, Journal Métaphysique, Librairie Gallimard, Paris, 1927. Second Part pp. 136-144;
- (Heim) Karl , Glaube und Denken, Vol. I of Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzuge einer Christlichen Lebensanschauung, Furche-Verlag, Berlin, 1931.pp. 342-349

(2) Buber, Between Man and Man, pp. 163-181

(٣) راجع نقد بوبر لهيدجر في:

- Between Man and Man, 'What Is Man?" pp. 163-181
- Eclipse of God, 'Religion and Modern Thinking, pp. 94-104].)

(4) Eclipse of God, p. 46.

والعلاقات الاجتماعية، والفن، وهي بذلك المعنى توفر تلك المقولات المنتظمة من الأفكار التي تُعد هي والحوار ضرورات أساسية للوجود البشري. إلا أن ذلك المعنى يشمل أيضا إمكانية أن تكون تلك المعرفة – شأنها شأن "الكلمة" الموضوعية غير المباشرة- رمزاً لحوار حقيقي. ولا تتوقف تلك "المعرفة" عن الإشارة إلى الوراء نحو واقع عملية المعرفة الحوارية المباشرة بل تتحول بدلاً من ذلك إلى عائق يقف في طريقه إلا عند نسيان الطبيعة الرمزية للمعرفة الخاصة "بالذات والموضوع" أو بقائها دون الكشف عنها (وهو ما يحدث في الأعم الأغلب). وعندما تتحول "الأناوالهو" إلى عائق يقف في طريق العودة إلى "الأناوالأنت" تبدو وكأنها الواقع ذاته: فهي تؤكد على أن الواقع في جوهره ذو طبيعة تشبه طبيعة المنطق المجرد أو الفئة الموضوعية، وأنه يمكن النظر إليه على أنه شيء خارجي وموضوعي تماما وواضح التحديد.

عندما يحدث ذلك تذهب طى النسيان الطبيعة الحقيقية للمعرفة بصفتها تواصُل، أي بصفتها "الكلمة" التي تنتج عن العلاقة بين كائنين موجودين ومنفصلين. كما تعتبر "الكلمات"- فى رأى بوبر- كيانات مستقلة عن الحوار بين البشر بعضهم البعض واللقاء بين الإنسان والطبيعة، ويتم فهمها على حالين: فإما أن تكون تعبيراً عن أفكار عامة موجودة في حد ذاتها، أو مسميات لواقع تجريبي موضوعي في الأغلب الأعم. وتميل الطريقة الثانية إلى فصل "الموضوع" عن "الذات" ، والى تبسيط الكلمات لتصبح مجرد "دلالات"، وإقصاء "المضامين" جميعها وكل ما لا يمكن "التأكد منه بالتجربة" إلى عالم الانفعالات الذاتية أو "الحقيقة الشعورية". أما الطريقة الأولى فتحتفظ بالطبيعة الرمزية الحقيقية "للكلمة" بصفتها أكثر من مجرد علامة تقليدية وشيء يشير إلى نظام حقيقي للوجود؛ إلا أنها تسيء فهم طبيعة الرمز وتنظر إليه على أنه يعطي معرفة غير مباشرة عن أحد الموضوعات وليس على أنه يقيم علاقة بين أحد الكائنات الموجودة وآخر. لقد أوضحت دوروثي ايميت أن عمليات القياس العقلانية هي قياس بين العلاقات وليس بين موضوع مألوف ومعروف في حد ذاته وموضوع آخر مجرد أو مجهول،(١) فالرمز ليس وسيطاً مادياً لمعرفة واقع عام من نوع ما . وإن لم يكن معروفاً مباشرة . على الرغم من أن تلك هي

---

(1)(Emmet) Dorothy M., The Nature of Metaphysical Thinking, Macmillan & Co. Ltd., London, 1949, pp. 224-227;

الطريقة التي تناوله بها معظم الذين كتبوا عن الرمزية بداية من أفلاطون وأفلوطين وحتى يوربان، وكوماراسوامي، ويونج.(١) والرمز في الحقيقة هو صورة خيالية أو تخيلية لواقع مادي. وهو قبل أي شيء نتاج لقاء حقيقي بين كائنين موجودين وجودا حقيقياً؛ وعندما يصبح الرمز مجردا وعاما يذهب ذلك اللقاء الى طي النسيان.

هناك فارق بين فهم بوبر للرمز والفهم الذي توصل إليه دعاة الوضعية المنطقية الحديثة الذين يرفضون أيضا الكليات الأفلاطونية، ويمكن رؤية ذلك الفارق بكل وضوح في استخدام بوبر للمصطلح "علامات" /'signs'. إن بوبر- كما رأينا- يصور الفعل الأخلاقي الكلي في ضوء "الوعي" بـ"العلامات" والاستجابة لها، "فالعلامات" ما هي إلا كل ما نقابله، إلا أنه ينظر إليها على أنها شيء يخاطبنا بالفعل، وليس على أنها ظواهر موضوعية. وعادةً ما يتم تعريف "العلامة" على أنها رمز تقليدي أو اعتباطي يمكن للجميع من خلاله استنباط نفس المعنى من أحد الأشياء، وهذا هو المعنى الذي يلصقه أنصار الوضعية المنطقية بـ"الرمز"، وينطبق ذلك على حد سواء على الإشارات الضوئية الحمراء، والرموز الجبرية، والتنبؤ بأحداث مستقبلية من خلال أوراق الشاي أو النجوم. إلا أن بوبر على النقيض يعني بـ"العلامة" شيئا لا يحمل إيحاءاً للجميع وإنما يقتصر إيحاءه فقط على الشخص الذي يرى أن ذلك الشيء "يوحي" له بشيء ما. علاوةً على ذلك يمكن لنفس الشيء أن "يوحي" بأشياء مختلفة لأناس مختلفين، ولن يوحي بشيء على الإطلاق لمن يعتمد على كونه "ملاحظاً". وهكذا نجد أن هذا "الإيحاء" ما هو إلا علاقة"الأنا بالأنت" سواء أكانت تلك العلاقة هي العلاقه الكاملة والمتبادلة بين البشر، أو العلاقة الأقل كمالاً وغير المتبادلة مع الطبيعة أو في الإبداع والتقييم الفني. إن آليات الدفاع الموروثة بداخلنا تحمينا من النظر إلى العلامات على أنها تخاطبنا فعلا. و"الوعي" هو الانفتاح الذي ينحي جانبا هذا المظهر الخارجي المكتمل ويفضل عليه الحضور الحقيقي، أي الاستعداد

---

(١) راجع في ذلك:

- (Urban) Wilbur Marshal, Language and Reality, Macmillan Co. New York: 1939.
- Ananda K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, 1995.
- (Jung) Carl G., Modern Man in Search of a Soul [1932], Psychology and Religion [1938]; The Integration of the Personality [1940]; The Secret of the Golden Flower [1931].

obeikandl.com

لرؤية كل حدث جديد على أنه شيء فريد وغير متوقع، على الرغم من كل نقاط التشابه بينه و ما حدث من قبل.(١)

(هـ)"الأناوالهو"

لكي يفهم الشخص وظيفة الرمز والواقع الخاص بعلاقة "الأناو الهو" - ذلك الواقع غير المستقل وغير المباشر- لابد عليه أن يفهم الدلالة الكاملة لهذا الحضور، وما يحدث في الماضي يتم تنظيمه من خلال الوظيفة التجريدية "للأنا-هو" في شكل عالم المقولات، مقولات المكان والزمان، والسبب والنتيجة.(٢) وعادة ما ننظر إلى هذه المقولات على أنها الواقع ذاته إلا أن الحقيقة هي أنها مجرد صور رمزية لما صار فعلا. بل إن تنبؤاتنا بالمستقبل تنتمي في حقيقة الأمر إلى عالم الماضي، حيث أنها أحكام عامة تستند إلى افتراض الوحدة، والاستمرارية، والسبب والنتيجة، والتشابه بين المستقبل والماضي. وحتى لو صحت تلك التنبؤات إلى حد ما فإن ذلك لا يدل على أننا نمتلك معرفة حقيقية عن المستقبل، حيث أننا لا نعرف هذا "المستقبل" إلا بعد أن يصبح "ماضيا"، أي عندما يتم تسجيله في مقولات عالم المعرفة الخاص بنا.

---

(1) Buber, Between Man and Man, 'Dialogue,' pp. 10-13, The Education of Character,' p. 113 f.

(٢) وقد استغل كارل هايم الفارق الذي وضعه بوبر بين علاقة "الأنا والأنت" الحاضرة وعلاقة "الأنا والهو" الماضية كأساس لفلسفة الأبعاد الخاصة به ككل وبالتالي لعلم اللاهوت الخاص به أيضا. لقد أوضح طريقة سريان الحاضر إلى الماضي وأوضح من خلال ذلك الطريقة التي يمكن من خلالها أن تتحول الأشياء الماضية إلى واقع حاضر مرة أخرى. إلا أنه أساء فهم الدلالة الكاملة للفارق الذي وضعه بوبر عندما طابق بين "الحاضر" و"الأنا" وبين "الماضي" و"الهو"، ويستند جانب مهم من نظرية المعرفة الخاصة به إلى هذه المطابقة. ولا يمكن المطابقة بين "الحضور الواقعي" و"الأنا" حيث أن "الأنا"غير موجودة في حد ذاتها، فهي لا توجد إلا في إطار علاقة مع "الأنت" أو" الهو". وعلاوة على ذلك ليس للحضور وجود في "الأنا" وإنما بين "الأنا والأنت" . ونجد من ناحية أخرى أن علاقة "الأنا والهو" تكون ماضيا على الدوام، ودائما ما تكون "ما صار بالفعل"، ومعنى ذلك أن "الأنا" في علاقة "الأنا والهو" هي جزء من الماضي تماما مثل "الموضوع" الذي تعرفه. راجع في ذلك:

- (Heim) Karl , God Transcendent Foundation for a Christian Metaphysic, Edgar Primrose Dickie, Kessinger Publishing, Montana, 2008. chap. III, pp. 200-278.
- ----------, Glaube und Denken, Vol. I of Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzuge einer Christlichen Lebensanschauung, Furche-Verlag, Berlin, 1931. (chaps. IV-V).

إن حضور علاقة"الأناوالأنت"هو الذي يوضح على أكمل وجه الاستحالة المنطقية لانتقاد معرفة "الأناوالأنت" استنادا إلى أي نظام يتعلق "بالأنا والهو". وعلى الرغم من أن علم النفس، على سبيل المثال، يمكنه أن يوضح لنا أن العديد من العلاقات الإنسانية التي نظن أنها أصيلة ما هي إلا عمليات إسقاط من الماضي ومن ثم من"الأنا والهو"، فإنه لا يمكنه التشكك حول الواقع الأساسي لعلاقة "الأناوالأنت"، ولا وضع أي معايير خارجية وصحيحة "موضوعياً" للتمييز بين علاقات "الأناوالأنت"وعلاقات "الأنا والهو". والسبب في عدم إمكانية ذلك هو أن ذلك العلم نفسه ما هو إلا نظام معرفي مرتب، وهكذا فإنه لا يدرس الظواهر الخاصة به إلا بعد أن تأخذ مكانها بالفعل في مقولات عملية المعرفة البشرية. كذلك يستثني ذلك العلم معرفة "الأناوالأنت"المباشرة والحاضرة فعلا، وذلك على قدر الطبيعة العلمية لذلك العلم. وعندما تصل عملية المعرفة تلك إلى أوج تطورها ب"رؤية الآخر" أو جعل الآخر حاضراً (وهو ما يحدث مراراً وتكراراً بكل تأكيد في العلاج النفسي الفعال) تكون هي ذاتها أفضل معيار للواقع الخاص بعلاقة "الأناوالأنت".

أيضا يهدد حضور علاقة "الأناوالأنت" بالقضاء على محاولة مذهب "الوضعية المنطقية" للتقليل من شأن الأخلاق، والدين، والشعر وإنزالهم إلى مرتبة العواطف الذاتية دون أن يكون لهم قيمة معرفية حقيقية. ويعد ذلك في نظر فلسفة الحوار البوبرية ما هو إلا محاولة من جانب معرفة "الذات-الموضوع" (أو"الأنا-هو") لنبذ الواقع الوجودي الخاص بمعرفة "الأناوالأنت" والتي تستمد وجودها منها. ومعنى ذلك أنها أى الوضعية المنطقية تحكم على الحاضر كليةً من خلال الماضي وكأنه لا وجود لواقع الحاضر إلا عندما يصبح ذلك الواقع ماضيا وبالتالي يكون في الإمكان تناوله في مقولات أفكارنا. ويعني ذلك أيضا أنها تجرد الذات العارفة من وجودها كشخص له علاقات مع الآخرين ثم تحاول تأسيس معرفة "موضوعية" وغير شخصية تتجرد حتى من هذه "الذات العارفة".

ويعد نزوع الكثير من المفكرين إلى المطابقة بين وراثة التقاليد والأشكال التي تقولبت التقاليد فيها مثالاً آخر للتأكيد على أهمية الفارق بين حضور ما يصير فعلا الآن والحالة الماضية

لما صار بالفعل،[1] فهم يستندون إلى قياس بيولوجي مضلل في نظرتهم إلى المجتمع، أو العائلة، أو الكنيسة، أو القانون على أنها كائن حي، و في نظرتهم إلى الأفراد الذين عاشوا في الماضي ويعيشون في الحاضر وسيعيشون في المستقبل على أنهم خلايا في هذا الكائن. إلا أن تلك الطريقة في التفكير تعد صورة مشوهة من الطريقة الحقيقية التي يتم من خلالها وراثة التقاليد ، وهي على وجه التحديد وراثة تتم من خلال قيام الفرد بتملك ذلك الجانب من التقاليد الذي يبدو له على أنه "الأنت". والأكثر من ذلك هو الحقيقة القائلة بأن ذلك يعد صورة مشوهة تختفي وراء المظهر الخادع الذي يضفيه ذلك القياس البيولوجي على الحضور والدينامية. والواقع أن هذا القياس – شأنه شأن التطبيقات الاجتماعية لنظرية التطور – ينتمي قلباً وقالباً إلى الماضي وإلى المقولات الثابتة للسبب والنتيجة، أي أنه ينتمي إلى طريقة "الأنا و الهو" (أو الذات والموضوع) في المعرفة.

إن التناقض بين حضور"الأناوالأنت"والحالة الماضية "للأنا والهو" يمدنا أيضا بطريقة لفهم أكثر الجوانب في فلسفة "الأناوالأنت" عند بوبر تسببا في سوء الفهم وتعرضا للانتقاد في الأغلب الأعم، ألا وهو تأكيده على واقع علاقة "الأناوالأنت" بالطبيعة. ويستشهد جون كلبيرج بهذا الجانب من فكر بوبر كدليل على أن بوبر لا يزال يفترض وجود وحدة روحانية أو فنية تنفي في الواقع "آخرية" "الأنت الحقيقية". أما هيرمان ليفن جولدشميت فقد استخدم هذا الجانب لإثبات أنه على الرغم من أن بوبر يتحدث عن الحوار فإن الحقيقة هي أنه لم ينس المناجاة الروحانية التي تُسقط الأنت على أشياء يتضح أنه من المستحيل أن تكون هي "الأنت"[2]. إلا أن الشيء الذي يتجاهله من انتقدوا بوبر بسبب تلك النقطة هو أن السبب في أن الموضوعات عبارة عن الـ"هو" وليس "الأنت" بالنسبة لنا هو أنه قد تم تسجيلها بالفعل في عالم "الذات-الموضوع" الذي ينتمي للماضي. فنحن نعتقد أننا نعرف الموضوعات "الحقيقية" مع أننا لا نعرفها في العادة إلا بطريقة نظرية وغير مباشرة من خلال مقولات "الأنا والهو". وبالتالي نجد أنه من العسير علينا فهم المعنى

---

(١) راجع على سبيل المثال:

- (Eliot) T. S., Notes Towards the Definition Of Culture, Harcourt Brace, New York, 1951, ch. I.

(2) (Goldschmidt) Hermann Levin-, Hermann Cohen und (Buber) Martin , Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit, Geneva: Editions Migdal, 1946, pp. 72-76

الذي يقصده بوبر عندما يقول أن كل الأشياء "تقول" لنا شيء ما[1]. وبالمثل نجد أن نزوعنا إلى الربط بين "الشخص" والفرد البشري ذو العقل والجسد مجرداً من علاقته مع "الأنت" هو السبب في أننا نغفل حقيقة أنه لا يكون "شخصاً" إلا عندما يكون دخوله في مثل تلك العلاقة أمراً محتملاً أو واقعاً وأن مصطلح "شخصي" ينطبق على العلاقة نفسها مثلما ينطبق على أفراد تلك العلاقة. وهكذا لا يسعنا إلا الظن في أن بوبر يؤمن "بالروحانية" أو "الإسقاط الروحي" عندما يتحدث عن وجود علاقة بين "الأنا والأنت"، ومخلوقات غير بشرية : إلا أنه لا يمكن لنا تصور إمكانية وجود مثل تلك العلاقة إلا مع كيانات لها عقول وأجساد تشبه عقولنا وأجسادنا، وتمتلك بالإضافة إلى ذلك الوعي أو "الشعور" المصاحب " للأنا".

لكن حاضرية اللقاء تشمل كل تلك الأشياء التي نراها في تفردها ومن أجل ذاتها ولا ننظر إليها على أنها قد خضعت بالفعل لعملية ترشيح من خلال مقولاتنا العقلية بغرض المعرفة أو الاستخدام، ففي تلك الحاضرية لا يكون صحيحاً أن الكائنات القريبة منا لا تستطيع – بمعني ما- أن تتحرك لتقابلنا كما نقابلها، وإن كان من الواضح أن ذلك صحيح في عالم "ما قد صار" الخاص بالذات النشطة والموضوع السلبي. ذلك لأن تلك تعد كائنات موجودة وجودا حقيقيا ولهذا نستطيع أن نشعر بأثر واقعها النشط حتى ولو لم يكن بإمكاننا معرفة طبيعة ذواتها أو وصف ذلك الأثر بمعزل عن علاقتنا به. وهذا "الأثر" ليس من النوع الذي يمكن لأي ذات أن تلاحظه ملاحظة موضوعية، حيث أن نشاط الموضوع يظهر لعملية الملاحظة الموضوعية في واقع الأمر على أنه جزء من تسلسل سببي لا يكون فيه الموضوع شيء نشط فعلاً بحد ذاته. وإنما هو "تأثير" العلاقة في اللحظة الحالية بين الأنا البشرية والكائن غير البشري الموجود والذي أصبح هو "الأنت" الحقيقية بالنسبة لتلك "الأنا". وهذا الأثر يُبرز التفرد الحقيقي الوحيد، حيث أن ذلك الفارق الذي يظل قائما إلى الأبد بين الموضوعات ، والذي نطلق عليه أحيانا . على وجه التعميم. "التفرد" ما هو إلا نتاج عملية المقارنة التي نجريها بين موضوع وموضوع آخر، وهو غير موجود في الموضوع نفسه.

---

(1) Buber, Between Man and Man, op cit. 'Dialogue,' p. 14 f

وعلى الرغم من أن الأشياء الطبيعية يمكن أن "توحي" لنا بشيء ويكون بينها وبيننا علاقة "شخصية" بهذا المعنى، فإنها لا تتمتع بالاستمرارية، أو الاستقلالية، أو الشعور الحي والشعور بالذات اللذين يتألف منهما الشخص. فالشجرة يمكنها أن "توحي" لي بشيء ما وتصبح "الأنت" الخاصة بي، إلا أنني لا يمكن أن أكون "الأنت" خاصتها. ونجد نفس استحالة التبادلية هذه في الأعمال الأدبية والفنية التي تصبح الأنت بالنسبة لنا، ولكننا نجد بواسطة القياس أن ذلك يشير إلى أنه ما دامت القصيدة هي "كلمة" الشاعر فإن "الشجرة" يمكن أن تكون هي "كلمة" الكينونة Being التي أمامنا، كينونة تزيد على كونها بشرية لكنها لا تقل عن كونها "شخصية". (١) إلا أن ذلك لا يشير إلى افتراضات أحدية monistic أو روحانية بوجود الوحدة بين "الذات" و"الموضوع". إن تلك الرؤية وحدها – على النقيض تماما- تسمح للكائنات غير البشرية الموجودة بأن يكون لها "آخريتها" بصفتها أكثر من مجرد تلك الموضوعات السلبية التي تنتمي لمقولات أفكارنا والأدوات السلبية التي نستخدمها وفق إرادتنا.

هكذا يكون الإبداع والتقييم الفني – شأنهما شأن علاقة "الأناوالأنت" بالطبيعة- عبارة عن أشكال معدلة للحوار ولا يمكن بطبيعتهما أن يكونا متبادلين. فالفنان – أو "المتفرج" كما يدعوه بوبر – لا يكون منكباً على تحليل وملاحظة سمات العمل الفني كما هو الحال مع المراقب، وإنما هو يرى الموضوع بحرية "وينتظر في هدوء ما سيظهر أمامه"، فهو يدرك وجود كائن معين بدلا من مجموعة من السمات، ويستجيب استجابة أصيلة لهذا الكائن. وتظهر تلك الاستجابة على أنها إبداع شكلي وليس إجابة يستخدم فيها الشخص كيانه الشخصي للرد على الكائن الذي يخاطبه. ومع ذلك فإنها تحتفظ بالبينية، والحاضرية، والتفرد، التي تميز علاقة "الأناوالأنت" الحقيقية عن علاقة "الأناوالهو". (٢)

ونجد أن بوبر يشدد في آخر كتاباته تشديداً أكبر – كما لم يفعل من قبل- على الفارق بين معرفتنا "بالأشخاص الآخرين" ومعرفتنا "بالأشياء". فنحن نشترك مع الأشياء جميعها في القدرة على أن نكون "موضوعات للملاحظة"، إلا أن الإنسان يمتاز من خلال ما يجري في الخفاء

---

(1) Buber, Between Man and Man, 'Dialogue,' p. 14 f, p. 170
(2) Ibid., pp. 8 ff., p. 25

داخل كيانه بقدرته على وضع حدود لا يمكن تجاوزها لذلك التحول. ولا يمكن إدراك الإنسان على أنه كلٌ له وجود إلا من خلال النظر إليه على أنه شريك، فإدراك شيء ما أو كائن ما يعني بصفة عامة أن تكون لك خبرة مادية به ككل متكامل، ولكن دون اختزال جوانب التجريد فيه. لكن الإنسان يختلف في تصنيفه عن كل الأشياء وعن كل الكائنات غير البشرية، فمع أنه يمكن النظر إلى الإنسان على أنه كائن ضمن كائنات أخرى – بل وحتى شيء ضمن أشياء أخرى- إلا أنه لا يمكن فهمه بحق ما لم نضع في الاعتبار نعمة الروح التي يختص بها وحده دون جميع الأشياء والكائنات الأخرى. ولكن من غير الممكن فهم تلك الروح في عزلة عن غيرها، وإنما يمكن فهمها على أنها تعد بلا شك جزءاً فاعلاً في الكيان الشخصي لهذا الكائن الحي، أي الروح التي تحدد ملامح وجود الشخص. وهكذا فإن الوعي بوجود أحد البشر يعنى على وجه الخصوص إدراك كليته كشخص تحدد الروح ملامح وجوده: أي إدراك بؤرة الطاقة التي تجعل كل تعبيراته، وأفعاله، وتوجهاته تتسم بالتوحد الواضح. وهذا الوعي مستحيل مادمت أنظر إلى "الآخر" على أنه "موضوع" منفصل أتأمله وألاحظه، حيث أنه بذلك لن يكشف لي عن كليته وبؤرتها. فذلك الوعي لا يصبح ممكنا إلا عندما أدخل في علاقة أولية مع الآخر، وعندما يصبح الآخر حاضرا بالنسبة لي. ولهذا السبب نجد أن بوبر يصف الوعي بهذا المعنى على أنه التصور الشخصي للأخر(١)، أي جعل شخص الآخر حاضرا.(٢)

(و) المعرفة والحدس

لا يعني الاعتراف بالنتائج المترتبة على علاقة "الأناوالأنت" بالنسبة للابستومولوجيا رفض تلك الأساليب الموضوعية بالغة الأهمية والفائدة التي أنتجتها العلوم الاجتماعية، فهذه العلوم لا يمكن أن تستغني عن التموضع objectification ما دامت تلك العلوم لا تتناول إلا الموضوعات. إلا أنه من الممكن أن تكتشف تلك العلوم أن مكتشفات العلم ذاتها ما هي إلا نتاج "الحدس" العلمي الصحيح أو بالأحرى نتاج "المجابهة". والتموضع يَتْبَع ذلك الاكتشاف بالضرورة إلا أنه لا

---

(١) التعبير الألماني الذي يستخدمه بوبر هو (Personale Vergegenwärtigung) وهو يعني بالعربية "اليقظة الشخصية" ، بمعنى أن الوعي البشري يتلخص في تيقظ "الأنا" وتنبهها الى وجود الـ"هو" أو الموضوع.

(2) Buber, The Knowledge of Man, op. cit., 'Elements of the Interhuman,' p. 109 f. 171

يمكن أن يأخذ محله.[١] ولهذا فإنه من الضروري أن نتخلص من ميلنا إلى النظر إلى علاقة "الذات-الموضوع "على أنها بذاتها "الواقعة الأولي". وعندما نتخلص من هذا التموضع الزائف سيكون بإمكان الدراسات الإنسانية دمج عمليتي المعرفة من نوع "الأناوالأنت" ونوع "الذات-الموضوع". وهو ما يعني ضمنيا الاعتراف بأن معرفة "الذات-الموضوع" لا تقوم بوظيفتها الحقيقية إلا عندما تظل محتفظة بطبيعتها الرمزية التي تشير مرة أخرى إلى عملية المعرفة الحوارية التي نشأت منها. وقد أشار بوبر نفسه إلى طريقة تحقيق هذا الاندماج في معالجته للأنثروبولوجيا الفلسفية، وعلم النفس، والتربية، والأخلاق، والفلسفة الاجتماعية، والأساطير، والتاريخ.

ويشير والتر بلمينفيلد في كتابه"الأنثروبولوجيا الفلسفية عند مارتن بوبر والفلسفة الأنثروبولوجية"[٢] المأخوذ عن فلسفة بوبر إلى أن أنثروبولوجيا بوبر تستند حتماً إلى علم النفس التجريبي، وتسلسل هرمي للقيم يتسم بكونه علمي وموضوعي لكي نعتبره صحيحا ونتقبله، أي لابد أن يستند إلى ابستومولوجيا "ذات وموضوع" خالصة.[٣] وهو بذلك لم يتمكن من إدراك علاقة التكامل بين أنثروبولوجيا بوبر وابستومولوجيا "الأناوالأنت" التي وضعها. وعلى الرغم من أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لا يمكن أن تحل محل تلك المباحث العلمية المختصة بدراسة الإنسان، فإن تلك المباحث لا يمكنها أيضا أن تنفصل انفصالاً تاماً عنها. وإذا كان الغرض الأساسي من دراسة الإنسان يتحدد عن طريق صورة الإنسان بوصفه المخلوق الذي لا يصير إلا إلى الشكل الذي يستطيع الوصول إليه من خلال مواجهة الواقع بكامل كيانه، فإن الفروع المتخصصة لتلك الدراسة لابد أن تشمل أيضا فهما للإنسان على هذا النحو، ليس فقط على أنه "موضوع"، ولكن أيضا - كبداية - على أنه "الأنت".

ويمكن هنا الاعتراض بأن اهتمام بوبر بكلية الإنسان يحكم مسبقا على النتائج التي من المفترض الوصول إليها، أو أن تلك الطريقة ليست "خالية من القيمة". ومن المحتمل أن تتوطد

---

(١) من رسالة من بوبر إلى موريس فريدمان بتاريخ ٤ ديسمبر ١٩٥٢. راجع في ذلك:

- (Friedman) Maurice S., Martin Buber ; The Life of Dialogue, op cit .p.172.

(٢) الكتاب صادر باللغة الأسبانية ويحمل عنوان:

- Blumenfeld, Walter, 1951, La antropologia filosofica de (Buber) Martin y la filosofia antropologica; un essayo, Lima.

(3) (Friedman) Maurice S., Martin Buber ; The Life of Dialogue, op cit, p.172.

تلك الاعتراضات في عقول أصحابها بسبب المواصفات التي حددها بوبر للمتخصص في علم الإنسان الفلسفي: فلابد أن يكون فرداً يتشكك في وجود الإنسان كإنسان، ولابد أن يكون قد جرب التوتر الناتج عن العزلة، ولابد أن يكتشف جوهر الإنسان ليس كمراقب علمي منفصل قدر الإمكان عن الموضوع الذي يقوم بمراقبته، بل كمشارك يتمكن فيما بعد من توفير المسافة بينه وبين موضوع البحث الخاص به والتي ستمكنه من صياغة النتائج المتبصرة التي حصل عليها.(١)

إن المكانة الكبيرة التي يتمتع بها المنهج العلمي قد أدت بالبعض إلى التغاضي عن حقيقة أن العلم لا يدرس الإنسان ككل متكامل وإنما يدرس جوانب معينة منه، ويدرسه بصفته جزءا من عالم الطبيعة. والمنهج العلمي هو أكمل صورة من صور طريقة "الأنا والهو" أو "الذات-الموضوع" في المعرفة، ويستخدم ذلك المنهج طرقاً معينة في استخلاص الحقائق من الواقع المادي وتجاهل الفارق الحتمي بين من يقومون بالملاحظة تجاهلا عاما؛ وهذه الطرق تنزل" بالأنا" إلى أقصى حد وصولاً إلى مرتبة "الذات العارفة" المجردة، وتنزل" بالهو" إلى أقصى حد وصولاً إلى مرتبة الموضوع السلبي المجرد للتفكير. ولهذه الأسباب بعينها لا يكون المنهج العلمي مؤهلا لاكتشاف كُلِيَة الإنسان. فيمكن لذلك المنهج مقارنة البشر بعضهم ببعض، والإنسان بالحيوانات؛ إلا أن مثل تلك المقارنة والمقابلة لا يمكن أن ينشأ عنهما سوى نطاق - يتسع ويتقلص- من نقاط التشابه والاختلاف. وبالتالي فإن هذا النطاق يمكن أن يكون ذا نفع في تصنيف البشر والحيوانات كموضوعات مختلفة تتواجد في عالم من الموضوعات، إلا أنه لا يكون ذا نفع في اكتشاف تفرد الإنسان كإنسان.

إن مصدر معظم الاعتراضات على منهج بوبر في معرفة "هوية الإنسان" هو المعتقد القائل بأنه لا توجد طريقة أخرى للمعرفة سوى طريقة "الذات-الموضوع" أو("الأنا والهو") وبالتالي فإن أي معرفة يدخل فيها الإنسان ككل لابد أن تكون مركباً رديئاً من "الموضوعية" و"الذاتية" تتسبب العاطفة الذاتية الموجودة فيه في إفساد قوة المنطق التي يمكن أن تكون موضوعية عندما لا توجد تلك العاطفة. والواقع هو أن معرفة "الأنا والأنت" هي وحدها التي تجعل في الإمكان إدراك كلية الإنسان. "فالأنا والأنت" فقط هي التي ترى هذه الكلية بوصفها الإنسان ككل

---

(1) Buber. Between Man and Man, 'What is Man?', pp. 124 f., 132 f., 180 f., 199 f

وعلاقته التي لا تستند إلى المنطق مع الأشياء التي أمامه وليس بوصفها مجموعا من الأجزاء التي نطلق على بعضها صفة "موضوعي" ومن ثم يتمحور حول الشيء "موضوع المعرفة" وعلى بعضها الأخر "ذاتي" ومن ثم يتمحور حول القائم بعملية المعرفة. فنحن نرى مثلا أن روائيا كبيرا وملاحظا نفسانيا عظيما مثل بروست لا يقدم لنا في أعماله الرؤية المستبصرة حول جوهر الإنسان التي نجدها في روايات دوستويفسكي وشعر ويليام بليك، فالعالم الذي يرسمه لنا بروست يتكون من العواطف الذاتية والملاحظات الموضوعية، أما دوستوفيسكي وبليك فقد شاركا مشاركة تامة منذ البداية فيما تعرضا له، ولم يبلغا المسافة التي مكنتهما من الدخول في علاقة فنية معه والتعبير عنه بطريقة رمزية وفنية إلا في مرحلة لاحقة من أعمالهما.(١)

ويرى بوبر أن ملاحظة المجال الاجتماعي ككل، وتحديد المقولات التي لها السيطرة داخله، ومعرفة العلاقات بينه وبين مجالات الحياة الأخرى، وفهم معنى الوجود والحدوث الاجتماعيين هي مهام فلسفية وستظل كذلك. إلا أن الفلسفة لا وجود لها دون أن يكون المتفلسف على استعداد لاتخاذ القرارات -استنادا إلى الحقيقة المعروفة – التي تحدد ما إذا كانت فكرة ما صحيحة أم خاطئة، أو ما إذا كان فعل ما حسنا أم سيئا. وهكذا نجد أن المعالجة الفلسفية للظروف والأحداث الاجتماعية تشمل التقييم، أي النقد . والتفكير الاجتماعي الحي لا يتأتي للشخص إلا عندما يعيش بالفعل مع البشر، وعندما لا يكون غريبا على البُنَى الجماعية لذلك التفكير أو يكون خارج التحركات الجماعية، حيث أنه بدون وجود ارتباط اجتماعي حقيقي لا تكون هناك خبرة اجتماعية حقيقية، وبدون تلك الخبرة لا وجود للفكر الاجتماعي الحقيقي.(٢)

ولكل هذا تبقى المعرفة عمل يتميز بإنكار الذات، فمن المؤكد أن القائم بعملية المعرفة لابد عليه أن يلج بكيانه ككل إلى ما يعرفه، ولابد أن يضيف إلى عملية المعرفة الخبرة الكاملة الناتجة عن ارتباطه بالموقف. إلا أنه لابد أن يحرر نفسه من تأثير ذلك الارتباط على قدر استطاعته من خلال تركيز قواه الروحانية تركيزا هو الأشد من نوعه. وإذا حدث ذلك يكون في غير حاجة إلى أن يشغل باله بمدى تأثر معرفته رغما عنه بعضويته في مجموعة ما. ويقوم المفكر الاجتماعي

---

(1) (Birenbaum) Harvey, Between Blake and Nietzsche; the Reality of Culture, associated university presses, New Jersey, 1992. pp.1-12

(2) (Buber) Martin , Pointing the Way, 'The Demand of the Spirit and Historical Reality', p. 180.

استنادا إلى المعرفة التي اكتسبها بتلك الطريقة بالتقييم والاختيار، والانتقاد والمطالبة، دون خرق قوانين علمه.(١)

ويجب هنا ألا نخلط بين مشاركة العارف في الموقف الذي يعرفه ومفهوم برجسون عن الحدس المطلق الذي يعطي الإنسان معرفة متجانسة عن العالم دون أن ينفصل عنه، فبرجسون لا يجرد الشعور الذاتي عن شخص الإنسان ككل، ولا المفاهيم الثابتة عن القوة الدافعة للزمن كما فعل الميتافيزيقيون الأوائل الذين يتقدهم؛ إلا أنه لا يرى الفارق أو البعد الحقيقي بين "الأنا والأنت". وهو يرى أن المعرفة الميتافيزيقية تتأتى عن طريق الاتجاه نحو الداخل: فالمفكر عندما يتبين عملية الديمومة داخله يكون قادرا على الخروج بحدس حول الواقع المطلق في الأشياء الأخرى.(٢)

ويرى بوبر أن الحدس لا يُنَحِي جانبا الازدواجية القائمة بين المُشاهِد والمُشاهَد، فالمُشاهِد يضع نفسه مكان المُشاهَد ويحس بحياته الخاصة، وأحاسيسه ودوافعه من الداخل. ويمكن تفسير قدرته على القيام بذلك من خلال التوحد العميق بين الاثنين، إلا أن ذلك لا يضعف حقيقة الازدواجية. بل إن انقسام التوحد الأصلي – على النقيض – هو الذي يُعِدّ لعملية الخروج بالحدس، إلا أن الحدس الذي يمكننا من وضع أنفسنا داخل شخص آخر يمكن أن يقلل ذلك الفارق، لكنه لا يمكن أن ينهي التوتر القائم بين صورة الشخص في أعيننا والشخص الموجود في الواقع. ويمكن الخروج بفهم حقيقي من خلال التوتر القائم بين صورة الشخص والشخص الموجود في الواقع كما يحدث خلال المحادثة عندما يكون التوتر بين ما تعنيه الكلمة التي استخدمها بالنسبة لي وما تعنيه لمن أحادثه توترا مثمرا في حد ذاته ويؤدي إلى فهم شخصي أعمق. إن اللقاء المثمر بين شخصين يحدث تقدما من "الصورة" إلى "الكيان". وهكذا لا تكون "الأنت" التي أقابلها عبارة عن كلية من المفاهيم كما كانت من قبل، ولا موضوعا للمعرفة، وإنما جوهر أحس به أثناء العطاء والأخذ.

إن الفكر يعمل حيثما نعرف، أي نقوم بفعل المعرفة، حتى نتصرف وفقا لهدف معين؛ والغريزة تعمل حيثما نتصرف وفقا لهدف معين دون أن تحتاج إلى المعرفة؛ والحدس يعمل

---

(1) Ibid. p 181
(2) (Bergson) Henri, An Introduction to Metaphysics, trans. by T. E. Hulme, The Liberal Arts Press, New York, 1949, pp. 25-41.

حيثما يصبح كياننا بأكمله كيان واحد أثناء عملية المعرفة. والفكر يفصلنا عن العالم ويساعدنا على استقلاله ؛ والغريزة تصلنا بالعالم ولكن ليس كأشخاص؛ والحدس يربطنا بالعالم المواجه لنا كأشخاص دون أن يتمكن من التوحيد بيننا وبين ذلك العالم. والرؤية التي يمنحنا إياها الحدس هي رؤية محدودة – شأنها شأن كل ادراكاتنا- إلا أن تلك الرؤية تمدنا بلمحة مفصلة عن الأعماق الخفية.(١) ذلك هو ما يقوله بوبر في كتابه "تحديد الطريق".

إلا أن ابستومولوجيا بوبر تشهد تطوراً مهما للغاية في الفصل الرابع "الإنسان وصورته" من كتابه "معرفة الإنسان"، وهو التطور الذي يمكن أن نوجزه على النحو التالي:

إن علاقتنا بالطبيعة أساسها عدد لا متناهي من الصلات بين أنشطتنا تجاه أحد الأشياء وادراكاتنا لأحد الأشياء، حتى أن صور الوهم والأحلام والهذيان تستمد مادتها من هذا الأساس؛ وحديثنا وتفكيرنا يضربان بجذورهما فيه ولا يمكن أن ينفصلا عنه دون أن يفقدا الرابطة التي تربطهما بالحياة؛ بل إنه لابد لعلم الرياضيات أن يتحول إلى شيء مادي على الدوام في علاقته مع ذلك الأساس. والشيء الذي نوجه أنشطتنا نحوه وندركه يكون محسوسا على الدوام. وحتى لو كنت أنا نفسي موضع نشاطي الذي يدرك وإدراكي المسبب للنشاط فلابد لى من أن استغل إلى حد ما صفتي المادية الموجودة في الإدراك الخاص بي. وينطبق نفس الشيء على أي "أنت" أخرى يكون بينها وبيني تواصل حقيقي: فيمكنني فهم تلك "الأنت" . كشريك لي في التواصل، أي باعتبارها "الأنت" خاصتي . وهي في كامل استقلاليتها دون إلغاء وجودها المحسوس. إلا أن ذلك لا يحدث مع كل ما نتعامل معه على أنه موضوع لا يمكن لي أن أعزو له "الأنت". ولا يمكنني تقديم ذلك كله في كامل استقلاليته إلا عن طريق تحريره من صورته المحسوسة. وما يتبقى منه يكون مجرداً من كل الخواص التي كانت تميزه عند لقائي معه. فهو يكون موجوداً ولكن ليس بصفته أحد الأشياء التي يمكن تمثلها. فكل ما نعرفه عنه أنه موجود وأنه يقابلنا. إلا أنه لا يوجد في العالم الحسي سمة واحدة لا تنشأ من هذا اللقاء. بل إن العالم الحسي نفسه ينشأ من تعامل الكائنات مع بعضها البعض.(٢)

---

(1) Buber, Pointing the Way, Collected Essays, ed. and trans. by (Friedman) Maurice S., Harper & Brothers, New York: 1956, pp. 81-86.

(٢) راجع:

- Buber, The Knowledge of Man, ch. 4 'Man and His Image Work', trans. by (Friedman) Maurice et al, Harper & Row. 2nd Edition New York, 1966.

obeikandl.com

رابعًا: الخاتمة

بعد أن استعرضنا ملامح " فلسفة الحوار" عند "مارتن بوبر"، وتبين لنا إلى أى مدى كان للوحدة التي ميزت فكر بوبر أثرها في "الابستمولوجيا البوبرية"، إن جاز لنا استخدام تلك اللفظة الفنية في وصف نظرية المعرفة عنده ، فانه يمكننا أن نوجز أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما سبق في النقاط التالية:

(١) يرى بوبر أن الشخص يتفاعل دوماً وبمختلف الطرق مع العالم المحيط، فتنشأ علاقة"الأناوالأنت"كما تنشأ علاقة"الأنا و الهو"، إلا أن علاقة "الأنا والهو" مختلفة عن علاقة "الأناوالأنت": ففي علاقة "الأناوالأنت" يلتقي الكائنان، بينما في علاقة "الأنا والهو" فإنهما قد لا يلتقيان في هذه اللحظة الراهنة.

(٢) يميز بوبر بين فعل "التعلم" وفعل "المعرفة"، وهو يرى أن "التعلم" هو "طابع الصيرورة الخاص بفعل المعرفة". بالإضافة إلى ذلك يقسم المعارف إلى نوعين: معرفة الذات ومعرفة الحقيقة الواقعة، من خلال وطء عالم العلاقة الذي يتسم بالحوار الخالص. وهكذا أتى بوبر بنظرية في التعلم ترتبط ارتباطا أصيلا بفلسفة الحوار حيث يقصر اكتساب الطفل للمعرفة على علاقته بالآخرين، حيث يعي من خلالهم العالم الخارجي، أي يحصل من خلال علاقاته الاجتماعية على تلك المقولات التي تمكنه من رؤية العالم على أنه سلسلة متصلة ومنظمة من الموضوعات المعروفة والسلبية. والتعلم ليس مجرد عملية من التفكير النقدي والانتقاء الشخصي ، بل إنه عملية تنطوي على تعميق وعي الذات وإدراكات تلك الذات من خلال عمليات من البحث والفهم ميزت عمليه الاتصال بالعالم عبر الحوار.

(٣) يبنى بوبر نظريته في المعرفة على مفهوم العلاقة؛ "فالعلاقات، من محبة ومعرفة وتعلم واعتقاد، هي التي تكشف لنا عن الحقائق، كما أن ما يميز العلاقة هنا هو سيادة المعايير العلائقية لا المعايير الموضوعية.

(٤) لم يكن بوبر الوحيد الذي توصل إلى فلسفة حوارية بني عليها جل "مذهبه الفلسفي" فقد توصل آخرون غيره لصيغ من فلسفة الحوار ربما تقترب من الصيغة التي توصل هو إليها إلا أن هؤلاء توصلوا إلى فلسفة عن"الأناوالأنت" بعيدا عن بوبر ودون أن يؤثروا عليه ومنهم: فيردناند ايبور، وكارل ياسبرز، وجبرييل مارسيل، وفرانز روزنفيج، وماكس شيلر. وهو يرى أنه في الحوار يكون " الاتصال" هو العنصر المحوري ومن ثم تصبح اللغة وسيلة قوية خلال

عمليات صنع المعنى، ولذلك يكون البحث عن الحقيقة مهمة لابد وأن تنطوي على اتصال حقيقي أي تحدث وسماع يتسم بالأصالة. إذن فالمعرفة تتصل باللغة اتصالاً وثيقاً لاسيما لغة الحوار في رحلة التفاعل السابقة الإشارة إليها.

(٥) كانت نظرية المعرفة في شكلها التقليدي تستند دوما إلى حقيقة جامعة مانعة، وهي حقيقة العلاقة بين "الذات والموضوع". إلا أن فلسفة "الأناوالأنت" التي جاء بها بوبر تتجاهل كل تلك الفروق من أجل إقامة العلاقة بين "الأنا" و"الأنت" بصفتها طريقة أخرى للمعرفة تختلف اختلافا كليا عن غيرها من الطرق؛ وأيضا بصفتها علاقة تنبثق منها علاقة"الأنا و الهو"، أي العلاقة بين "الذات والموضوع".

(٦) إن العلاقة بين "الأناوالأنت" هي عملية معرفة مباشرة لا تمنح الإنسان المعرفة حول "الأنا" التي أمامه ولا حول"الذات" بصفتها كيان "موضوعي" ينفصل عن تلك العلاقة. وإنما الذي يفعل ذلك هو "اللقاء المتبادل" حقا في زخم الحياة بين كائن وآخر. وعلى الرغم من أن هذه المعرفة الحوارية مباشرة، إلا أنها لا تتم دون وساطة على الإطلاق، حيث أن العلاقة تكون مباشرة ليس فقط من خلال وساطة الحواس (اللقاء المادي بين الأشخاص الحقيقيين على سبيل المثال) ولكن أيضا عن طريق وساطة "الكلمة". إن معرفة الذات بالموضوع أو علاقة"الأنا و الهو" في جوهرها ما هي إلا النتاج الموضوعي والمفصل للقاء الحقيقي الذي يتم بين الإنسان والأنت الخاصة به في مجالات الطبيعة، والعلاقات الاجتماعية، والفن. وهي بذلك المعنى توفر تلك الفئات المنتظمة من الأفكار التي تُعد هي والحوار ضرورات أساسية للوجود البشري.

(٧) إن الإبداع والتقييم الفني – شأنهما شأن علاقة "الأنا والأنت" - عبارة عن أشكال معدلة للحوار ولا يمكن بطبيعتهما أن يكونا متبادلين. فالفنان – أو "المتفرج" كما يدعوه بوبر - لا يكون منكبا على تحليل وملاحظة سمات العمل الفني كما هو الحال مع المراقب، وإنما يرى الموضوع بحرية " وينتظر في هدوء ما سيظهر أمامه"، فهو يدرك وجود كائن معين بدلا من مجموعة من السمات، ويستجيب استجابة أصيلة لهذا الكائن. ومن ثم تظهر تلك الاستجابة على أنها إبداع شكلي.

(٨) يفرق بوبر في آخر كتاباته بين معرفتنا بالأشخاص الآخرين ومعرفتنا بالأشياء؛ فيرى أننا نشترك مع الأشياء جميعها في القدرة على أن نكون موضوعاً للملاحظة، إلا أن الإنسان

يمتاز من خلال ما يجري في الخفاء داخل كيانه بقدرته على وضع حدود لا يمكن تجاوزها لذلك التحول ولا يمكن إدراك الإنسان على أنه كل له وجود إلا من خلال النظر إليه على أنه شريك.

(٩) هناك حركة من "الأناوالأنت" إلى "الأنا والهو" بل وحتى من "الأنا والهو" إلى "الأناوالأنت"، وفي بعض الأحيان يميل المرء إلى الاعتقاد بأن هذه الحركات متساوية القوة. إلا أن الإيمان بالخلاص من الشر يعني الإيمان بأن الحركة من "الأنا والأنت" إلى "الأنا والهو"، أو بالأحرى اختراق "الأنا والهو" من جانب "الأناوالأنت" هي الحركة الأساسية في المعرفة. ويعتبر هذا إيمانا يتولد من علاقة "الأنا والأنت" ذاتها: إنه الثقة في علاقتنا مع "الأنت" السرمدية، في التوحد المطلق للعالم مع الله.

(١٠) الاعتراف بالنتائج المترتبة على علاقة "الأنا والأنت" بالنسبة لنظرية المعرفة لا يعني رفض تلك الأساليب الموضوعية الهامة والمفيدة التي أوجدتها العلوم الاجتماعية. وهذا هو ما يؤكد عليه بوبر نفسه عندما يشير إلى طريقة تحقيق هذا الاندماج في تناوله للأنثروبولوجيا الفلسفية، وعلم النفس، والتربية، والأخلاق، والفلسفة الاجتماعية، والأساطير، والتاريخ.

(١١) مصدر معظم الاعتراضات التي ثارت على منهج بوبر في معرفة هوية الإنسان هو الاعتقاد القائل بأنه لا توجد طريقة أخرى للمعرفة سوى طريقة "الذات والموضوع" – أو "الأنا والهو" – ، وبالتالي فإن أي معرفة يدخل فيها الإنسان ككل لابد أن تكون مركبا رديئا من "الموضوعية" و "الذاتية" تتسبب العاطفة الذاتية الموجودة فيه في إفساد قوة المنطق التي تتسم بالموضوعية في ظروف أخرى.

(١٢) على الرغم من كل ذلك فإن المعرفة تبقى عمل يتميز بإنكار الذات. فمن المؤكد أن القائم بعملية المعرفة لابد عليه أن يلج بكيانه ككل إلى ما يعرفه، ولابد أن يضيف إلى عملية المعرفة الخبرة الكاملة الناتجة عن ارتباطه بالموقف.

(١٣) خلافاً للتركيز التقليدي على "العقل" بوصفه خاصية مميزة للإنسان، ترتكز أفكار بوبر على فكرة الإنسانية ككل، حيث لا يمكن فهم العقل البشري إلا في ضوء علاقته باللا عقل البشري.

(١٤) بناء على كل ماسبق، يتضح لنا فى الختام ان بوبر يؤمن بأن الانسان يكتسب المهارات والمعارف من خلال "الحوار". "فقلب التعليم" هو "الخطاب" الناشىء عن حوار السؤال والأجابة الذى تنطوى عليه علاقتى " الانا والانت " و " الانا والهو" .

* * * * *

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر

أعمال بوبر المترجمة إلى اللغة الانجليزية:

(1) ----------، A Believing Humanism: My Testament، trans. by M. Friedman، New Simon and Schuster، York: 1965

(2) ----------، Between Man and Man، Translated by Ronald Gregor Smith، Kegan Paul، London: 1947. (Includes: 'Dialogue،' The Question to the Single One،' 'Education،' The Education of Character،' and 'What Is Man?').

(3) ----------، Eclipse of God، Studies in the Relation between Religion and Philosophy، Harper & Brothers، New York: 1952.

(4) ----------، I and Thou، trans. by Ronald Gregor Smith، 2nd edition، with Postscript by the Author added، Charles Scribner's Sons، New York: 1958.

(5) ----------، Pointing the Way، Collected Essays، ed. and trans. by Maurice S. Friedman، Harper & Brothers، New York: 1957.

(6) ----------، The Knowledge of Man، trans. by (Friedman) Maurice et al، Harper & Row. 2nd Edition New York، 1966.

(7) ----------، The Origin and Meaning of Hasidism، transl. M. Friedman، Horizon Press، New York: 1960.

(8) ----------، The Origin and Meaning of Hasidism، Vol. II of Hasidism and the Way of Man، ed. and trans. by (Friedman) Maurice ، Horizon Press، New York: 1960

(9) ----------، The Way of Man، According to the Teachings of Hasidism. Routledge & Kegan Paul، London: 1950.

(10) ----------، Two Types of Faith، trans. by Norman P. Goldhawk. Routledge & Kegan Paul، London: 1951.

obeikandl.com

(11) ----------، 'Remarks on Goethe's Concept of Humanity،' Goethe and the Modern Age، ed. By Arnold Bergstraesser، Henry Regnery Co.، Chicago: 1950.

ب- المراجع

١- مراجع باللغات الأجنبية:

(12) (Cohen) A.، The question of values and value education in the philosophy of Martin Buber، Teacher College Record، 80. 4، Teachers College، Columbia University، 1979.

(13) (Coomaraswamy) Ananda K.، Hinduism and Buddhism، Munshiram Manoharlal، New Delhi، 1995.

(14) (Jung) Carl G.، Modern Man in Search of a Soul، Modern Man In Search of A Soul، Trans. by W. S. Dell and Cary F. Baynes، Harcourt Brace، Jonavich، 1932.

(15) ----------، Psychology and Religion، Yale University Press، New Haven، 1938.

(16) ----------، The Integration of the Personality، Paul، Trench، Trubner & Co. Ltd.، London، 1940.

(17) ----------، trans. by Richard Wilhelm، The Secret of the Golden Flower، Kegan Paul، Trench، London، Trubner 1931.

(18) (Avnon) Dan، Martin Buber. The Hidden Dialogue، Rowman & Littlefield Publ. New York، 1998.

(19) (Murphy) Daniel، Martin Buber's Philosophy of Education، Irish Academic Press، Dublin، 1988.

(20) (Emmet) Dorothy M.، The Nature of Metaphysical Thinking، Macmillan & Co. Ltd.، London، 1949.

(21) (Emmet) Dorothy Mary، The Nature of Metaphysical Thinking، Macmillan & co. ltd.، London، 1945.

(22) (Brunner) Emil، Christianity and Civilisation، Gifford Lectures of 1947، First Part: Foundations، Nisbet & Co.، London، 1948.

(23) (Hilliard) F. H.، A re-examination of Buber's address on education. British Journal of Educational Studies، 21(1)، 1973، (pp. 40-49).

(24) (Ebner) Ferdinand، Das Wort und die geistigen Realitäten; Pneumatologische Fragmente، Brenner-Verlag، Innsbruck، 1921.

(25) (Marcel) Gabriel، Being and Having، Translated from Etre et Avoir by Katherine Farrer. Dacre Press، Westminster، 1949.

(26) ----------، Journal Metaphysique، Librairie Gallimard، Paris، 1927. Second Part، pp. 135-303.

(27) (Bachelard) Gaston، 'Preface' to Je et Tu trans. from Ich und Du by Geneviève Bianquis، Aubier Montaigne، Paris، 1958.

(28) (Schmidt) G. G. ، Martin Buber's Formative Years. From German culture to Jewish renewal، 1897 - 1909، University of Alabama Press، Tuscaloosa: 1996، (pp 17-23)

(29) (Birenbaum) Harvey، Between Blake and Nietzsche; the Reality of Culture، associated university presses، New Jersey، 1992.

(30) (Politzer) Heinz، Martin Buber: humanist and teacher، The Adolf D. Klarmann Memorial Collection، 24، 1956.

(31) (Farmer) Herbert H.، The World and God، Study of Prayers، Providence، and Miracle in Christian Experience. Nisbet & Co.، London، 1935.

(32) (Bergson) Henri، An Introduction to Metaphysics، trans. by T. E. Hulme، The Liberal Arts Press، New York، 1949.

(33) (Goldschmidt) Hermann Levin-، Hermann Cohen und Martin Buber، Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit، Editions Migdal، Geneva، 1946.

(34) (Golomb) Jacob (Ed.)، Nietzsche and Jewish Culture، Routledge ، London، 1997.

(35) (Baillie) John، Our Knowledge of God، Scribners، New York، 1939.

(36) (Bloch) Jochanan & Chaim Gordon، Martin Buber. Bilanz seines Denkens، i.Br.، Freiburg، 1983.

(37) (Heim) Karl، God Transcendent Foundation for a Christian Metaphysic، Edgar Primrose Dickie، Kessinger Publishing، Montana، 2008.

(38) ----------، Glaube und Denken، Vol. I of Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzuge einer Christlichen Lebensanschauung، Furche-Verlag، Berlin، 1931.

(39) ----------، Ontologie und Theologie، Zeitschrift für Theologie und Kirche، Neue Folge XI، 1930.

(40) (Jaspers) Karl، The Perennial Scope of Philosophy، trans. by Ralph Manheim، Routledge & Kegan Paul، London، 1950.

(41) (Lowith) Karl، Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen; Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme. Drei Masken Verlag، Munich، 1928.

(42) (Wilker) Karl، 'Martin Buber،' Neue Wege، Zurich، XVII، No. 4، April 1923.

(43) (Paul) Leslie Allen، The Meaning of Human Existence، J. P. Lippincott Co.، Philadelphia & New York، 1950.

(44) (Friedman) Maurice ، Martin Buber's Life and Work: The Early Years، 1878-1923، Dutton، New York: 1981.

(45) (Smith) M. K.، 'Martin Buber on education'، The Encyclopedia of Informal Education، (2000، 2009) http://www.infed.org/thinkers/et-buber.htm.

(46) (Cohn) Margot، Martin Buber. A Bibliography of His Writings. 1897-1978. Compiled by Margot Cohn and Raphael Buber، Magnes Press، Jerusalem، 1980.

(47) (Friedman) Maurice ، Martin Buber: The Life of Dialogue، Routledge، New York، 2002.

(48) ----------، Martin Buber's life and work: the early years، 1878-1923، Dutton، New York، 1981.

(49) (Berdyaev) Nicholas، Solitude and Society، trans. by George Reavey، Geoffrey Bles، London، 1938.

(50) (Huessy) Rosenstock-، Angewandte Seelenkunde and Das Atem der Geistes، Wurzburg; Wekbund-Verlag، 1950.

(51) (Eliot) T. S.، Notes Towards the Definition Of Culture، Harcourt Brace، New York، 1951.

(52) (Goldschmidt) Hermann Levin-، Hermann Cohen und Martin Buber، Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit، Editions Migdal، Geneva، 1946.

(53) (Berdyaev) Nicholas، Solitude and Society، trans. by George Reavey، Geoffrey Bles، London، 1938.

(54) (Ricaeur) Paul، Gabriel Marcel et Karl Jaspers، Philosophie du Mystere et Philosophie du Paradoxe. Editions du Temps Present، Paris، 1947. (especially Part II، chap. ii، 'Le "toi" et la "communication"')

(55) (Marshal) Wilbur Urban، Language and Reality، Macmillan co. New York، 1939.

٢- مراجع باللغة العربية

(٥٦) بوشنسكي (إ. إم) ، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢ (العدد ١٦٥ من سلسلة عالم المعرفة).

(٥٧) (حنفي) حسن، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩٠