الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية

المقررات الجامعية

www.aiacademy.info | care@aiacademy.info

د. أحمد عبد الحليم عطية

محرز الحمدي

الفكر والحياة

في فلسفة العلوم الإنسانية

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

التنوير

فضلنا في أغلب الحالات إيراد أسماء الأعلام الغربيين بالأحرف اللاتينية وذلك تجنبا لكل لبس في الأسماء أو تحريف لها عند نقلها إلى الأحرف العربية.

أما عن الشواهد والإحالات الواردة في الهامش فإننا أوردنا الأغلبية الكبرى منها باللغة الفرنسية غير منقولة إلى العربية لأننا أطلنا في شرحها والتعليق عليها وترجمتها أحيانا ضمن المتن. فليطمئن القارئ الكريم الذي لا يحذق الفرنسية أن الهامش لا يتضمن أي شيء أغفله المتن ولكنه إضافة مرجعية مستحبة لمن يجيد القراءة بالفرنسية.

المؤلف

إنّ العيـون التـي فـي طرفـها حـور

قتلننـــا ثـــمّ لـــم يحيـــين قتلانـــا

يصرعن ذا اللّبّ حتى لا حراك به

وهـــنّ أضـــعف خلـــق الله إنســـانا

نعتمد البيتين في روايتهما الأكثر انتشارا لشدّة ما يعبّران عما تتسم به الحداثة من انقلابات في المرجعية الذهنية والأنطولوجية.

ولمزيد التحقيق نحيل القارئ الكريم إلى ديوان جرير بشرح محمد ابن حبيب وتحقيق د. نعمان محمد أمين طه. المجلد الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف القاهرة.د. ت.

مدخل

الإنسان والمعرفة والعالم

يجد هذا العمل منطلقه- الذي منه يستقي مشروعيته- في السؤال عن أفضل المقاربات وأدقها التي بها يمكن للفكر البشري الإحاطة بحقيقة الواقع الاجتماعي، بما هو واقع أولا وبما هو إنساني ثانيا. فالإشكالية إبستمولوجية في أصلها. وهي واحدة. لكنها مزدوجة. لأنها تنطلق من الواقع بما هو مجموعة الوقائع والظواهر المعطاة أمام الذهن البشري والتي تمثل في مجموعها الطبيعة، وتطرح مسألة المعرفة العلمية عامة وأسسها وأصولها وغاياتها والمناهج المتوخاة في تحصيلها وبنائها. لكي تؤول آخر الأمر إلى البحث في الطبيعة المعرفية لما سمي بالعلوم الإنسانية باعتبارها تمثل جنسا معرفيا خاصا تقوم خصوصيته على خصوصية موضوعه بما هو جزء من الطبيعة يتميز عن سائر الأجزاء الأخرى ويتعالى عليها.

والحقيقة أن هذه الخصوصية التي يطالب بها الإنسان لنفسه والتي يروم على أساسها إقامة خصوصية العلوم الإنسانية هي التي تطرح الإشكال الأكبر. إذ هي كانت دوما موضع جدل عميق بين الفلسفة والعلم أولا وبالأساس. وبين العلوم والمعارف على اختلاف

أصنافها ثانيا: بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من ناحية وبين العلوم الإنسانية ذاتها على اختلاف فروعها و«تشيّعاتها» الفلسفية والإبستمولوجية، من ناحية أخرى.

وما يمكن ملاحظته بادئ ذي بدء أنّ هذه العلاقة معقّدة شديدَ التعقيد. إذ المتأمل في تاريخ المعرفة العلمية عامة ونشأة العلوم الإنسانية وتطورها في علاقتها بالعلوم الطبيعية وبموضوعها خاصة يكتشف أن الفصل القاطع بين العلم والفلسفة ليس أمرا هينا ولا هو نهائي. بل إن حدود العلم لا تنفك تتسع لتستوعب معطيات جديدة كانت توكل إلى الفلسفة فيما قبل.

كما أن العلم الحديث أخذ يسلم تدريجيا بأنه لا غنى له عن الفلسفة لأنها لازمة في كل خطوة من خطاه فضلا عن كونها مثرية لمناهجه وبحوثه ونتائجها.

كما أن الفلسفة أيقنت اليوم بأنها لا يمكن أن ترقى فوق الفكر العامي واللغو الأجوف والنظريات المجانية والخرافية إلا باستنادها إلى المعارف الدقيقة والثابتة التي تمدها بها مختلف الفروع المعرفية العلمية.

فالفلسفة تستمد اليوم من العلم مصداقيتها كما يستمد العلم بدوره مشروعيته من الفكر الفلسفي النقدي.

ومن جانب آخر فإن هذا التعقيد يزداد غموضا أمامنا إذا ما نحن فهمنا أنّ هذا التداخل بين جنسي المعرفة العلمية والفلسفية يختلف وتتباين درجاته إذا ما انتقلنا من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية أو من حقل علمي إلى آخر. سواء كان ذلك ضمن علوم الطبيعة أو ضمن علوم الإنسان.

والوجه الآخر للتعقيد الذي نتكلم عنه يتمثل في علاقة المد والجزر هذه التي يمكن ملاحظتها بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. فتارة نرى علوم الإنسان تحذو حذو علوم الطبيعة تقتاد بمناهجها وأصولها ومقلدة إياها في رسمها لغاياتها ومناهجها ومنطلقاتها. وتارة نراها تعلن عن خصوصيتها وتطالب بالقطيعة معها وتدعو إلى اتباع مناهج جديدة تتلاءم مع الطبيعة الخصوصية لموضوعها.

ولكنها في سعيها إلى التحرر من النمط الفيزيائي والكيميائي الذي يدرس المادة الجامدة تنزع إلى تقفي أثر علم طبيعي آخر ألا وهو علم الحياة.

وها هي تعلن أن موضوعها الذي هو الظواهر الإنسانية إنما حكمه حكم الظواهر الحية التي تبقى شديدة التنوع والاختلاف والتفرد ومتغيرة ومتطورة لا تستقر على حال. ولكن دون أن يستعصي على الفكر معرفتها، لأنها في كل ذلك لا تخلو من منطق وبناء ونظام. بالمقابل فإنّ الفكر مطالب بأن يجابه الموضوع الإنساني بمرونة في المفاهيم والتصورات وقابلية للتطور تتحلى بها نظرياته وتعديلٍ دائمٍ يطرأ على مناهجه. إنه مطالب بأن يكون فكرا جدليا. في حوار دائم مع الواقع.

والطريف في كل ذلك، مما كشفنا عنه في بحثنا، أن علوم الطبيعة هي ذاتها، بضرب من رد الفعل التاريخي، أخذت تبحث عن أنماطها المعرفية داخل العلوم الإنسانية، وتستقي منها مناهجها ولغتها. أن يسود النمط التواصلي ونظريته جميع العلوم الإنسانية أولا ثم العلوم الطبيعية ثانيا وأن تعتنق البيولوجيا (وعلم الوراثة على وجه الخصوص) لغة ومصطلحات العلوم اللسانية تحديدا وعلوم الاتصال

عامة فذلك خير دليل على هذا التداخل المعرفي ذي الاتجاهين بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان.

وليست المعلوماتية سوى دليل ساطع على صحة هذا التلاقح بين حقول معرفية كان يعتقد أنها معزولة بعضها عن بعض. وإننا لنعتقد أن في ذلك تكمن خاصيّة الفكر العلمي اليوم الذي ينزع إلى كسر الحواجز المقامة اعتباطيا وتحت تأثيرات فلسفية وميتافيزيقية مختلفة بين المادة الجامدة والمادة الحية (إذ أنّ علم الحياة ذاته صار يبحث عن أصل الحياة ومصدرها في مقوماتها الكيميائية والفيزيائية) وبين الحيوان والإنسان (إذ أنّ علوم الإنسان كثيرا ما تستند إلى دراسات في علم سلوك وطبائع الحيوانات لتسحب نتائجها على الإنسان طالما أن الإنسان والحيوان يشتركان في العديد من الوظائف والخصائص.

أضف إلى ذلك التطور الكبير الحاصل اليوم في علم الحيوان والذي يطلعنا على ما للحيوانات من مؤهلات وقدرات قد تفيدنا في حياتنا العملية إذا ما نحن أحسنّا فهمها واستغلالها فضلا عن كونها تجعلنا نعي بمحدودية القدرات الطبيعية التي للبشر. وبين الواقع والممكن. إذ أصبحنا بفضل العلوم الإعلامية نتعامل مع وقائع افتراضية وكامنة يمكن تمثلها بفضل الوسائل التكنولوجية فتصبح واقعا محسوسا وملموسا.

والسيبرنتيقا[1] علم أرست أسسه العلوم الإلكترونية والميكانيكية

---

(1) السيبرنتيقا: La cybernétique

WIENER (Norbert):«Cybernetics». Paris. Hermann, 1958.p19
=

من ناحية وعلوم اللغة والحياة من ناحية أخرى. والإعلامية إذ تعالج آليا المعلومة تؤول إلى كسر الحاجز الأخير الباقي، بين الفكر من ناحية والمادة الجامدة من ناحية أخرى. أن تصبح مجموعة من الأسلاك الكهربائية والبطريات الصغرى قادرة على الحفظ والحساب وإيراد المعلومة في لمح البصر، وبطاقة تفوق آلاف المرات قدرة الفكر البشري فذلك أمر يعجب له الإنسان اليوم.

أضف إلى ذلك ما تمكننا منه هذه الوسائل الإلكترونية اليوم من تقريب للمسافات وسرعة للاتصال. وهي ليست قادرة على وظائف الذاكرة والحساب والتفكير فقط بل هي «تحس» أيضاً وتستجيب لأصواتنا وأنفاسنا وبصماتنا وقادرة على التعرف عليها.

وهي قادرة على أن تفعل ذلك «عن بعد» كما هي تمتثل لأوامرنا «قبل أن يرتدّ إلينا طرفنا» حتى لكأننا أصبحنا نعيش في عالم سحري تكفي الإشارة فيه لكي تكون الأشياء كلما قلنا لها «كوني».

وحتى لكأنّ الحاجز الفاصل بين العاقل وغير العاقل قد زال هو الآخر. وإن كان ديكارت قد ميز بين الكائن البشري والكائن الآلي- رغم التشابه القائم بين بنيتيهما الآلية والمركبة من قطع تنسجم وظائفها فيما بينها- بأن الأول يمتلك ملكة النطق التي ينفرد بها دون الحيوانات الأخرى ودون الكائنات الآلية المخترعة، فإن التطور

«Nous avons décidé de nommer «cybernétique» l'ensemble des théories de la régulation et de la communication dans les machines ou chez l'animal»

الإلكتروني قد جعل لهذه المخترعات قدرة أكبر على الكلام ورد الفعل تفوق بكثير تلك التي حقر من شأنها ديكارت عند الببغاوات أو لدى المخترعات اللآلية في القرن السابع عشر.

المعرفة: طبيعتها وحكمها وحقولها:

وما يتمخض عن هذه التحولات الكبرى في أنماط المعارف العلمية وأنساقها اليوم يتمثل خاصة في تطور وتغير رؤيتنا لماهية المعرفة وطبيعة الفكر ومنزلته ودوره في الحياة الإنسانية ووجوده ضمن محيطه الطبيعي.

كما يتمثل في تصورنا لماهية الإنسان وعلاقته بسائر الكائنات الأخرى وبمكانته في الكون. إذ بات واضحا اليوم أن التجريد العقلي ليس إلا نمطا من الأنماط التي يذلل بها الإنسان الصعاب التي تتراءى له عند اتصاله بالمحيط الخارجي ووجها من وجوه تكيفه مع الوسط الطبيعي وتسخيره إياه لفائدته لا يقل ولا يزيد أهمية عن الأوجه الأخرى المختلفة والمتباينة- فالمعرفة إذن فعل وممارسة ونشاط عملي وإن كانت تأتي في ثوب عقلاني مجرد وذلك هو شأن الفكر بأكمله[1].

---

(1) Canguilhem (Georges): La pensée et le Vivant in La Connaissance de la Vie. P10. VRIN. Paris 1971:

«La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser c'est peser, etc.) devant l'obstacle surgi. La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation. Elle est donc une =

إن حقيقة المعرفة، بصرف النظر عن طابعها النظري والعقلاني المجرد، لا تدرك إلا بردها إلى أهدافها العملية في إطار رؤية أنتروبولوجية وثقافية لها بما هي وجه من وجوه تكيف الإنسان مع محيطه الطبيعي والبشري.

وما يزيد في تدعيم هذا الموقف هو خصوصية المناهج العلمية اليوم والتي نقول عنها إنها تجريبية لشدة ارتباطها بالوقائع وخضوعها لها معتبرة إياها الحكم الأخير والشاهد الأصدق على صحة معارفها ونجاعتها واستعدادها الدائم إلى تعديل مفاهيمها ونظرياتها وإصلاحها في ضرب من الحوار الجدلي وتحت إملاء الوقائع.

كما أيقن الإنسان اليوم، أنه في سعيه الدؤوب هذا إلى معرفة ذاته، ليس من المجدي بالنسبة إليه أن يتمادى في الحفاظ على هذه الحواجز القديمة بين الجامد والحي والعاقل وغير العاقل والإنسان والحيوان، لا لأنها زالت بالفعل ولكن لأن مضامين هذه المقولات قد تطورت بحيث صار من اللازم إعادة النظر في الحدود والحواجز بينها.

هذا وقد أصبحت الأجهزة الإلكترونية قادرة على القيام بعمليات هي من اختصاص الكائن المفكر العاقل. كما صارت هذه الأجهزة تحس وتتحرك. وهي وظائف يشترك فيها الإنسان مع الحيوان. وإضافة إلى ذلك فإن الحيوان قد يفوق في بعضها الإنسان بكثير وينفرد بالبعض الآخر دون الإنسان. حتى صرنا نرى هذا الأخير

---

méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu»

يستلهم منه مخترعات تقنية تعوض النقص الطبيعي فيه وتخدم توقه إلى الكمال والهيمنة.

وقد اتضح للعلماء اليوم أن العناصر المادية المعدنية الجامدة والمحدودة هي ذاتها التي تتشكل وتتركب بطريقة تجعل الحياة ممكنة[1] وأن الحياة إنما تتجلى في الأشكال الحية التي لا يحصى

---

(1) Monod (Jacques) : Le Hasard et la Nécessité Paris Seuil, Collection Points.1970.p179.

«On peut a priori définir trois étapes dans le processus qui a pu conduire à l'apparition des premiers organismes :

La formation sur la terre des constituants chimiques essentiels, des êtres vivants nucléotides et aminosides ;

La formation à partir de ces matériaux, des premières macromolécules capables de réplication ;

L'évolution qui, autour de ces «structures réplicatives», a construit un appareil téléonomique pour aboutir à la cellule primitive».

وكذلك ما كتبه فرانسوا جاكوب في «منطق الحي»

«Pour le biologiste, le vivant ne commence qu'avec ce qui a pu constituer un programme génétique. Pour lui, c'est seulement du jour où il donne prise à la sélection naturelle qu'un objet mérite le nom d'organisme. La marque du vivant, il la voitdans la faculté de se reproduire, même si un être primitif exigeait plusieurs années pour former son semblable.

Pour le chimiste, au contraire, il y a quelque arbitraire à vouloir tracer une démarcationlà où il ne pourrait y avoir que continuité (...)

De toute nécessité, l'évolution biologique continue sans faille une longue évolution chimique. Au laboratoire, on peut tenter de reconstituer les conditions qui, semble-t-il, prévalaient sur la terre avec

عددها والتي ليس الإنسان سوى واحد منها.

كما ثبت لديهم اليوم أن الكائنات الحية غير العاقلة «تتكلم» وتتواصل فيما بينها بلغة كافية لتضمن ترابطها فيما بينها وتكاثرها. وأن المعطيات الكيميائية تمثل شفرة[1] معلوماتية وتواصلية تتناقل بها الكائنات الحية البلاغات والتعليمات شأنها شأن الروائح والأصوات والحركات والكلمات والألحان.

لذا فإن الإنسان لن يغنم الكثير من إنكاره لطبيعته الحيوانية واستعلائه عليها، كما أنه لن يغنم الكثير من تصنيفه للكائنات الحية إلى مراتب بعضها يعلو الآخر أو جعله الحي فوق الجامد[2]، لأن

=

l'apparition des êtres vivants. On voit alors se former spontanément toute une série de composés organiques.»

JACOB (François): La logique du Vivant Paris. Gallimard, 1970. pp325-326.

(1) الشفرة الجينية:

La notion de capital génétique des individus peut se décrire en termes d'informations inscrites comme un plan détaillé dans les longues chaines d'ADN chromosomique et nécessaires pour réaliser, pendant toute la vie de l'individu, dans un ordreimmuable et pré-réglé, la synthèse des protéines cellulaires. Le choix et l'agencement des acides aminés qui constituent celles-ci sont déterminés par l'enchaînement rigoureux des paires de base azotées de la chaîne d'ADN.

(2) Darwin (Charles): La descendance de l'homme pp 180 -181. «L'organisme le plus humble est encore quelque chose de bien supérieur à la poussière inorganique que nous foulons aux pieds.» cité par CANGUILHEM (Georges) : L'homme et l'animal du point

=

الجامد يبهرنا أحيانا بأنه قادر على ما لا يقدر عليه الحي كما أن غير العاقل قادر على إنجاز ما يعجز عليه العاقل[1].

فنحن إذن لا ننال من كرامة الكائن البشري إذا ما رددناه إلى حيوانيته[2].

كما أننا لا نحط من شأن الحيوان إذا ما أقمنا الصلة بينه وبين النبات، وأن هذه الأشكال الحية ومن ورائها الحياة ذاتها، لا تفقد خصوصيتها إذا ما رددناها إلى طبيعتها الكيميائية أو الفيزيائية والميكانيكية أو إذا ما قارنا المحرك بالجسم الحي وقسنا الواحد على الآخر[3].

---

de vue psychologique selon Charles DARWIN inEtudes d'histoire et de philosophie des sciences Paris, Vrin, 1983 .p122.

(1) لقد شاهدنا كيف أن بعض مدارس تكوين المعلمين في تايلندا ترسل بطلبتها إلى مدرب للقردة للتعلم على يديه والاستلهام من طريقته، لتعليم الآدميين وتلقينهم المعارف والمهارات.

(2) «L'animalité c'est le souvenir de l'état pré-spécifique de l'humanité, c'est sa préhistoire organique et non son antinature métaphysique» CANGUILHEM (Georges) : L'homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles DARWIN in « Etudes d'histoire et de philosophie des sciences » Paris, Vrin, 1983. pp116-117.

(3) DESCARTES (René) : Traité de l'Homme §12. «Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises

فلن يدرك الإنسان حقيقة ذاته إلا بمزيد صهرها ضمن الطبيعة في شبه تواصل عميق معها وتناغم تام مع جميع العناصر المركبة لها، صغرت أم كبرت بحيث لا يقف الإنسان الاجتماعي والتاريخي حاجزا دون طبيعته وفطرته، لأن الغاية المنشودة من معرفة الإنسان ذاته ليست هي فصل الإنسان عن الطبيعة بقدر ما هي التعرية عن الطبيعة الحقيقية في الإنسان وتنقيتها مما علق بها من جراء التاريخ والثقافة والمجتمع كما قال روسو في كتابه «أصل التفاوت بين البشر».

وكذلك أكد كلود ليفي شتروس في فصل «التاريخ والجدلية» من كتابه «الفكر البري» ص326 «إن الغاية القصوى للعلوم الإنسانية ليست هي بناء الإنسان وتشكيله بقدر ما هي تفكيكه» وفي ذلك دعوة إلى التخلي عن المواقف الإنسانوية التي تطمس حقيقة الإنسان لشدة ما تعظم من شأنه واضعة إياه فوق كل الكائنات. والحال أنه على العلوم الإنسانية اليوم أن تضم جهودها إلى جهود العلوم الطبيعية لغاية «دمج الثقافة في الطبيعة من جديد والحياة في مجموع الشروط الفيزيائية والكيميائية اللازمة لها»[1]. ص 327.

---

pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin, qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition de nos organes.

Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons.»

(1) وانظر كذلك عبارة جورج كنقيلام:

مؤشرات وعلامات:

إننا لا نقول إذن إن الحجارة حية وإن كل حي عاقل ولكننا نقول إن العلوم اليوم على اختلاف تخصصاتها وتباينها لم تعد تنظر إلى الحواجز الفاصلة بينها على أنها حواجز مقدسة، يحرّم على العلماء خرقها واجتيازها. بل هي على العكس من ذلك تدعوهم إلى عدم التردد في استخدام مناهج جديدة في مقاربة موضوعاتهم ولغات جديدة في التعبير عنها بمقدار ما تتجلى جدوى ذلك ونجاعته على مستوى النتائج لغاية السيطرة عليها فعليا في إطار التواصل والتلاؤم مع المحيط.

فقد ولى اليوم زمن الفصل بين الأجناس في الكائنات بحيث لا يجد العلماء حرجا في رد العاقل إلى غير العاقل والحي إلى الجامد. وتغيرت طبيعة المعرفة وحكمها، بأن أصبحت نمطا اتصاليا يصل بين الإنسان ومحيطه ويزيد في انصهاره ضمنه وبأن أصبح المنهج واللغة، أي الصورة يطغيان فيها على الموضوع في حد ذاته، جامدا كان أم حيا، عاقلا أم غير عاقل.

وذلك هو الذي جعلنا اليوم لا نتحرج في استخدام المنهج

Une anthropologie systématiquement purgée d'«anthropocentrisme» et «sans anthropomorphisme».

CANGUILHEM (Georges) : L'homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles DARWIN in « Etudes d'histoire et de philosophie des sciences » Paris, Vrin, 1983.p113

الفيزيائي أو المنهج الفيزيولوجي في سعينا لفهم الحياة الاجتماعية[1] والنفسية والتعبير عنهما، كما نحن لا نتردد في الاستناد إلى منهج اللسانيات وعلوم الاتصال لفهم التواصل في عالم الأحياء ودنيا الوراثة ولِمَ لا عالم الجماد إلى جانب الظواهر الاجتماعية والثقافية[2].

---

(1) دوركهايم (أميل) : «قواعد المنهج الاجتماعي».

«إننا لا نقول في الواقع بأن الظواهر الاجتماعية أشياء مادية. ولكننا نقول بأنها جديرة بأن توصف بأنها «أشياء» كالظواهر الطبيعية تماما، وإن كان وصفنا لها بذلك على اعتبار آخر... وحينئذ فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها «أشياء» هو أننا ندخل هذه الظواهر في طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكا عقليا خاصا أي أننا نأخذ في دراستها، وقد تمسكنا بهذا المبدإ الآتي: وهو أننا نجهل كل شيء عن حقيقتها وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية، مهما بلغت هذه الطريقة مبلغا كبيرا من الدقة.»

(2) لو فابر (هنري): اللغة والمجتمع.ص 13-14.

LEFEBVRE (Henri) : Le Langage et La Société. Paris. Nrf. Gallimard. Collection Idées. 1970. p13-14

«Dans la réalité humaine, la société, à côté des messages conscients et intentionnels qu'envoient ou transmettent les individus, il y aurait de multiples messages demi-intentionnels, demi- conscients. Or un message ne se perçoit et ne se déchiffre qu'avec un code. Le décryptage des émissions (messages) captées mais incomprises ou mal comprises suppose l'élaboration d'un code. Les notions de message et de code atteignent ainsi une grande généralité.Ne seraient-elles pas les clés de voûte de l'édifice scientifique? C'est ce

فالنظرية الاخبارية التواصلية ذات الأصل اللساني (المستند إلى اللغة الإنسانية) تستخدم اليوم في فهم التواصل بين الأحياء. وبفضلها ينظر إلى المجتمع بمختلف أنشطته على أنه حقل لتبادل الرموز والتواصل بين الأفراد المكونين له وبينه وبين المجتمعات الأخرى. كذلك فإن الفيزيائي ينظر إلى الحركة في الكون على أنها معلومة تتناقل بين أنحائه وأجزائه وتسببها قوى مختلفة ما بين مرسلة ومتلقية[1].

أما البيولوجي فإنه يجعل من عالم الأحياء ميدان التواصل الأكمل بين النبات والحيوان والإنسان، هذه الكائنات التي «يقرأ» و«يفهم» بعضها لغة البعض ويرد الفعل على ما تنقله إليهم من معلومات ويستجيب لما توصله إليه من مثيرات.

وإن كان المنهج اللّساني قد امتدّ إلى علوم الطبيعة بعد أن شمل

=

qu'affirment les théoriciens de la plus récente parmi les grandes découvertes scientifiques, la théorie de l'information. Ils généralisent les résultats de l'étude des messages, des codages et décodages -télégraphe, téléphone, radio, télévision- véhicules d'informations que ces savants ont réussi à quantifier.»

(1) لو فابر (هنري): اللغة والمجتمع ص13

LEFEBVRE (Henri) : Le Langage et La Société p13. Paris. Gallimard. Nrf. Collection Idées.1970

«Les phénomènes de la nature seraient à leur manière (spécifique : non-intentionnelle) des messages, adressés non seulement à l'homme mais d'un groupe de phénomènes à un autre. Les interactions et interdépendances, au sein de la « nature », pourraient se concevoir en fonction de ce concept.»

أغلبية العلوم الإنسانية فإننا نلحظ بالمقابل أنّ منهج علوم الحياة أي المسلك الذي يتبعه الفكر في مقاربة الظواهر الحيّة ينزع منذ أواخر القرن التّاسع عشر- حين نادى سان سيمون بقيام علم «الفزيولوجيا الاجتماعية» ليختصّ بدراسة المجتمعات الإنسانية وينكبّ على معرفة الإنسان في كيانه الجماعي- إلى الامتداد لكي يشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية ولكي يصبح النمطَ الذي تعتنقه فلسفة العلوم الإنسانية بصفته يعبر عن العلاقة الحقيقية والمثلى بين الفكر والواقع.

فالفكر حين يروم معرفة الواقع إنما ينظر إليه على أنه متغير ومتطور وعلى أنه يتجسد في ظواهره المفردة العينيّة والمتفاعلة باستمرار فيما بينها، وهو مع ذلك ينصاع للتجريد العقلي والتنظير على أن تكون التصورات والنظريات التي تختصره قابلة للتبدل ومرنة تتقن الحوار مع الوقائع وما يعتريها من مفاجئات.

ويترجم هذا الجدل المستمر بين الفكر والواقع بما هو واقع حي، عن ذاك المد والجزر ما بين الأجزاء والكل وما بين التجريد العقلي والحس وما بين الرياضيات والوقائع العينية والمباشرة وما بين الأشكال الحية ومحيطها. هكذا فإنّ الإنسان تتجاذبه طبيعتان: طبيعته الحيوانية أوّلا وهي طبيعته الحسية الشهوانية والحدسية وطبيعته الفكرية والعقلية المجرّدة والمنطقية.

وإذا كانت هذه الأخيرة أساسا كافيا لقيام علم الرياضيات فإنّ علم الأحياء لا يجد أسسه إلاّ في الطبيعة الحسّية والتلقائية للإنسان التي تصله بالأشياء وتجعلها معطاة لإدراكه المباشر. وكذلك سائر الفروع المعرفية الأخرى التي تتبع خطى ومسالك علوم الأحياء نظرا لما يوجد من تجانس بين موضوعها والأشكال الحيّة. إذ ينبغي أن يقرّ

الفكر المتعقّل للحياة في كل مرة بفرادة الحياة وجدّتها. لأنّ معرفة الحياة ينبغي أن تستلهم من الحي ذاته فكرة الحياة[1].

ويتجلى هذا التداخل المنهجي الذي يلزم عنه تداخل معرفي وتداخل في الموضوعات أيضاً عند كلود ليفي ستروس الذي يصرح في عدّة مواضع بأنّ له خليلتين اثنتين تغمرانه برعايتيهما في سعيه إلى معرفة الثقافات والمجتمعات وهما اللسانيات والجيولوجيا. وأنّه يستلهم منهما منهجيته في دراساته الأنتروبولوجية. كما يعترف في موضع آخر[2] بدينه إلى علم الجيولوجيا ويقيم الصلة بين هذا الأخير وعلم التحليل النفسي.

وما من شكّ في أنّ التقارب الأوّل بين «الإنسانيات» والطّبيعيات من حيث المناهج المعرفية كان تتمة لما كان الفكر البشري قد شرع

---

(1) Canguilhem (Georges): «La pensée et le Vivant» in La Connaissance de la Vie . Ed. Vrin. Paris 1971 pp12-13.

« L'intelligence ne peut s'appliquer à la vie qu'en reconnaissant l'originalité de la vie. La pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant... Nous soupçonnons que, pour faire des mathématiques, il nous suffit d'être anges, mais pour faire de la biologie, même avec l'aide de l'intelligence, nous avons besoin, parfois de nous sentir bêtes ».

(2) LEVI-STRAUSS (Claude): Tristes Tropiques; Plon, Paris, 1955 - pp48-49.

«L'intense curiosité qui, dès l'enfance, m'avait poussé vers la géologie». «Quand je connus les théories de Freud, elles m'apparurent tout naturellement l'application à l'homme individuel d'une méthode dont la géologie représentait le canon».

فيه منذ تأسيسه للعلم الحديث من إرادة جليّة لتخليص المعرفة العلمية من شوائب الفلسفة الميتافيزيقية واللاهوتية وإرسائها على أسس تجريبية وموضوعية. فالنَّفس الوضعي الذي نجده عند كونت ودوركهايم في علم الاجتماع وريبو مثلا في علم النفس ينبغي فهمه بصفته تعبيرا عن إرادة القطع مع الميتافيزيقا بغية ضمان أكبر قدر من الواقعية والنجاعة لمعارفنا عن الإنسان واعترافا بقيمة المنهج التجريبي اليوم في تحصيل المعرفة. فإن كان دوركهايم يطالب بأن تدرس الظواهر الاجتماعية كما تدرس الأشياء فلأنه يعتقد أنّ في ذلك تخليصا لها من كل إسقاطات الذّات واستبدالا للملاحظة الداخليّة بالملاحظة الخارجية، كشرط لكل موضوعية.

أمّا تيودور ريبو فقد أكّد، في بداية القرن العشرين[1] أنّ علم النفس التجريبي إنّما يتخذ من الظواهر الفكرية موضوعا له وذلك طبقا لمنهج العلوم الطبيعية وبصفة مستقلة عن أيّ فرضيّة ماورائية. وموضوعه الدّقيق هو الوقائع النفسية، التي يتولّى وصفها وتصنيفها والبحث عن قوانينها وشروط وجودها. وهو في ذلك يمتنع كل الامتناع عن أي جدل حول طبيعتها القصوى. فهو ليس روحانيّا ولا

(1) RIBOT (Théodore) : Préface au Traité de psychologie de G. Dumas. Paris, Alcan, 1923. Tome I ; ppIX, X.

« La psychologie expérimentale se propose l'étude exclusive des phénomènes de l'esprit, suivant la méthode des sciences naturelles et indépendamment detoute hypothèse métaphysique... La psychologie est, pour nous, une partie de la science de la vie ou de la biologie ... Si la psychologie veut être à la fois, une psychologie et une métaphysique, elle ne sera ni l'une ni l'autre. Il faut choisir. ».

ماديًا بل هو يفقد صفة العلمية إذا ما نعت بهذا أو بذاك.

ويتابع ريبو قائلا: إنّ علم النفس بالنسبة إلينا جزء من علم الحياة أو البيولوجيا. وهو لا يختلف عن الأجزاء الأخرى لهذا العلم إلاّ بكونه يتولّى بالدّرس الظواهرالرّوحية للحياة دون الظواهر الفيزيائية. وعالم النفس التجريبي هو عالم طبيعي من نوع خاص، أخذ على عاتقه فهم ظواهر الحياة فيما تتميّز به من رقّة وتعقيد ورفعة.

إنّ قيام علم النفس بصفته علما لا يتسنّى إلا بشرط أن يقطع صلته بالميتافيزيقا[1].

أما المدرسة السلوكية فهي لن تحيد كثيرا عن هذا التصور لما هو علم النفس إذ هي تفترض وتقرر أن مجال علم النفس هو الظواهر والوقائع القابلة للمعاينة. وما هو قابل للمعاينة هو السلوك.

فموضوع علم النفس إذن هو التحليل العلميّ للسلوك. والسلوك هو مجمل الاستجابات التي يمكن معاينتها بموضوعية والتي تصدر عن العضوية بوصفها وحدة كلية استجابة منها لمثيرات وابتغاء للتّعديل والتكيّف. ومثلما هو الحال بالنسبة إلى علم النفس التجريبي فإنّ الغاية التي ينشدها السلوكي هي تصنيف السلوكات والبحث عن القوانين والشروط المتحكّمة في ظهورها. والسلوك يمكن دوما وصفه بواسطة نمط: المثير- والاستجابة (Stimulus-Réponse) .

وليس هذا النمط إلا امتدادا للنمط الفزيولوجي: الإثارة- وردّ

(1) RIBOT (Théodore) : Préface au Traité de psychologie de G. Dumas. Paris, Alcan, 1923. Tome I ; ppIX, X.

الفعل عليها(Excitation- Réaction) لكن على نطاق أوسع لكي يشمل المثيرات الخارجية والداخلية والاستجابات الفطرية والطبيعية وكذلك الاجتماعية والثقافية. «فالسلوكية، على حدّ قول بيار نافيل[1]، هي قطاع من العلوم الطبيعية يتخذ من حقل التكيفات البشريةميدانا خاصا به: وهي ليست علم نفس يختصّ بدراسة ردود الفعل وإنما هي علم السلوك. والسلوك يتطلّب تكيفات وتعديلات مستمرة. ولهذه التكيفات سلسلة من المظاهر، إذ أنها ترتبط بالوسط الداخلي الذي هو العضوية ذاتها، وكذلك بالوسط أو المحيط في ثوبه الفيزيولوجي والتكنولوجي والاجتماعي.»

ويعود ذلك إلى أن السلوكية تنظر إلى مختلف هذه التكيفات على أنها متضامنة فيما بينها ينخرط فيها الإنسان برمّته لا بجزء من أجزائه.

فالسلوكية في أصلها هي مدرسة فزيولوجية تدرس ردود فعل العضوية على ما ينتابها من مثيرات داخلية وخارجية لكنها تحولت إلى مدرسة نفسية تُعنى بتكيفات العضوية مع محيطها الطبيعي الداخلي والخارجي وكذلك محيطها الاجتماعي والثقافيوبما تظهره من قدرات على التعديل الداخلي لذاتها وسط هذه المتغيرات.

ومجموع هذه التكيفات وما ينتج عنها من منشآت وتمظهرات هو الذي يسمى بالحياة الاجتماعية والثقافية للإنسان الذي هو كائن طبيعي أصلا. لذلك تتحول السلوكية إلى علم من العلوم الاجتماعية،

---

(1) NAVILLE (Pierre) : La psychologie du comportement ; Paris, 1963 Gallimard, nrf, Collection Idées, pp23-24/ 29-30.

يدرس الثقافة والإنسانَ بوصفه مُنشِئها. والسلوكية الثقافية أو الثقافوية هي مدرسة تعنى بتفسير شخصيّة الإنسان وكيانه بردّهما إلى الثقافة وبتفسير الثقافة والكيان الثقافي للإنسان برده إلى أسسه الفزيولوجية وذلك بتأصيلهما في علاقة العضوية بمحيطها.

وهذا تداخل طريف بين الفزيولوجيا وعلم النفس والعلوم الاجتماعية (الانتروبولوجيا). ولا يمكن بأية حال من الأحوال القول بأنّ السلوكية ترد الإنسانيّ إلى ما هو عضوي وحيواني وتختزله فيه، لأنها بقدر ما تحرص على تأكيد القرابة بين الإنسان وسائر الثدييات الأخرى نراها تنزع إلى التذكير بالفوارق الأساسية التي تميزه عنها وبالحواجز التي لم تستطع سائر الحيوانات الأخرى خرقها وتجاوزها. غير أنها ترفع انتباهنا إلى كل الغنم المعرفي الذي يمكن أن يحصل للعلوم الأنتروبولوجية إذا ما هي حافظت على هذه المرجعية العضوية والحيوانية وكيّفت مناهجها بها في سعيها إلى معرفة الإنسان[1].

---

(1) LINTON (Ralph) : De l'Homme. Paris, Ed de Minuit, 1968. trad. Y. Delsant ; pp99-100

« Aucun terme particulier n'a été crée jusqu'ici pour désigner l'héritage social des animaux : pour les êtres humains, on parle de culture ».

« Pourtant, l'aptitude des êtres humains à apprendre, à communiquer entre eux et à transmettre le comportement acquis de génération en génération sans l'intermédiaire du plasma germinatif, aussi bien que la possession d'un héritage tant social que biologique et la différenciation de cet héritage social en une multiplicité de types locaux sont autant de traits qui, loin de l'en distinguer, rattachent l'homme aux autres mammifères. A tous ces égards, les différences entre les

والأنتروبولوجيا[1]، إن نحن تتبعنا نشأتها وتطورها، لم تجد طريقها مرسوما منذ البداية. إذ كان عليها أن تتلمّس مناهجها وتتحاشى هفواتها الأولى وتصلحها.

---

hommes et les animaux sont aveuglants, mais il semble qu'il s'agisse de différences quantitatives bien plus que qualitatives. Les hommes apprennent plus aisément, communiquent entre eux avec plus de facilité et d'efficacité, transmettent plus de comportements acquis de parents à enfants et possèdent des héritages sociaux plus divers que les animaux ; pourtant, sauf en ce qui concerne l'aptitude à communiquer des idées abstraites, nous ne pouvons guère détecter de différences intrinsèques; chacune de ces caractéristiques, en effet, est telle qu'on pourrait s'attendre logiquement à ce qu'elle se rencontre chez l'homme, dans la mesure où elle résulte du développement régulier de tendances déjà existantes au niveau sub-humain. Force nous est cependant de reconnaître que l'interaction de ces aptitudes, qui toutes peuvent être repérées déjà au niveau animal, crée au niveau de l'homme quelque chose de neuf et d'unique»...

«De la même façon, la culture humaine, bien qu'elle ait un fondement animal, ne ressemble à aucune caractéristique animale. Elle a été produite par une espèce de mammifères parmi les autres, en retour elle a fait de cette espèce l'espèce humaine. Sans cette culture, qui conserve les gains passés et façonne chaque génération selon ses modèles, l'homo- sapiens ne serait qu'un singeanthropoïde terrestre, légèrement différent dans sa structure et légèrement supérieur en intelligence, mais néanmoins frère du chimpanzé et du gorille».

(1) مجموعة العلوم التي تدرس الإنسان. وهي تحديدا علم من العلوم الإنسانية موضوعه الثقافات على اختلافها وتنوعها ويعنى بصفة خاصة بدراسة المجتمعات المسماة بالبدائية.

وبيّن أن إخفاق الأنتروبولوجيا الكلاسيكية المكناة «بفيزياء الإنسانيّ» (La physique de l'humain) كان مرجعه سوء اقتداء بعلم الأحياء[1]. إذ لمّا كان علماء الحيوان وعلماء النبات يصنّفون الحيوانات والنباتات إلى أنواع مختلفة ومستقلة فيما بينها فإنّا نرى الأنتروبولوجيين يعمدون إلى إقامة حواجز داخل النوع الواحد مصنّفين البشرَ إلى أجناس وأعراق والحال أنهم يمثلون نوعا واحدا ومجموعة متجانسة من الأقوام تربط بينهم وشائج القربى وتساهم الهجرة في مزيد التواصل بينهم[2].

أضف إلى ذلك أنّ تشتت حقول المعرفة وانقسامها إلى حقول مستقلة بين أدبية وعلمية في العديد من المؤسسات الجامعية قد تولّد عنه تشظّي دراسة الإنسان إلى عدة علوم معزولة بعضها عن بعض[3].

وقد أدركت الأنتروبولوجيا الحديثة حاجتها إلى ردّ العلم بالإنسان إلى وحدته العميقة[4]. كما أدركت ما للتفاعل بين الطبيعة

---

(1) LANGANEY (André): «La résurrection de l'anthropologie» in Revue Sciences et Vie; Numéros hors série : Génétique et Anthropologie. Septembre 1977.

(2) نفس المرجع. ص 4

(3) نفس المرجع. ص 6

(4) Ibid. p8: «Dans les années 1960 en (France), (eut lieu) la création au Musée de l'Homme en particulier, d'équipes et laboratoires où la frontière entre le biologique et le social était enfin supprimée. L'étude biologique d'une population ne s'entreprenait pas sans qu'elle ait été convenablement définie et délimitée- délimitation toujours basée sur des critères sociaux, géographiques ou culturels.

والثقافة والحياة الاجتماعية والبنية العضوية من تأثير على موضوعها، وانعكس ذلك على مناهجها[1].

فما من شك أنّ علوما متعددة تتدخّل اليوم في معرفتنا للوقائع البشرية[2]. وأنّ أسئلة عديدة تطرح علينا اليوم لا نملك بالضرورة إجابة عنها. وأن المعارف تتطور بسرعة لكن في اتجاهات متعددة ومتباينة في الغالب وقلما تلتقي في مصب واحد. كما أننا نشاهد اليوم تراكما مطردا ومثريا لعدة عناصر ومعطيات جديدة غير متناسقة بالضرورة فيما بينها. ويبدو أن ساعة التأليف والحوصلة لم تحن بعد.

وبالمقابل فإن ما هو مؤكد اليوم هو أن تناقل المعلومة من قوم إلى قوم ومن فرد إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ومن جزيئة

=

On voyait enfin des anthropologues se consacrer avec toute la persévérance nécessaire à l'analyse approfondie des généalogies, qui seule permet d'espérer élucider la transmission des caractères d'une génération à l'autre».

(1) Ibid. p10 « L'anthropologie moderne étudie des populations vivant en sociétés dont les traditions et la culture modèlent la biologie. Ces sociétés vivent dans un milieu physique, biologique et humain qui agit directement et indirectement sur les individus qui les composent. C'est dire que l'anthropologie actuelle se situe au confluent de sciences multiples».

(2) مثل الجغرافيا البشرية، علم الكائنات الحية المنقرضة (la paléontologie) علم الآثار، علم السكان، علم الأعراق، علم قيس الكائنات الحية، علم الوراثة، علم الكيمياء الحيوية وكذلك علم النفس وعلم البيئة وعلم السلوك والطبائع البشرية. نفس المرجع ص10.

(Molécule) إلى أخرى ومن جيل إلى الجيل الذي يليه يبقى في الأغلبية القصوى من الحالات نواة المشكل. مما يبرز على وجه الخصوص الدّور الرئيسي الذي صار علم الوراثة يلعبه اليوم في الأنتروبولوجيا وليس من المستبعد أن يحافظ عليه في المستقبل.

ويمكننا أن نعود كذلك إلى كلود ليفي ستروس لنتمعّن أكثر في هذا التداخل المنهجي للعلوم الإنسانية فيما بينها على اختلاف اختصاصاتها، ورغم ما يمكن أن يتحلى به كل واحد منها من الخصوصية.

ففي مقارنته بين الظواهر الثقافية والظواهر اللسانية نراه يعمد إلى توظيف مفاهيم أخرى تمّ استقاؤها من علم إنساني ثالث ألا وهو علم التحليل النفسي. وفي معرض حديثه عن الظواهر الثقافية (والمبحث هنا اتنولوجي) يقرّ ليفي ستروس بأنّ الفضل يعود إلى بواس (BOAS 1858/1942) في الكشف عن الطبيعة اللاشعورية للظواهر الثقافية. ويضيف أنّ بواس يقرّ بأنّ حكمها في ذلك هو حكم الظواهر اللسانية. وبذلك يكون هذا الأخير، في نظره، قد توقع كل التطور القادم للفكر اللساني كما توقع مستقبل الاتنولوجيا الواعد الذي لا يكاد يتبدّى لنا بأكمله اليوم.

وبنية اللغة تبقى لا شعورية لدى المتكلم حتى نشأة علم النحو، وحتى في هذه الحالة فهي تتمادى في تشكيل الخطاب دون وعي من المتكلم، ملزمة فكره بأطر مفهومية تصبح بمثابة المقولات الموضوعية. ولا يخفى على بواس ما بين الظواهر اللسانية والظواهر الثقافية من فوارق تتمثل أساسا في أنّ هذه الأخيرة يمكن أن تطفو على مستوى الشعور فتنشأ عنها إسقاطات وتأويلات مغلوطة من

درجة ثانية في حين أن الأولى لا ترقى أبدا إلى مستوى الوعي الكامل والواضح. غير أن هذه الفوارق ليست إلا فوارق في الدرجة ولا يمكن أن تجعلنا نغفل عن الطبيعة العميقة المشتركة بينها.

كما أن ذلك لا ينال من مثالية المنهج اللساني بالنسبة إلى الإتنولوجيا. إذ على النقيض من ذلك فإن فضل اللسانيات الكبير يعود إلى أن المقولات اللغوية تبقى في الغالب غائبة عن الوعي بحيث يتسنى لنا تتبع كيفية تكونها دون أن تشوب ذلك عوائق الإسقاطات والتأويلات الثانوية المزعجة، والتي تتعرض لها بكثرة الإتنولوجيا بطريقة تعتّم رؤيتها لتاريخ الأفكار وتطورها.

وليس بوسعنا أن ننكر ما لهذا التداخل المنهجي والموضوعي من فضل على تقدّم المعرفة العلمية في جميع الحقول[1]

إلى جانب التداخل الذي نلمسه للعلوم الإنسانية فيما بينها ينبغي

---

(1) LEVI- STRAUSS (Claude) : Anthropologie Structurale, Paris, Plon, 1958. p28 :

« En ethnologie comme en linguistique par conséquent, ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire. Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés -comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante- il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse ».

أن نُذكِّر أيضاً بذاك التداخل المثري للفكر الإنساني وللمعرفة العلمية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والمتمثل في التأليف المتناغم بين المستجدات الأخيرة في علم الوراثة وعلوم الثقافة.

ولا يتراءى لنا ذلك إلا في تصورنا لما هو الإنسان ولمنزلته بين الطبيعة والثقافة. كما يتجلى ذلك لدى السلوكيين الثقافيين[1].

أخيرا إنّ المجال الحاسم الذي سيكون له الأثر في تطور مناهج المعرفة ومنزلة هذه الأخيرة بوصفها صلة تربط الإنسان بمحيطه

---

(1) MALSON (Lucien): Les enfants sauvages, Union générale d'éditions, collection 10/18 Paris, 1964. pp7-8 et9 :

«La vérité est que le comportement, chez l'homme, ne doit pas à l'hérédité spécifique ce qu'il lui doit chez l'animal. Le système de besoins et de fonctions biologiques, légué par le génotype à la naissance, apparente l'homme à toute être animé sans le caractériser, sans le désigner comme membre de l'«espèce humaine». En revanche cette absence de déterminations particulières est parfaitement synonyme d'une présence de possibilités indéfinies...A la vie close, dominée et réglée par une nature donnée, se substitue ici l'existence ouverte, créatrice et ordonnatrice d'une nature acquise. Ainsi, sous l'action des circonstances culturelles, une pluralité de types sociaux, et non un seul type spécifique, pourront-ils apparaître diversifiant l'humanité selon le temps et l'espace... Ce que l'analyse même retient de commun chez les hommes, c'est une structure de possibilités, voire de probabilités qui ne peut passer à l'être sans contexte social, quel qu'il soit. Avant la rencontre d'autrui et du groupe, l'homme n'est rien que des virtualités aussi légères qu'une transparente vapeur. Toute condensation suppose un milieu, c'est-à-dire le monde des autres».

وتساهم في عملية التكيف والتأقلم هو مجال علم الوراثة الذي أخصبته لغة اللسانيات ومقولات علوم الاتصال.

فالتحول الحاصل في المناهج المتبعة في دراسة الأحياء والذي انتقلت فيه البيولوجيا من سلم إلى آخر في رصدها للظواهر الحية الأكثر تميزا وهي تلك التي ترتبط بتركيبة المادة وتعديل الوظائف بما في ذلك الوظيفة التركيبية ذاتها، فكان عليها أن تغير لغتها منتقلة من لغة علم الميكانيكا ومفاهيمه والفيزياء والكيمياء الكلاسيكيتين ومصطلحاتهما المقامة بدرجة متفاوتة على أنماط هندسية. وصار علم البيولوجيا اليوم يستخدم لغة «نظرية اللغة» من ناحية و«نظرية التواصل» بجميع أشكاله: البلاغ، المعلومة، البرنامج، الشفرة، التعليمات، فك الرموز، تلك هي المفاهيم الجديدة المستخدمة اليوم في معرفة الحياة[1].

ذلك لأن العلماء اكتشفوا أن تاريخ الحياة إنما هو تاريخ هذا الصراع الذي تقوم به الجينات من أجل انتصار النوع وأن الوراثة البيولوجية هي تواصل معلوماتي وإبلاغ للمعلومة من فرد إلى آخر ومن قوم إلى قوم ومن جيل إلى الجيل الذي يليه كما سبق القول[2]

---

(1) CANGUILHEM (Georges) : La nouvelle connaissance de la vie in Etudes d'histoire et de philosophie des sciences p360. Vrin Paris 1983.

(2) CANGUILHEM (Georges): La nouvelle connaissance de la vie in Etudes d'histoire et de philosophie des sciences p36. Vrin Paris 1983.

«La vie fait depuis toujours sans écriture, bien avant l'écriture et sans rapport avec l'écriture, ce que l'humanité a recherché par le

وفي كل الحالات، ومن هذه الزاوية فإنّ الواقع بأكمله هو واقع حي ولما كان كذلك فإن كل منهج يتبعه الفكر في مقاربة الوقائع الحية آخذا بعين الاعتبار خصوصيتها يمكن أن تثبت جدواه في جميع مستويات الحياة نظرا للتجانس القائم بين كل الطرق المتوخاة لمقاربة الحياة[1].

ليس بين الإنسان والعالم تعارض إذن[2] ولا بين الفكر والحياة وإنما الذي جعلنا نعتقد ذلك هو تصور ميتافيزيقي ما حملناه عن

=

dessein, la gravure, l'écriture et l'imprimerie, savoir, la transmission des messages. Et désormais la connaissance de la vie ne ressemble plus à un portrait de la vie, ce qu'elle pouvait être lorsque la connaissance de la vie était description et classification des espèces. Elle ne ressemble pas à l'architecture ou à la mécanique, ce qu'elle était lorsqu'elle était simplement anatomie et physiologie macroscopique. Mais elle ressemble à la grammaire, à la sémantique et à la syntaxe. Pour comprendre la vie, il faut entreprendre, avant de la lire, de décrypter le message de la vie».

(1) CANGUILHEM (Georges) : La nouvelle connaissance de la vie in Etudes d'histoire et de philosophie des sciences p360. Vrin Paris 1983 .

«J'ai dit qu'il y a homogénéité,et qu'il doit y avoir nécessairement homogénéité, entre toutes les méthodes d'approche de la vie».

(2) CANGUILHEM (Georges) : La pensée et le vivant in La connaissance de la vie. Vrin Paris 1971, pp 9-10.

«Or le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie».

الإنسان مفاده أن ماهيته تكمن في مقدار تعاليه عن العالم والمحيط كما أن هذا التصور قضى بأن يكون الفكر بوصفه تعقلا مجردا أسمى جزء في الإنسان لا ينفك يرفعه فوق الحياة وتمظهراتها المفردة ولا يكاد «يقاربها» حتى يفككها فتذهب عنها تلقائيتها الطبيعية وتذهب عن الإنسان الروابط التي تشدّه إلى الطبيعة بوصفه جزءا منها.

والحقيقة أن الإنسان كائن حي وهو بناءً على ذلك لا يحتمل انفصام الروابط بينه وبين مختلف تمظهرات الحياة وأشكالها بل يبقى معنيّا بها ليس له مفر منها ولا تعال عليها. وما يمكن أن ينتظره الإنسان من المعرفة الحقّة هو أن تعيده إلى أصوله الكونية حيث يجد جذوره جاثمة ثابتة. وهو أيضاً أن تقف إلى جانبه في سعيه إلى جعل هذا المحيط الطبيعي متقبلا للوجود الإنساني ولو كان ذلك لحظة حياة ما، حياة فرد ما[1].

(1) CANGUILHEM (Georges): La pensée et le vivant in La connaissance de la vie. Vrin Paris 1971, p11.

«Ce que l'homme recherche parce qu'il l'a perdu, ou plus exactement parce qu'il pressent que d'autres êtres que lui le possèdent, un accord sans problème entre des exigences et des réalités, une expérience dont la jouissance continue qu'on en retirerait garantirait la solidité définitive de son unité, la religion et l'art le lui indiquent, mais la connaissance, tant qu'elle n'accepte pas de se reconnaître partie et non juge, instrument et non commandement, l'en écarte. Et de là suit que tantôt l'homme s'émerveille du vivant et tantôt, se scandalisant d'être un vivant, forge à son propre usage l'idée d'un règne séparé».

«J'ai dit qu'il y a homogénéité; et qu'il doit y avoir nécessairement homogénéité, entre toutes les méthodes d'approche de la vie».

Georges Canguilhem

«La nouvelle connaissance de la vie» in «Etudes d'Histoire et de Philosophie des sciences». P. 360. VRIN. Paris 1983.

«لقد قلت إنه هناك تجانسا، بل إنه لا بد أن يكون هناك تجانس بين كل المناهج المتوخاة في مقاربة الحياة»

جورج كنقيلام: «المعرفة الجديدة بالحياة»

«دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها»

ص 360. فران. باريس. 1983

الفصل الأول

الحياة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان

التداخل الموضوعي والترابط المنهجي

إشكالية العلم ومفهومه
لدى القدامى والمحدثين

إن الصعوبات التي تعترض العلم عند نشأته، كما نعرف ذلك منذ اليونانيين، ونخص بالذكر منهم أفلاطون[1] وأرسطو[2]، هي

---

(1) انظر التيتاتوس خاصة. العلم هو الإحساس العلم هو الظنّ والحكم الصادق العلم هو الظنّ الصادق المصحوب بالبرهان.

(2) ARISTOTE: «La métaphysique» Seconds Analytiques I.33 (38 b 30) VRIN Paris 1965.

«La science et son objet diffèrent de l'opinion et de son objet, en ce que la science est universelle et procède par des propositions nécessaires et que le nécessaire ne peut être autrement qu'il n'est ... L'opinion s'applique à ce qui étantvrai ou faux peut être autrement qu'il n'est. En outre, jamais on ne pense avoir une simple opinion quand on pense que la chose ne peut être autrement : tout au contraire, on pense alors qu'on a la science. Mais c'est quand on pense que la chose est seulement ainsi mais que rien n'empêche qu'elle ne puisse être autrement, qu'alors on pense avoir une simple opinion, car on croit que tel est l'objet propre de l'opinion, tandis que le nécessaire est l'objet de la science».

اصطدامه بالحس والظن. فالحس كما نرى ذلك عند أفلاطون متقلب وجزئي وقاصر، لا يدرك من الأشياء إلا «ظلالها» المتعددة والمتقلصة في حين تبقى جواهرها، أو «مثلها « غائبة- عنه.

ولا تحصل للنفس معرفة بهذه الأخيرة إلا إذا تطهرت من شوائب الجسد والمادة وما علق بها من جرّاء ذلك. هذا ما جعل أرسطو يقر بأن الظن لا يقدم إلا معرفة محتملة وجائزة الوجود ولا يدرك من الأشياء إلا خصائصها الممكنة الوجود.خلافا للعلم الذي هو معرفة بما هو واجب الوجود في الأشياء. أي بالهيئة التي لا يمكن للأشياء ألا تكون عليها.وهذه الضرورة التي يدركها الفكر في الأشياء عقلية في ذاتها.

لذلك شكلت المعرفة الرياضية الاستدلالية مدخلا إلى العلم عند أفلاطون،وفحوى العلم ذاته عند أرسطو.إذ العلم عنده لا يكون إلا بالاستدلال والقياس. ثم إن المعقولات، التي هي موضوع العلم، من حيث هي مجردات عقلية تتعالى على المفردات.فالعلم إذن عند أرسطو لا يكون إلا بالكليات.والمفردات تبقى موضوع الظن الذي هو فن في ذاته أو صناعة إبداعية، إذ لا تتجاوز معرفتنا بها مرحلة الوصف والتصنيف وتبقى مستعصية على كل تنظير.

هذا ما يمكن أن يقال عن العلم عامة سواء كان موضوعه الطبيعة أو الإنسان في قضاياه الاجتماعية والأخلاقية. وهي إشكاليات نلمس لها امتدادا في الفكر الابستيمولوجي المعاصر عند باشلار[1] فيما

---

(1) BACHELARD (Gaston): «La Formation de l'Esprit Scientifique» VRIN-Paris 1965.

=

يتعلق بالطبيعة وعند غيره أمثال قاستون قرانجي فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية.إذ يرى هذا الأخير أن الإشكالية التكوينية للعلوم الإنسانية تتمثل في سعيها إلى تحويل الدلالات المعيشة إلى دلالات موضوعية[1].

ولا تبلغ هذه القضايا ذروتها الإشكالية من حيث الجدل الفلسفي الذي تثيره وأثارته بالفعل عبر التاريخ، كما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة إلا على صعيد علم الحياة من ناحية وصعيد علم النفس وعلم الاجتماع من ناحية أخرى، ونعني بذلك أن هذه العلوم الثلاثة المذكورة اعترضتها عند نشأتها وبصفة متميزة لكل واحد منها، هذه القضايا بحدة أكبر من التي عرفها بها غيرها من العلوم.

فإذا كانت المعرفة تحليلا و تجزئة و تفكيكا، أي تجريدا، وإذا كانت الحياة تكمن في جدة وطرافة الخلق المستمر للأشكال الحية في وحدتها وتفردها فكيف يمكن أن يقوم علم بالحياة؟ كيف يمكن أن يلتقي التصور (Le concept) بالحياة[2]؟ ومن ناحية أخرى،إذا كان

---

(1) «La science; dans son besoin d'achèvement comme dans son principe ; s'oppose absolument à l'opinion»

(Gilles-Gaston) : GRANGER

«Pensée formelle, et sciences de l'homme». Aubier1960 Paris. P 66

(2) «Le problème constitutif des sciences de l'homme peut être dès lors décrit comme transmutation des significations vécues en un univers de significations objectives.»

Canguilhem (Georges): «La Nouvelle Connaissance de la Vie» in «Etudes d'Histoire et de Philosophie des sciences» VRIN Paris 1983

العلم تعقلا رياضيا في جوهره واستدلاليا تنبئيا في غايته،وإذا كان مجاله دائرة الحس بما تحويه من مواضيع قابلة للمعاينة والتجريب، فكيف يمكن للحياة النفسية- الباطنية في أصلها- أن تصبح موضوع علم؟

هذا زيادة على ما تتميز به النفس من صفة التفرد. وهذه قضايا ثانية تعترض علم النفس لعل أصلها يعود للعلاقة التاريخية الراجعة إلى أرسطو والقائمة بين معرفة النفس ومعرفة الجسم والطبيعة[1]. وأخيرا إذا كانت الحياة الاجتماعية نابعة عن الشعور الإنساني الفردي فكيف يمكن إذن فصلها عن هذا الشعور لتصبح موضوعا قابلا للمعاينة الخارجية والتعقل الرياضي؟.

وفي رأينا أن قيام هذه العلوم بصفة مستقلة الواحد منها عن الآخر، وكل على حدة، مرتبط بمدى نجاح كل واحد منها في الاستقلال عن الآخر.

ويتجلى لنا ذلك عند دوركهايم مثلا. فالقراءة المعمقة لكتابه «قواعد المنهج الاجتماعي»[2] تؤكد لنا أن علم الاجتماع لا يمكن أن يقوم بصفة مستقلة، تشرع وجوده إلا إذا كان لموضوعه وهو «الظواهر الاجتماعية» خصوصية تميزه عن موضوع علم النفس من ناحية وعن

=

مقاله: «المعرفة الجديدة للحياة» في كتابه «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها

(1) كنقيلام : مقاله «ما هو علم النفس» بالمرجع المذكور

(2) DURKHEIM (Emile): «Les Règles de la Méthode Sociologique» 1895. Alcan.

موضـوع علـم الحيـاة مـن ناحيـة أخـرى، إلا إذا قبلنـا أن الظـواهر الاجتماعية هي ظواهر قائمة بذاتها و»من جنس خاص» .

كذلك كان على علم النفس عند قيامه أن يحدد موضوعه بصفة تميزه عن علوم الطبيعة عامة وعلم الحياة خاصة.

وهذا الأخير بدوره كانت النواة الإشكالية التي كان وجوده رهينا لها هي البحث عما إذا كانت للحياة خصوصية تميز المادة الحية عن المادة الجامدة وعما إذا كانت هذه الخصوصية قابلة للتقنين العقلي والتجريب. هـذا ولـم يكـن مـن السـهل علـى هـذه العلـوم أن تحـدد موضوعها بصفة قارة ونهائية. لأن الموضوع لا يكون معطى للعلم بقدر ما هو شيء لا ينفك يتجلى بهذا الوجه أو بذاك عبر الرؤى والمناهج المختلفة التي يسلكها العلماء على اختلاف توجهاتهم في أبحاثهم.

فإن تكون في هذه العلوم مدارس مختلفة ومتباينة المناهج رغم ما قد يوجد بينها من ترابط وتسلسل أحيانا، أمر لا يبعث على الغرابة. بل علينا أن ننتظر منه أيضاً تصورات متباينة عن العلم الواحد، في موضوعه وغايته[1].

---

(1) جورج كنقيلام : مقاله «ما هو علم النفس؟» في كتابه «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها» الطبعة الثانية . دار قران. 1970باريس ص .366

«Lorsqu'il est apparu que toute science se donne plus ou moins son objet ets'approprie, de ce fait, ce qu'on appelle son domaine,le concept d'une science a progressivement fait davantage état de sa méthode que de son objet ou plus exactement, l'expression «objet de la science» areçu un sens nouveau. L'objetde la science ce n'est

وإنا لنلمس عند المؤسسين الأوائل لهذه العلوم، كما عند الباحثين فيها فيما بعد وعند الفلاسفة المشتغلين بنقدها أثرا لهذه المشاغل المنهجية التي تقود في كل مرة إلى تصور مختلف لماهية العلم المعني ولغاياته، غير أن الطريف في ذلك هو أنها كانت تؤدي في كل مرة إلى طرح إشكاليات حول علاقة كل علم بالآخر. بحيث يجد العالم ذاته منقادا إلى البحث عن مناهجه التي سيعتمدها في عمله الجديد داخل العلوم السابقة من حيث النشأة أحيانا واللاحقة عليها أحيانا أخرى.

فلم يكن رجوع دوركهايم لعلم النفس وعلم الحياة لغاية فصل موضوع علم الاجتماع عن موضوعيهما فقط بل كان أيضاً لتأسيس المنهج الوضعي الذي يدعو إليه في دراسة الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن دراستها دراسة علمية موضوعية إلا إذا اتخذ عالم الاجتماع لنفسه تلك المنطلقات التي كان قد اعتمدها من قبل كل من عالم النفس وعالم الحياة.

وهي في فحواها أن يطرح جانبا كل معرفة شعورية وأن يتأهب للقيام بكشوف جديدة ما كانت تدور بخلده قط[1]. اقتناعا منه بأن الظواهر الاجتماعية قائمة خارج شعوره وإرادته وتتحكم فيها قوانين لا يمكن أن يدركها عقله «إلا بشرط أن ينتقل إليها بواسطة التدرج

=

plusseulement le domaine spécifique des problèmes, des obstacles à résoudre, c'est aussi l'intention et la visée du sujet de la science, c'est le projet spécifique qui constitue comme telle une conscience théorique ».

(1) دوركهايم :المرجع المذكور

ويخرج من عزلته»، متوخيا مسلك الملاحظة[1]. فإذا كان علم النفس، منذ القرن الثامن عشر قد نبذ الاستبطان (L'introspection) منهجا في معرفة الأحوال النفسية التي هي أحوال شعورية باطنية وفردية فمن أين للاستبطان أن يصلح منهجا في دراسة الظواهر الاجتماعية التي هي ظواهر أكثر تعقيدا، لأنها جمعية وتجري بالتالي خارج شعور الفرد وسابقة له.

(1) دوركهايم :المرجع المذكور

ارتباط علوم الإنسان فيما بينها وبعلوم الحياة والفلسفة

فعن هذه العلوم الثلاثة يمكن أن نقول إذن إن قدرها واحد ومصيرها مشترك، لأن صيرورة الواحد منها لم تكن في يوم ما مستقلة عن تاريخ الآخرين.

وليس قولنا هذا غفلة منا ولا إنكارا لكل القضايا الهامة الأخرى والتي نلمس لها أثرا بارزا في تاريخ هذه العلوم الثلاثة حين كان عليها إما أن تستوحي مناهجها من العلوم الطبيعية المسماة بالوضعية أو بالصحيحة وإما أن تحرص على تمييز موضوعها وبالتالي مناهجها عن موضوع ومناهج علوم الطبيعة: «فالفيزياء الاجتماعية» التي أرادها كونت ليست بفيزياء، لأن الفيزياء هي عنده «علم الكون» Cosmologie- وأما علم الاجتماع فهو علم الإنسان الاجتماعي- Sociologie- وان ندرس الظواهر الاجتماعية كما ندرس الأشياء «ليس معناه أننا ندمج هذه الظواهر في صنف خاص من الظواهر الطبيعية» كما كتب ذلك دوركهايم[1].

---

(1) دوركهايم :المرجع المذكور

كذلك فإن الصعوبات التي واجهتها السلوكية وكذلك علم النفس التجريبي (الحيواني) هي حجة على صعوبة رد الظواهر النفسية إلى مجرد ظواهر فيزيولوجية وميكانيكية.وأكثر من ذلك أن النمط الآلي قد لاقى اعتراضات عند ولوجه ميدان الحياة ولا يمكن أن نزعم اليوم أنه يشكل النمط الأمثل أو الوحيد في تفسير الظواهر الحية.

ولكننا نؤكد أن هذه العلوم كان حظها أوفر، من حيث تقدمها وتطورها في مقاربة موضوعها مقاربة أقرب ما يكون إلى الصحة عندما التجأت إلى البحث عن مناهجها وأنماطها التفسيرية فيما بينها كأن نتكلم عن «الحياة النفسية» أو نعد الظواهر الاجتماعية «كُلًا حيًا»، أو أن ننظر إلى سلوك الإنسان وأفعاله وإنجازاته وقيمه ومثله ومنشآته من زاوية أن كل ذلك «حياة»، سواء تعلق الأمر بسلوك الفرد أو بسلوك الجماعة.

أو كذلك، وكما يفعل علم الوراثة اليوم، أن الحياة لغة وتواصل، وأن استمراريتها رهينة هذا النقل المتواصل لبلاغتها، بحيث يصبح علم اللغة نمطا تفسيريا لعلم الحياة، لأن الحياة أكثر من أن تكون مجرد معطى طبيعي ومادي، لأنها كذلك معطى فكري إذ هي معنى يتطلب بحثا مستمرا[1] بحيث يمكننا أن نجزم اليوم بأنه بفضل ما يسمى بالنظرية الإخبارية ذات المنشأ اللساني، قد تحطم الحاجز القديم بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، وغمر بذلك النمط اللساني علم الحياة وعلم الفيزياء أيضا، بعد أن غمر مجال العلوم الاجتماعية،

(1) جورج كنقيلام: «المعرفة الجديدة للحياة» في كتابه «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها» ص.362. فران. باريس. 1983.

لأن المجتمع حقل دلالي وتواصلي.

وفي رأينا أن هذا الترابط المصيري بين علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع ليس من قبيل الصدفة التاريخية لأن العقبات التي تواجهها العلوم في نشأتها وتطورها لا تطرحها الصدفة إذ هي ذاتها العقبات التي تجدها هذه العلوم في تحديد موضوعها في ضوء منهاجها التي ترتئيها، وهي ذاتها التي تضعها حتما في علاقات جدلية أو صراعية متميزة مع بعض العلوم دون الأخرى.

كما نعتقد أيضاً أن هذه العلاقات يمكن أن تكون علاقات تكامل وإفادة متبادلة.ولعل ذلك يكمن سببه في كون هذه العلوم تشترك في الموضوع الذي هو الإنسان. فالإنسان إذن هو موضوع تنازعها كما يقول النحاة العرب وهو أيضاً موضعها الطبيعي الذي تحن إليه، كما يقول الأرسطيون. لذلك يحق لنا أن نسميها «بعلوم الإنسان» أي العلوم التي تشترك في غاية واحدة ألا وهي معرفة الإنسان.

فعلم الحياة يدرسه من حيث هو كائن طبيعي وعضوي، وعلم النفس يدرسه من حيث هو فرد في أبعاده النفسية، وعلم الاجتماع يدرسه من حيث هو كائن اجتماعي. هذا مبدئيا.

لكن واقع هذه العلوم يكشف لنا عن تداخلات وتقاطعات مستمرة بينها تؤول أحيانا إلى طغيان الواحد منها على الآخر أو على الآخرين والحلول محله أو محلهما[1]. ولكن حقيقة الإنسان تبقى على

---

(1) من ذلك مثلا: علم النفس الاجتماعي، علم النفس الفزيولوجي، السلوكية الثقافية، المدرسة العضوية والمدرسة الوظيفية في علم

ما يبدو مستعصية على كل معرفة (علمية وضعية) من حيث هو وجود معقد ومتعال وحرية عصية على كل حتمية[1] وقد لا تدرك حقيقته إلا بتظافر للجهود بين المعرفة العلمية التي تجعل منه موضوعا والفلسفة التي تنظر إليه بما هو ذات فاعلة وحرة ، أي ذات تاريخية .

فالحقيقة إذا أن الإنسان لا تتنازعه هذه العلوم بينها فقط، بحيث أخضع في سلوكه وفكره واجتماعيته لأنماط علمية تفسيرية مختلفة، بدا على إثرها على هيئات مختلفة ومتباينة ووجد طبقا لها غايات وماهيات متنوعة لوجوده وحياته، ولكنه كذلك محل نزاع بين العلوم والفلسفة في بعده الحي وفي بعده النفسي وكذلك في بعده الاجتماعي.

لذلك فإن هذه العلاقة المتشابكة التي تربط كل واحد من هذه العلوم- علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الحياة- بعضها ببعض إنما

=

الاجتماع، التحليل النفسي، النظريات التحليلية للثقافة وللمجتمع الخ...

(1) كارل ياسبرس: «مدخل إلى الفلسفة». ترجمة جورج صدقني: «والواقع أن الإنسان يمكن أن يدرس من جهتين: من جهة كونه موضوعا للبحث العلمي، ومن جهة كونه وجودًا وحرية عصية على كل علم. في الحالة الأولى نتحدث عن الإنسان كموضوع وفي الحالة الثانية عن حقيقة الإنسان التي لا يمكن تحويلها إلى موضوع، والتي يعمقها عندما يكون شاعرا بذاته حقا. إن ما نعرفه عنه ليس جامعا لكيانه فلا نستطيع إلا أن نحس به في اصل تفكيرنا وعملنا. إن الإنسان مبدئيا اشمل مما يستطيع أن يعرف عن نفسه».

تتضاعف وتتعقد أكثر إذا ما اعتبرنا أنها تجري على أرضية سابقة وإشكالية تتجلى عبرها وعبر تاريخها الروابط المعقدة والدقيقة التي تشد كل واحد من هذه العلوم إلى الفلسفة. فإذا كان من السهل ظاهريا على العلوم الأخرى- الرياضيات- الفيزياء- الفلك- الكيمياء- حسم الصراع بينها وبين الفلسفة والخروج عن بوتقتها فإن ذلك لم يتأت بهذا اليسر لعلم النفس وعلم الاجتماع بصفة أكيدة وعلم الحياة بصفة أقل حدة.

لذلك كان ولا زال على هذه العلوم في بحثها عن ذاتها وتبريرها لمشروعيتها أن تجابه الصراع على وجهتين:

أ- إثبات خصوصيتها المشرعة لوجودها أمام بعضها البعض، أو تبرير وجودها بالاستناد بعضها إلى البعض، أو إثبات ذاتها كعلم أولى بمعرفة الإنسان في شموليته بإثبات قدرتها على استيعاب بعضها البعض.

ب-إثبات وجودها بالنظر إلى الفلسفة، إما بالاستناد إلى مبررات فلسفية تشرع توجهاتها واختياراتها المنهجية وما يترتب عنها من تصور لماهية الإنسان، وإما بإبراز التكامل والتعاون بينها وبين الفلسفة على إدراك حقيقة الإنسان، وإما بزعمها إمكانية حلولها محل الفلسفة في إلمامها بالإنسان وبمعنى وجوده وأنشطته والمثل والغايات التي تقوم عليها حياته.

لهذا كانت قضية المطابقة بين الفكر والحياة هي القضية الأساسية التي شغلت الفكر الفلسفي في البيولوجيا منذ نشأته إلى

يومنا هذا، كما بين ذلك كنقيلام[1].

ولذلك أيضاً كان الجدل الفلسفي الذي قام حول علم النفس يتمحور حول التساؤل عن مدى علميته فلسفيا، وعن مدى قدرته على رسم حدوده أمام علم الطب من ناحية والعلوم الاجتماعية والفلسفة من ناحية أخرى.

أخيرا، إن الجدل الفلسفي الذي واجهه علم الاجتماع منذ نشأته ولا زال، إنما يحوم حول مدى قدرته على مزاحمة كل من علم النفس والفلسفة في الاستئثار بمعرفة الإنسان.وتختلف مستويات هذه القضية باختلاف نوعية العلم. ففي علم النفس تركز الجدل أساسا على مناهج هذا العلم وكانت المعوقات من قبيل ابستيمولوجي رغم أنها أدت إلى إرادة إذابة هذا العلم في الانتروبولوجيا والاتنولوجيا أو «الحكمة» كما يتجلى ذلك عند كانط[2].

ولكنها لم تؤد إلى رفض فلسفي، حقيقي لهذا العلم، بمعنى أن وجوده لم يكن ليهدد وجود الفلسفة بقدر ما كان وجودا مطعونا في علميته. ومرد ذلك أن علم النفس في مشروعه يتناول الإنسان بما هو فرد، و وعي مفرد، ويبحث في الحياة الشعورية بوصفها مجمل الوقائع النفسية والفكرية والروحية- وذلك قاسم مشترك بينه وبين الفلسفة-في حين أن هذا هو الذي مثل نقطة الإشكال، في نظرنا، بين الفلسفة وعلم الاجتماع وأثار جدلا فلسفيا عميقا: كيف يمكن للذات أن تكون جمعية؟ كيف يمكن أن ننسب القيم والتصرفات والاختيارات

(1) كانقيلام: «المعرفة الجديدة بالحياة» المرجع المذكور
(2) كانط: « المبادئ الأولى لعلم الطبيعة». فران. باريس. 1971.

والمعرفة الخ ...إلى ذات جمعية، قد لا تكون إلا تجريدا مشطا، بعيدا عن الواقع الذي يزعم علم الاجتماع معرفته و الحال أننا بحكم ثقافتنا الفلسفية اعتدنا أن ننسب كل ذلك للذات الفردية ؟

والجدل الذي دار بين الفلسفة وعلم الاجتماع يذكرنا بذلك الجدل الذي أثاره التحليل النفسي عند قيامه. فالتكوين الفلسفي ذو الأصل الديكارتي الذي ينسب الحياة النفسية للشعور والوعي، يشكل عائقا أساسيا ضد فكرة اللاشعور:كيف يمكن للحياة النفسية أن تكون لا شعورية، ألا تكون شعورية واعية؟[1] وإذا كان التحليل النفسي قد تجاوز عوائقه الفلسفية لكي تصبح فكرة اللاشعور نظرية لا تثير ردود فعل كبيرة اليوم على الساحة الفلسفية فهذا لا يعني أن الأمر كان بهذا اليسر لعلم الاجتماع. وذلك مرده في نظرنا، إلى أن التحليل النفسي، وعلى الأقل في توجهاته الأولى إنما قصد باللاشعور اللاشعور الفردي واستند في ذلك إلى ممارسات طبية علاجية نفسية سريرية أكدت حقيقة اللاشعور.

ولم يقع فيما بعد الحديث عن اللاشعور الجمعي إلا من باب التجانس حيث امتدت النظرية التحليلية إلى الحقل الاجتماعي. لذا فالجدل بين علم النفس والفلسفة من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية

---

(1) FREUD (Sigmund)

«La plupart des gens possédant une culture philosophique sont absolumentincapables de comprendre qu'un fait psychique puisse n'être pas conscient, et ils repoussent cette idée comme absurde et en contradiction avec la saine et simple logique». Essaisde psychanalyse. P 179 - Trad.: S. Jankélévitch. Payot. 1964 - Paris

أخرى سيدور حول الفردي والجمعي أيهما أسبق؟ وأيهما كفيل بتجلية حقيقة الإنسان ؟

وقيام علم الاجتماع أمام الفلسفة مرتبط بهذه الإشكالية-كل إنكار للجمعي وحقيقة قيامه خارج وعي الفرد وإرادته سيترتب عنه بطلان علم الاجتماع وفسح المجال أمام علم النفس- لكن إذا تذكرنا كل العوائق الابستيمولوجية التي تقف دون قيام علم النفس وكل المواقف السلبية التي تقفها الفلسفة منه على مستوى آخر، فإن بطلان علم الاجتماع سيترتب عنه فسح المجال أمام الفلسفة.

الفكر الفلسفي والفكر الاجتماعي
النمط الفيزيائي والنمط البيولوجي

هكذا تتضح إشكاليتنا التي ننوي الخوض فيها: الفلسفة أم علم الاجتماع؟ أم علم الاجتماع الفلسفي؟أم الفلسفة الاجتماعية؟ هذا ولو سمح لنا القارئ بتبسيط للأشياء قد يكون مجحفا، لقلنا إن فكرة العلوم الإنسانية في حد ذاتها، - وبصفة خاصة علم الاجتماع- أي الرغبة في إخضاع الإنسان في أبعاده غير المادية الطبيعية، انطلاقا من أقربها إلى الطبيعة إلى أبعدها عنها، إلى مناهج وضعية، تفترض رغبة دفينة في أن تحل المعرفة العلمية محل الفلسفة في تناول الإنسان. ولا يمكن، خارج هذا المشروع، الكلام عن «علوم» إنسانية بالمعنى الحضري للعبارة.

بحيث إن التوجهات الأخرى في ما يسمى اليوم بشيء من التجاوز بالعلوم الإنسانية، والتي تأخذ بعين الاعتبار أطروحات فلسفية متباينة حتى ولو كانت مادية- والتي ترى في منشآت الإنسان وإبداعاته تجسيدا لذاتيته الواعية، وفي تاريخه صيرورة لحريته وتموضعًا لإرادته، فهي في الحقيقة إقرار ضمني بأن المعرفة العلمية، بما هي معرفة تتناول الإنسان بوصفه موضوعا، وإن كانت قادرة على تمكينه من

العديد من المعلومات عن الواقع الإنساني. فهي غير قادرة على الوصول إلى معرفة كاملة وشاملة بالإنسان. لذا فلا غنى للعلوم الإنسانية عن الفلسفة، بل إن العلوم الإنسانية فلسفية في جوهرها وبالضرورة.

هكذا نرى أن كل توجه فلسفي في العلوم الإنسانية، بالمعنى الواسع للكلمة، لا بد أن يحتل فيه مفهوم التاريخ مكانة كبرى وتشكل فيه التاريخية بعدا أساسيا من الأبعاد الإنسانية.

فالإنسان مبدع ومنشئ- وهذه الحقيقة لم تنكرها حتى الفلسفات المادية. هو مبدع ومنشئ (لوجوده ولحياته ولنمط وأسباب عيشه... ولعالمه) حتى ولو قلنا إن إنشاءه هذا يقع داخل قوانين سابقة توجه الإرادة الإنسانية. وفي ذلك تتجسد تاريخية الإنسان.

وتاريخية الإنسان فكرة يمكن لفلسفات متضاربة الأسس أن تقول بها:كالمادية والروحانية.ولا يمكن أن يغفل عنها إلا من زاوية علمية وضعية، لا يشغلها الإنسان إلا من حيث هو شيء أو لا تشغلها الظواهر الإنسانية إلا بوصفها أشياء تكون موضوع معاينة وتجريب وحاملة لقوانين قائمة فيها، يكشف عنها الفكر الإنساني كما يكشف عن القوانين الطبيعية.

هكذا نفهم لماذا كانت فكرة التاريخ تكاد تكون غائبة من الفكر الاجتماعي لدى دوركهايم. وهكذا نفهم أيضاً لماذا أولاها لوسيان قولد مان[1]- Lucien GOLDMANN- الصدارة في نقده للفكر

(1) لوسيان قولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة: ما هو علم الاجتماع ؟ =

الاجتماعي الوضعي والعلمي وأقر بأن علم الاجتماع لا يمكن أن يلم بحقيقة الحياة الاجتماعية إلا إذا كان تاريخيا وإلا إذا نظر إليها على أنها «وحدة كلية» -une totalité- وفي اعتقاده أن الواقع الاجتماعي «كل مركب» و «وحدة حية» متشابكة الأبعاد ، تفقد عروتها الموثقة لها إذا ما اقتصر في مقاربتها على التحليل العلمي والقيسي التجريدي.

ولا يتأتى لعلم الاجتماع تجنب ذلك إلا إذا أردف معرفته التحليلية بمعرفة تأليفية تأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعطى الإنساني.وكل غفلة عن هذه الحقيقة التاريخية التأليفية للإنسان تجعل المعرفة الاجتماعية محل طعن ومجرد خادمة لأوضاع اجتماعية وسياسية معينة قد تكون لا إنسانية في جوهرها.

فالفلسفة في نظره بفضل الروح التأليفية التي تضفيها على المنظور الاجتماعي للإنسان جاعلة من الاجتماع الإنساني «فعلا تاريخيا متجددا» هي وحدها كفيلة بأن تضمن القيمة العلمية للمعرفة الاجتماعية وخير حارس يمنع علم الاجتماع من أن يتحول إلى مجرد وسيلة، وإلى معرفة عمياء تفتقر إلى ما يشدها إلى الغايات الإنسانية السامية.

وهذا ما جعل كذلك جورج قورفيتش، في فصله المخصص للبحث في العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة، من كتابه La Vocation Actuelle de la Sociologie [1] يقر بأن العلاقة بين

=

«Tout faitsocial est un fait historique et inversement » .Collection Médiations. Gonthier Paris 1966. P19

(1) جورج قورفيتش :

=

الفلسفة وعلم الاجتماع هي علاقة «جدلية». ومجمل موقفه في هذا الفصل، دون نية التلاعب بالألفاظ من طرفنا، هو أن علم الاجتماع لا يمكن أن يحقق علميته إلا بالتحصن ضد كل فلسفة.

ولا يمكن أن يتحصن ضد الفلسفة إلا بفضل الفلسفة ذاتها. فالفلسفة بالنسبة إلى علم الاجتماع هي أكبر خطر يتهدده وهي أيضاً خشبة النجاة الوحيدة. ولنقل قبل الشروع في تحليل واف لهذا الفصل إن قورفيتش يقيم ضرورة الفلسفة لعلم الاجتماع على أساس أن الواقع الاجتماعي «وحدة كلية» معقدة وهي أقرب إلى الحياة منها إلى الواقع الجامد.

فالفلسفة الوحيدة التي يمكن أن يقوم عليها علم الاجتماع هي فلسفة واقعية «وجدُّ تجريبية» تقيم «جدلا» متواصلا بين الفكر والواقع وبين التصور والحياة .(Hyperempirisme dialectique) هذا الجدل الذي تفرضه طبيعة الإنسان في مواجهته لعالمه ولكل العقبات التي تمر بها هذه المواجهة.

وليس من الصدفة في نظرنا، أن تكون الرؤية الاجتماعية والفلسفية التي يعتمدها قورفيتش في هذا الفصل، مثلما فعل لوسيان قولدمان في كتابة: «العلوم الإنسانية والفلسفة»، تقوم على تناول الواقع الاجتماعي بما هو وحدة حية، أي أن يلعب النمط البيولوجي دور النمط الفكري الكفيل بالكشف عن حقيقة الإنسان الاجتماعية

=

«La Vocation Actuelle de la Sociologie»

Tome Second - ch. XVII, PP 482 496 P.U.F. Paris 1969

التي هي بالضرورة تاريخية، وليس من الصدفة أيضاً أن يكون قورفيتش طيلة هذا الفصل يعترف بأن علم الاجتماع يبقى مدينا لمرسيل موس (Marcel Mauss) في إعادة ربط علم الاجتماع بأصوله الفلسفية وذلك من خلال المفهوم الجديد الذي صاغه وهو مفهوم «الظواهر الاجتماعية الكلية» .«phénomènes sociaux totaux»

فهو مفهوم في نظره يقر بأن الظاهرة الاجتماعية الكلية وحدة حية ومعقدة، شأنها شأن كل الأشكال الحية التي كشفت عن خصوصيتها البيولوجيا، وأكدت على ما فيها من إبداع وتفرد من ناحية ومنطق وآلية من ناحية أخرى. ومن ذلك استنتج قورفيتش أن البحث الاجتماعي لا بد أن يكون في آن واحد تفسيرا وتأويلا وتجريدا وتاريخا يروي جدلية المواجهة بين الإنسان والعالم، بين الفكر والواقع.

وليس من الصدفة أيضا، أن يكون في هذا الفصل صمت كبير يخيم عليه.فلم يذكر صاحبه ولو مرة واحدة علم النفس في تناوله لإشكالية العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع. فالمسكوت عنه الأكبر في هذا الفصل إذن هو علم النفس.وحتى عند ما عمد قورفيتش- في إطار التمهيد للتخلص إلى علاقة علم الاجتماع بالفلسفة- للحديث عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية عامة، فهو ذكر هنا وهنالك علوما إنسانية مختلفة ولم يأت ولو مرة واحدة ذكر علم النفس. فلماذا هذا الصمت يا ترى؟

أَلِأَسبابٍ فلسفية وابسيمولوجية تنفي علمية هذا العلم؟ أم بسبب التنافر القائم بين علم الاجتماع وعلم النفس وتنازعهما موضوع الإنسان ؟ أليس في ذلك تجسيد لإرادة هيمنة علم الاجتماع والعلوم

الاجتماعية عامة على ميدان العلوم الإنسانية وعلى موضوع الإنسان عامة؟ أليس في ذلك إقرار بسابقية الجمعي على الفردي واحتوائه إياه؟فالعلوم الوحيدة التي يذكرها قورفيتش كنماذج من العلوم الإنسانية هي اجتماعية:العلوم القانونية، الأخلاق، الاقتصاد، الانتربولوجيا، الجغرافية البشرية ... الخ.

وقد يظن لأول وهلة أن قورفيتش يولي للفردي مكانته، لأنه رغم كل شيء يقر بضرورة وجود الفلسفة إلى جانب علم الاجتماع. غير أننا لو تعمقنا في الأمر لتبين لنا، وذلك من خلال تدرج قورفيتش في فصله هذا أن الصلة لا تبدو وثيقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع عنده ولا تبلغ أشدها إلا في فرع من فروع علم الاجتماع ألا وهو «سوسيولوجيا المعرفة» أو كما يحلو له أن يسميه: «سوسيولوجيا المنشآت الحضارية» حيث يبدو الفكر جماعيا: إذا كانت الفلسفة تبحث في الذات الإنسانية- المفكرة والواعية، المبدعة والحرة. فالواقع الاجتماعي يكشف لنا عن ذات جمعية، تتميز بنفس الخصائص التي تتميز بها الذات الفردية، والفلسفة مطالبة بالبحث في العلاقة «الجدلية» التي يمكن أن تقوم بين الذات الفردية والذات الجمعية.

أخيراً، إذا كانت الفلسفة تبحث في المنزلة الإنسانية «la condition humaine» على حد تعبير قورفيتش فهي إذن تشترك في مصيرها وقدرها مع العلوم الإنسانية التي ترمي إلى نفس الغرض. غير أن قورفيتش لا يكشف عن ضمنيات موقفه وخلفياته:

أ- فالعلوم الإنسانية عنده اجتماعية وهو بذلك يستثني علم النفس، إلا ما كان اجتماعيًا من فروعه، الذي هو أيضاً يتناول بالبحث

الواقع البشري. وهو ما يدل على أن الجمعي يقدم عنده على الفردي. زد على ذلك أن الفلسفة تبدو من منظوره مجرد «معرفة» (من جنس خاص لا محالة) تتكامل مع المعرفة الاجتماعية (العلمية) ولا نلمس في تصوره للفلسفة أنها جهد نقدي ورؤية فكرية تفرزها ذات مفردة في معاناة تشدها إلى عالمها ومجتمعها تائقة إلى وجود أكمل وحكمة تصهر معارفها باختياراتها ومثلها وغاياتها[1].

ب- والتصور الذي يتبناه للواقع الاجتماعي على أنه «كل حي» والذي ينسبه للفلسفة يمكن أن ينسب أيضاً للبيولوجيا .

مما يؤكد لنا ما كنا قدمناه سابقا، أن الإنسان ظاهرة طبيعية ونفسية واجتماعية، وأن العلوم التي تدرسه متشابكة فيما بينها من حيث الرؤى والمناهج، وهي أيضاً شديدة الارتباط بالفلسفة لأن إشكاليتها الرئيسية هي إشكالية الفكر والحياة، أو حياة الفكر، كما عبر عن ذلك هيجل في القرن الماضي. وهي ليست سوى إشكالية الحي والمعيش (le vivant et le vécu) حسب تعبير كنقيلام، وهي أيضاً إشكالية الذات والتاريخ التي تشغلنا في مواضع أخرى.

---

(1) جون بياجيه: «حكمة الفلسفة وأوهامها»

Paris Puf. 1965. pp 281 - 284

الفصل الثاني

المقاربة الاجتماعية للواقع
وعلاقة الفلسفة بعلم الاجتماع
من وجهة نظر قورفيتش

القسم الأول

تاريخية العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع

ينقسم الفصل الذي أشرنا إليه آنفا[1] إلى قسمين كبيرين. يكتسي الأول منهما صبغة تاريخية إذ يتعرض إلى المسألة من حيث تطورها التاريخي في حين يحتوي القسم الثاني على تحليل إشكالي للعلاقة الراهنة بين علم الاجتماع والفلسفة.

أما تطور المسألة فقد كان على مراحل اختلفت فيها وتعقدت العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع وتراوحت ما بين القطيعة التامة والالتحام التام. ويعود طرح هذه الاشكالية إلى ميلاد علم الاجتماع ذاته.

---

(1) الفلسفة وعلم الاجتماع في كتاب :

GURVITCH (Georges): Philosophie et Sociologie in « La Vocation Actuelle de la Sociologie »

Tome II Ch XVII PP 482 496 P.U.F Paris 1969

أ- كونت: الفلسفة الوضعية ومنزلة الفكر الاجتماعي والسياسي والأخلاقي في منظومة المعارف:

فبالنسبة إلى كونت مؤسس هذا العلم ليست السوسيولوجيا علما حديث النشأة، يأتي لكي ينضاف إلى قائمة العلوم الوضعية، ويحتل مكانه بعد علم البيولوجيا فقط بل هي «علم العلوم» وهي«الفلسفة الأولى» التي أفرزتها الفلسفة الوضعية[1]. وهي تعلن عن اقتحام «الروح الوضعية «مجال الإنسانيات، لتحل محل اللاهوت والميتافيزيقيا، كما سبق أن اقتحمت مجال الطبيعة وأجلت عنه الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي.

وإذا كان الفكر الإنساني لا يستطيع ملاحظة الأشياء [الظواهر الطبيعية والإنسانية والاجتماعية]- لأن العلم في مفهومه الوضعي إنما يبدأ بالملاحظة- إلا في إطار نظري فكري، فالسوسيولوجيا هي الإطار النظري الذي يتعامل فيه الفكر الإنساني مع المعطى الإنساني والاجتماعي تماشيا مع الروح الوضعية التي يتميز بها الفكر الإنساني اليوم وقد تجاوز منظوره اللاهوتي ومنظوره الميتافيزيقي، وقصد تنظيم مجتمعه سياسيا.

هذا وإن العمل على إيجاد مشروع للتنظيم الاجتماعي الأكثر مواتاة للمرحلة الوضعية التي بلغتها الإنسانية في تطورها، يقتضي في نظر كونت مرحلتين: مرحلة نظرية ومرحلة عملية.

والمرحلة النظرية أو الروحية (théorique ou spirituelle) تتولى

---

(1) المرجع المذكور ص482

فيها البحث عن «الفكرة الأم» لهذا المشروع أي عن المبدأ الجديد الذي ستنسق في ضوئه العلاقات الاجتماعية ،وعن تكوين نسق «الأفكار العامة» الذي سيقود المجتمع[1]. في حين أن المرحلة العملية أو الزمنية (pratique ou temporelle) هي المرحلة التي نُعنى فيها بالبحث عن نمط لتوزيع السلطة وعن مجمل المؤسسات الإدارية الأقرب إلى روح النسق كما حددته النظرية[2] فالسياسة الوضعية» تنقسم عنده إلى قسمين كبيرين:

أ- الفلسفة السياسية.

ب- وعرض للنظام الأمثل للمستقبل.

أما الفلسفة السياسية فتنقسم بدورها إلى قسمين:

1- فلسفة التاريخ.

2- نظرية العلاقات الاجتماعية.

والفكر الذي يعنى بإقامة نظرية العلاقات الاجتماعية هو الذي يسميه أوقست كونت بالسوسيولوجيا. هكذا نرى إذن أن علم الاجتماع عند كونت لا يمكن أن يفصل عن الفلسفة [السياسية]، أي عن رؤية فلسفية للإنسان في ماضيه وتطوره التاريخي، وفي بحثه عن

---

(1) COMTE (Auguste): Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société. Hiérarchie théorique des conceptions humaines ou tableau synthétique de l'ordre universel.
«Catéchisme Positiviste» in «La Science Sociale» Collection Idées n.r.f. Gallimard 1970

(2) نفس المرجع

تنظيم حياته الاجتماعية والسياسية وعقلنتها، وإرسائها على نواميس وضعية. فالسوسيولوجيا إذن لقبت بالعلم عنده بسبب منهجها وروحها [الفيزياء الاجتماعية] أما من حيث موضوعها [الانساني] فهي فلسفة أو قل هي سياسة نظرية تحدد الغاية التي يرتئيها البشر لوجودهم وينظمون على أساسها علاقاتهم فيما بينهم.

والفلسفة الوضعية، في رأينا تقوم على مبدأين اثنين، نجد لهما أثرا في أغلب كتابات أوغست كونت خاصة في «دروس الفلسفة الوضعية»، دون أن يكون قد صاغهما صياغة واضحة. وهما :

1- مبدأ الانقسام (principe de division) ويمكن صياغته كما يلي: بقدر ما تكثر معارفنا تنزع إلى الانقسام.

2- مبدأ التوحيد: (principe d'unité ou de réduction) ويمكن صياغته كالآتي :بقدر ما تنقسم معارفنا تصبح حاجتنا إلى توحيدها أوكد.

وهما مبدآن ضروريان لا مردّ لهما، ويشكلان القانون الداخلي الذي يقود نمو الفكر الإنساني منذ نشأته ويتحكم فيه.وبالتالي يفسره في صيرورته. هكذا إذن فالمعرفة مآلها الانقسام والتجزئة والتفرع والتخصص، والفلسفة مآلها توحيد الفكر البشري والتنسيق بين معارفه-وكونت لا يخفي أنه في تصوره للفلسفة لا يخرج عن التقاليد اليونانية، والأرسطية بصفة خاصة إذ الفلسفة عنده هي «النظام العام للتصورات الإنسانية»[1].

(1) دروس في الفلسفة الوضعية. الدرس الأول.

والفكر البشري الذي يعرف هو ذاته الذي يتفلسف، والفلسفة هي نسق المعرفة أي نسق الفكر والإنسان وقديما قال أرسطو إن الفلسفة هي «أن تعلم وتعرف لتعلم وتعرف»، وإن مأتاها هو يقظة الإنسان إلى معضلات الكون وطلبه للفهم والمعرفة.

غير أن كونت يؤطر فلسفته داخل النسق الوضعي، الذي يتلو النسق اللاهوتي والنسق الميتافيزيقي، بحيث لا تشغله التصورات الإنسانية إلا من حيث هي تُعنى بالواقع، أي بمجال الظواهر، فيجعل هدفها التنسيق بين الظواهر المعاينة ،وعليها ينبني هدف الفلسفة الوضعية الذي هو التنسيق بين المعارف الوضعية ،أي العلوم. والعلوم عنده، كما يتجلى لنا ذلك من قراءة لجدوله التصنيفي[1] يمكن أن تصنف بطريقتين:

1- طريقة منطقية.

2- وطريقة تاريخية.

أما من الزاوية المنطقية فهي صنفان:

1- علوم الكون أو كسمولوجيا

2- وعلوم الإنسان أو سوسيولوجيا .

والكسمولوجيا تكون مجردة: الرياضيات وعينية: الفيزياء.

وأما السوسيولوجيا بالمعنى الحصري فهي دراسة النظام

---

(1) Hiérarchie théorique des conceptions humaines ou tableau synthétique de l'ordre universel In: Catéchisme Positivistevoir: idées, n r f, Gallimard: La Science Sociale P294. 1970.

الإنساني الجمعي والأخلاق التي هي دراسة النظام الإنساني الفردي.وكل من السوسيولوجيا بالمعنى الحصري والأخلاق تمثلان غاية يمهد لها علم البيولوجيا الذي يشكل مدخلا إليهما.

أما التصنيف التاريخي فيقسم العلوم إلى قسمين يمثل الأول منهما وهو قسم الفلسفة الطبيعية التي تعني بالنظام الخارجي والذي يشمل الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا مدخلا للثاني الذي يشكل الفلسفة الأخلاقية، وهو العلم النهائي ويعنى بدراسة الإنسان ويشمل السوسيولوجيا والأخلاق.

وما يسترعي انتباهنا في هذا الجدول هو أن السوسيولوجيا تتخذ فيه معنى واسعا وهو دراسة الإنسان ومعنى ضيقا وهو دراسة الواقع الإنساني الجمعي في حين تعنى الأخلاق بالانكباب على الإنسان الفرد. زد على ذلك أن السوسيولوجيا [بمعناها الضيق] والأخلاق تقدمان على أنهما فلسفة [أخلاقية]. مما يزيدنا تأكيدا على أن العلم الاجتماعي حتى بمعناه الضيق لم يفصل، في منظور مؤسسه عن الفلسفة [حتى وإن كان أخذها على أنها «فلسفة أخلاقية»] وهو الأجدر بدراسة الإنسان كفرد.

والملاحظة الأخيرة التي نريد القيام بها في شأن هذا الجدول تتصل بمكانة علم البيولوجيا. فهو يصنف تارة ضمن السوسيولوجيا بمعناها الواسع وتارة أخرى ضمن الفلسفة الطبيعية، أي علوم الكون-

وأن يصنف هذا العلم على أنه علم طبيعي، ينكب فيه الفكر الإنساني على «الخارج» فذاك أمر طبيعي لأن الحياة ظاهرة طبيعية عامة لا تخص الإنسان بمفرده وليست من مميزاته كإنسان، لأنه يشترك فيها مع كل الكائنات الطبيعية الحية الأخرى.

لكن أن يصنفه أوغست كونت ضمن علوم الإنسان أي ضمن السوسيولوجيا بمعناها الواسع، فذلك أمر أقل شيوعا. وإنه ليخدم أطروحتنا التي أسلفنا ذكرها في القسم الأول من هذا البحث.وحتى وإن ذكرنا، بأن علم البيولوجيا لا يشكل في الحقيقة عند كونت إلا مدخلا للسوسيولوجيا (préliminaire)، فإن ذلك لن يغير من الأمر شيئا.

ونضيف بأنه إذا كان لا بد من وجود تسلسل منطقي يربط العلوم فيما بينها في نشأتها وتسلسلها الزمني، وذلك من حيث مناهجها وروحها ومواضيعها، فإنه ليس من الصدفة أن تكون نشأة علم الاجتماع لاحقة على علم البيولوجيا- لذلك كانت الروح التي يتميز بها علم الاجتماع، خلافا للعلوم الفيزيائية والفلكية والكيميائية، هي ذاتها الروح التي انفرد بها علم الاجتماع عند نشأته غير أنها تصبح أوكد في علم الاجتماع وهي: أن الفكر فيه لا بد أن يتدرج من العام إلى الخاص، أي أن يبدأ باعتبار التطور العام للجنس البشري ويتدرج عبر مراحله الكبرى ثم الوسطى الخ[1]..

لذلك شكلت فلسفة التاريخ الخلفية النظرية التي تبنى فيها النظرية الاجتماعية كما شكلت النظرية الاجتماعية الخلفية التي تبنى عليها الممارسة السياسية[2].

---

(1) COMTE (Auguste): «Considérations Philosophiques sur les SciencesSociales» inPolitique Positiviste .

(2) «L'esprit de cette science consiste surtout à voir dans l'étude approfondie du passé, la véritable explication du présent et la manifestation générale de l'avenir». Idem.

ب- الجذور التاريخية للفكر الاجتماعي وعلاقته بفلسفة التاريخ، اختلاف المدارس الاجتماعية وتباينها، الميدانية والنظرية:

وما قيل عن أوغست كونت من كونه تتنزل المشاغل السوسيولوجية عنده في إطار فكر فلسفي وسياسي أشمل، يمكن أن يقال أيضاً عن غيره من الرواد الأوائل لعلم الاجتماع، الذين لا ينكرون أن السوسيولوجيا التي يمارسونها تنبني على أسس فلسفية أمثال سان سيمون (Saint Simon) وبرودون (Proudhon) وماركس (Marx). بحيث شهد القرن التاسع عشر صراعا بين مدارس اجتماعية مختلفة أدى إلى مواقف مختلفة ومتباينة من قضايا فلسفية اجتماعية، سواء كان بطريقة لا واعية أو بطريقة مصرح بها.

فالمفكرون الذين يعمدون للبحث عن خاصية متميزة ومهيمنة للحياة الاجتماعية كالعامل الديني مثلا أو العامل الجغرافي أو الاقتصادي أو النفسي، أو الديمغرافي أو المعرفي الخ....إنما يؤول بهم الأمر إلى مواقف فلسفية من حيث لا يشعرون، فيكون الصراع بين المادية والروحانية والواقعية والعقلانية الخ...

أما إذا تعلق الأمر بدعوة واعية إلى إقامة صلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع مثلا نجد ذلك عند (Spencer, Cournot, Hobhouse, De Pareto, Spengler, Toynbee) وغيرهم فإن المرجع يكون «فلسفة التاريخ»، خاصة وأن هذه الأخيرة سابقة النشأة ولم يستطع أحد من المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع التحرر منها، وتجنب إشكاليتها الرئيسية والمتمثلة في البحث عن «غاية الإنسانية» و«معنى التاريخ»

و«الهدف الأخير من الاجتماع الإنساني».

والحقيقة في نظر قورفيتش أن الإنسان ليس بإمكانه معرفة معنى التاريخ أو اتجاهه (Le sens de l'histoire)، إذ قد يكون التاريخ لا معنى له في ذاته، وحتى وإن كان له معنى واتجاه، فإنهما يفقدان قيمتهما إذا ما عَرَفناهما بصفة مسبقة- ففلسفة التاريخ إذن تقوم على وهم وضررها لعلم الاجتماع وعلم التاريخ أكثر من نفعها لهما، إذ هي تعاني من عيوب ثلاثة:

1- أن يخلط العالم بين رغباته والواقع، والجاهز وما هو بصدد التكون، وبين الواقع وأحكام القيمة.

2- أن يفترض العالم تطورا أحادي الخط ومتصلا للمجتمع،

3- أن يقتصر العالم على تأويل أحادي للمجتمع[1]

وقد أدت إلى ظهور ردود فعل كبرى من طرف الفلسفة وعلم الاجتماع، تنادي بضرورة الفصل بينهما وإقامة «الحاجز الصحي» بينهما: هذا ما نادت به الكانتية الجديدة[2] فيأواخر القرن التاسع عشر، وهذا ما طالبت به المدارس الصورية العقلانية[3] في علم الاجتماع في بداية القرن العشرين- وكان ذلك إما باسم المنهج الذي يقتضي فارقا بين أحكام الوجود وأحكام القيمة، وإما باسم الموضوع نظرا للفارق القائم بين طبيعة المادة وطبيعة الروح والدلالة والواقع، وإما باسميهما

---

(1) قورفيتش : المرجع المذكور ص483

(2) Néokantisme

(3) Formalisme

معا، لكي تصبح الإشكاليات الفلسفية حقلا مغلقا أمام علم الاجتماع.

ولكن هذا الانفصال لم يكتب له أن يعمر طويلا نظرا للمقاومة التي لقيها من طرف علماء الاجتماع ذاتهم الذين كانوا يتمتعون بتكوين فلسفي عميق- ويذكر لنا منهم قورفيتش إميل دوركهايم ومارسل موس وماكس قيبر.[1]

أما دوركهايم وأتباعه، فقد برهنوا بصفة ملموسة على أن الفلسفة وعلم الاجتماع لا يمكن أن ينفصل الواحد منهما عن الآخر في بحوثهما، نظرا لارتباط حقليهما واشتراكهما في موضوع واحد. ومرد ذلك إلى أن الواقع الاجتماعي جد ثري ومتميز في ذاته، بحيث نحن لا نجد فيه البنى المادية، والمؤسسات والتنظيمات والعقلية الجمعية فقط، وإنما نجد فيه الرموز والأفكار والقيم والمنشآت الحضارية. ومن ورائها الفكر أيضا. ولما كان عالم الاجتماع مطالبا بالنظر في الفكر وما ينتجه الفكر حتى يلم بكل جوانب الحياة الاجتماعية فإن جزءا كبيرا من عمله سيكون بالضرورة فلسفيا، أو هو يقوده إلى الفلسفة.

كذلك فإن مرسيل موس بوضعه لمفهوم «الظواهر الاجتماعية الكلية» الذي قدم [الأفعال الجماعية] (les actes collectifs) على المنشآت، قد أعاد علم الاجتماع إلى صلته بالفلسفة،ذلك لأن مفهوم «الوحدة الكلية» (Totalité) «ومفهوم الحركة المستمرة «Mouvement incessant» يحملان طابعا فلسفيا، قد تكون جذوره راجعة لهيجل، وفلسفات التاريخ والمثالية عامة.

---

(1) المرجع المذكور ص 483

ثم أن أعمال ماكس قيبر[1] قد بينت أن إدراك المعنى ليس حكرا على الفلسفة، بل إنه الغاية التي يمكن أن يلتحم فيها علم الاجتماع بالفلسفة، هكذا يكون قيبر قد تجاوز الثنائية التي أقامتها الكانطية الجديدة بين الوجود والقيمة وبين الواقع والدلالة، وذلك حين جعل من «الفهم التأويلي» للمعنى الباطني للسلوكات الاجتماعية أساسا لكل تصنيف وتفسير اجتماعيين.

غير أن هذه المحاولات الثلاثة، على حد زعم قورفيتش، لم تنجح في أن تضع نهاية للجدل بين الفلسفة وعلم الاجتماع. إلا أن حظوظهما كانت متفاوتة، ففي حين يقر قورفيتش بأن المدرسة الدوركهايمية والمدرسة الفيبرية ستواجهان صعوبات تجعل من العسير عليهما المحافظة على استقلالية كل من علم الاجتماع والفلسفة نراه بالعكس من ذلك يؤكد أن نظرية «الظواهر الاجتماعية الكلية» لمارسيل موس إنما جعلت تجاوز التعارض بين التأويل والتفسير ممكنا.

فالدوركهاميون قد آل بهم الأمر إلى الزعم بأن علم الاجتماع يمكن أن يحل محل الابستيمولوجيا والاتيقا، لا لشئ إلا لأن الرموز والقيم والأفكار تمثل جزءا من الواقع الاجتماعي ويمكن وبالتالي أن تدرس من طرف عالم الاجتماع.

وهكذا وقعوا في نظرة اجتماعية (Sociologisme) دون أن يعوا أنهم إنما يجدون في الواقع الاجتماعي تبريرا لقناعات فلسفية يضعها فكرهم فيها.[ص 484].

---

(1) ص 484 . المرجع المذكور.

أما قيبر فقد جعل علم الاجتماع خاضعا لسلطة الفلسفة من جديد سواء كان ذلك في وجهها الروحاني أو الريبي. وذلك لأنه أذاب الواقع الاجتماعي في السلوكات الفردية التي توجهها دلالات فكرية، وبذلك يكون قد أخضع علم الاجتماع للأنساق النظرية التي يقيمها الفلاسفة، واللاهوتيون ورجال القانون.[ص 484].

وفشل هاتين المدرستين في إقامة استقلالية موضوعية بين عمل عالم الاجتماع وعمل الفيلسوف هو الذي أدى إلى أزمة ثانية تعيشها إشكالية العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع، والتي نتج عنها ثانية المناداة بضرورة الفصل بينهما. وكان ذلك صادرا عن «علم الاجتماع العيني» المقام على البحوث التجريبية، وخاصة المدرسة الأمريكية في علم الاجتماع واتباعها في أوروبا.فأغلب الممثلين لهذه المدرسة «لا يملكون أي تكوين فلسفي ويعتقدون أنهم في غير حاجة لذلك، وأن ذلك صفة محمودة لدى الباحث» ص (485).

وفي تقييمه للسوسيولوجيا الميدانية [الأمريكية] يقف لها قورفيتش على عدة نقائص تجعلها موضوع مآخذ ثلاثة:

1- إنها تعرقل قيام «النظرية الاجتماعية» لأن النظريات في كل علم وخاصة في العلوم الإنسانية لا يمكن أن تتشكل دون تعاون هذه العلوم مع الفلسفة لذلك نرى أصحابها يستنكفون من كل تنظير اجتماعي، خوفا من الوقوع في الفلسفة.

غير أن موقفهم هذا يقوم على سوء فهم للواقع الابستيمولوجي

للعلوم إذ كلنا يعرف، منذ كانط[1] أن «الظاهرة العلمية» ليست معطاة وإنما هي من وضع العالم نفسه وبنائه ،وهي إذن رهينة رؤية نظرية قبلية كما يقول كانط ، هذا ما أكده باشلار[2] في شان العلوم الطبيعية وهو أيضاً ما تأكد كذلك في العلوم الإنسانية.

ولن نبالغ إذا ما رددنا ما كان قد قاله بول فاين في شأن[3] «الحدث التاريخي» الذي هو موضوع علم التاريخ إنه من صنع المؤرخ ذاته وهو من واقع التجريد والتأليف، لذلك فإن كل علم إنما يحدد حقله الخاص الذي يدرسه انطلاقا من أطره المفهومية الاجرائية السابقة.

وبناء على ذلك يتبين أن البحث الميداني والنظرية الاجتماعية لا يمكن لهما أن يكونا ويتطورا بمعزل الواحد منهما عن الآخر، والعلاقة بينهما هي جدلية العقل والتجربة وجدلية المفهوم والواقع.

2- إنها تنسى الغرض الأساسي من العلم الذي هو عقلنة المعطى وتفسير الوقائع، أي البحث عن الأسباب المتحكمة فيها وراء مظاهرها الحسية الخارجية .إنها البحث عما «يختفي» وراء الظواهر المحسوسة كما يقول باشلار. ولا يتأتى ذلك للعالم إلا إذا كان يمتلك جملة من المفاهيم والتصورات النظرية التي سبق

---

(1) كانط : مقدمة الطبعة الثانية، لنقد العقل الخالص. Puf. Paris 1971

(2) باشلار : تكون الروح العلمية(VRIN 1965)

(3) بول فاين : كيف نكتب التاريخ.

VEYNE (Paul) : Comment on écrit l'Histoire.Ed. Seuil. Paris 1971

نقدها «وتطهيرها وتوضيحها»[1] فالعلم ليس مجرد جمع للأحداث والمعطيات وإلا فهو يبقى مجرد وصف لا يتخطى مرحلة المعاينة. وإن كنا ننبذ الأفكار المسبقة في المعاينة التي نريد لها الدقة والموضوعية، فالأمر على غير ذلك كلما دخلنا مرحلة التفسير والتجريب، فالفكرة المسبقة، هي أصل كل مبادرة[2].

ولو أردنا الذهاب إلى أبعد مما أكده كلود برنار لقلنا إن الملاحظة ذاتها تفترض أطرا نظرية سابقة يعاين داخلها الفكر الإنساني الوقائع[3]. لذلك بقيت البحوث الميدانية تدور في حلقة مفرغة، أو مرددة لأشياء تعد من تحصيل الحاصل، ولذلك تاه أصحابنا في جزئيات وتفاصيل عجزوا عن صهرها في معرفة حقيقية، وجاء بالتالي علمهم «أعمى» و«نافلا».

3- إنها تقع رغم كل شيء في فلسفات ضمنية «وعفوية»[4] إذ ينقاد أصحابها دون وعي منهم إلى مواقف فلسفية ومتعسفة ،قد لا

---

(1) قورفيتش.المرجع المذكور

(2) كلود برنار : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي.

(3) اوغست كونت.

(4) قورفيتش.المرجع المذكور

«La plupart des chercheurs empiriques font de la philosophie sans le savoir comme le bourgeois gentilhomme faisait de la prose» p.(486)

وفي هذا الصدد: انظر كتاب لوسيان قولدمان: «العلوم الإنسانية والفلسفة».(Gonthier. Paris 1966)

تقفها الفلسفة ذاتها اليوم نظرا لتطور الرؤى فيها في ضوء ما حدث في العلوم .فهم يعودون إلى البيتاغورية وتقديسها للأعداد أو إلى ميكانيكية ليبنتز.وهكذا نراهم يقيمون مطابقة بين الأطر الرياضية والأطر الاجتماعية دون تقديم الحجة على ذلك. كما يكشف ميلهم المفرط إلى التقدير الكمي للظواهر الاجتماعية بواسطة استعمال مكثف للاختبارات والأرقام، جاعلين من أنفسهم تقنّي الظواهر الاجتماعية على فلسفة ميكانيكية بالية [ص 486]

4- إنها تلجأ مع ذلك إلى تأويل لاحق للوقائع، يقع بصفة اعتباطية وتتعدد فيه أوجه النظر الفلسفية والنظرية المتضاربة. مما يوقع أصحابها في تلفيقية فلسفية تجعل النتائج معروفة قبل بداية البحث ذاته[1].

ج- راهنية الإشكالية بين الفكر الاجتماعي والفكر الفلسفي:

أخيرا يأتي قورفيتش في بقية عرضه لتاريخ إشكالية العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة، إلى التأكيد على أن الفكر المعاصر اليوم يشهد اهتماما جديدا بهذه الإشكالية، وقد يكون لذلك سببان، لا ينكر قورفيتش أنّ نصيبهما من الصحة يمكن أن يكون كبيرا:

الحركة الكبيرة التي تشهدها الفلسفة اليوم والتي توجهها نحو

---

(1) عن هذه التلفيقية الفلسفية، انظر ما قاله كانقيلام عن علم النفس. في «ما هو علم النفس؟» في كتابه «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها». VRIN1970

تجربة موسعة ومتعددة الأبعاد، نحو الواقعية التي تتعدد فيها الأطر المرجعيّة المنطقية، والتي بفضلها يمكن أن يقع تجاوز هذا التقابل المفتعل بين «الوجود والعلم» بين «التأويل والتفسير» بحيث يمكن أن يكون الالتقاء بين الجدلية والظاهراتية والوجودية والانبريقية التعددية والذرائعية، مثمرا في إعطائنا صورة متكاملة عن الواقع الاجتماعي الذي هو واقع معقد في ذاته ومتعدد الأبعاد [ص 486].

فشل كل الجهود التي سعت إلى رفع علم الاجتماع وسائر العلوم الإنسانية الأخرى إلى مستوى النضج الذي تتميز به العلوم الصحيحة والذي يشكل في حد ذاته حجة على خصوصية هذا العلم التي تميزه عن العلوم الطبيعية [ص486]

لكن علينا رغم هذين الاحتمالين ألا ننسى أنه لا شيء أضرُّ بعلم الاجتماع أكثر من وقوعه في نظرية فلسفة معينة الشيء الذي قد يعود به من جديد إلى الفلسفة الاجتماعية، وأن المساجلات الفلسفية الكبرى التي دارت في أوائل القرن العشرين إنما جرت في صلب علوم الطبيعة والعلوم الصحيحة منها بالذات: الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا[1].

---

(1) انظر مقال كلود ليفي شتراوس: «المعايير العلمية في فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية» في كتابه:

Anthropologie Structurale II. Ch. XVI. Plan 1973

وترجمته لحسن قبيسي في «مقالات في الإناسة» ص 116-115. الطبعة العربية الأولى 1983 . دار التنوير للطباعة والنشر بيروت.

وكتاب: لوسيان قولدمان: «العلوم الإنسانية والفلسفية» [باريس1966 قونتي]

=

غير أن ذلك لم يقف ضد نضجها، بل على العكس من ذلك هو ساهم في تحقيقه.

تقلص الإشكالية القديمة وزوال الحدود والحواجز: كلود ليفي شتراوس وهانز ريشنباخ وبول فاين:

وعلى كل حال، ومهما يكن من أمر، وبناء على هذين الاحترازين الأخيرين اللذين، قدّمهما جورج قورفيتش، يمكننا أن نؤكد اليوم على أن الإشكالية التي فتحها كانط وتابعتها الكانطية الجديدة حول معرفة ما إذا كانت العلوم الإنسانية علوما بالمعنى الحقيقي للكلمة بالمقارنة مع العلوم الطبيعية قد أخذت في التقلص شيئا فشيئا لتترك المكان لإشكاليات أخرى يبحث فيها عن نفع هذه العلوم الإنسانية وعما يمكن أن تعود به على الإنسان من حكمة وحسن تدبير لواقعه ومجتمعه، وعن مدى انسجامها مع مثله وغاياته.

هذا فضلا عن أن مفهوم العلمية في حد ذاته قد تطور اليوم وتقلصت شيئا فشيئا تلك الهالة من القدسية التي كنّا نحيط بها علوم الطبيعة على أنها «علوم صحيحة» ودقيقة، وأن حقائقها ثابتة يمليها إما عقل خالص وإما واقع قائم وثابت. ويتبين لنا ذلك من خلال ما كتبه

=

وكنقيلام: «ما هو علم النفس؟» في كتابه: «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها». فران 1970.- باريس.

وكتاب ريشنباخ: «نشأة الفلسفة العلمية» ترجمة فؤاد زكريا. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة- 1968. ص270-269.

كلود ليفي شتراوس[1] وهانز ريشنباخ[2] وبول فاين[3] على اختلاف توجهاتهم ومشاغلهم.

فبالنسبة إلى كلود ليفي شتراوس هناك إقرار بأن العلوم الإنسانية لا تصل إلى نفس الدرجة من الدقة التي بلغتها علوم الطبيعة.

غير أن ذلك ليس سببا كافيا للتقليل من أهميتها والطعن في مشروعية وجودها، بل إنه الأساس الذي تقام عليه «أصالتها» وخصوصيتها. «والحق أن وظيفة العلوم الإنسانية على ما يبدو في نقطة متوسطة بين التفسير والتوقع، وكأنما هي عاجزة عن حسم أمرها باتخاذ واحد من هذين الاتجاهين. لكن ذلك لا يعني عدم جدواها «النظرية» و«العملية».

هكذا يحدد كلود ليفي شتراوس إذن منزلة العلوم الإنسانية، فهي ليست نظرية محضة وليست كذلك عملية محضة، بل هي في منزلة وسطى، تزود صاحبها «بشيء يقع بين المعرفة الخالصة والفعالية» وهو في نظره الحكمة: «أو ضرب من ضروبها على كل حال، يخفف على المرء شيئا من مغبة العمل الأسوأ لأنه يزود بشيء من الفهم الأفضل، دون أن يتمكن أبدا من التمييز السليم بين ما يدين به لهذا الوجه أو للوجه الآخر. من ذلك أن الحكمة فضيلة متشابهة وليست بينة. فهي تنتمي في آن معا إلى المعرفة وإلى العمل، في ذات الوقت

---

(1) المرجع المذكور
(2) المرجع المذكور
(3) المرجع المذكور

الذي تختلف فيه اختلافا جذريا عن كل منهما إذا أخذ على حدة»[1].

فبين إذن أنّنا نخطئ في حق العلوم الإنسانية وفي تقويمها إذا ما اقتصرنا على النظر إليها، من منظور ابستيمولوجي محض، وأن مكانتها الحقيقية لا تبرز إذن إلا في إطار فكر تأليفي فلسفي يحدد غاياتها وأهدافها ضمن مشروع الوجود الإنساني ككل في بعديه المعرفي والعملي.

وحتى ولو افترضنا من ناحية أخرى أن العلوم الإنسانية «لاتفسر أبدا أو نادرا ما تفسر حتى النهاية» وأنها «لا تدرك من الأمور إلا ربعها أو نصفها» ولا «نتوقع منها إلا جزءا من اثنين أو أربعة وأنها عاجزة على أن تسبق مجريات الأمور بشيء من اليقين» كما أقر بذلك كلود ليفي شتراوس [المرجع المذكور] فان ذلك لا يقلل أبدا من علميتها، لأن الأمر قد يكون على هذا النحو في العلوم المريضة ذاتها.

وهذا ما سعى إلى تأكيده ريشنباخ في كتابه «نشأة الفلسفة العلمية»: «فالفيلسوف العلمي يرحب بأية محاولة لبحث العلوم الاجتماعية بمنهج فلسفي قريب من ذلك المنهج الذي طبق بنجاح كبير في العلوم الطبيعية.

ولكن ما يرفض قبوله هو تلك الفلسفة التي تضع حدا فاصلا بين العلوم الاجتماعية والطبيعية، والتي تدعي أن لتلك المفاهيم الأساسية، من أمثال مفهوم التفسير، أو القانون العلمي، أو الزمان، معاني مختلفة في كلا الميدانين. ذلك لأن مصدر هذه الادعاءات هو

---

(1) المرجع المذكور

في كثير من الأحيان سوء فهم العلوم الرياضية. والواقع أن تحليل السببية الذي يتم في الفيزياء يقرب بين ذلك العلم وبين علم الاجتماع إلى حد لم يعرف من قبل على الإطلاق.

إذ أن الاعتراف بان القوانين الفيزيائية علاقات لزوم احتمالية، وليست قواعد يمليها العقل الخالص، لا بد أن يشجع عالم الاجتماع على صياغة قوانين حتى ولو لم تكن قوانينه تسري إلا على غالبية الأمثلة.

وأن التعقيد الشديد للظروف الاجتماعية الذي يجعل من المستحيل رؤية قانون اجتماعي يتحقق في حالة مثلى، ليذكر المرء بالوضع المماثل في علم فيزيائي هو علم الأرصاد الجوية.فعلى الرغم من أن التنبؤات الدقيقة بحالة الجو مستحيلة فإن أحدا من علماء الفيزياء لا يشك في أن حالة الجو تخضع لقوانين الديناميكا الحرارية والديناميكا الهوائية. وعلى ذلك فحتى لو كان من الصعب إلى حد بعيد التنبؤ بالمناخ السياسي، فلماذا يرفض معظم علماء الاجتماع الاعتقاد بوجود قوانين لعلم الاجتماع[1].

ولا يتناول ريشنباخ المسألة من هذه الزاوية فقط، مسألة الحتمية والقوانين ولزوميتها واحتماليتها، والقدرة على التنبؤ الدقيق، فقط، وإنما يعمد أيضاً إلى دحض حجة أخرى عادة ما تعتمد لغاية الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.ألا وهي القول «بتفرد الواقعة الإنسانية» وبالتالي بتمردها على كل تعميم لغاية إقامة القوانين والنظريات: إن الحجة القائلة إن الحوادث الاجتماعية متفردة وإنها لا

(1) ريشباخ، ص269 . «نشأة الفلسفة العلمية»، ترجمة فؤاد زكريا.

تتكـرر، تنهـار لأن نفـس الحكـم يصـدق علـى الحـوادث الفيزيائيـة. فالطقس في يوم ما لا يمكن أن يكون هو ذاته الطقس في يوم آخر وحالة قطعة معينة من الخشب لا يمكن أن تكون هي ذاتها حالة أية قطعة أخرى ولكن العالم يتغلب على هذه الصعوبات بإدماج الحالات الفردية في فئة وبالبحث عن القوانين التي تتحكم في مختلف الظروف الفردية في معظم الحالات على الأقل.

فلماذا يعجز عالم الاجتماع على أن يفعل نفس الشيء؟[1]

فنقطة الإشكال إذن ليست بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية بقدر ما هي بين العلم والفلسفة أو بصفة خاصة بين العلوم الإنسانية والفلسفة. والحقيقة أن العلوم الإنسانية لا يمكن أن تقوم إلا في إطار فلسفة وضعية، إلا في إطار رؤية علمية، عقلانية للإنسان.

ولا يُتنكر للعلوم الإنسانية إلا من زاوية فلسفة معينة، إلا من طـرف [أولئـك الفلاسـفة الـذين يخشـون تطبيـق الأسـلوب المنطقـي والرياضي، الذي لم يعد من الممكن بناء نظرية في المعرفة بدونه][2].

ولا يمكـن أن تجـد العلـوم الإنسـانية مكانـا بـين العلـوم، وإلـى جانب علم الطبيعة، إلا في إطار فلسفة تؤمن بجدلية العقل والواقع، دون أن تتخلى عن مبدأ أن العلم نشاط نظري وعقلي يرمي إلى تحديد واقعه وصهره في أطر منطقية تتشكل خلال حوار متواصل بين العقل والواقع، إلا في إطار فلسفة تعود دوما على مبادئها لتنقدها وتطهرها:

---

(1) ريشباخ، ص269 . «نشأة الفلسفة العلمية»، ترجمة فؤاد زكرياء.
(2) ص270. نفس المرجع .

«ولكن من حسن الحظ أن هناك أيضاً مجموعة من العلماء الاجتماعيين يتطلعون إلى الفلسفة العلمية لكي تعينهم في صراعهم من أجل فهم منهج علمهم، ويعترفون بضرورة القيام بعملية تطهير واسعة قبل أن يتسنى بناء فلسفة للعلوم الاجتماعية. وإني لآمل أن تتمكن الفلسفة العلمية في المستقبل من اجتذاب أشخاص ينتمونإلىجميع مجالات المعرفة، يتحولون من البحث في ميادينهم الخاصة إلى الدراسة الفلسفية»[1].

هكذا نرى إذن عند ريشنباخ أن الفلسفة هي الكفيلة بان تثبت خطى العالم في سعيه المتواصل لأجل إرساء منهجه وتحديد موضوعه وغاياته.وينطبق هذا الأمر بصفة خاصة، وهي المسألة التي تشغلنا في هذا البحث، على العلوم الإنسانية وعلى وجه التحديد الاجتماعية منها. والفلسفة هي التي تعلمنا أن إشكالية العلم هي أوسع من أن تحصر في الجدل حول الفارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، لأن ما يعاب على الصنف الثاني منها يمكن أيضاً أن يعاب على الأول.

ويتجلى لنا ذلك أيضاً فيما كتبه بول فاين[2]. إذ أن ما تعاني منه العلوم الإنسانية في نظر البعض، إنما تعاني منه أيضاً الفيزياء ذاتها. وقولنا: «الوقائع الإنسانية ليست أشياء»، وأن «العلم ليس سوى تجريد» يمكن أن يقال أيضاً في شأن الفيزياء، لأن الوقائع العلمية الفيزيائية هي الأخرى نتيجة تجريد وتبسيط عقلي، وتعميم يغض

---

(1) ص270. نفس المرجع .

(2) بول فاين : كتابه «كيف نكتب التاريخ» Seuil. Coll.Points . Paris 1981

الطرف عن تفردها. فسقوط «جلمود صخر حطه السيل من عل «ليس كسقوط الورقة الراقصة من أغلى الشجرة. والتجربة العلمية فيها من الافتعال والاصطناع ما يجعلنا لا نرى الرابط بينها وبين الوقائع الطبيعية في تعقدها وتشابكها فيما بينها.

غير أن هذا لا يعد حجة ضد الفيزياء. وكذلك فهو لا يمكن أن يعد أيضاً حجة ضد العلوم الإنسانية[1].

وإنما أُعتُقد ذلك بناء على سوء فهم كان عائقا فيما قبل أمام الفيزياء ولا زال يشكل عائقا اليوم أمام العلوم الإنسانية- ألا وهو الاعتقاد بان العلم هو نسخة من المعيش وأن دوره هو أن يصوغ لنا المعيش ويقدمه لنا في صورة مطورة[2].

والحقيقة أن العلوم الإنسانية لا تعنيها «الطبيعة الخاصة» التي تتحلى بها الوقائع الإنسانية، لأن هذه الوقائع ليست وقائعها إذ أن العلم لا يعرف إلا الوقائع التي يبنيها لنفسه. وموضوع العلم ليس

---

(1) «Les objections qu'on fait à une science de l'homme (les faits humains ne sont pas des choses, la science n'est qu'une abstraction) pourraient se faire à la sciencephysique». P162.

(2) «كيف نكتب التاريخ»: بول فاين ص163 164

«L'éternelle erreur est de croire que la science est le doublet du vécuet se doit de nous le rendre, sous une version améliorée. Cette erreuraura pesé sur les débuts de la physique comme sur ceux des sciences humaines; qu'importe la nature spécifique des faits dans les sciences de l'homme, qui, comme toute science, ne connaissent que les faits qu'elles se donnent? Elles ne peuvent préjuger de la nature des faits qu'elles seront amenées à se donner».

الواقع ولكن ما يبني العلم لنفسه من وقائع- أما عن الطبيعة الخفية لهذا الواقع فذلك الأمر لا يتأتى لا لعالم الطبيعة ولا لعالم الإنسان معرفته. زد على ذلك أن العلوم الإنسانية كغيرها من العلوم لا يجوز لها أن تكون بصفة مسبقة فكرة عن طبيعة المواضيع التي تحددها لنفسها- ذلك أن طبيعة الوقائع الإنسانية لا تنكشف إلا من خلال البحث ولن نقول عنها إلا ما سمح به البحث.

فالعلم إذن ليس رواية للمعيش، حتى ولو كانت هذه الرواية منظمة بقدر ما هو تتبع رصين الخطى لأثر الحي في جميع أشكاله وتجسداته بكل ما يتطلبه هذا التتبع من «حذر» وحنكة ممارسة تفرض على الفكر العلمي تحولات متواصلة تجعله يتكيف أكثر مع ما في الواقع من اتصال تتخلله قطيعات ومفاجآت مستمرة.

وينطبق هذا الكلام على الفيزياء وعلى العلوم الإنسانية: العلم ليس المعيش الخارجي وليس المعيش الباطني.

وكما حرم نيوتن على نفسه الفرضيات، حرم دوركهايم على نفسه المعرفة الشعورية، وطالب قورفيتش بألا يفترض عالم الاجتماع مسبقا معنى معينا للتاريخ وللحياة الاجتماعية.

وكذلك أكد بول فاين أن دور المؤرخ ليس أن يقول الحقيقة، التي ما بعدها حقيقة عن الواقع التاريخي، لأن هذا الأخير قد لا تكون له حقيقة واحدة، وإنما أن يحرص على أن يكون خطابه حقيقيا، أي أقرب ما يكون للوقائع المادية وللمنطق.

وعلى هذا الأساس فالفيزياء- (وحتى الفيزياء) ليست مسألة عقل، بل هي مسألة «فهم» و«حذر» أي هي مسالة ترو. إذ لا أحد

يستطيع أن يقول بكل دقة ما يستغرقه من الزمن سقوط ورقة، لكن يمكننا القول «من الأشياء ماهو مستحيل الوقوع ومنها ما هو ممكن: فلا يمكن لورقة ما أن تبقى إلى ما لا نهاية في الفضاء ولا بد لها أن تسقط إذن، كما لا يمكن للشاة أن تضع حصانا».

هكذا فإن الطبيعة ليست لها قوانين علمية لأنها متقلبة كالإنسان، وبالمقابل فهي لها حدود لا تخرج عنها، كما هو الحال بالنسبة إلى التاريخ. فالطبيعة والتاريخ لكل واحد منهما حدوده التي لا يخرج عنها، لكن التحديد الدقيق داخل هذه الحدود يبقى أمرا مستحيلا[1].

وبناء على ذلك سيبقى العلم رهين حدس العالم الذي يهديه إلى تلك النواحي في الواقع دون الأخرى والتي تكون قابلة لأن يترجم عنها في لغة الرياضيات الدقيقة والاستنتاجية، وفي انتقاء «المفاتيح المفهومية» التي يمكن أن يتولد عنها شيء «ما» يكون رغم ضآلته وتجريده واقعا لم يكن يدور بخلدنا قط أنه قائم الوجود[2].

---

(1) بول قاين . ص 163 من المرجع المذكور

«La physique n'est pas une affaire de raison, mais d'entendement, de prudence: personne ne peut dire exactement combien durera la chute d'une feuille; mais on peut dire que certaines choses sont impossibles et que d'autresne le sont pas: Une feuille ne peut pas rester indéfiniment en l'air, de même qu'un cheval ne peut naitre d'une brebis. La nature n'a pas de lois scientifiques, car elle est aussiréelle que l'homme, mais elle a ses foedera, ses bornes constitutionnelles, comme l'histoire... Nature et histoire ont aussi leurs bornes, mais à l'intérieurde ces bornes, la détermination est impossible».

(2) بول فاين ص165. المرجع المذكور

الواقع بما هو حياة: شدة الاتصال بين علوم الحياة وعلوم الإنسان والفلسفة

هذا، وإذا كانت الإشكالية الفلسفية والابستيمولوجية التي اختار أن يقف عليها كانقيلام هي إشكالية الحي (Le vivant) في سعي الفكر العلمي لاستيعابه، مهملا بذلك مسألة المعيش، وإذا كانت الإشكالية التي خاضها قرانجي تخص المعيش وسعى الفكر الصوري إلى الإلمام به. فإن الإشكالية التي يقودنا إليها كل بحث عن العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع تبقى في نظرنا إشكالية العلاقة بين المعيش الفردي والمعيش الجمعي، أو هي بصفة أصح إشكالية الفردي والجمعي.

وإذا كان تجاوز المعيش للوقوف على الدلالات الموضوعية للوقائع خارج الشعور الإنساني من مستحولات العلم ولا يطرح إلاّ قضايا إبيستيمولوجية فإنّ ثبات الدلالةالموضوعية للواقع الجمعي وراء المعاني الشعورية الذاتية والفردية يبقى مسألة مطروحة للنقاش الفلسفي. وهي التي تشد علم الاجتماع إلى الفلسفة شدًا.

وفي العلوم الاجتماعية يتضح أكثر الطابع الفلسفي للعلوم الإنسانية الذي لا مرد له إذ أن الحياة الاجتماعية هي التي تكشف عن الفعل الإنساني وراء منشآته وعن إرادته وراء بناه المحددة له وعن حريته وراء حتمية وعقلية تاريخه.

ونحن لا ندعو هنا فقط عالم الاجتماع إلى الفلسفة، أي إلى الوعي بحقيقة الإنسان من وجهة نظر فلسفية قبل طلب معنى الظواهر الاجتماعية، وإنما نؤكد على ما سبق أن أقر به هيجل منذ القرن الماضي من أن الروح، إن كان ثمة روح، إنما هو حياة تبرز في تعينات

مختلفة يتجاوز بعضها بعضا وان الحقيقة إن كان ثمة حقيقة إنما تتجسد عبر مراحل تاريخية نقرأ فيها صيرورة العقل الإنساني. فلا غنى للفيلسوف عن «عالم الثقافة» ولا مهرب له من زمانه، ولا يمكن للفلسفة، أن تكتمل كعلم، وكفكر يُعنى بالفكر، أي بالكائن الفكري الوحيد، وأن تكون إنسانية، إلا إذا كانت تاريخية اجتماعية، ترى الفكر في واقع الفكر وترى العقل في الواقع، أي في ما «قد حصل».

ونحن لا نتجاهل هنا كل المآخذ التي وجهت إلى فلسفة هيجل والتي تحوم كلها حول إذابة «الأنا» في «النحن» وتقديم «الكلي» الذي وحدَه عُدَّ الذات عنده، على الفرد الذي لا يعدو أن يكون عنده سوى «مجرد» مفتعل، هذه المآخذ التي كان أول من جاهر بها كيركارد والتي لعبت دورا أساسيا كمنطلق للفكر الفلسفي الوجودي، ولكننا نقر بأن الفلسفة لا خير فيها إن كانت تدير ظهرها للإنسان ولا جدوى من العلم إن لم يكن إنسانيا .

ونقصد بذلك أن العلماء الذين افترضوا خطأ فيما قبل، أن علمهم نظري محض وموضوعي منزه عن كل مشروع إنساني قد جانبوا الصواب كما يتجلى ذلك في أعمال هابرماز وغيره اليوم، كذلك فإن بعض المفكرين اليوم والذين جعلوا من الفلسفة مجرد بكاء على أطلال الكينونة المنسية، باحثين عن الكينونة خارج الكينونة الإنسانية وبمعزل عنها، هم أيضاً يجانبون الصواب على ما يبدو.

وهيدقر لا يشغلنا إلا من حيث هو ينكب على البحث عن العروة بين الكينونة والزمن، وعروتهما هو «الواقع الإنساني».

كذلك فإن ما تنبأت به بعض الفلسفات البنيوية من موت الإنسان جاعلة محله البنى ومضفية عليها صبغة موضوعية، يجب أن

يفهم كموت من حيث هو موضوع علم ومعرفة أو حتى موضوع فكر، للفكر الإنساني».

لم يكن الإنسان دائما الشغل الشاغل للفكر الإنساني» هذا قول لا ينكر أن الفكر إنساني وحتى لو افترضنا أن الفكر الإنساني تحدده بنى سابقة عليه، فيجب ألا ننسى أن هذه البنى إنما ترتسم معالمها، وتتفكك ويعاد بناؤها داخل حياة الإنسان وفعله إزاء عالمه ومحيطه الاجتماعي.

وإذا كان هدف العلوم الإنسانية كما قال كلود ليفي شتروس[1] هو أن تذيب الإنسان، فإن ذلك يعني أن العلوم الإنسانية ستفك صورة كانت قد صاغتها فلسفات مثالية عن الإنسان جعلت منه كائنا متعاليا وروحا تسمو على كل واقع، والحقيقة عنده أن الإنسان حقيقة تجثم على ضفاف المادة والروح، على ضفاف الجسدي والنفسي، انه حياة وإرادة قوة والقوة هي روح المادة، لأنها طاقة والطبيعة بمعناها الإغريقي طاقة حية وإرادة حياة.

والإنسان كما كتب ذلك كنقيلام هو نقطة الربط بين العقل والماهية (entre logos et ousia) بين العقل والطبيعة، لذلك فالأفعال

---

(1) كلود ليفي شتروس: «التاريخ والجدلية» في كتابه «الفكر البري» ص326: «إننا نعتقد أن الغاية القصوى للعلوم الإنسانية لا تتمثل في بناء الإنسان بل على العكس من ذلك هي ترمي إلى تفكيكه»

«... nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre»

LEVI-STRAUSS (Claude): Histoire et Dialectique» in La Pensée Sauvagep326. Plon. Paris. 1962

الإنسانية بوصفها سلوكات تنم عن طبيعة هي الموضوع الذي تتجلى فيه خير آية غائية وطبيعية. وليس من الصدفة إذن أن يربط أرسطو اجتماعية الإنسان ومدنيته حتى يميزها عن الاجتماع الحيواني، باللغة. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك اللوغس وما يفترضه من طاقة تصورية تدرك الغايات وتتمثلها، ونتيجة لذلك فهو الكائن الوحيد الذي تغمر حياته قيم أخلاقية تجعل كينونته مزدوجة:طبيعية وأخلاقية.وإن كانت الطبيعة قد وهبت الإنسان اللوغس فهي لا تفعل شيئا عبثا .

لذلك لا يبلغ الإنسان كماله إلا في إطار وجوده المدني الذي يكمّل وجوده الطبيعي كما يكمّل الإبصارُ العين وتكمّل الحياةُ العضويةَ والنفسُ الجسم[1].

لذلك فلا يمكن أن تدرك حقيقة الوجود الإنساني والغاية منه إلا داخل أطره الاجتماعية والثقافية وكذلك أن هذه الأطر لا تفهم في حقيقتها، إلا عبر صيرورتها التاريخية.ألم يقل كلود برنارد شيئا شبيها بهذا في شأن الكائنات الحية؟[2].

---

(1) أرسطو: السياسة:

«Mais que l'homme soitun animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire cela est évident. La nature en effet,selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole.» Politiquel, 2, 1253 a. Paris. VRIN1962.trad : J. Tricot .

(2) انظر كنقيلام: «المعرفة الجديدة للحياة» في كتابه «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها» فران. باريس 1983

فهو لا يفصل بين دراسة الوظائف ودراسة البنى، وكذلك هو لا يفصل بين دراسة البنى ودراسة نشأة وصيرورة هذه البنى.

أخيرا إذا كان ما يجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع هو الواقع الإنساني، فهذا «الواقع الإنساني» هو وجوده. والوجود، إذا ما اخذ كما حدده كيركقارد هو الذاتية. ولا يمكن للعلوم الاجتماعية إذن أن تنكر حقيقة هذه الذاتية . وحقيقة أنه ما من شيء إلا وهو من وجدان الإنسان كما قال دلتاي (DILTHEY).

غير أن الإشكالية التي تبقى قائمة بين الفكر الوجودي الفلسفي والعلوم الاجتماعية تتمثل في رسم حدود هذه الذاتية:هل هي ذاتية الفرد، أم هي ذاتية جمعية؟ و ما هي العلاقة التي يمكن أن تقوم بينهما؟

القسم الثاني

التقويم النقدي والجدلي لحقيقة العلاقة الراهنة بين الفلسفة وعلم الاجتماع

وفي القسم الثاني، من فصله المخصص للبحث في العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة في كتابه La Vocation Actuelle de la Sociologie، يأتي قورفيتش ليتناول المسألة من وجهة نقدية وجدلية. ويتبع في ذلك منهجية تجعله يعالج القضية على مراحل. فيسأل بادئ ذي بدء عن العلاقة بين «المعرفة الفلسفية» و «المعرفة العلمية» بصفة عامة اليوم، وعما إذا كان هناك حد منهجي مشترك بينهما يكون سابقا على كل موقف، فلسفيا كان أم علميا.

ثم بعد ذلك يسعى قورفيتش لإثبات أن العلوم الإنسانية، وخاصة منها علم الاجتماع، تتميز بصلتها الوثيقة بالفلسفة أكثر من أي علم آخر. وتتعزز هذه الصلة في نظره في بعض فروع علم الاجتماع دون غيرها، «كعلم اجتماع المعرفة»- لذلك انقاد للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن تعصم هذه المجالات من الوقوع تحت وطأة مذهب فلسفي معين قد يخل بعلميتها ويجعل نظرتها مذهبية وأحادية.

وفي مرحلة أخيرة يبحث قورفيتش فيما يمكن أن يقدمه علم

الاجتماع للفلسفة وفيما يمكن أن تقدمه الفلسفة لعلم الاجتماع.

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية: جدلية الفكر والواقع:

وما يرفع انتباهنا بادئ الأمر هو أن قورفيتش يأخذ الفلسفة هنا على أنها «معرفة». ويعرف «المعرفة الفلسفية «على أنها معرفة من درجة ثانية أو ثالثة تنصب على المعارف وعلى الأنشطة الذهنية الأخرى ساعية إلى صهر تجسداتها المفردة والجزيئة في وحدات كلية غير متناهية. فيكون غرضها بالتالي أن تثبت صحتها وحقيقتها ونصيبها من الواقعية وتؤصل وجودها وترسيها على قيم ثابتة .

أما المعرفة العلمية فهي معرفة من درجة أولى أو ثانية، وهي تحدد و«تفتعل» إلى حد ما أطرها الإجرائية والوقائع التي تعْمُرُها حتى تصل إلى تفسيرات مقامة إما على اختبارات وحجج تجريبية كما هو الحال في العلوم التجريبية وإما على مسلمات كما هو الحال في الرياضيات.

فالمعرفة العلمية إذن هي الحقل الذي ينكب فيه الفكر الإنساني على الواقع يحلله منتجا بذلك معارف. في حين أن المعرفة الفلسفية هي ذلك المجال الذي يعود فيه الفكر على ذاته لكي ينسق بين معارفه من ناحية ساعيا إلى تأصيلها وتحديد مدى مصداقيتها ومدى تطابقها مع الكينونة الإنسانية وقيمها من ناحية أخرى.

وأن العلاقة بين هذين الحقلين، حقل الفلسفة وحقل العلوم، كانت دائما، كما يشهد بذلك تاريخها، علاقة تداخل وتأثير متبادل. فالعلوم تستمد دائما، على حد زعم قورفيتش، فرضياتها الموجِّهة لعملها ومفاهيمها النظرية من الفلسفة، والمعارف العلمية بدورها

كانت دائما المادة التي ينصب عليها الفكر الفلسفي عاملا فيها، لتكوين أنساقه النظرية أو كما يقول قورفيتش «وحداته الكلية غير المتناهية».

لكن هذه العلاقة إنما اختلفت وتنوعت باختلاف المنعرجات التي يمر بها كل واحد منهما في صيرورته، وباختلاف نوع العلم ونوع الفلسفة أيضا. بحيث كان من المستحيل أن يعزل الواحد منهما عن الآخر عزلا تاما، أو أن يتحد أحدهما بالآخر اتحادا تاما[1].

ومهما يكن من أمر الاختلاف بين العلم والفلسفة، فإن هناك قاسما مشتركا بينهما والمتمثل في ميلهما المشترك إلى نبذ «المفاهيم المحنّطة والأطر الإجرائية الجامدة والتجارب المتحجرة» وهي لعمري خصال تميز روحا علمية وفلسفية تقوم على المراجعة الدائمة للمفاهيم، وعلى التفتح الدائم للفكر على الواقع و على التأهب الدائم للفكر لكل تحول يخرجه من أطر منطقية معهودة إلى أطر جديدة وهي روح وصفها قورفيتش بأنها «جدلية وجد تجريبية» « hyperempirisme dialectique»، لأنها ترفض أن تستكين لا للروحانية ولا للمادية ولا للصوفية[2].

وهذه الجدلية التي يتكلم عنها قورفيتش والتي تجمع بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية في وجهيهما المعاصرين تتميز بالخصائص التالية:

---

(1) المرجع المذكور: ص 487-488

(2) المرجع المذكور: ص 488

1- إنها لا تمنح ثقتها المسبقة لأي نوع من المعرفة، علمية كانت أم فلسفية، ما لم تمحص بالنقد، ولا تماري ولا تجاري ولا تجامل. وهي تتمرد على كل تصور سابق للجدلية «صاعدة» كانت أم «نازلة».

2- إنها لا تقبل أن تسقط في الوعي أو في الوجود ،لأن العلاقة بينهما من زاويتها هي ذاتها علاقة جدلية أو في حاجة إلى أن تقارب جدليا.

3- إنها تسبق كل معرفة علمية وفلسفية وتمهد لهما الطريق ،متجنبة كل قراءة مذهبية للأوضاع وكل الحلول السهلة وكل التصعيدات [الاديولوجية] واعية كانت أم غير واعية، لذلك فلا يجوز لها أن تنحاز لموقف فلسفي أو علمي معين، وإن فعلت فهي تخطئ هدفها.

4- إنها، كما يسمح بذلك التحليل اللغوي للكلمة [عبر-Dia]، مسلك عقلي يفضي إلى تجارب غير متناهية التنوع، تتحول فيه الأطر المرجعية باستمرار إلى أطر مرنة وقابلة للتجدد المستمر[1].

وختاما لذلك يعلن قورفيتش أنه لا يرتضي من فلسفة للعلم وللفلسفة معا، إلا هذه «الفلسفة الجدلية جد التجريبية»، وهي فلسفة تحمي العالم والفيلسوف ضد كل انصياع مشط إلى التأليف والتوحيد والتصعيد، كما تحميهما ضد كل نزعة توفيقية ترى نجاحها فيما تقيمه من انسجام وتوازن بين مذاهب مختلفة. وهي إذ تفعل ذلك فإنما

(1) المرجع المذكور: ص 489

تفعله بما تفتحه أمام العالم أو الفيلسوف من أفق لتجارب جديدة غير متوقعة وغير منتظرة تجعله يطل في كل مرة على هوة جديدة داعية إياه إلى التأهب عند كل منعرج للقيام باكتشاف وقائع جديدة تضطره إلى أن يضع كل معارفه السابقة محل شك وسؤال[1].

والواقع أن الجدلية بين الفكر والواقع، أو بين العقل والتجربة، إنما تأكدت اليوم كحقيقة يعيش عليها الفكر العلمي المعاصر، وخاصة علوم الطبيعة، ويتجلى لنا ذلك في أعمال باشلار- ولكنها تصبح أوكد في نظر قورفيتش إذا ماتعلق الأمر بالعلوم الإنسانية وخاصة منها العلوم الاجتماعية- والصلة بين علم الاجتماع والفلسفة وثيقة جدا في نظره، من حيث حاجتهما إلى الجدلية «المنفتحة»، وتتأكد هذه الحاجة بالنظر إلى الحقل الذي يقرب بينهما وهو حقل «الإنساني»، والإنساني جدلي في جوهره، لأنه يتحلى «بالفعالية» و«بالحيوية».

والجدلية تقدم «الفعل» [وتلاحقه في حيويته واستمراريته ومفاجآته] على «المُنْشَإ». وينطلق قورفيتش[2] في تأكيده على أوجه القرابة بين الفلسفة وعلم الاجتماع من تعريف سان سيمون لعلم الاجتماع على أنه «دراسة للمجتمع الفاعل» (l'étude de la société en acte)، أي هو دراسة للجهد الجمعي والفردي الذي يبدع فيه المجتمع والمجموعات والبشر الذين ينتمون إليها أنفسهم بأنفسهم، من خلال صراعهم ضد كل العقبات وهم يصنعون وجودهم ويوفرون أسبابه. لذلك فعلم الاجتماع هو علم «الحرية الإنسانية» في مجابهتها

(1) المرجع المذكور: ص 489

(2) المرجع المذكور: ص 489

لكل العقبات التي تعترض طريقها والتي تنجح في تجاوزها جزئيا، ولا يمكنه أن ينكر أن الإنسان ذات فاعلة، كما لا يمكنه أن ينكر أن هذه الذات تقف وجها لوجه أمام واقع خارجي.

وإن كانت لهذا الواقع قوانينه التي لا يمكن تجاهلها، فإن الحرية الإنسانية تقدر على تحديد مصيرها وصنع ذاتها في ضوئها أو ضدها، أو بقبولها.

والعلوم الإنسانية، على اختلاف اهتماماتها ومناهجها إنما موضوعها واحد وهو الواقع الإنساني وقد اعتبر من منظور معين، وصيغ في موضوع محدّد وبمنهج خاص. ذلك أنها تقدم الفعل على المنْشَأ والجهد الكلي على الأنشطة المتباينة وهو ما يتجلى خاصة في علم الاجتماع وعلم التاريخ. فالأول منهما إنما هو تصنيفي يؤكد على انفصال الأنماط فيما بينهما وتميزها في حين يبرز الثاني ما في الأحداث الفردية، وعلى تفردها، من اتصال.

فهذان العلمان إذن يجمعان على أن الأنشطة الإنسانية وإن تباينت فيما بينها وتنوعت بتنوع الحقول التي تتجلى فيها واحدة، وأن العقبات التي تواجهها هذه الأنشطة هي كذلك واحدة. ويمكن لهذه الأنشطة أن تؤخذ على أنها جهد إنساني كلي هو خير معبر عن الحرية الإنسانية، وبالتالي علينا أن نتعلم كيف نقرأ عبر كل ما ينشئه الإنسان تلك القوة الفاعلة الإنسانية التي تجعله يبدع وينشئ ونجعل منها هي، ماهية الإنسان، بدل أن نحصر ذاتية الإنسان في تعيّن من تعيّنات طاقاته الإبداعية. هكذا إذن فإن الفعل والحرية والوعي، هذه الميزات التي تكسب الإنسان ذاتيته، سواء نظر إليها على أنها فردية أم جمعية، هي التي تقرب علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الأخرى من الفلسفة.

وأن تكون للفلسفة صلات وأوجه شبه تقربها من المعرفة العلمية، فذلك أمر يختلف باختلاف صنف العلوم. إذ أن الحد المشترك بينهما في العلوم الطبيعية يبقى منهجيا، في حين أنه يشمل المنهج والموضوع بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، لكن يمكننا أن نلاحظ هنا، وردا على قورفيتش أن هذا التمييز الذي يقيمه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من حيث علاقة كل صنف منها بالفلسفة، قد يبطل إذا ما أخذنا بعين الاعتبار فرعا من فروع العلوم الطبيعية وهو علم البيولوجيا.

فإن تصور الكائن الحي على أنه عضوية، أو نسق، أو «وحدة كلية» منفردة ومتجددة رغم ذلك، وأن تصور الحياة، على أنها فعل مستمر يتجلى عبر مختلف الأشكال الحية في الزمان والمكان، وبنيةً منطقية لا تنفي الصدفة والمفاجأة من حيّزها[1]، كان له الأثر الكبير على الرؤى الفلسفية ابتداء من القرن التاسع عشر، وربما كان ذلك هو الأساس الذي بنى عليه علم الإجتماع نظرته للواقع الإنساني على أنه «جدلي حيوي» كما رأينا فيما سبق وعلى أنه في ذات الوقت تحكمه قوانين ويزخر بالخلق الإرادي والحر. خاصة وأن قورفيتش يقدم لنا حجة ثابتة على ارتباط علم الاجتماع بالفلسفة، ألا وهي أن كلا منهما سيستند إلى فكرة «الوحدة الكلية».

فمفهوم «الوحدة الكلية» التي تؤخذ على أنها واقع حيوي وديناميكي، مشترك بين الفلسفة وعلوم الإنسان.

غير أن قورفيتش يبين أن الفلسفة إنما تعتبر وحدات كليةً غير

---

(1) MONOD (Jacques): «Le Hasard et la Nécessité». Ed Seuil 1970.

متناهية وتمضي في البحث عن العلاقة بينها من حيث هي وحدة وكثرة. لأن وحدتها لا تنفي إمكانية تجسدها المتنوع، كما أن تنوعها وتعددها لا يقوم حاجزا أمام إدراكنا لوحدتها. في حين ينصرف علم الاجتماع إلى دراسة «الظواهر الاجتماعية الكلية» الواقعية والمحدودة والتي تكون دائما متعددة في تنوع تمظهرها وتجليها.

ولما كانت هذه «الظواهر الاجتماعية الكلية» التي يُعنَى علم الاجتماع بدراسة أصنافها محملة بدلالات ورموز وأفكار وقيم جد ثرية ترتبط بالواقع الإنساني كان خطر انزلاق عالم الاجتماع في الوثوقية والإديولوجيا أكبر منه عند عالم الطبيعة، مما يزيد عملية الفهم والتأويل حدة وخطورة[1].

لذلك كان عالم الاجتماع في حاجة إلى تلك «النار المطهرة» التي تمثلها «الجدلية جد التجريبية».

ثم يردف قورفيتش قوله هذا بأن هذه الحاجة هي في واقع الأمر مشتركة بين الفيلسوف وعالم الاجتماع- لأن الفيلسوف هو الآخر بشر، ينصب تفكيره على الواقع البشري بهموم بشرية، وقد ينساق وراء التصعيد الإيديولوجي والإعلاء الفكري للواقع، وقد ينحاز لمشاغله الراهنة ومصالحه العاجلة وأهوائه الملحة.

---

(1) JACOB (François): «La Logique du Vivant». Gallimard 1970.
انظر كلود ليفي شتروس: مقالات في الإناسة. ترجمة حسن قبيسي. خاصة: «المعايير العلمية في فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية» ص 107
«حقل الإناسة» ص 61- دار التنوير للطباعة والنشر.1983 بيروت

ومن هنا كانت حاجته إلى نقد مفاهيمه ومراجعتها، وتطهيرها، بما سماه قورفيتش بالنار المطهرة «للجدلية»الواقعية، والتي تمثل كما سبق أن قلنا «الفلسفة الوحيدة» التي يرتضيها، قورفيتش لعالم الاجتماع وللفيلسوف أرضيةً تنطلق منها بحوثهما.

وإذا تأكدت كما رأينا، حاجة كل من الفلسفة والعلوم الإنسانية [وبصفة خاصة علم الاجتماع] إلى الجدلية التجريبية، فإن الروابط بين علم الاجتماع والفلسفة ستزيد لحمة. لأنه في الجدلية يلتقي الفكر الإنساني «بالإنسان»، إذ الجدلية إنسانية في جوهرها، وفي مختلف مظاهرها.

وما يسمى بالواقع يكون دوما إنسانيا، إذ هو لا يتجلى إلا عبر منظور إنساني، سواء كان هذا المنظور معرفة (Connaissance) أو مجرد حدس (Saisie) أو رؤية. فهو واقع «مجدّل» أو حاصل من تفاعل جدلي بين الواقع الموضوعي الخارجي والإنساني. ولا يقول لنا قورفيتش هنا إن كان الإنسانيّ «فرديا» أم «جمعيا»، والحقيقة أن الأمرين يستويان عنده. لكنه يضيف فيما بعد بأن «الإنسانيّ» سواء تجلى بواسطة مناهج أو دون أي منهج، إنما هو «السبيل التي يسلكها الجهد الجماعي لكي يضع بصمته على العقبات التي تعترضه ويحاول تجاوزها».

هكذا يتضح لنا، أن حظوظ علم النفس في الوجود من هذا المنظور قليلة، وكذلك بالنسبة إلى كل فكر فلسفي، «فرداني» و«وجودي»، لأن الإنساني جمعي واجتماعي هنا. فتجربة الذات الإنسانية للواقع هي دائما تجربة إنسانية. ولكنها تجربة جمعية. «التجربة إنسانية دوما وتعدي كل ما تلمسه بالإنساني...و لا يمكن لها

أن تفصل عن الإنساني والاجتماعي»[1].

لذلك فإن الدعوة إلى الجدلية التجريبية، لا يمكن فصلها عن الدعوة إلى الإنساني والاجتماعي لذلك فهي تزيد في ربط الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع. والتجربة تؤخذ هنا بمفهومها العام:

1- من حيث هي مجرد «توجه في العالم» أو هيئة في الوجود، كما تتجلى في رؤانا الفلسفية وتأملاتنا وحتى حدوسنا،

2- ومن حيث هي ممارسة اجتماعية وسياسية ترمي إلى تغيير العالم ،كما يتجلى ذلك في مفهوم اليراكسيس الماركسي.

3- ومن حيث هي تجريب علمي، مبني ومراقب، كما يتجلى ذلك في الممارسات العلمية وكما وضح لنا ذلك كانط منذ القرن الثامن عشر[2].

فأن يعود العالم إلى التجربة وأن يعود الفيلسوف إلى الواقع لا يشكل إذن حجة على مصداقية ما يقولانه-لأن التجربة إنسانية وكذلك الواقع فهو إنساني-والجدلية التجريبية ترفع انتباهنا إلى حقيقة هذا الأمر، وتدعونا إلى «تطهير» فكرنا الفلسفي والعلمي، مما هو بشري فيه، و»تجاوز- على حد تعبير باشلار-ما في الفكر نفسه ومن شأنه أن يعوق الفكر عن التفكير»الموضوعي[3].

---

(1) المرجع المذكور. ص 491

(2) كانط: «مقدمة نقد العقل الخالص»

KANT (Emmanuel): Préface à la seconde édition de «Critique de la Raison Pure». (PUF) Paris 1971.

(3) باشلار (قاستون): «تكون الفكر العلمي»

=

الفكر الجدلي: الفلسفة أم علم الاجتماع؟

أخيرا، لا يتوقف نفع الجدلية للفلسفة ولعلم الاجتماع عند هذا الحد، إذ لا يتوخى علم الاجتماع المنهاج الجدلي، قياسا على ما جرى في غيره من العلوم الوضعية الدقيقة فقط، بل هو منقاد لذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي يدرسه وهو «الحياة الاجتماعية»، التي وحدها تجسد الحركة الجدلية الواقعية والحقيقية.

وليست الحياة التاريخية، وليس التاريخ إلا حلقة ضيقة، من هذه الحياة الاجتماعية الكبرى في كل تجلياتها وأبعادها ومنشآتها وبُناها وتعبيراتها. وبدون [الجدلية]لا يمكن أن تستقيم أي رؤية لهذا الواقع الحي ولا يمكن أن يحصل لنا أي علم به. إذ هي التي تضع بين أيدينا المفاهيم والأطر الإجرائية اللازمة.

كما أن هذا الواقع الحي شديد التعقيد، مليء بالتفاعلات والتداخلات، بحيث يصعب رده إلى المادة أو إلى الروح، دون أن نجعله ينحل ويفلت من بين أيدينا. لذلك وجب على عالم الاجتماع نبذ كل المواقف الفلسفية الدوغمائية والأحادية النظرة كالمادية والروحانية والمثالية الخ... فعلم الاجتماع مضطر إلى التدخل لمقاومة كل المواقف الفلسفية المتطرفة فيه والتي من شأنها أن تقلل من علميته، بأن يذكر عالم الاجتماع والفيلسوف معا بشدة تعقيد الواقع

=

BACHELARD (Gaston): «La Formation de l'Esprit Scientifique» Paris, VRIN, 1965

الاجتماعي وحيويته وصعوبة رده إلى بعد واحد[1].

ويشتد التفاعل والتكامل بين علم الاجتماع والفلسفة عندما نطرق مجال المعرفة والأخلاق والقانون والفن واللغة والدين الخ ...، أي عالم ما سماه قورفيتش [بالمنشآت الحضارية].

فعالم الاجتماع لا يستطيع أن يفهم أجناس المعرفة ولا أشكالها ولا أنساقها دون مساعدة الفلسفة، وكذلك لا يمكنه أن يفهم الرموز والقيم والمثل القانونية والأخلاقية والدينية، ولا ترتيبها التفاضلي ولا أنساقها. إذ يتعلق الأمر في كلتا الحالتين بتفاعل ما بين الأفعال [ذهنية كانت أم علمية] وبين التصورات [عملية كانت أم نظرية]، أي بين الأفعال والرموز.

وعالم الرمز هو عالم اللغة، أي عالم الخطاب (le discours) وهو المجال المفضل للفلسفة فكيف إذن لعلم الاجتماع أن يلم به، ويقف على الدلالة التي تحملها وتنبني عليها الأفعال البشرية دون مساعدة الفلسفة؟ ويجب ألا ننسى أن هذا هو السبب الذي جعل دوركهايم يزعم أن علم الاجتماع بوصفه يطرق مجال الرموز في الحقل الاجتماعي، يمكن أن يقوم مقام الفلسفة، وأنه قادر أيضاً أن يقوم مقام الإبستمولوجيا في نقد أسس المعرفة العلمية ومفاهيمها، خاصة وأن المفاهيم العلمية إنما تنشأ في نظره داخل حقل تصوري اجتماعي ورمزي سابق عليها وأنها كانت في أصلها [مفاهيم بدائية(des prénotions)]. لأن الفكر سابق على العلم[2] ولا يفعل

---

(1) قورفيتش: المرجع المذكور. ص 491

(2) LEE WHORF (Benjamin) : Linguistique et Anthropologie1965 Trad.

العلم شيئا سوى استخدامه بأكثر منهجية.

والمفاهيم البدائية هذه، هي عملية في ذاتها وتجريبية، فهي نشأت خلال التجربة الأولية وغايتها أن تجعل أفعالنا منسجمة مع العالم الذي يحيط بنا، رغم خطئها، ورغم ما قد تشكله فيما بعد من غشاء يحجب عنا الطبيعة الحقيقية للأشياء[1].

كما أن هذا هو الذي جعل ماكس فيبر يتخذ من التأويل والبحث عن الدلالة منهجا يرتضيه لعلم الاجتماع إذ الوقائع الاجتماعية محملة بدلالات إنسانية.

وما تقدمه الفلسفة لعلم الاجتماع في هذا المجال يمكن أن نجد له مقابلا فيما يقدمه علم الاجتماع للفلسفة. إذ هو يشدها إلى الواقع ويطلعها على ما فيه من تنوع وتطور وحركية فيقدم بذلك المادة [الضرورية] للفكر الفلسفي عن واقع المعرفة والأخلاق والقانون وغير ذلك، مبعدا إياها عن كل تحليل أجوف واعتباطي.

هكذا إذن، إذا أخذنا بعين الاعتبار نقاط الالتقاء الثلاثة التالية بين علم الاجتماع والفلسفة:

G. CARME De Noël-Gonthier. Collection Médiations.1969. pp 216-218.

« Les concepts ont leurs racines dans le langage quotidien avant que les scientifiques ne tentent de s'en servir au laboratoire. La relativité elle-même a son fondement dans les langues indo-européennes occidentales, car ces langues utilisent beaucoup de mots et de structures se rapportant à l'espace pour parler du temps. ».

(1) دوركهايم: «قواعد المنهج الاجتماعي» طبعة 1895 ص 15 و Alcan 16

1- الواقع الإنساني.

2- مجال الدلالات والرموز والأفكار والقيم والعمليات الذهنية.

3- تطهير المفاهيم بواسطة الجدلية التجريبية قبل كل سعي علمي أو فلسفي.

فإنه لن يكون من العسير علينا أن نجد أسسا فلسفية تجعلنا نقر بضرورة التعاون بين الفلسفة وعلم الاجتماع. يمكن أن نفعل ذلك من منظور الفلسفات الواقعية، والفلسفة الظاهراتية، والفلسفات الوجودية، والمادية الجدلية، الخ... إذ كل هذه النزعات الفلسفية وغيرها تؤكد على سابقية الوجود أو الواقع أو الفعل والممارسة وعلى ضرورة التفاعل بين الفكر والواقع، كما تؤكد على التجربة الإنسانية بما هي الجوهر المحدّد للتاريخ والواقع، وتجعل من الذات [أو الفكر أو الوعي] الإنسانية محور الوجود والتاريخ[1].

وهذا التعاون، أو تبادل الخدمات، بين علم الاجتماع والفلسفة حرص قورفيتش على أن تجرده لنا في النقاط التالية.

فعلم الاجتماع يخدم الفلسفة بأن يقدم لها معطيات ثرية عن التنوع الكبير للواقع الإنساني في مجال السلوكات والأفعال والتجارب والمنشآت: من دلالات ورموز وقيم وأفكار، كما يطلعها على انقلاب سلمها وترتيبها في مختلف الحضارات والبنى الاجتماعية.

هكذا يدحض من الأساس كل المواقف الفلسفية في هذا الشأن والتي تكون اعتباطية وأحادية المنطق. ثم إن علم الاجتماع يساعد

---

(1) قورفيتش: المرجع المذكور. ص 493

على القضاء على عدة نظريات فلسفية مغلوطة خاصة تلك التي لا ترى في التعاون بين الفلسفة وعلم الاجتماع سوى حلقة مفرغة، لإنكارها إمكانية أن تكون التجربة جمعية أو أن تكون المعرفة جمعية. فهذه المواقف الفلسفية التي حكم عليها قورفيتش بأنها مغلوطة، إنما يكمن غلطها إذن في إنكارها لواقع جمعي خارج الواقع الفردي، وفي إنكارها لوجود ذات جمعية خارج الذات الفردية يمكن أن تكون لها تجارب جمعية ومعارف جمعية- فهي تنكر إذن أن يكون الفعل جمعيا وأن تكون المعرفة جمعية.

إلا أن علم الاجتماع يعيد الإشكال لطارحه، وهو الذي يسأل الفلسفة عنه ويطالبها بأن تنظر فيه، إذ يسائلها عن الذات الجمعية وإمكانية الأحكام الجمعية وعن المعرفة الجمعية وقيمتها وعن الحرية الجمعية وعلاقتها بالحرية الفردية وبالوجود وعن قيمة الحياة الأخلاقية الجمعية وأجناسها. وهذه قضايا لا يمكن أن يجيب عنها علم الاجتماع دون أن يتحول إلى فلسفة .

ونفهم من هنا إذن أن علم الاجتماع لا قدرة له على الخوض في مسائل فلسفية غير أنه يجزم بوجود وقائع إنسانية جمعية خارجة ومنفصلة عن الأفراد، مما يشكل أطروحة فلسفية وتحتاج مع ذلك إلى ما يدعمها فلسفيا، فتكون بذلك صلات القربى بين الفلسفة وعلم الاجتماع، وأما إذا أنكرت الفلسفة تلك الوقائع الجمعية وقدمت عليها الوقائع الفردية للعالم والوجود فإنها تصبح فلسفة اعتباطية في حاجة إلى تقويم، وتطهير «جدلي».

ثم إن علم الاجتماع، من حيث هو يتناول بالدرس الظواهر المعرفية، فهو ينكب على «العمليات الذهنية»، وهو مجال يخوض فيه

علم المنطق عادة أو علم النفس، فإما أن علم الاجتماع- من منظور قورفيتش- ينكر علمية علم النفس وإما أنه يعده فرعا من فروع علم الاجتماع يضمه إلى سوسيولوجيا المعرفة، وما قيل عن العمليات الذهنية يمكن أن يقال عن الأحكام الأخلاقية والأحكام الجمالية، فهل الأتيقا والاستتيقا مجرد فروع في علم الاجتماع؟

والواقع أن مسألة المعرفة ومسألة الأخلاق ومسألة الجمال ومسألة الحرية والوجود مسائل فلسفية لأنها ألصق بالذات الفردية- وعليها نقيم إشكالنا:

هل يدعو قورفيتش إلى التعاون بين الفلسفة وعلم الاجتماع في معالجتها؟ أم يدعو إلى أن تغمر السوسيولوجيا الفكر الفلسفي؟ فسينشأ بذلك فكر فلسفي اجتماعي ويطغى الجمعي فيه على الفردي؟ الفلسفة أم علم الاجتماع ؟

وبعبارة أخرى، وإذا بقينا على صعيد الفلسفة، يمكن أن نحدد إشكاليتنا بهذين الاتجاهين اللّذيْن يتنازعان رؤيتنا، وهما اتجاه فلسفات الوجود واتجاه فلسفات التاريخ والاجتماع[1].

---

(1) BERDIAEFF Nicolas. «Cinq Méditations sur l'Existence». Trad. I Vildé-lot. Aubier 1936 P P 54 - 56.

«La philosophie existentielle est un mode de connaissance soustrait à l'objectivation. Dans l'objetau cours du processus qui le produit, le mystère de l'existence, de l'être concret, s'évanouit. Il n'y a pas de pire aberration que l'identification de l'objectif et du réel. On parle toujours comme si connaître c'était objectiver, autrement dit rendre étranger. Au contraire connaître, connaître effectivement c'est rendre proche, en un autre terme subjectiver, rapporter à l'existence =

ومما يزيد العلاقات غموضا بين الفلسفة وعلم الاجتماع أن الفلسفة هي الأخرى كثيرا ما تحمل علم الاجتماع على تجاوز ذاته، إذ تدعوه إلى دحض كل رؤية دغمائية للمجتمعات الإنسانية، وذلك بأن تكشف عما هو إنساني في كل موقف اجتماعي، بمعنى أنها تنقد من زاوية ابستمولوجية المنطلقات الذاتية والإيديولوجية التي تقوم عليها بعض الاتجاهات في علم الاجتماع، فتكون بذلك قد حملتها على المزيد من الموضوعية بالتقليل من شأن [العامل البشري] (coefficient humain)، هذا ما سماه قورفيتش [بسوسيولوجيا السوسيولوجيا] (sociologie de la sociologie)، وكانت الفلسفة قد أفادت من علم الاجتماع أكثر مما أفاد علم الاجتماع من ذاته، إذ هي تذكره بأن كل موقف فكري، حتى وإن كان اجتماعيا، لا بد أن يكون مصطبغا بتجربة جمعية ما ،تجربة طبقة ،أو مجموعة، أو حضارة، أو عصر.

لذلك فهي تقصي من علم الاجتماع كل نزعة اجتماعوية (Sociologisme) أحادية النظرة (unilatéral). هذا ما يجعلنا نؤكد على أمرين اثنين :

1- أن الفلسفة تذكّر علم الاجتماع بأن القراءة الاجتماعويّة للواقع الإنساني ، قد تجعلنا نجانب الصواب ،في أمر الإنسان.

2- و ذلك خاصة إذا كانت أحادية النظرة بمعنى أن التجربة الجمعية

=

qui se révèle dans le sujet. Il faut donc rejeter la conceptionnaturaliste, objective de l'être et la remplacer par celle de l'existence, de l'existant, de l' «étant».

إنما تفلت من بين أيدينا إذا نظرنا إليها من زاوية واحدة.

وهذا في نظرنا إقرار بأن علم الاجتماع، إذا ما اعتبرنا مختلف اتجاهاته، غير قادر، إذا ما استند إليها، كل واحد منها على حدة، على أن يقف على حقيقة الإنسان، فعليه إذن أن يكون تأليفا لكل ما فيه من رؤى- ولا يمكن لهذه الرؤى أن تأتلف فيما بينها إلا بمجهود فلسفي يقيم علما كليا بالإنسان، الكائن الاجتماعي.

فعلم الاجتماع إذا من حيث هو معرفة بالإنسان يبقى في حاجة إلى فكر نظري سابق عليه يحدد له الأطر النظرية والإجرائية المناسبة لسعيه المعرفي ويزوده بالفرضيات اللازمة له كمنطلق لكل بحث من بحوثه. فما كان لمرسيل موس مثلا أن يبني نظرية [الظواهر الاجتماعية الكلية] التي ساعدته بما هي إطار نظري على مقاربة البشري وفهمه دون تصور فلسفي سابق لماهية الإنسان وواقعه.

كما أن الفلسفة تدفع بعلم الاجتماع إلى الإجابة على عدة قضايا تطرحها عليه فيما يخص مختلف أجناس وأشكال المعرفة والحياة الخلقية في مختلف البنى الاجتماعية، وفيما يخص العلاقات المتنوعة بين الأفعال والمنشآت وبين الواجبات والصور الرمزية والقيم والمثل وفيما يخص تفاضل أجناس الحياة الخلقية والقيم في بنى اجتماعية متباينة. وهذه قضايا واقعية تاريخية لا تقدر الفلسفة على الإجابة عنها، لأنها تتطلب بحوثا ميدانية وتاريخية.

هكذا يخلص قورفيتش إلى القول بأن الفلسفة وعلم الاجتماع

تربط بينهما علاقة ذات طبيعة «جدلية»[1] خاصة إذا ما تعلق الأمر بسوسيولوجيا المنشآت الحضارية، إذ [التعاون] بينهما ضرورة لا مرد لها. وتتجلى الخدمة المتبادلة فيما بينهما في نقد الواحد منهما للآخر وفيما يثيره الواحد منهما من قضايا أمام الآخر. ويضع لهذه الجدلية خمسة أبعاد[2].

فهي تعني:

1- التكامل الجدلي: حيث أن التحليل الفلسفي يقوم سندًا للدراسة الاجتماعية للمنشآت الحضارية في سعيها إلى التمييز بين الوقائع الأخلاقية والوقائع المعرفية والوقائع الجمالية والوقائع القانونية

---

(1) وفي كتابه: الجدلية وعلم الاجتماع [Flammarion. Paris 1962] كان قورفيتش قد قدم الجدلية على أنها المنهج الامثل لعلم الاجتماع ويسند لها نفس الخصائص التي نذكرها هنا. فالجدلية إذن منهج فكري علمي يقوم على هذه الأبعاد الخمسة.
أنظر كذلك ما كتبه بول لازرقلد عن جدلية قورفيتش في كتابه «ما هو علم الاجتماع ؟»
(Idées, n.r.f Paris 1971): الصفحات 134 إلى 137.

« L'opération dialectique consiste à choisir deux éléments dans une situation sociale donnée et à montrer ensuite comment ils sont liés. Ils peuvent se compléter et réagir l'un sur l'autre, et peuvent aussi créer des ambiguïtés pour les participants. C'est cette relation et sa résultante qui sont au centre de différentes opérations. Le contenu des éléments peut varier considérablement selon les cas ».

(2) هذا ما وقع فيه كونت إذ انبنى علمه على نظرةBONALDوBOSSUET وهذا ما وقع فيه دوركهايم من تبعية لكونت.

الخ ... في الواقع.وحيث أن علم الاجتماع يساهم في توعية الفكر الفلسفي بكشفه عما يطرأ على هذه الوقائع من اختلاف وتباين غير متناهيين في الواقع الفعلي للمجتمعات الإنسانية. وهما إذ يفعلان ذلك فإنما يفعلانه دون أي موقف فكري سابق.

2- اللزوم الجدلي المتبادل : إذ الفلسفة لا يمكنها أن تتجاهل [الذوات الجمعية للأفعال المعرفية] (les sujets collectifs des actes cognitifs) والخلقية وغيرها ،كما أن علم الاجتماع لا يمكنه أن يتجاهل الدلالات والعلامات والرموز والأفكار والقيم التي يلمس أثرها على مستوى الواقع الاجتماعي.

3- الغموض الجدلي المتبادل: وهو يتجلى لنا من ناحية أولى في محاولات الهيمنة الصادرة عن الطرفين- ولكن من ناحية ثانية ، يمكن أن نلاحظ أن بعض علماء الاجتماع في سعيهم إلى جعل الفلسفة تابعة لعلمهم قد آل بهم الأمر في الواقع إلى جعل علم الاجتماع قابعا تحت نظرة فلسفية معينة. كما أن بعض الفلاسفة حين أرادوا إذابة علم الاجتماع في الفلسفة آل بهم الأمر إلى تحويل جزء كبير من تفكيرهم الفلسفي إلى تفكير اجتماعي.

4- الاستقطاب الجدلي : ويمكن أن ينطبق هذا الاستقطاب :

أ- إما على التأويلات الفلسفية الدغمائية، بما فيها المثالية الكانطية،

ب-وإما على التأويلات الميكانيكية والسلوكية المتبعة في علم الاجتماع والتي من شأنها أن تجعل ميدانه يفقد كل مضمون حقيقي.

ج- وإما على كل فصل يراد بين المهمة التفسيرية لعلم الاجتماع وبين مهمة الفلسفة في تشريع القيم وإقامة الحقيقة.

5- المقابلة الجدلية : بين الفلسفة وعلم الاجتماع، إنما تبقى غرضا صعب التحقيق رغم ما يوجد بينهما من خطى متوازية و متناغمة ولا يمكن أن توضع إلا بصفة تقريبية ومؤقتة تقوم على خطى حذرة، إذ ليس من المستبعد،أن تعود العلاقة بينهما إلى إرادة الهيمنة والاستقطاب.

وإذا، تذكرنا أن الجدلية عند قورفيتش هي منهج يرتئيه لعلم الاجتماع من شانه أن يعصم صاحبه من الوقوع في كل تمذهب فلسفي أو إيديولوجي وتصعيدي للواقع، ويمكّنه من إدراك كل الواقع الاجتماعي في حيويته وتنوعه المعقد بعيدا عن كل نظرة تشييئية وميكانيكية مجمدة للإنساني التاريخي، أمكن أن نفهم لماذا وصف العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع بأنها «جدلية» فالجدلية هنا صفة في حين أنها في كتابه «الجدلية وعلم الاجتماع» مصدر يدل على منهج ذي خمسة أبعاد تطرق من خلاله الوقائع الاجتماعية وهذا المنهج تحليلي وتأليفي، وهو يقف على خصائص الوقائع الفردية ولا يخلط بينها ولا يقحمها اعتباطيا في أنساق نظرية.

غير أنه يقر بوجود تفاعلات فيما بينها تجعل بعضها يؤثر في بعض، بحيث تنقلب طبيعتها بين هذا التفاعل وذاك. ولا يكون هذا التفاعل بين الوقائع الفردية إلا إذا كانت بينها صلة فعلية.

فإذا كانت العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع وصفت بأنها جدلية فلان ثمة صلة فعلية بينهما إذ موضوعهما واحد وهو الإنساني ولأن رؤيتيهما له تختلفان اختلاف الجمعي عن الفردي واختلاف

المنظم عن التلقائي. ولكن هذا الاختلاف يفترض التكامل كما تتكامل الأنشطة المنظمة مع الأنشطة التلقائية، إذ الفعل الاجتماعي ينتج عن فعل الأفراد ولكنه يتجاوزه ليشكل واقعا مختلفا عن الواقع الفردي. كما أن الفعل الفردي إنما يتم داخل أطر جماعية سابقة تحدده بصفة واعية أو غير واعية.كما يفترض اللزومَ المتبادلَ إذ يتعين على كل ميدان متحيز أن يعرف كيف يقر بوجود الآخر وأن يعرف كيف يستوعب ما أفاده من الآخر دون فقدان هويته.

لذلك تطرأ أحيانا أوضاع حرجة وغامضة يصعب فيها على كل منهما تحديد هويته وتقرير مميزاته الخاصة وتحاشي استيعاب الآخر أو الذوبان فيه. مما يؤول بهما إلى الاصطدام. هذا ما جعل مصيرهما واحدا ومتلازما لاستحالة الانفصال والاتحاد بحيث تبقى صيرورتاهما متوازيتين من حيث أفق النظرة التي تجمع بينهما.

«La logique? Qu'elle se débrouille pour rendre compte de la vie ».

A. De Saint- Exupéry

«Terre des Hommes» p211

nrf, Le Livre de Poche. Paris 1966

الفصل الثالث

الحياة و علومها ومناهجها

هكـذا يتجلـى مـن المـرحلتين الأوليتـين لبحثنـا أن الفكـرتين الأساسيتين اللتين أردنا التركيز عليهما وإبرازهما بقدر الامكان هما:

- أولا: أن الإشـكالية الهامـة التـي تطـرح اليـوم فـي شـأن العلـوم الإنسـانية لـم تعـد تلـك التي تتعـرض للمقارنـة بينهـا وبـين العلـوم الصحيحة مبرزة إياها في مرتبة دنيا بالنظر إلى نصيبها الضئيل من التريّض والدقة في التنبؤ وإنما هي إشكالية علاقة العلوم الإنسانية فيما بينها وبالفلسفة من ناحية وبعلم البيولوجيا من ناحية أخرى.

- ثانيـا: أن الفكـر النقـدي والفلسـفي لا يمكـن أن يقـف علـى حقيقـة العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع إذا ما اكتفى بطرق المسالة من زاويـة فلسـفة المعرفـة. ولا تتوضـح لـه هـذه العلاقـة إلا فـي إطـار فلسـفة الفعـل التي تنطلق من وجـود الإنسـان أمـام واقـع يسـتهدف التكيـف معـه وتسـخيره ضـمانا لوجـوده وحفاظـا علـى نوعـه وهـي فلسفة لا تنكر المعرفة بقدر ما ترى فيها إحدى وسائل التكيف، لأنها تكشف للإنسان عن طبائع الأشياء وقوانينها حتى يتسنى له إرسـاء حياته وبنـاء نظمه وتحديد مجال فعله، ولأنهـا تعينه على

تمثل كيانه واستجلاء مثله وغاياته التي ينبني عليها فعله.[1]

(1) انظر كنقيلام:

CANGUILHEM (Georges): La Pensée et Le Vivantin «La Connaissance de la Vie» VRIN 1971 Paris.

P10 «Or le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie». Ou encore: «La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation» P10.

الإنسان والمحيط:

المعرفة من أنماط الفعل

فلقد بات من البين اليوم أن الصعوبات الإبستمولوجية التي تعاني منها العلوم الإنسانية ليست خاصة بها وإنما هي جاثمة في جوهر العلوم الملقبة بالصحيحة أيضا.

فلقد بين ريشنباخ[1] أن القول بأن الظواهر الاجتماعية تتميز بالتعقيد الشديد وبالتفرد مما يجعل نسبة التنبؤ الدقيق فيها محدودة، لا يمكن أن يعد حجة ضدها. إذ أن الظواهر الطبيعية هي الأخرى شديدة التعقيد ولا يمكننا أن نزعم أن التنبؤ بحدوث الوقائع يكون دقيقا في كل مجالاتها وفروعها.

وكلنا نعرف أن القوانين الفيزيائية عامة ونظرية مجردة تسحب على أغلب الحالات وهي لا تتعلق أبدا بكل حالة مفردة وليست ضرورية في كل مرة فهي علاقات لزوم لا محالة لكنها تبقى احتمالية وتقريبية. وقولنا إنها تستند إلى التجربة لا يزيدها يقينا لأن التجربة

---

(1) ريشنباخ المرجع المذكور ص 269.

العلمية مفردة فضلا عن كونها مبسطة وتجري في ظروف نظرية مثالية. فجانب الشمولية والضرورة في القوانين لا يأتيها من التجربة ولكن من العقل كما قال كانط.

ثم إن باب التجربة يبقى مفتوحا إذ العلم هو ترصد دائم للتجربة عسى أن تمدنا الملاحظة بأحداث جديدة تدعونا إلى إعادة النظر فيما أقمناه من قوانين. فإن كانت في القوانين والنظريات العلمية نسبة من الحقيقة فهي تبقى رهينة التجربة، فهي تعد صحيحة مادامت التجربة لم تكذبها كما قال كارل بوبر.

فالدعوة إذا إلى فصل العلوم الطبيعية الرياضية عن العلوم الإنسانية من هذه الزاوية لم يعد لها أسس تقوم عليها اليوم. لأنه تبين أنها قائمة على سوء فهم لماهية العلم، خاصة وأنه اتضح أن الوقائع المعاينة التي تعتز العلوم الصحيحة بها كمستند لبحوثها الموضوعية، بانية عليها مصداقيتها، متهمة بذلك العلوم الإنسانية بالذاتية، هي الأخرى تحددها النظرة العلمية والأطر النظرية والمفهومية التي تنبني عليها كل ممارسة علمية. إذ أن كل علم يقيم موضوعه بذاته ولا يجده جاهزا لأن العلم ليس صياغة للواقع المعيش بقدر ما هو بناء لواقع جديد كما بين ذلك باشلار.

ثم إنه تبين أيضاً أن الترييض المرقم و الهندسي ليس هو الوسيلة الوحيدة للترييض. فحساب الاحتمالات والإحصاءات والحساب غير المرقم، كما يقول كنقيلام، كل ذلك يمثل طرقا للترييض تتوخاها العلوم الطبيعية ذاتها مثل الميكروفيزياء وعلم البيولوجيا[1] فمعرفة

(1) CANGUILHEM (Georges): Le Concept et la Vie, la Nouvelle

الواقع لا تفترض بالضرورة أن ينظر إليه هندسيا بل على أنه نظام موضوعي وهذا النظام يمكن أن يقف عليه الفكر الإنساني بطرق شتى. بل إن ريشنباخ يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يقر أنه حتى «تلك الطرق الفلسفية» التي يتبعها علماء الاجتماع و«القريبة من المناهج الرياضية» هي الأخرى يمكن أن تنصهر وتجد لها مكانا داخل العلم[1].

فإذا كانت غاية كل علم هي أن يمدنا بأكبر قدر ممكن من المعلومات والمعارف عن موضوعه وأن تكون هذه المعارف أقرب ما يمكن من صحة وحقيقة ذلك الموضوع، كانت كل الطرق التي يتوخاها الفكر متجها إلى الواقع باحثا عن حقيقته الموضوعية بشرط أن يخرج قدر الإمكان من ذاته وشعوره، موصلة إلى المبتغى.هكذا يبقى أهم شرط للعلمية هو تجاوز المعرفة الشعورية من ناحية و تجاوز الإدراكات الأولية والسطحية لحقيقة الأشياء خارجنا من ناحية أخرى.

فالمؤرخ مثلا يعرف أن واجبه الأول هو تقرير الأحداث التاريخية على حقيقتها لكنه لا يريد أن يبقى سطحيا و أن يبقى التاريخ

=

Connaissance de la Vie, in: «Etudes d'Histoire et de Philosophie des Science ». VRIN Paris 1983 (2ème Ed): PP 362-363:

«Pourcomprendrele vivant il faut faire appel à une théorie non métrique de l'espace, c'est à dire à une science de l'ordre, à une topologie. Pour comprendre le vivant à l'échelle à laquelle nous nous plaçons, il faut faire appel à un calcul nonnumérique, à une combinatoire, il faut faire appel à un calcul statistique!»

(1) ريشنباخ المصدر المذكور ص 269

علما وصفيا ومجرد إخبار ورواية. وهو إذن يعرف أن واجبه ثانيا هو أن يفسر ويخرج بمعرفة عن حقيقة الأحداث داخل المجتمعات البشرية عبر الزمان. وهو يعرف أيضاً أنه لن يفسر مثلما يفسر الفيزيائي لأن المعطى التاريخي لا يقبل النظرة الهندسية والحساب المرقم. لكنه يعرف كذلك أن علم التاريخ ليس فلسفة التاريخ وإن كان غير قادر على التجرد من كل فلسفة.

وضمانا لعلمية عمله تراه يسعى إلى التحصّن ضد كل إسقاط فلسفي وتنظير مجحف. أو هو يسعى إلى بناء فلسفة تجمع إلى متطلبات الواقع البشري متطلبات الروح العلمية. وليس هذا الوضع خاصا بعلم التاريخ. إذ يمكن أن ينطبق على سائر العلوم الإنسانية من حيث هي تجد ذاتها دائما منقادة إلى الفلسفة ويبقى مشكلها الأساسي هو أي فلسفة تختار؟ والإشكال أيُّ فلسفة نختار؟ هو إشكال فلسفي في حد ذاته، بل هو إشكال الفلسفة ذاته. فالعلوم الإنسانية فلسفية في جوهرها.

هذا، وإذا كانت غاية العلم أن يجعلنا «أسيادا على الطبيعة» وأن يمكننا من «حسن تدبير شؤون حياتنا» و«المحافظة على صحة الأبدان وبقاء نوع الإنسان» كان من غير الممكن الفصل بينه وبين الفلسفة في كل الأحوال بل يجب أن نقول إنه ليس من الممكن ألا يدخل العلم ضمن مشروع فلسفي، ورؤية إنسانية عامة للحياة وللوجود.

فالقدامى في نظرنا لم يكونوا مخطئين تماما في ممارستهم الفلسفية للعلم وفي ربط المعرفة النظرية بالحياة العملية وفي سعيهم لإقامة معرفة نظرية بالحياة العملية حتى ولو كانت هذه المعرفة بالحياة العملية فلسفية.

ومن هذه الزاوية أيضاً يسقط الحاجز الذي كان يفصل العلوم الإنسانية في بداية نشأتها عن العلوم الطبيعية. إذ أن ما يسعى الإنسان لالتماسه منها هو أن تمده بشيء من المعرفة لتنير سبيل الفعل أمامه. ألم يقل كلود ليفي شتراوس[1] إنها تمدنا بشيء من «الحكمة» في رسم توجهاتنا في الحياة بما تكشفه لنا عن الحوافز التي تحركنا والنظام الذي يقودنا ونختار في إطاره مصيرنا؟ لذلك فإن حرصنا على الارتقاء بالعلوم الإنسانية إلى مستوى الدقة والصحة يجب ألا ينسينا حرصنا على إعطائها بعدا عمليا في حياتنا.

ولعل الإشكالية الثانية أهم من الأولى. فإذا كانت غاية العلم هي التنبؤ بالوقائع فإن هذا التنبؤ إنما يكون لأجل الفعل والعمل على حد تعبير أوغست كونت، فهذا الأخير لا يُخفي عنّا انشغاله الشديد بالمسائل العملية والسياسية.

والنسق الذي يقيمه للعلوم يكشف لنا أن غاية العلوم الطبيعية والصحيحة هي أن تقود إلى المعرفة الأخلاقية والسياسية. لذا فهي مدخل لعلم الإنسان الأكبر الذي هو السوسيولوجيا، والسوسيولوجيا لا معنى لها إلا من حيث هي تطلعنا على القوانين التي تقود الإنسان في حياته الجماعية حتى تمكننا من استجلاء المستقبل وتنظيم حياتنا بمقتضى معاليمه القادمة. زد على ذلك أن معرفة قوانين المجتمع عنده لا يمكن أن تتم إلا في إطار نظرة تاريخية عامة لتطور النوع البشري. فعلم الاجتماع لا محيد له عن فلسفة التاريخ، عن فلسفة الإنسان.

---

(1) كلود ليفي شتراوس: «مقالات في الإناسة» ترجمة حسن قبيسي. دار التنوير للطباعة و النشر- بيروت- 1983

فإن تبين لدينا ارتباط الأنشطة المعرفية لدى الإنسان بانشغالاته تجاه الطبيعة وتجاه مجتمعه، وإن ذلك صدق في شأن العلوم الطبيعية فإنه يصدق أكثر في شأن العلوم الإنسانية لكون موضوعها هو الإنسان ذاته.

مكانة الفلسفة

في العلوم الطبيعية والإنسانية

وإن كان للتصورات الفلسفية أثر على تطور العلم شبيه بالأثر الذي كان للتصورات العلمية على تطور الفلسفة، كما يقول ألكسندر كويري[1] فإن ذلك يصدق أكثر على العلوم الإنسانية.

ويبين كويري[2] أن تاريخ العلم «ويقصد بذلك العلم الفيزيائي» يعلمنا أن الفكر العلمي لم يكن في يوم ما منفصلا عن الفكر الفلسفي، وإن أكثر الثورات العلمية إنما حددتها الثورات الفلسفية الكبرى، وأن الفكر العلمي لا يتطور في مجال معزول وإنما داخل إطار فكري وضمن مبادئ أساسية وحقائق عادة ما تعد من خصائص الفلسفة.

---

(1) KOYRE (Alexandre): De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques. In: Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique. n.r.f. Gallimard 1971 Paris. P. 253; «L'influence des conceptions philosophiques sur le développement de la science a été aussi grande que celles des conceptions scientifiques sur le développement de la philosophie».

(2) المرجع المذكور ص 256.

وإن كان اليوم في متناول الابستومولوجيين أن يقفوا على أهم الثورات العلمية في العلوم الفيزيائية ويبينوا ما يكمن وراءها من انقلابات للرؤى الفلسفية، فإن ذلك يبدو أعسر في العلوم الإنسانية لجدة عهدها .لذلك فإن هذه الروابط بينها وبين الفلسفة إنما تتوضح لنا عبر نظرة إلى مختلف المدارس والمذاهب التي تنازعتها عند نشأتها.وليس هنا مجال للخوض في ذلك[1].

ويكفينا أن نشير إلى أن قيام علم الاجتماع الوضعي لم يصبح ممكنا إلا في إطار الفلسفة الوضعية، وأن الفلسفة الظاهرية كان لها الأثر الكبير على بروز رؤى ومناهج جديدة في العلوم الاجتماعية، وأن الفلسفة الماركسية ساهمت في إعطاء دفع جديد للدراسات الاجتماعية.

وتأملنا لنشأة هذه العلوم، وخاصة منها العلوم الاجتماعية، يوضح لنا أنها إنما تجد جذورها في الفلسفة، فهي امتداد للمشاغل الفلسفية الإنسانية. هذا وإن هوب هاوس (HOBHOUSE) يرى أن لعلم الاجتماع ثلاثة جذور[2] وهي:

الفلسفة السياسية أولا، وفلسفة التاريخ ثانيا، لحاجة الفلاسفة في هذين الميدانين إلى الاستناد إلى وقائع منظمة حتى يتسنى لهم القيام

---

(1) انظر كتاب قولدمان لوسيان، في نقده للأسس الفلسفية للمناهج في علم الاجتماع:» العلوم الإنسانية والفلسفة». دار قونتي- باريس 1966.

(2) انظر كتاب بول لازرفلد:ما هو علم الاجتماع ص7 و 8 .

Idées. Nrf. Paris 1971

بمقارنات بين أزمنة مختلفة ومجتمعات مختلفة، قصد بناء أنساقهم النظرية. والجذر الثالث في رأيه هو ظهور النظريات التطورية في علم البيولوجيا. وفي نظرنا أنه لن يكون من السهل فهم واقع علم الاجتماع،بمناهجه ونظرياته إذا ما غفلنا عن هذه الحقيقة وهي أنه ترعرع في أحضان الفلسفة وعلم البيولوجيا وتغذى ولا زال منهما. فالدعوة إلى فصل علم الاجتماع عن الفلسفة تقوم إذا في نظرنا على سوء فهم لحقيقة الفلسفة و على جهل بالصيرورة الفعلية لعلم الاجتماع.

أما حقيقة الفلسفة فهي على ما يبدو قد غابت على هؤلاء الذين جعلوا منها، كما يقول لوسيان قولدمان[1] مجرد صياغة عقلية ومفهومية لرؤانا عن العالم.

أما إذا اقتنعنا بأن الفلسفة، بصرف النظر عن طابعها الإيديولوجي، تقدم لنا بعض الحقائق الأساسية عن علاقة الإنسان بالإنسان وعن علاقته بالكون، كان من الواجب آنذاك أن تقوم كأساس للعلوم الإنسانية و بالذات لمناهجها.

---

(1) لوسيان قولدمان: الفلسفة والعلوم الإنسانية ص :15
قونتيي- باريس 1966.

« Si la philosophie est plus qu'une simple expression conceptuelle des différentes visions du monde, si, en dehors de son caractère idéologique, elle apporte aussi certaines vérités fondamentales concernant les rapports des hommes avec les autres hommes et des hommes avec l'univers, alors ces vérités doivent se retrouver à la base- même des sciences humaines et notamment dans leurs méthodes»

وبوصفها تقدم لنا حقائق عن الطبيعة البشرية فإن كل محاولة لإقصائها من العلوم الإنسانية تجعلنا نخطئ في فهم الوقائع الإنسانية.لذلك ينبغي على العلوم الإنسانية أن تكون فلسفية حتى تكون علمية[1].

فالفلسفة ليست مجرد إيديولوجيا كما زعم العلماويون les (scientistes) حين طالبوا بأن توصد أمامها أبواب العلوم، وعلى وجه الخصوص علمالبيولوجياوالعلومالإنسانية، لما همّوا بإنشاء «بيولوجيا آلية» وعلم نفس تجريبي يعتبر السلوك بوصفه استجابة آلية على مثير، وحين دعوا إلى علم تاريخ تجربيوعلم اجتماع تشييئي ووصفي.

ودوركهايم حين دعا إلى أن توصف الوقائع الإنسانية كما توصف الأشياء، لم يسأل عما إذا كان ذلك ممكنا ابستومولوجيا[2]. فإذا كان من السهل على العلوم الفيزيائية والكيميائية عند نضجها أن تفند مزاعم الفلسفات الطبيعية التي عملت على إقحام الروح والوعي في عالم الطبيعة كما نلاحظ ذلك في فلسفة شيلنج وهيجل، فليس معنى ذلك أنه يجب إقصاء كل فلسفة عن العلم وعلى وجه الخصوص على العلوم الإنسانية وإذا كان من السهل عليها أن تحدد

---

(1) لوسيان قولدمان : الفلسفة والعلوم الإنسانيةص18 .
قونتيي- باريس 1966.
Note 3 P51 « Les sciences humaines doivent être philosophiques pour être scientifiques »

(2) Empirique
لوسيان قولدمان: الفلسفة والعلوم الإنسانيةص36.
قونتيي- باريس 1966.

لذاتها مجالا هو مجال المعرفة الوضعية بعيدا عن كل فلسفة فليس معنى ذلك أن النمط الفيزيائي والكيميائي بإمكانه أن يغمر مجال الحي ومجال الوعي بالحياة الذي هو مجال الإنسان وكل رضى بذلك هو اعتراف بان الفلسفة لا تعدو أن تكون سوى إيديولوجيا من صالح الفكر العلمي ومن واجبه التخلص منها.

كما أنه زعمٌ ضمنيٌ بأن الإنسان ما هو إلا ظاهرة فيزيائية كيميائية، بحيث يسقط حينذاك الفارق بينه وبين الكائنات الطبيعية الأخرى بل ويسقط أيضاً كل فارق بين المادة الحية والمادة الجامدة المعدنية. هكذا يتضاعف أمامنا الإشكال إذ يصبح ذا بعدين: هل للأحياء خصوصيات تميزها عن الجماد وهل يتم علمنا بها كما يتم علمنا بسائر الظواهر الفيزيائية؟ وهل للإنسان خصوصيات تميزه عن سائر الأحياء الأخرى؟ وكيف يمكن أن يلم به علمنا ؟ .

وما ينبغي ملاحظته هو أن كل فلسفة إنما هي فلسفة الوعي والفكر. وليس معنى هذا أنها بالضرورة مثالية[1]. فما دامت الفلسفة فكرا إنسانيا وما دام محورها الإنساني في وجوده وفي عالمه كان من العسير عليها إنكار الفكر والوعي وهي إذ تنظر في المعنى والدلالة إنما تنظر في الفكر من حيث هو منتج للمعنى وقد رأينا مع فورفيتش أن ذلك هو ما يقرب العلوم الإنسانية من الفلسفة من حيث هي أيضاً تتناول بالدرس الإنسان منشئ الرموز والمعرفة والمثل والقيم.

غير أن الخطأ الذي وقعت فيه بعض الفلسفات مثل الظاهراتية في نظر لوسيان قولدمان هو أنها إذ تنصرف إلى وصف الوقائع

---

(1) لوسيان قولدمان. المرجع المذكور ص 17.

الشعورية وتأويلها بحثا عن معناها الجوهري تنسى أن هذه الوقائع، بوصفها وقائع اجتماعية وتاريخية تحمل زيادة على دلالتها الشعورية الحاضرة على مستوى الفكر في مقاصد أصحابها، دلالة موضوعية كثيرا ما تختلف اختلافا كبيرا عن الأولى[1].

لذلك كان من اللازم على العلوم الإنسانية أن تنظر إلى الوقائع الإنسانية من هاتين الزاويتين:

دلالتها على مستوى الشعور ودلالتها الموضوعية.فالدلالة الشعورية لا يمكن أن تهمل تماما من طرف هذه العلوم مثلما دعا إلى ذلك دوركهايم وهذا ينطبق أساسا على العلوم الاجتماعية ومعنى ذلك أن علم الاجتماع لا يمكنه ألا يكون فلسفيا وأن الوقائع الاجتماعية لا يمكنها أن تكون أشياء. لأن الأشياء تفتقر إلى الحياة ولأن عالم الطبيعة لا تاريخ له.

تغيره الوحيد يتم بطريقة آلية محددة صيغها بقوانينه. فالحياة بما فيها من خلق مستمر نمطها ليس هندسيا. وتاريخ الإنسان بما فيه من إبداع ليس هندسيا. غير أن ذلك لا يعني أنه لا منطق للحي ولا نظام للواقع الاجتماعي والتاريخي.

فالحدث الاجتماعي تاريخي ولا يمكن أن يعزل عن سياقه التاريخي ويجرد منه. كما أن كل حدث تاريخي لا يمكن أن يفهم خارج الأطر الاجتماعية و البنى التي دار فيها.

معنى ذلك أن كل ما يفعله البشر يجب أن ينظر إليه في إطار

---

(1) لوسيان قولدمان, المرجع المذكور ص29.

مزدوج: من جهة منطق البشر والطاقات الإبداعية للأفراد أولا ومن جهة علاقة وعيهم الفردي بالواقع الموضوعي ثانيا.

والرؤية الفلسفية للإنسان وللوقائع الإنسانية الاجتماعية والتاريخية التي يدعو إليها لوسيان قولدمان العلوم الاجتماعية تقوم على أساس إقرار ضمني بأن الإنسان وإن كان كائنا تتحكم فيه قوانين فهو لا يخلو من قدرة إبداعية قد تخل بهذه الحتمية فيكون التاريخ. وهذا يعنى أيضاً أن الإنسان وإن كان كائنا اجتماعيا ينصهر ضمن أطر اجتماعية سابقة له وخارجة عن شعوره وعن وعيه فهو كائن واع ومفرد أيضاً قد ينقلب على الجمعيّ.

هذا وقد كان كنقيلام[1] قد توجه بنقد مماثل لبعض مدارس علم النفس. فالسلوكية برفضها كل علاقة بالفلسفة وبنبذها لكل تصور ذي أصل فلسفي تصبح عاجزة في نظره على تأسيس مشروعها العلمي على أسس واضحة وما يغفل عنه السلوكيون الذين يدرسون المؤهلات والأرجاع والسلوك هو تأطير السلوكات الخاصة ضمن الظروف التاريخية والبيئات الاجتماعية التي يعملون فيها عارضين عليها مناهجهم وتقنياتهم وخدماتهم.

معنى ذلك أن علم النفس لا يمكن أن يجد أسسه إلا داخل الإطار التاريخي والاجتماعي، إلا داخل الحقل الإنساني الذي يدرسه لأن السلوك الفردي لا يمكن عزله عن ملابساته التاريخية والاجتماعية ولأن علم النفس، وأي علم، لا يمكن أن يقوم إذا ما افتقر إلى أسس

---

(1) كانقيلام. ما هو علم النفس؟. في كتابه: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها ص. 376 – 377. دار فران للنشر 1983 باريس.

تشرعه ضمن مشروع فلسفي إنساني. لذلك فإن كل مشروع علمي نفسي خاصة إذا ما ادعى الوحدة لنفسه رغم اختلاف مدارسه لا يمكن أن يجد وحدته إلا في التأليف بين علم النفس التجريبي وعلم النفس السريري والتحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي والأنتولوجيا[1].

وإذا كان علم النفس التجريبي قد سمي تجريبيا بسبب منهجه فإن علم النفس لا يسمى سريريا أو تحليليا أو اجتماعيا أو اتنولوجيا إلا بسبب موضوعه. إذ كل هذه الأوصاف إنما ترمز إلى موضوع واحد وهو الإنسان. هذا الكائن المتكلم والمبهم، الاجتماعي والمنفصم عن الاجتماع».

لذا فحتى علم النفس التجريبي «لا يمكنه أن يقوم كنظرية عامة للسيرة ما دام لا يحسم في مسألة التواصل أو القطيعة بين لغة الحيوان ولغة الإنسان وبين المجتمع الإنساني والمجتمع الحيواني»[2].

ولا يسعنا إلا أن نقول إنه إذ يحدد مشروعه كذلك إنما يفعل ذلك على أساس فلسفة طبيعية لا ترى في الإنسان سوى حيوان أو جهاز حي لا يتميز عن الأجهزة الحية الأخرى إلا بدرجة تعقيده وبالتالي بقدرة أكبر على اكتساب التكيف ولا يمكن إذن في نظر كنقيلام أن يدمج السلوك الإنساني وتصرفاته ضمن نظرية عامة للسيرة إلا على أساس نظرية ذات طبيعة فلسفية تقيم امتدادا بين عالم الحيوان وعالم الإنسان. والسلوكية وعلم النفس التجريبي إنما يشكوان من نفس الداء:

---

(1) كانقيلام. ما هو علم النفس؟. المرجع المذكور. ص 366

(2) كانقيلام: ما هو علم النفس؟. المرجع المذكور. ص 367

ألا وهو استنادهما إلى نمط بيولوجي ميكانيكي ينكر كل خصوصية للإنسان ولا يجد فيه الوعي مكانا. فالنفس الإنسانية جهاز آلي عضوي تربطه علاقات آلية كامنة داخله وتحكم علاقاته بالمثيرات الخارجية الطبيعية قوانين طبيعية. وهو لعمري تصور ينكر ما للإنسان من طاقات تصورية وإبداعية تجعل عالمه حقلا دلاليا يتبلور في ممارساته الخطابية. فالسلوك الإنساني وكذلك اجتماعيته لا يمكن أن يفهما إلا من زاوية خصوصية اللغة الإنسانية، واللغة عنده [الإنسان] إنما ترتبط بطاقاته التصورية الفكرية.

هكذا نفهم أنه إذا كان من العسير علينا تفهم السلوك الإنساني خارج أطره التاريخية والاجتماعية فإنه من العسير علينا أيضاً أن نفهم الاجتماع الإنساني وتاريخه دون الرجوع إلى مفاهيم فلسفية مثل الوعي والفكر والحرية وإذا كان من اللازم أن يكمل علم الاجتماع علم النفس فإن الفلسفة مكملة للعلوم الإنسانية كلها.

وليس معنى هذا أن العلوم الإنسانية، لكونها فلسفية فهي تقف معارضة لكل فكرة علمية تجزم بوجود حتمية في الحياة الإنسانية. لأن ذلك يتناقض مع هدفها بوصفها علوما. فتوقانها إلى العلمية هو تصريح منها بضرورة وجود حقيقة إنسانية موضوعية تتعالى على الحقائق الشعورية وتتجاوزها.

وهذه الحقيقة الموضوعية يمكن أن تكون كامنة في الجمعي وراء الفردي، وفي اللاشعور وراء الشعور، وراء الفرد و وراء الجماعة. حتى أنه ليخيل إلينا أحيانا أن علم الاجتماع والتحليل النفسي يقومان على نفس المبدإ: إن غاية العلم عندهما واحدة وهي الوقوف على الحوافز غير الواعية عند البشر. فما يحركهم من الداخل

هو لا شعورهم وما يحركهم من الخارج هو النسق الاجتماعي[1]. وتتشابك اللغة أكثر بين العلمين إذا قلنا إن النسق الاجتماعي «الذي يكشف عنه علم الاجتماع» ما هو إلا لا شعور جمعي بحيث يصبح عالِم الاجتماع مطالبا بإثبات شيئين اثنين: أن هناك شعورا جماعيا وراء شعور الأفراد، وأن هذا الشعور الجمعي يحركه لا شعور جمعي. ومن حقنا هنا أن نسأل عما إذا كان الرأي العام الجمعي» الذي يتكلم عنه دوركهايم يتّحد بالبنية الاجتماعية الخفية أم هو شعور سطحي يتباين معها وعلى كل حال فدوركهايم ذاته يقر بأن الفرد عاجز عن معرفة الأسباب الحقيقية التي تحركه بمجرد استطلاعه لشعوره، وأن شعوره لا يمكن أن يقف إلا على أسباب غالبا ما تكون مخالفة للأسباب الحقيقية. ومن ذلك يستنتج أن الفرد عاجز من باب أولى على أن يعرف الأسباب التي تحرك الجماعة بمجرد استطلاعه لشعوره.

وقد بات من المؤكد اليوم بعد التحاليل التي قام بها الأنتروبولوجيون والأتنولوجيون للأساطير وجود فكر وشعور جمعيين. فالأسطورة، هذا النص الجمعي، تحمل بنية منطقية وفكرية من الرموز والصور والخيالات غالبا ما تكون خفية عن شعور الأفراد الذين يعتنقونها في خطاباتهم العقدية و ممارساتهم. وهذه البنية تعمل في كل البنى الاجتماعية الأخرى التنظيمية والعقدية والأخلاقية واللغوية. فتحليل الأساطير «البدائية» يوقفنا آخر الأمر على حقيقة

(1) بول لازرفلد : ما هو علم الاجتماع؟ص110
Idées. Nrf. Gallimard. Paris 1971.

البنى الاجتماعية خارج شعور الأفراد كما يوقفنا أيضاً على حقيقة العلاقة بين البنى الاجتماعية والبنى اللغوية.

فالبنى الجمعية [بنية المجتمع، بنية الفكر الجمعي، بنية الشعور الجمعي، بنية اللاشعور الجمعي، البنيةالأخلاقية، البنية العقائدية الخ...] تتضح لنا أكثر إذا ما نظرنا إليها على أنها بنى لغوية، وحللناها انطلاقا من علوم اللغة وبلغتها. وما من أحد يستطيع إنكار أن اللغة حقيقة جمعية. هكذا إذن، أن تكون علوم اللسان، كما بين ذلك ليفي ستراوس[1] في أعماله، قد أثرت تأثيرا عميقا على العلوم الاجتماعية «وحتى علم النفس التحليلي عند لاكان lacan مثلا» فذلك أمر لا نغرب له كثيرا.ولكن علينا أن نؤكد هنا على نقطة ثانية. وهي أن اللغة هي المفتاح الذي يكشف لعالم الاجتماع وللفيلسوف حقيقة المجتمعات الإنسانية وحقيقة الإنسان. هذا يفترض أيضاً أن اللغة الإنسانية لكونها تنم عن وعي وطاقة تصورية تختلف عن التواصل الحيواني. وإن كان لا غنى للعلوم الاجتماعية عن اللغة فإنه لا غنى للفلسفة عن الوعي، عن الفكر، على حد تعبير لوسيان قولدمان.

---

(1) كلود ليفي ستروس:

LEVI-STRAUSS (Claude): Anthropologie Structurale; Plon pp 26-28

النمط اللساني وأثره على المناهج الطبيعية والمناهج الإنسانية: مكانة علم الحياة

ولكن تأثير علم اللغة لم يقف عند حد العلوم الإنسانية.فهو قد امتد أيضاً إلى علوم الأحياء وخاصة منها علم الوراثة. إذ يبدو اليوم أن علم الوراثة وجد في علوم اللغة الكفيلة بجعله يمسك بزمام أسرار الحياة بعد أن جرب لغات ومناهج مختلفة سيطرت عليها النزعة الآلية. فقد تبين للعلماء اليوم في هذا المجال أن الوراثة «تواصل بلاغي» مستمر بلغة غير لغة الإنسان لأنها لغة كيميائية.»وأن الحياة إنما تفعل منذ الأبد، دون كتابة، وقبل ظهور الكتابة، ودون أي علاقة بالكتابة، ما كانت سعت إليه البشرية بالصورة والنقش والكتابة والطباعة وهو إرسال البلاغات» لذلك صارت المعرفة البيولوجية اليوم تنحو نحو علوم اللغة في اعتبارها للحياة فتطرق ظواهرها كما لو كانت «نحوا ومعنى وتركيبا». فأن نعرف الحياة اليوم هو أن «نحسن قراءتها وفك رموز بلاغتها».لذلك فالبيولوجيا لا تتردد في استخدام مصطلحات «نظرية اللغة» و «نظرية التواصل»[1].

---

(1) كنقيلام : المعرفةالجديدة للحياة ص360 362في كتابه دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها. فران باريس .1970 و 1983.
=

وبالمقابل فإن البيولوجيا سيكون لها كذلك الأثر العميق على نشوء وتطور العلوم الاجتماعية. ألم يقل هوب هاوس إن ظهور علم الاجتماع مدين بوجوده كذلك لظهور نظريات التطور البيولوجية وفكرة التطور هذه هي التي ستسيطر على العديد من المدارس الاجتماعية بصرف النظر عن توجهاتها، وضعية كانت أم فلسفية، مادية كانت أم روحانية. وسواء قلنا إن هذا التطور يتم بصفة آلية تكرارية أو بصفة مفاجئة وبواسطة قطيعات مستمرة تقصي فكرة التراكم والتواصل، فإنه ما من شك أن المجتمعات تتحول وتتغير بناها لكنها تحافظ على مميزاته الفردية وكينونتها في تفردها، شأنها في ذلك شأن كل كائن حي. و قد أفاد علم الاجتماع كثيرا من علم الأحياء خاصة:

1- في سعيه إلى التنظير الاجتماعي رغم ما تتميز به المجتمعات والوقائع الاجتماعية من تفرد وتعقيد.

=

« De sorte que, en changeant l'échelle à laquelle sont étudiés les phénomènes les plus caractéristiques de la vie, ceux de structuration de la matière et ceux de régulation des fonctions, la fonction de structuration y comprise, la biologie contemporaine a changé aussi de langage. Elle a cessé d'utiliser le langage et les concepts de la mécanique, de la physique et de la chimie classiques, langage à base de concept plus ou moins directement formés sur des models géométriques. Elle utilise maintenant le langage de la théorie du langage et celui de la théorie des communications. Message, information, programme, code, instruction, décodage, tels sont les nouveaux concepts de la connaissance de la vie. »

La Nouvelle Connaissance de la Vie, in Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences. P360. Vrin- Paris 1970 et 1983.

2- في نظرته للمجتمعات وللوقائع التي تجري على صعيدها نظرة تاريخية تؤمن بتحولها الدائم في نطاق تفاعلها فيما بينها وتفاعلها مع ما يوجد خارجها.

3- في نظرته لمقومات الحياة الاجتماعية وأبعادها من حيث وظائفها. فالمجتمعات تشكل حقيقة وظيفية لا تعرف فيها الوقائع إلا من حيث وظائفها داخل الكل.

فالمجتمع وحدة حية. وهذه الوحدة تمثل كلا لا يتجزأ. بحيث تفقد عناصره معناها إذا ما جردناها من وظيفتها داخل هذا الكل. وهذا يفترض أن كل نظرية تريد أن تقتفي اثر هذا الحي يجب أن تكونلها هذه المرونة وهذه الحيويةالتيللأحياءحينلا تنفكتتركب وتتفككو تعيد بناءها.

وتختلف الوظائف فيها باختلاف التراكيب و البنى. وتحافظ مع ذلك على معنى كلي رغم اختلاف أشكالها عبر الزمان والمكان. لنقل إذن إن تأثير البيولوجيا على العلوم الاجتماعية كان من حيث هي تجزم بالنظام ولا تتنكر للتاريخ.وتجزم بالكل دون التنكر للفردي. وتجزم بالمفهوم دون التنكرللحياة.

فالحياة الاجتماعية الفعلية كما يتجلى ذلك في موقف المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع، «تتكون من تركيبات معقدة حيث تتدخل وقائع موحدة ووقائع غير موحدة»[1] وقد أكد رادكليف براون

(1) انظر كتاب بول لازرفلد : ما هو علم الاجتماع؟ص 38 و106
Idées. Nrf. Gallimard. Paris 1971

(BROWN Radcliffe) أن «النسق الاجتماعي يملك نوعا من الوحدة التي يمكن أن نسميها بالوحدة الوظيفية»[1].

وقد كان على علم الاجتماع أن يختار بين منهجين: أن يعتبر الوقائع الاجتماعية مجموعة تجارب نفسية فردية أو أن يتجاوز الوقائع المعاينة مفترضا أن البشر إنما يعملون تحت تأثير هيمنة النسق الاجتماعي الذي يحيون فيه والذي يملك طرقا مختلفة تجعل الأفراد فيه يحترمون أوامره. وقد رفض علماء الاجتماع المسلك الأول . أي أنهم رفضوا رد الحياة الاجتماعية إلى الحياة النفسية. لأن فهم الواقع لا يعني بالضرورة ضياع الفكر في مفرداته، كما أن فهم الوقائع لا يعني الانسياق وراء التنظير المشط الذي يفقده حيويته.

هذا ما أكده لوسيان قولدمان[2] حين دعا إلى ترك التجريد في علم الاجتماع والتاريخ حتى نحقق علما «عينيا» بالوقائع الإنسانية. ولا يحصل ذلك إلا إذا أصبح «علم الاجتماع [علما] تاريخيا والتاريخ [علما] اجتماعيا». لأن «المعرفة العينية ليست مجموعة مجردات» حتى ولو كانت هذه المجردات «مثبتة»[3]. إذ التفسير النظري في علم الاجتماع لا يحصل إلا بالعودة إلى الحياة الفعلية للمجتمعات وإلى الوقائع أي إلى التاريخ كما أن التفسير في علم التاريخ إذا كان هذا

---

(1) انظر كتاب بول لازرفلد : ما هو علم الاجتماع؟ص 38و 106 نفس المرجع

(2) لوسيان قولدمان ، الفلسفة والعلوم الإنسانية ص19

Médiations. Gonthier. Paris 1966

(3) لوسيان قولدمان ، نفس المرجع ص19

الأخير يروم تجاوز مرحلة الإخبار يتطلب ضرورة نظرة اجتماعية تربط الأحداث بالبني الاجتماعية التي تجري فيها[1].وعلى عالم الاجتماع أن يعلم أن المفاهيم التي يستخدمها في مقاربته للواقع الاجتماعي [وهذا ينطبق على كامل العلوم التي تدرس الواقع الخارجي]لم تكن في نشأتها سوى تصورات مبهمة يسعى الإنسان بواسطتها إلى إعطاء معنى للعلاقات التي توقفه عليها المعاينة بين الأشياء. وهي إذن لن تدل فيما بعد على واقع بسيط وقابل للمعاينة المباشرة وإنما على مجموعة معقدة من الظواهر[2]. إذن فكما نفرق بين القانون الطبيعي والقانون الفيزيائي في علم الفيزياء ينبغي على عالم الاجتماع ألا يخلط بين «النظرية الاجتماعية» و «نظرية المجتمع» وأن يحتاط بالتالي من أن يقع في الثانية على حد تعبير كونيخ (R.Konig).

هكذا يمكن أن نقول مع لزرفلد[3] إن النظرية الاجتماعية ينبغي لها أن تتبع الخطى التالية :

1- إقامة بنى تصنيفية محددة.

2- صياغة مفاهيم معقدة توجه الباحث الميداني إلى الوقائع الهامة.

3- صياغة مسائل للبحث فيها تكون ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى المجتمع.

4- صياغة فكرة عامة عن الطريقة التي تحدث بها الوقائع الاجتماعية

---

(1) لوسيان قولدمان ،ص20 من نفس المرجع.
(2) لوسيان قولدمان، المرجع المذكور صفحة.21
(3) بول لازرفلد، ما هو علم الاجتماع؟ ص77 - 76

أو يمكن إحداثها بها

5- القيام بتنبؤات تستند إلى اكتشافات ميدانية لازالت تفتقر إلى ما يثبتها ،وهي الفروض.

6- ربط الوقائع المعاينة بأخرى فرضية كانت أم مثبتة وهو ما يسمى بالتأويل.

الخاتمة

فالمجتمع حياة إذن. والحياة معقدة و متفردة. ومنظمة ومفاجئة. ومعرفتها تتطلب «صبر المفهوم»[1] وحيرة متواصلة. لأن المعرفة هي ذاتها في الحياة وتريد أن تتعالى عليها لحصرها. ووضعها هذا يقتضي من الذات العارفة ألّا تقنع بما تجد من معنى بل أن تتجاوزه باستمرار لأن الحياة هي ذاتها كذلك.

هذا ما أقره علم البيولوجيا وهذا ما أقرته الفلسفة أيضاً مما جعل كنقيلام يعلن أن البيولوجيا اليوم، هي بمعنى ما، [فلسفة للحياة][2].

وسواء قلنا مع هيجل إن الحياة هي حياة المفهوم وحياة الفكر وأن المفهوم يتحد بواقعه في الحياة وأن الحي يحوي الحياة من حيث هي كل أو هو يحوي الحياة في كليتها، وركزنا على التاريخ، تاريخ الفكر، على أنه تجل متواصل للفكر في أشكاله التاريخية والواقعية

---

(1) LEBRUN (Gérard) : La Patience du Concept. Gallimard. Paris 1972

(2) جيرار لوبرانكتابه: عن هيجل، قاليمار، باريس 1972.

المختلفة. أو قلنا مع برقسن إن الحياة «وثبة حية»لا يدركها إلا حَدْس أو رؤية بعيدة عن كل تعقل، فإن الأمر واحد إذ أن الإشكالية التي تتجلى أمام أنظارنا آنذاك هي إشكالية الفكر والحياة وهي التي يؤول إليها كل بحث في العلاقة بين الفلسفة والعلوم عامة وبين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة. بحيث يصبح المفهوم الأساسي هنا هو مفهوم «الحياة».

وإذا رددنا مع كنقيلام[1] إن كل الطرق المتوخاة لمقاربة الحياة متجانسة فيما بينها وينبغي أن تكون كذلك بالضرورة فإننا سنقبل أن المسألة الأساسية التي ينبغي أن تولى بالبحث اليوم هي مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الحياة من ناحية، وبين علوم الإنسان والفلسفة من ناحية أخرى.

علما بأن المفهوم «علوم الإنسان» يمكن من تخطّى مفهوم «العلوم الإنسانية» الذي قد يقصي علم البيولوجيا ويرمي به في علوم الطبيعة رغم ما يوجد من فارق بين مناهجه ومبادئه ومناهج ومبادئ العلوم الفيزيائية والكيميائية وهذا من شأنه أن ينتج عنه إنكار لحقيقة الإنسان هذا الذي يجري على صعيده اكتمال الحياة ووعيها بذاتها.

كما يعود بنا أيضاً إلى النظر إلى علم النفس والعلوم الاجتماعية من زاوية ابستومولوجية تقدم النمط الفيزيائي الهندسي على كل أنماط علمية أخرى فنحط آنذاك من شأنها ومن مصداقيتها.

---

(1) كنقيلام، المعرفة الجديدة للحياة ص364 من كتابه دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها. دار فران. باريس 1983

ولـولا خوفنـا المبالغـة لقلنـا إن العلـوم الإنسـانية لا يمكـن أن تكتسب مصداقيتها ولا يمكن أن تحتل مكانة في الحقل المعرفي اليوم دون الاستناد إلى البيولوجيا فضلا عن حاجتها إلى الفلسفة حتى تكون علمية على حد تعبير قولدمان. فإن إشكالية الفرد وإمكانية قيام علم به و إشكالية تمثل الكل من وراء التنوعات المختلفة له لم يقع تجاوزهما إلا في إطار علم البيولوجيا.

وكذلك الشّأن بالنسبة إلى إشكالية إيجاد صياغة للترييض غير الهندسي[1].

والحياة هي أيضاً فعل وإبداع لذلك فإن مفهوم الحياة يضعنا أمام إشكالية ثانية غير إشكالية المعرفة وهي إشكالية الفعل. وفي إطارها يمكن أن تبرز المعرفة بوصفها فعلا أو قاعدة ضرورية للفعل

---

(1) كنقيلام، المعرفة الجديدة للحياة. الصفحات : 340362, 363. . دار فران. باريس 1983

-P. 362-363 «Pour comprendre le vivant il faut faire appel à une théorie non métrique de l'espace, c'est à dire à une science de l'ordre, à une topologie».

- P. 340 : « Ou bien c'est l'universel qui fait de l'individuel un vivant et un tel vivant, et la singularité est à la vie ce qu'une exception est à la règle : elle la confirme, c'est-à-dire en révèle le fait et le droit, puisque c'est par la règle et contre la règle que la singularité apparaît, et l'on pourrait presque dire éclate. Ou bien c'est l'individuel, qui prête sa couleur, son poids et sa chair à cet abstrait fantomatique qu'on nomme l'universel, faute de quoi l'universalité serait à la vie une façon d'en parler, c'est-à-dire exactement de n'en rien dire. ».

ولا يمكن أن يكون لها معنى إلا من حيث هي كذلك. وإن رامت المعرفة شيئا غير هذا، وإن رامت الإمساك عن الفعل، فهي تتحول إلى قوة هادمة للحياة ذاتها كما يقول نيتشه ومسألة الفعل يمكن أن تضئ لنا علاقة الإنسان بعالمه بطريقة أخرى.إذ تبرزه بما هو ذات وحرية وإرادة في صراع مع الواقع الموضوعي خارجه الذي يتصدى لإرادته بمقاومته.

وفعل الإنسان هو تحقيق متواصل لحريته ولذاته ومجابهة متواصلة لكل ما يعترضها من عقبات ومصاعب. فليس من الغريب كما رأينا أن يكون قورفيتش يتبنى ما قاله سان سيمون من أن علم الاجتماع هو «علم الحرية الإنسانية».

ثم إن قورفيتش إن كان يولي أهمية كبرى لمفهوم الظواهر «الاجتماعية الكلية» عند مار سيل موس فلأن هذا المفهوم «يقدم الأفعال على المنشآت[1] حتى ولو كانت هذه الأفعال جمعية. والطريف أن قورفيتش يقدم الحياة الاجتماعية على أنها «تجربة جماعية» يعيشها الأفراد. وأن هذه التجربة تضع الإنسان والأفراد وجها لوجه مع الواقع .ويعطي لهذه التجربة ثلاثة وجوه.فهي يمكن أن تكون:

1- مجرد هيئة نتخذها لأنفسنا في العالم وتجاه العالم انطلاقا من رؤية حدسية (Saisie).

---

(1) المرجع المذكور : ص483 فصل الفلسفة وعلم الاجتماع من كتابه:
LaVocation Actuelle de la Sociologie. Tome II Ch. XVII.
P.U.F. Paris 1969

2- أو العمل على تغيير العالم.

3- أو التجربة العلمية المضبوطة.

فالتجربة الإنسانية في العالم يمكن أن تكون تجربة المعرفة ويمكن أن تكون تجربة الرؤية والقيمة كما يمكن أن تكون تجربة الفعل.فهو لا ينكر إذن أن الحياة فعل وأن الفعل يمكن أن يتجسد عبر البراكسيس وعبر أحكام الوجود وأحكام القيمة وإذا كان قرفيتش لا ينفي إمكانية أن يكون الواقع موضوع رؤية فهو إذن لا يمكن أن ينفي قيام الفلسفة إلى جانب علم الاجتماع للبحث في الإنسان بما هو حرية وتاريخ وتجربة وجودية.

كذلك فإنه إذا كنا نميل اليوم إلى اعتبار المعرفة العلمية المقننة نشاطا لا شخصيا يذوب فيه الفرد بوصفه ذاتا في إطار الممارسة الخطابية.فهل من المشروع أن نقول قياسا على ذلك بأن الرؤية الحدسية يمكن أن تكون لا شخصية؟ وأن التجربة الحدسية المفردة تتقلص لتترك مكانها للتجربة الجماعية؟ فقد رفض الأنتروبولوجيون رد المجتمعات بعضها إلى بعض ورد الثقافات إلى نمط واحد وهذا منطقيا يجب أن يقودنا إلى عدم رد التجارب التي يقوم بها الأفراد بعضها إلى بعض.

وفعلا فإن في كل فلسفة جانبا لا يقبل الرد (Irréductible) وهو كما يقول برقسن حدس خاص بالفيلسوف.

زد على ذلك ما أكدته الفلسفات الوجودية من سابقية الذات المفردة وتفرد التجربة الوجودية.

والوجود هو مشروع تعتزمه الذات المفردة وتتمثله وتريده.

لذلك فحتى العقبات التي تعترض هذه الإرادة فهي عقباتها لأنها لا تكون إلا بها وهي لا تتجاوزها إلا بقدر ما تنجح في تذليل «ضارب العداوة» الذي تقابلها به لما تبذله من جهد.

أن نقول إذن إن المعرفة العلمية يمكن أن تكون جماعية ليس كما نقول إن الإرادة والفعل يمكن أن يكونا جمعيين. إذ الفعل هو تذليل للعقبات التي تعترض الإرادة في تجسيد مقاصدها وتعترض الحرية في تخطيط ذاتها، وتعترض الذات في سعيها إلى الكينونة. والفعل إرادة ممتدة ومتوترة، وهذا التوتر تعيشه النفس. ويعيشه الجسم أيضاً. أي لا يمكن أن يعيشه إلا فرد.

وما يسمى بالفعل الجمعي هو فعل يقوم به أفراد ولا ينفي هذا الفعل الجماعي أبدا أن يكون يمارس ويراد ويتصور بطرق مختلفة تتباين بتباين الأفراد. فالفعل الجمعي تجريد. وإن كان كذلك فينبغي ألا ينسينا الواقع الفعلي الذي هو واقع الأفراد. لأن سيزيف إنما كان يدفع بصخرته إلى أعلى الجبل بمفرده وإذا كان الفعل يقوم على القيمة فإن دوركهايم لم ينف وجود «أخلاق ذاتية» متعددة ومتباينة بتعدد وتباين الأفراد إلى جانب «الأخلاق الموضوعية».

وإذا كانت اللغة ظاهرة جماعية وموضوعية فإن الكلام (La parole) كما أكده دي سوسير ممارسة فردية. وإذا قلنا انه لا كلام دون لغة سابقة له فإنه يمكن أن نقول أيضاً إنه لا لغة دون كلام الأفراد.

وأن نقول إن هناك حقيقة جماعية سابقة على الأفراد وخارجة عن وعيهم وشعورهم ليس معناه أن لا أفراد هناك وأن لا وعي للأفراد.

وأن نقول إن هناك ظروفا تاريخية وملابسات اجتماعية يحكمها نظام و تسبق فعل الأفراد وتحدد إرادتهم إلى حد ما، ليس معناه أن لا إرادة للأفراد. وأن تصبح الحياة موضوع علم ليس فيه أي إنكار لحقيقة الأشكال الحية الفعلية في تفردها والفلسفات التي زعمت لنفسها العلمية والعقلانية أقرت مع ذلك أن الإنسان صانع نفسه وصانع للتاريخ.

وصنع التاريخ هذا إنما يقوم به الأفراد ولا يتراءى هذا التاريخ الذي يصنعونه إلا بصفة بعدية، وإلا من زاوية نظرية فلسفية وحتى وإن رددنا مع ماركس أن البشر إنما يصنعون تاريخا لا يعرفونه ويعرفون تاريخا لا يصنعونه فإن هذا لا يجرد الفعل من فردانيته ولا يحط من أهمية الشعور بوصفه وعيا فرديا.

وفي رأينا أن «الجدل» لا يكون ثريا بين الفلسفة وعلم الاجتماع إلا من هذه الزاوية.

هكذا إذا قبلنا أن علم الاجتماع هو علم الحرية الإنسانية على حد تعبير سان سيمون وأنه «دراسة للمجتمع الفاعل» أو «للمجتمع في عمله» وأن الظواهر الاجتماعية «ظواهر كلية» يطغى فيها الفعل على المُنشَإ وهي أشبه ما يكون بالظواهر الحية في تعقيدها وتفردها ونظامها وطفراتها تراءت لنا صلته وروابطه بالفلسفة والتاريخ والبيولوجيا.

إذ لا يخفى علينا هذا التنافر القائم بين كلمتي «علم» و»حرية « كما لا يخفى علينا التنافر بين مفهومي «الفعل» و»العلم» وبين مفهومي»المفرد» و «العلم» لكن نجاح علم البيولوجيا في تنظير الحياة وصياغة قوانينها على غير ما أراده بيتاغورس للطبيعة كان حافزا

للعلوم الإنسانية على تقفي أثرها والإيمان بأن هذا الإنسان الكائن الحر والواعي والفاعل يمكن أن يوقف له على نظم، إن لم نقل تحدد حريته ووعيه فهي على الأقل تشكل الإطار الذي ينسج فيه شبكة وعيه بذاته وبعالمه ويخيط خيوط تجربته الفردية والجمعية، فعلا مبدعا وتصورا عارفا.

ونحن إذ نقارن بين الفلسفة وعلم الاجتماع أو بين الفلسفة والعلوم الإنسانية لا نقارن مثلما فعل قورفيتش بين معرفتين إحداهما فلسفية والأخرى علمية وإنما بين نوعين من العلاقات يربطان الإنسان بعالمه في نطاق المجابهة بينهما. معتقدين أن كل التجارب الإنسانية «تجربة الفعل وتجربة المعرفة وتجربة الرؤية» مترابطة فيما بينها ومتكاملة ومتجانسة لذلك كان من اللازم أن تكون كل الطرق المتوخاة لمقاربة هذه التجربة متجانسة. لأن هذه التجربة هي تجربة الحياة التي يكتمل وعيها بذاتها في الإنسان.

بقي لنا أن نقف على تجربة الفن الإبداعي من حيث هي نقطة التقاء الخيال والتصور بالفعل المبدع كما يقول فرنكستال،[1] ومن حيث أن العمل الفني معاناة شعورية فردية يروم إبلاغ معنى قد يبلغ الموضوعية .

---

(1)بيار فرنكستال: الفن والتقنية ص 12- باريس1964Paris. Gonthier

بعض المصادر والمراجع

العربية :

- د. علي سالم: «المنهج الجدلي عند جورج قورفيتش». مجلة «الفكر العربي المعاصر». عدد 47 خريف 1987.
- بوفراس (رينيه): «علوم الإنسان و الفلسفة»،مجلة «العرب والفكر العالمي»- العدد السادس، ربيع 1989. ترجمة د. محمد علي مقلد.
- د. فرانسوا جاكوب: «الحياة كما تعقل اليوم»،مجلة «العرب والفكر العالمي»- العدد السادس، ربيع 1989. ترجمة د. علي حرب.
- د.صلاح قنصوة : «الموضوعية في العلوم الإنسانية». الطبعة الثانية 1984.

دار التنوير لبنان

- هانز ريشنباخ: «نشأة الفلسفة العلمية»-ترجمة:د.فؤاد زكرياء. دار الكتاب العربي للطباعة القاهرة 1968 .
- كلودليفي شتراوس : «مقالات في الإناسة».ترجمة الدكتور حسن قبيسي .دار التنوير للطباعة والنشر بيروت 1983.

الأجنبية :

- ARISTOTE: La Métaphysique I et II VRIN 1970 trad. J. Tricot.
- ARON (Raymond): Les Etapes de la Pensée sociologique Nrf GallimardParis.
- La Philosophie Critique de l'Histoire. VRIN 1969
- Dimensions de la Conscience historique. Plon 1961
- BACHELARD (Gaston): La Formation de l'Esprit Scientifique. VRIN. Paris 1965
- BENOIT (Jean): Du Social au Biologique : Etudes de quelques interactions. In L'Homme, revue française d'anthropologie. Tome 6 n°1. 1966
- BERDIAFF (Nicolas): Cinq Méditations sur l'Existence. Aubier. 1936. Trad. I. Vildé-lot.

- BERGSON (Henri): La Pensée et le Mouvant. P.U.F Paris 1965
- L'Evolution créatrice PUF Paris 1966
- CANGUILHEM (Georges): La Connaissance dela Vie-VRIN Paris 1971
- Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences. VRIN Paris 1970- 2ème éd. 1983.
- COMTE (Auguste): Cours de Philosophie Positive-Bachelier Paris 1830
- La Science Sociale. Idées- Gallimard 1972
- DELEUZE (Gilles): -Empirisme et Subjectivité. PUF Paris 1973
- DURKHEIM (Emile): Les Règles de la Méthode Sociologique. Alcan 1895 Paris
- Sociologie et Philosophie. PUF 1924
- FOUCAULT (Michel): Les Mots et les Choses. N r f Gallimard Paris 1970
- Nietzsche, la généalogie et l'histoire. In Hommage à Hyppolite. PUF. Paris 1971
- FREUND (Julien): -La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience hu-

maine. Paris. Sirey. 1984 VII. Collection «Philosophie politique»

- Philosophie et Sociologie. CabayLouvain- la- Neuve 1984
- GOLDMANN (Lucien): Sciences Humaines etPhiloso-phie, Qu'est ce que la Sociologie?
- Médiations- Gonthier Paris 1966
- Marxisme et Sciences humaines. Idées.1970
- GRANGER (Gilles- Gaston): Pensée Formelle et Sciences de l'Homme. (Aubier Montaigne 1967).
- GURVITCH (Georges): Dialectique et Sociologie. Flammarion Paris 1962
- La Vocation Actuelle de la Sociologie. Tom II PUF Paris 1969.
- Réflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie, vol XXII. 1945
- GUSDORF (Georges): Les sciences de l'Homme sont des Sciences Humaines. Ed. Ophrys. 1967
- Les origines des Sciences Humaines. Ed. Payot. 1967.
- L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières. Ed. Payot. 1973

- Introduction aux Sciences Humaines. Ed. Ophrys. 1974.
- HABERMAS (Jurgen): Logique des sciences sociales et autres essais. Ed PUF. Paris 1987.
- HEGEL (G.F.W.): La Phénoménologie de l'Esprit. Aubier-Montaigne. Trad. J. Hyppolite. Paris.
- JACOB (François): La logique du vivant. Ed Gallimard 1970.
- KOYRE (Alexandre): Etude d'histoire de la pensée philosophique. Ed. nrf. Gallimard. Paris 1971
- KANT (Emmanuel): Premiers Principes d'une Science de la nature. VRIN Paris 1971.
- Préface à la deuxième édition de la Critique de la Raison Pure. PUF trad. Pacaud. Paris1971
- LAZAREFELD (Paul): Qu'est ce que la Sociologie ? Idées .nrf. Gallimard Paris 1971
- LEBRUN (Gérard): La Patience du Concept n r fGallimard Paris 1972.
- LEE WHORF (Benjamin): Linguistique et anthropologie. Trad G. CARDE DE Noël Gonthier. Collection Médiations 1969
- LEFEBVRE (Henri): Le langage et la société. Gallimard.

Idées. nrf. Paris 1966

- LEVI-STRAUSS (Claude): La Pensée Sauvage (Plon, 1972 Paris).
- Anthropologie Structurale I, II, Plon Paris 1958, 1973
- Race et Histoire (Paris- Unesco. 1962)
- Le Totémisme aujourd'hui. (Paris, PUF 1962)
- Tristes tropiques.(Plon, 1955 Paris).
- MARX (Karl): Œuvres.
- MAUSS (Marcel): Sociologie et Anthropologie PUF– 1968.
- MONOD (Jaques): Le hasard et la nécessité. Ed. Seuil 1970
- NIETZSCHE (Friedrich): Œuvres. Gallimard 1971
- PIAGET (Jean): Sagesse et Illusions de la Philosophie. PUF Paris 1965
- Epistémologie des Sciences de l'Homme. Gallimard nrf. idées 1972
- PLATON: Œuvres- Pléiade– trad. Léon Robin n rf Gallimard 1950.
- REICHENBACH (Hans): The Rise Of Scientific Philo-

sophy. California University- Payer bound- 1951.

- RICOEUR (Paul): Histoire et Vérité. Ed. Seuil. Paris 1955
- SARTRE (Jean-Paul): Critique de la Raison Dialectique n r f. Gallimard Paris
- L'Existentialisme est un Humanisme. Nagel. Paris 1970
- SCHLANGER (Judith. E): Les métaphores de l'organisme. Ed. Vrin. Paris 1971.
- SIMMEL (Georges): Sociologie et Epistémologie. Paris. P.U.F 1981
- SOROKIN A.: La dialectique empirico- réaliste de Georges Gurvitch. In Perspectives de la Sociologie Contemporaine. PUF. Paris 1968.
- VEYNE (Paul): Comment on écrit l'Histoire. Seuil- Paris 1971.
- WEBER (Max): Essais sur la théorie de la science. Paris, Plon 1965. Collection «Recherches et sciences humaines»
- Le savant et le politique. Paris 1963. Union Générale de l'Edition. Collection «Le Monde » en 10/18.
- Les Concepts fondamentaux de la Sociologie. In «Economie et Société». Paris, Plon 1971. Collection «Recherches et Sciences humaines»

فهرس المحتويات

مدخل: الإنسان والمعرفة والعالم 9
المعرفة: طبيعتها وحكمها وحقولها 16
مؤشرات وعلامات..... 22
الفصل الأول: الحياة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان
التداخل الموضوعي والترابط المنهجي..... 43
إشكالية العلم ومفهومه لدى القدامى والمحدثين..... 45
ارتباط علوم الإنسان فيما بينها وبعلوم الحياة والفلسفة..... 53
الفكر الفلسفي والفكر الاجتماعي النمط الفيزيائي
والنمط البيولوجي 61
الفصل الثاني: المقاربة الاجتماعية للواقع وعلاقة الفلسفة بعلم
الاجتماع من وجهة نظر قورفيتش 69
القسم الأول: تاريخية العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع..... 71
أ-كونت: الفلسفة الوضعية ومنزلة الفكر الاجتماعي والسياسي
والأخلاقي في منظومة المعارف 72
ب- الجذور التاريخية للفكر الاجتماعي وعلاقته بفلسفة التاريخ،
اختلاف المدارس الاجتماعية وتباينها، الميدانية والنظرية 78
ج- راهنية الإشكالية بين الفكر الاجتماعي والفكر الفلسفي 85

تقلص الإشكالية القديمة وزوال الحدود والحواجز: كلود ليفي شتراوس وهانز ريشنباخ وبول فاين 87
الواقع بما هو حياة: شدة الاتصال بين علوم الحياة وعلوم الإنسان والفلسفة 96
القسم الثاني: التقويم النقدي والجدلي لحقيقة العلاقة الراهنة بين الفلسفة وعلم الاجتماع 101
المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية: جدلية الفكر والواقع 102
الفكر الجدلي: الفلسفة أم علم الاجتماع؟..... 111
الفصل الثالث: الحياة و علومها ومناهجها..... 125
الإنسان والمحيط: المعرفة من أنماط الفعل..... 129
مكانة الفلسفة في العلوم الطبيعية والإنسانية..... 135
النمط اللساني وأثره على المناهج الطبيعية والمناهج الإنسانية: مكانة علم الحياة 147
الخاتمة 153
بعض المصادر والمراجع..... 161
العربية 161
الأجنبية..... 162
فهرس المحتويات 169

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

https://www.facebook.com/books4all.net

الفكر والحيـــاة في فلسفة العلوم الإنسانية

أفضل المقاربات وأدقها التي بها يمكن للفكر البشري الإحاطة بحقيقة الواقع الاجتماعي، بما هو واقع أولا وبما هو إنساني ثانيا. فالإشكالية إبستمولوجية في أصلها. وهي واحدة. لكنها مزدوجة. لأنها تنطلق من الواقع بما هو مجموعة الوقائع والظواهر المعطاة أمام الذهن البشري والتي تمثل في مجموعها الطبيعة، وتطرح مسألة المعرفة العلمية عامة وأسسها وأصولها وغاياتها والمناهج المتوخاة في تحصيلها وبنائها. لكي تؤول آخر الأمر إلى البحث في الطبيعة المعرفية لما سمي بالعلوم الإنسانية باعتبارها تمثل جنسا معرفيا خاصا تقوم خصوصيته على خصوصية موضوعه بما هو جزء من الطبيعة يتميز عن سائر الأجزاء الأخرى ويتعالى عليها.

والحقيقة أن هذه الخصوصية التي يطالب بها الإنسان لنفسه والتي يروم على أساسها إقامة خصوصية العلوم الإنسانية هي التي تطرح الإشكال الأكبر. إذ هي كانت دوما موضع جدل عميق بين الفلسفة والعلم أولا وبالأساس. وبين العلوم والمعارف على اختلاف أصنافها ثانيا. بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من ناحية وبين العلوم الإنسانية ذاتها على اختلاف فروعها و«تشيّعاتها» الفلسفية والإبستمولوجية، من ناحية أخرى.

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com
توزيع دار الفارابي

منتدى سور الأزبكية
www.Books4all.net
9 "786569" "099819"