مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ISSN :2353 - 0499
المجلد1 ، العدد2، (جوان 2013) EISSN :2602 -5264

بسم الله الرحمن الرحيم

اتجاهات ومناهج البحث في العلوم الإنسانية

الأستاذة خيرة بورنان
قسم الفلسفة، كلية العلوم
الإنسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة

مقدمـة:

واكب تطور الحياة المعاصرة، وإحراز الإنّسان تقدما هائلا في المعارف والتكنولوجيا، تعقيدا وتحولا في المشكلات والقضايا الَّتي تخص الإنسان، وتمثلت أهم هذه التَّحولات في ظهور العلوم الإنسانية[1] وقيامها كعلوم مستقلة، و تشكُّل موضوعاتها وتبلورها وفق رؤى منهجية أثارت الجدل في حينها، ولا تزال تثيره إلى يومنا هذا إلى الحد الذي دفع بعض فلاسفة العلم(بول فيرباند)، إلى القول بفكرة تهافت المنهج لا في العلوم الإنسانية فقط، وإنّما في جميع العلوم. وبعيدا عن هذه الدعوى فلا جدال أنَّ أكثر ما تتعرض له العلوم الإنسانية في الوقت الراهن من مراجعات نقدية مكثفة، ما يتصل بالمناهج المتبعة في دراسة قضاياها، فمشكلة المنهج في العلوم الإنسانية تعدّ من المشكلات الَّتي كثر فيها الجدل، وامتزج فيها القول العلمي بغيره (الفلسفي) مشكلا هذا المزج عبر الزمن ما سماه فوكو أسطورة العصر الحديث .

وأمام هذا الإشكال حاولت العلوم الإنسانية تقديم أطروحات وتصورات ومقاربات آملة من خلالها العثور على ذلك النَّموذج المنهجي القادر على فهم الإنسان. والحال هكذا يمكننا تصنيف هذه الاتجاهات بحسب الفلسفة التي يعتقد فيها أصحابها إلى اتجاهين : الاتجاه الوضعي، وأبرز من تبناه فلاسفة، وعلماء الاتجاه الوضعي أو الطبيعي في العلوم الإنسانية، الاتجاه اللاوضعي، وتمثله فلسفات كثيرة كالتَّأويلية والظَّاهرتية، والوجودية ... والإشكال المطروح ما هي الأسس الابستيمولوجية التي أرسى عليها كل اتجاه تصوره المنهجي في دراسة العلوم الإنسانية؟ وما هي أبعاد التوجه الميتودولوجي لكل اتجاه؟

1ــ الاتجاه الوضعي

تسمى الوضعية أحياناً، الإيجابية؛ فمصطلح ***positivisme*** مشتق في اللغات اللاتينية من الايجابي***positif***، والعلاقة بينهما معنوية بقدر ما هي لغوية. وهي قبل كل شيء موقف معاد لكلِّ الأبحاث الماورائية (الميتافيزيقية)، وكلّ مذاهب التّعالي والمثالية، بوصفها أنماطا متّخلفة و ورجعية من أنماط الفكر، ويعتبر أنّ المفاهيم غير الوضعية وكلّ ما هو خارج نطاق المحسوس، هو تأمل محض أو أفكار وهمية خيالية[2]، فلا وجود إلاَّ للمُحَسِّ المادي المتجسّد وكل ما لا يمكن قياسه

وإدراكه إدراكا حسيّا فهو مزدرى مرفوض. وأظهر فلاسفتها أوجست كونت . كما أنّها أي الوضعية اسم عام؛ يشمل العديد من التيارات المادية والتطورية والحسيّة والتَّجريبية والنَّفعية والوضعية . إنّها تيار خاص أصبح عنوانا لتيار أعم وأشمل ... وكان يمكن أخذ تيار آخر كي يصبح اسما للاتجاه الكلّي مثل المادية أو التّطورية أو الحسيّة أو التّجريبية أو النّفعية . ولكن اسم الوضعية كان أفضل التَّسميات نظرا لأنّها تضم باقي التَّيارات وفي الوقت نفسه تطوير لها . كما أنّها آخرها فقد امتدت طوال القرن التَّاسع عشر عند كونت وفي النِّصف الأوَّل من القرن العشرين عند ليفي بريل وكلّ التَّيارات الأخرى إنّما تقع في هذه الفترة[3].

وإذا كانت الفلسفة الوضعية قد ارتبطت بشكل واضح بـأوغست كونت فإنّ هذا لا يعني أنّ هذه الفلسفة وليدة الفكر الكونتي لا غير؛ فالاتجاه الوضعي قديم في التّفكير الفلسفي، حيث تمتد جذوره إلى الفكر اليوناني القديم، فقد رفض السفسطائيون البحث الميتافيزيقي، واعتمدوا في بحوثهم على التّجربة وحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر ممكن من المعرفة عن شؤون الحياة وكان منهجهم في كل هذا واقعيا استقرائيا. كما كان للفلسفة التَّجريبية الَّتي تجسدت على وجه الخصوص من خلال أعمال فرنسيس بيكون ومن بعده جون لوك ودافيد هيوم، أثر واضح في نمو الاتجاه الوضعي وتحديد أهدافه، فهيوم ــ على سبيل المثال ــ يعدّ أحد الرّواد الأوائل للمدرسة الوضعيـة أو كما قيل عنه« **إنّه أول فيلسوف وضعي بالمعنى الشَّامل والدقيق**»[4]. لقد أكد في كتاباته أنّ المعرفة المستندة إلى الخبرة موضوعية، وأن المقولات والأطروحات تكتسب معناها الحقيقي فقط إذا ما تَّمَّ التَّحقق منها، من خلال الملاحظة المستندة إلى التجربة. وكان تحليل هيوم لطبيعة الفهم الإنساني تطبيقا للمنهج التَّجريبي وتبرير ابستيمولوجيا له؛ فلقد تصور البشرية على غرار الطبيعة وأشار صراحة إلى أنَّ منهج الطّبيعة البشرية هو بذاته منهج العلم الطَّبيعي، وكان يأمل في أن يحدث ثورة في العلوم الإنسانية بواسطة منهج تجريبي مستفاد من منهج العلم الطَّبيعي، ففي فلسفة هيوم تتداخل الطَّبيعة بالإنسان، كما تتداخل مناهج دراسة الطَّبيعة مع مناهج دراسة الإنسان، وتتلاشى الحدود بين ما هو إنساني وما هو طبيعي، لقد تصور هيوم الطَّبيعة على غرار الإنسان، وأكد وحدة المنهج بينهما[5]. وفي مقابل هذا هاجم **هيوم** الميتافيزيقا بحدة ووصف كل أشكال الفلسفات التَّأملية على أنَّها تخلو من كل تفكير يُعنى بمسائل الواقع والوجود وأنَّها مجرد محاولات عقيمة للسفسطة.

أما الوضعية كنسق نظري متكامل فقد ظهرت في العقد الموالي لوفاة هيجل وهي ترجع بالأساس إلى إسهامات كل من: الألمانيين فريدرك شينلغ الَّذي بدأ في إلقاء محاضراته عن الفلسفة الوضعية في برلين وشتال الَّذي نشرت فلسفته الوضعية في الدولة في ما بين (1830ـــ1873).

و جهود سان سيمون وأوغست كونت في فرنسا بل إنّ سان سيمون هو مؤسس الوضعية الحديثة فليس هناك ما يدعو إلى تجاوز ما هو موجود بالفعل، بل كل ما تحتاج إليه الفلسفة والنَّظرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع و تنظمها، ومن

هذه الوقائع ومنها وحدها تستمد الحقيقة، ولا بد أن يطبع علم الإنسان بطابع وضعي عن طريق بنائه على الملاحظة ومعالجته بالمنهج المستخدم في العلوم الطَّبيعية، وهذا ما تعهد سان سيمون على القيام به حيث قال:« **في كل أقسام مؤلفاتي سوف اهتم بتقرير مجموعة من الوقائع لأنَّني مقتنع بأنَّ هذا هو الجزء الوحيد الراسخ في معرفتنا، أما اللاَّهوت والميتافيزيقا وكذلك كلّ التَّصورات والقيم الترنسندنتالية فمن الواجب اختبارها بمعيار المنهج الوضعي للعلوم الدقيقة**»[6]. واكتملت ملامح الاتجاه الوضعي وخاصة في علم الاجتماع مع الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت ومن بعده إميل دوركايم . ومن رواد الاتجاه الوضعي كذلك الفيلسوف جون ستيوارت مل فقد وضع من خلال كتابه (نسق المنطق) الأساس الفلسفي والمنطقي الحاسم للتَّجربة كأساس للمعرفة ونادى بضرورة استخدام مناهج العلوم الطَّبيعية في دراسة الظواهر الإنسانية. ومن الرُّواد كذلك الفيلسوف الانجليزي ارنست ماخ الَّذي أقام فلسفته على فكرة مؤداها أنَّ المعطيات الحسيّة هي الأساس لكل معرفة صحيحة بما في ذلك الوقائع الاجتماعية، والنَّفسية فهي تخضع تماما للملاحظة، وتُفسر بالطَّريقة نفسها الَّتي تفسر بها وقائع العلوم الطَّبيعية، وقد نبعت فلسفة ماخ من رغبته في أن يجد وجهة نظر واحدة، يستطيع أن يشتق منها كلّ بحث علمي بحيث لا يحتاج معها إلى أي تغيير، إذا انتقل من ميدان الفيزياء إلى ميدان الفسيولوجيا أو علم النَّفس[7].

وإذا كان المذهب الوضعي كما وضعه كونت، قد ازدهر في منتصف القرن التَّاسع عشر، فقد تلى فترة الازدهار هذه رد فعل ضد الوضعية، منذ أواخر القرن التَّاسع عشر وبدايات القرن العشرين لتعود الوضعية للانبعاث في فترة ما بين الحربين العالميتين والازدهار من جديد، ولعل أحدث صورة للوضعية ما يعرف بـ(الوضعية المنطقية) أومدرسة فيينا، وهي مدرسة فلسفية معاصرة تأسَّست حول موريتز شليك سنة 1929. وجمعت هذه المدرسة في ذلك الوقت ثلة من الفلاسفة، والمناطقة و العلماء الألمان و النمساويين منهم: المنطقي الألماني رودولف كارناب ، والرياضي جودل كورث وعالم الاجتماع والاقتصاد أتو نيوارث والفيزيائي فيليب فرانك[8]. ولعل آخر ثوب ــ وليس الأخيرــــ ارتدته الوضعية هو الفلسفة البنيوية(وخاصة الأنتربولوجيا البنيوية عند ستروس)[9] التي أعلنت وباسم العلوم الإنسانية عن موت الإنسان.

وإذا كان الأمر كما ذكرنا، فما هي الأسس الابستيمولوجية الَّتي أقام عليها الاتجاه الوضعي، موقفه من العلوم الإنسانية والمنهج المتبع في دراسة موضوعاتها ؟

ـــــ الوضعية اتجاه فلسفي يدعي أنّه يمكن اشتقاق المعرفة من التَّجربة الحسيَّة، وعليه فالمنهج الملائم للحصول على هذا النَّوع من المعرفة والَّذي ينبغي على العلوم الإنسانية الاقتصار على استخدامه هو منهج العلوم الطَّبيعية ففي نظر سان سيمون «**أنَّ أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدّم في إطار التَّجربة، هو جعل العالم في إطار التَّجربة، ولا نقصد العالم الكبير وإنَّما هذا العالم الصغير يعني الإنسان**

الَّذي نستطيع إخضاعه للتَّجربة»[10]. والدعوة إلى دراسة الظواهر الإنسانية دراسة تجريبية لا يعني سوى التَّأكيد على وحدة المنهج في التَّفكير بغض النَّظر عن الموضوع المدروس وبحسب كونت «**مادمنا نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدِّين فالمنهج الوضعي الَّذي نجح في العلوم الطَّبيعية غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير**»[11].

ـــ يعتبر الوضعيون النُّموذج الطَّبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية، ولقد انعكس هذا ـــ وبشكل جلي ـــ على تعريفهم للعلوم الإنسانية فهي فرع من فروع العلم الطبيعي بالمعنى الواسع للكلمة، لأن موضوعها وهو الوقائع والظواهر الاجتماعية، كأي موضوع طبيعي يقبل الملاحظة، أو المشاهدة لوجوده في الواقع الفعلي[12].

ـــ تحديد وظيفة الفلسفة في كونها مجرد منهج للبحث هدفه التَّحليل المنطقي للُّغة سواء تلك الَّتي يستخدمها في حياتنا اليَّومية، أو الَّتي يصطنعها العلماء لمباحثهم العلمية، لأنَّ كل ما نريد معرفته عن العلم والإنسان ومكانته منه، يمكن أن يستقي من العلوم الطبيعية الَّتي تدرس الكون والعلوم الإنسانية الَّتي تدرس الإنسان وليس للفلسفة بعدهما مجال.

ـــ الموضوعية عند أنصار الوضعية تعني؛ أن يعتبر العالِم الظَّواهر الإنسانية الَّتي يدرسها كما لو كانت أشياء، وكأنَّها صورة أخرى للظَّواهر الطَّبيعية والكيميائية والبيولوجية الَّتي يدرسها العلماء الطَّبيعيون والبيولوجيون. ومن بين الَّذين أكدوا على وجود علم اجتماع محايد، رائد الاتجاه الوضعي **دوركايم** الَّذي أكد أن على علماء الاجتماع أن يكشفوا عن طريق ملاحظة حرة دون استحسان أو استهجان للظواهر السياسية وأن يروا فيها بصورة أساسية، كما هو في العلوم الأخرى مجرد موضوع قابل للملاحظة الحسية. ولن يتأتى هذا بحسب دوركايم إلاَّ من خلال اعتبار الظَّواهر الاجتماعية مجرد أشياء لا تختلف في طبيعتها عن الظواهر المادية.

ـــ ينفي الاتجاه الوضعي صلة العلوم الإنسانية بالايدولوجيا، ويمكن أن يتحقق ذلك إذا ما تخلى الباحث عن الالتزام بأيَّة أفكار أو توجيهات قيمية مسبقة فالعالم مطالب بالكشف عما هو قائم دون إضفاء معنى عليه.

ولقد بنا كثير من المهتمين بالعلوم الإنسانية، كعلماء الاجتماع وعلماء النَّفس وعلماء التَّاريخ علومهم على الأسس المنهجية الَّتي نادى بها الاتجاه الوضعي. لقد نظر أوغست كونت إلى علم الاجتماع نظرته للفيزياء ففي نظره القوانين الطبيعية تحدد تطور الجنس البشري مثلما يحدد قانون الطبيعة سقوط الحجر. وركز كونت على أن يصطنع في دراسته الوقائع الاجتماعية المنهج الوضعي المستخدم في دراسة وقائع العلم الطبيعي، وأن يطرح آراؤه المنهجية في إطار تصوراته عن الفلسفة الوضعية الَّتي اعتمدت على المكونات العامة للمنهج العلمي المتمثلة في : الملاحظة ـ التجربة ـ المقارنة ـ المنهج التاريخي وانتهى كونت من خلال دراساته في علم الاجتماع إلى جملة من القوانين أهمها: قانون المراحل الثلاثة(المرحلة اللاهوتية، المرحلة اللاهوتية، المرحلة الوضعية) وقانون التَّقدم،

وقانون التضامن. وسعى إميل دوركايم إلى أن يكمل مسيرة كونت في تحديد ماهية علم الاجتماع واعتباره علم وضعيا ويعتبر كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع) أهم ما كتب في هذا المجال، وقد دعا فيه إلى تطبيق قواعد المنهج الاستقرائي والمنهج المقارن في الدِّراسات الاجتماعية. وتعتبر دراسته حول الانتحار أوَّل نموذج متكامل للبحث الاجتماعي في علم الاجتماع . و ظهرت الوضعية في ثوبها الجديد، في علم الاجتماع المعاصر باسم«الوضعية المحدثة» وهي اتجاه نظري في علم الاجتماع، يدّعي أنّ البحث الاجتماعي ينبغي أن يقوم على إجراءات العلوم الطبيعية والأساليب الكمية والرّياضية.

وتمثل المدرسة السلوكية الاتجاه الوضعي في علم النفس؛ فقد رفض واطسون من حيث المبدأ أن يعنى علم النَّفس بدراسة المفاهيم الفلسفية التَّأملية، على أساس أن السُّلوك، من بين جميع الأعمال الَّتي يقوم بها الإنسان، هو وحده القابل للملاحظة من الخارج بالتَّجارب الموضوعية، وأصبح من الضَّروري عند **واطسن** حذف «الاستبطان» بل الاعتقاد بوجود الوعي وبإمكانية دراسته بالاعتماد علي «الاستبطان»، يعود بنا القهقرى إلى أيام السِّحر والخرافة أو بالاصطلاح الكونتي إلى المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية.

وانتشر المنهج الوضعي التَّاريخي بشكل واضح على يد كل من شارل سنيبوس وشارل لانجلوا وأظهرا فيه إيمانهما بالحقيقة القائمة على التَّسلل السَّببي للحوادث الَّتي تتأكد تاريخيتها بشكل علمي، وذلك بسب تطور العلوم الَّتي أعطت للإنسان القدرة على الوصول إلى الحقائق التَّاريخية، فكما يراقب الكيمائي اختباراته، فالوثيقة هي مادة البحث، والتَّاريخ لا يكتب إلاَّ بالوثيقة. وذهب كارل همبل إلى أنَّ التّاريخ يمكن أن يستوعب فردية وقائعه بدرجة لا تقل ولا تزيد عن الطبيعة والكيمياء، وأنَّ المؤرخ يستطيع أن يفسر اغتيال قيصر كما يفسر الجيولوجي زلزالا، إذ يبين أنَّ الحادثة لم تقع مصادفة وإنَّما وفقا لظروف معينة. فمنطق التَّفسير واحد في جوهره في كل من التَّاريخ والعلوم الطَّبيعية، وليست التنبؤ في التَّاريخ تكهنيا ولكنَّه تنبؤ علمي قائم على افتراض قوانين عامة لا غنى عنها للمؤرخ.

2 ــ الاتجاهات اللاوضعية

إنَّ النَّتائج العكسية لتطبيق أسس المنهج الوضعي، المستمدة من العلوم الطَّبيعية، على الدِّراسات الإنسانية، دفعت عددا من العلماء وفلاسفة العلم إلى التَّنبيه على التَّباين الحاصل بين فروع هذين العلمين، وإلى وضع حدود فاصلة بينهما، لأنَّ تجاهل ظاهرة الاختلاف هذه، القائمة بين المجالين، لا تؤدي فقط إلى كثرة المفاهيم الخاطئة، وإنَّما، أحيانا، إلى أوهام أشبه ما تكون بأوهام بيكون؛ لا يمكن أن تتحقق منها بأي حال من الأحوال. و نادى أصحاب هذا الموقف بأنَّ تحل مناهج أخرى في دراسة العلوم الإنسانية ومن هؤلاء الفلاسفة والعلماء المؤرخ الألماني **يوهان** غوستاف درويزن أول من أشار إلى هذه الثنائية المنهجية[13]، أي وجوب قيام منهج خاص بالعلوم الإنسانية يختلف عن منهج علوم الطَّبيعة، والفرق بين المدخلين

(المنهجين) هو فرق بين نوعين من المعرفة؛ معرفة تخص عالم المادة ومعرفة تخص علوم الرُّوح، فثمة فرق في النَّوع لا في الدَّرجة كما يعتقد الوضعيون. ووفقا لرؤية درويزن تفسر العلوم الطبيعية الظواهر بالكشف عن القوانين الضرورية والتنبؤية، بينما على العلوم الإنسانية تقديم «فهم» للخبرة الإنسانية، والفرق بين المدخلين هو فرق بين نوعين من المعرفة . والواقع أنَّ التَّفرقة بين عالم المادة والروح لها جذورها العميقة في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي؛ فقد أخذت تحتل مكانها كمشكلة محورية في الفكر الفلسفي اليوناني وخاصة عند سقراط وأفلاطون، فهذا الأخير اعتبر أنَّ معرفة الكلِّيات والمثاليات أرقي بكثير من معرفة ظواهر الطَّبيعة ... واتخذت هذه التَّفرقة فيما بعد صورًا مختلفة؛ فالفلسفة المسيحية كانت واضحة أيَّما وضوح في الفصل بين الجسد والرُّوح والمقدَّس والمدنَّس. واتسمت الفلسفة الحديثة والدِّيكارتية على وجه التَّحديد، بثنائية الجسم و النَّفس وهذه أي النَّفس، هي مبدأ الفكر والوجود. لتضيق هذه الهوة بين المادة والرُّوح من خلال فكرة العلم المُوَّحد والمنهج المُوَّحد، الَّتي تبنتها الفلسفة الوضعية من خلال رد منهج العلوم الإنسانية إلى منهج العلوم الطبيعة[14].

لكن دعوى الاتجاه الوضعي تلك لم تسلم من النَّقد والنَّقض، ولعل أهم تلك الانتقادات ما أثاره الوجوديون و المثاليون المحدثون والكانطيون المحدثون... وارتكز نقدهم على الحقيقة الَّتي مُؤداها أنَّ الوضعية قد ردت العقل إلى المادة . ومن الفلاسفة الوجوديين الفيلسوف سوروين كيركجارد والَّذي يمكن أن يطلق عليه لقب الرَّائِد الأول للمنهج الحديث في العلوم الإنسانية، فلقد هاجم المقاييس السَّيكولوجية والاجتماعية الَّتي تجسدت في العلوم الوضعية والَّتي فسرت الإنسان ببيئته وظروفه الخارجية ولم تعط أي اهتمام بحريته أو مصيره الأبديّ؛ ذلك أنَّ الإنسان وفقًا لهذه المقاييس يتحوَّل من روح إلى مادة وتتِّمُ دراسته في ضوء مصطلحات العلم الطَّبيعي، في حين أنَّ دراسة الإنسان الحقيقية يجب أن تتِّم في ضوء مصطلحات علم الرّوح . وعليه فلابدَّ من منهج يسبر أغوار المعنى البَّاطني والرُّوحي الأصيل الَّذي يتميَّز به الإنسان، فالإنسان ليس مجرد كم أو عدد وحجم و مقدار، كأي مادة طَّبيعية ففي الإنسان شيء يسمو عن كلِّ هذا وعلى حد قوله« **من المستحيل أن تعرف المسيح والرُّسل من خلال الميكروسكوب**»[15]. قال كارل ياسبرس «إنَّ الحياة النَّفسية الإنسانية لا يمكن دراستها من الخارج، كما أنَّ الحقائق الطّبيعية لا يمكن دراستها من الدَّاخل الأولى يمكن فهمها من خلال النَّفاذ إلى النَّفسيّ، أما الثانية فيمكن شرحها من خلال دراسة العلاقة الموضوعية المادية»[16]. ولقد ظهر الرَّأي المتعلق بتمييز الدِّراسات الإنسانية، عن العلوم الطبيعية خلال الجدل والمناقشات الَّتي ثارت في القرن19 حول اعتبار العلم الطَّبيعي كنَّموذج للعلوم الإنسانية. ولعل أول من صاغ هذا الرَّأي صياغة واضحة، دقيقة وبطريقة فيها من الجِّدة والابتكار ما لم يوجد في سابقاتها الفيلسوف دلتاي، فقد سعى إلى وضع حدّ فاصل بين العلوم الطَّبيعية وعلوم الرُّوح، فالفكر الإنساني يتَّخذ في كل من العلمين شكلا متميّزا ومنهجا ذلك أنّ الواقعة في السِّياق الإنساني ينتجها موجود إنساني له ظاهر وباطن،

وله معايير وقيم وأهداف ومقاصد ومشاعر وهواجس، أما وقائع العلوم الطّبيعية فهي مجرد حركة في الزّمان والمكان ولها وجود حسيّ وملموس. والواقعة الإنسانية ليست ماثلة أمامنا بشكل مباشر فهي مرتبطة بعالم الدّوافع الّتي تحركها، والرُّموز الّتي تعبر عنها وحتّى يمكننا الوصول إليها لابدَّ أن نكدَّ ونتعب ونفسر ونتعاطف مع الإنسان، أما الوقائع الطّبيعية فهي وقائع مباشرة تخضع للإدراك الحسيّ، ولذلك فالوقائع الإنسانية تخضع للفَّهم الّذي ينفذ إلى المعاني الباطنية داخل الأشياء، أما الوقائع الطّبيعية فتخضع للتّفسير. إنَّ الوقائع الإنسانية ذات طبيعة كيفية خالصة، أما الوقائع الطّبيعية فيمكن التّعبير عنها بلُغة الكم[17]. ولما كانت ظواهر الفكر غير ظواهر الطّبيعة، فلابُدَّ من تغيير حاسم في منهجها الّذي يتطلب استبصارا وحدسا وفهما وتأويلا ذاتيين ينفذان إلى ما وراء الأفعال المُلاَحظة إلى ما هو داخلي[18].
وبينما شرع **دلتاي** في تأسِّيس العلوم الإنسانية تبين له أنَّ موقف هذه العلوم يواجه مشكلتين؛ تتمثل المشكلة الأولى في أنَّ العلوم الإنسانية ما يزال يعوزها تصور واضح ومتفق عليه عن أهدافها ومناهجها المشتركة والعلاقات بينها، إذا ما قورنت بما هو سائد في العلوم الطّبيعية. والمشكلة الثانية هي أنَّ العلوم الطّبيعية تزداد مكانتها نموا واطرادا بحيث ترَّسَّخ في الرّأي العام مثلا أعلى للمعرفة لا يتلاءم مع التّقدم في العلوم الإنسانية. وإزاء هذا الموقف تشكَّل موقفان متعارضان؛ أحدهما يمثله الاتجاه التّجريبي والآخر الاتجاه المثالي، وقد حاول دلتاي تجاوز هذه النّقيضة بيَّن الوضعيين والمثاليين، عبر موقف يؤسِّس لإبستيمولوجيا خاصة ومستقلة بالعلوم الإنسانية؛ فقد حاول أن يبرهن من جهة على أنَّ العلوم الإنسانية علوما وضعية، بالمعنى الّذي فهم به جون ستيوارت **مل** و أوغست كونت هذه الكلمة، كما أنّه أقر ذلك التّمايز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطّبيعية كما قدمه المثاليون. و لكنَّه اختلف معهم في تصنيفهم صنوف المعرفة على أساس موضوع الدراسة لا على أساس المنهج، ورأى في هذا الموقف من المبالغة والتّبسيط ما يمكن إدراكه من الفروق المصطنعة الّتي أقرها هذا الاتجاه . وإن كان الموقف المثالي يتَّصف بالمبالغة فإنّ الموقف الوضعي هو الآخر معيب في كونه جعل منهج العلوم الطبيعة منهجا للعلوم الإنسانية[19].
ولتحقيق هذا الهدف؛ التّفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، استخدم **دلتاي** وغيره من أنصار الهرمينوطيقا، الّذين ناهضوا النّزعة الوضعية، مصطلح«الفهم» مقابل مصطلح «التّفسير» واعتبره أي«التّأويل»أو«الفهم الذّاتي» أو«التّفهم» القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية أو علوم الفكر، و هو المنهج الوحيد الّذي يلائم دراسة الظّواهر الإنسانية. ومعناه الإدراك الحدسي للدّلالة القصديّة لنشاط إنساني ما، فالفهم جهد نحو النّفاذ، وراء الظّواهر المدروسة، إلى الدّلالات و المقاصد الإنسانية التّي صبغتها الذّوات على تجاربها المعيشة. والعَالِمُ الإنساني مدعوّ، إذن، إلى استحضار معيش الآخرين في كلّيته دون عزل المعنى و الدّلالة و القيمة. فالفهم يقتضي نظرة إلى الواقعة الإنسانية في كلّيتها و شموليّتها تبتعد عن التّشتيت و التّجزئة، فالفهم في رأي دلتاي يتضمن عناصر عدة منها المشاركة الوجدانية

والتّعاطف ثم استعادة الخبرة، وإعادة بناء الحياة موضع الدِّراسة وهذا الأمر يصيرا ممكنا انطلاقا مما يلي :

أ ـ إنَّ البشر يعيشون حياتهم ويمرون بخبرات خاصة و هذه الحياة لها معنى

ب ـ يميل هؤلاء البشر إلى التَّعبير عن هذا المعنى .

ج ـ من الممكن الوصول إلى فهم المعنى .

ولا يمكن فهم العلوم الإنسانية ولا المنهج الَّذي اقترحه دلتاي لدراستها إلاَّ من خلال فهم فلسفة الحياة عنده؛ لقد رفض دلتاي أن ينظر إلى الحياة على أنَّها واقعة بيولوجية صرفة، لأنَّ الحياة الإنسانية أكثر من التَّغيرات الكيمائية والعضوية والمركبة الآلية. إنَّ الحياة هي ما نخبره في أنشطتنا وتأملاتنا خلال حياتنا ومن ثمَّ لا يمكن فهم الحياة باستخدام النَّموذج التَّفسيري الَّذي يصف الوقائع وفقا لقوانين الطَّبيعة. وعليه لا يشتمل موضوع العلوم الإنسانية على آمال الأفراد ومخاوفهم وحسب، بل يشمل أيضا المؤسسات الَّتي تنبثق من نشاط الحياة. وهي بدورها تمثل جزءا من السِّياق الَّذي يشكِّل خبرة الفرد، كما يجب أن تشمل موضوعات وبحوث العلوم الإنسانية تعبيرات الحياة الإنسانية الأخرى مثل : القوانين الحاكمة للإرادة، المعتقدات الدِّينية، الفلسفة، الفنون بل حتَّى العلوم الَّتي تدرس الطَّبيعية غير الحية، وإنَّما نظر إليه كخبرة معاشة في تعقدها[20].

وآخر محاولة في إرساء منهج الدراسات الإنسانية على أساس منهج الفهم تلك الَّتي قام بها الفيلسوف ريكمان في كتابه (منهج جديد للدراسات الإنسانية 1979) وفيه عرف العلوم الانسانية« بأنّها أنساق تعالج العقل الإنساني، وكل ما يمكن أن يكون نتاج ذلك العقل أو يتأثر بعملياته»[21]. وقد جاء تعريف، **ريكمان** كبديل للتعريف الذي اقترحه بشكل مبدئي والقاضي بأن الدراسات الإنسانية تهتم بالإنسان، وقد تجاوزه بحجة إفتقاره للدقة والوضوح والمنهجية، فالبيولوجيا على سبيل المثال تهتم جزئيا بالإنسان وأفعاله، ولكنه حين تضيف هذا الجزء إلى العلوم الإنسانية، وتضم بقية موضوع البيولوجيا إلى علم الطبيعة، فإنها تقع حينئذ في خلط يؤدي إلى عدم الرضا عنها وذلك لأنه في تلك الحالة لا يكون ثمة فارقا نوعيا بين الدراسة البيولوجية للإنسان والقرد إلا كالفارق بين دراسة القردة والقطط[22]. كما قدم ريكمان صورة نسقية متكاملة لمنهج العلوم الإنسانية، معتمدا على مصطلحات المعنى والفهم والسِّياق وأكد فيه على إمكانية واحدية المنهجية في العلوم الإنسانية من حيث تطبيق المنهج الكيفي الذَّاتي عليها وبلا استثناء[23]. والفهم بمعناه الضِّيق هو« **تلك العملية المعرفية الَّتي يمكن التعرف عليها من خلال مشاعر ومطامح الكائنات الإنسانية**»، فهو استبصار للعالم الإنساني. ومن منطلق هذه الدَّلالة فالفهم يشكِّل جوهر ولب المنهج الكيفي، فهو متضمن في كل العمليات العقلية المستخدمة في حقل الدِّراسات الإنسانية . إنَّه يحوِّر العمليات أو يعدلها وهو بهذه السمات يميِّز مناهج الدِّراسات الإنسانية عن مناهج العلوم الطبيعية. وتجيء أهمية الفهم كمدخل متميز للدِّراسات الإنسانية، من حقيقة أنَّ العالم الإنساني مفعم بالمعاني، فوراء الشَّخصية التَّاريخية

والرَّقصات الطَّقسية للقبيلة البدائية أو رعشات العصابي، وراء ذلك كلِّه تكمن أفكار ومعتقدات ومشاعر تُكسب السُّلوك معناه[24].

ومن أبرز الفلسفات المعاصرة الَّتي حاكت نسيج الاتجاه اللاّوضعي في فلسفة العلوم الإنسانية الفلسفة الظَّاهرتية الَّتي قدمها الفيلسوف إدموند هوسرل فهو من يعود له الفضل في استعمال الفينومينولوجيا وتبنِّيه لفكرة دراسة الإنسان كإنسان من خلال التَّعمق في جوانبه النَّفسية وتراكماته الاجتماعية، بدلا من النَّظر إليه كمادة قابلة للتَّحليل العددي والإحصائي . وهو بهذا يخالف الاتجاه الوضعي بوجه عام و دور كايم الَّذي أكد اجتماعية وشيئية الظواهر الاجتماعية بشكل خاص؛«والحق إن هوسرل قد أظهرنا على أنّ الإنسان ليس منطقة من مناطق الطبيعة تربطها بالعالم الخارجي بعض العلاقات السببية . وإنَّما هو وعي أصيل، هيهات لنا أن جعل منه مجرد موضوع يقبل التَّفسير. ومعنى هذا أنَّ كل حالة من حالتي النَّفسية سواء كانت رغبة أو انفعال أو صورة ذهنية، لا يمكن أن تُعدَّ مجرد حلقة في سلسلة طّبيعية من العلل والمعلولات، بل لابدَّ على العمل على فهم العلاقة الايجابية الَّتي تربطني بكل حدث من أحداث حياتي النَّفسية حتَّى أتحقق أنَّني الأصل في شتَّى مظاهر سلوكي[25]. ومعنى هذا أنَّ الفينومينولوجيا ترفض إمكانية تقديم تفسيرات سببية للسُّلوك الإنساني ولا تعتقد أنَّ هناك إمكانية قياس وتصنيف العلم الإنساني، قياسا أو تصنيفا موضوعيا، فالإنسان عند أصحاب هذا الاتجاه يشعر بالعالم عندما يضفي عليه المعاني والتَّصنيفات، وهذه وتلك هي ما تشكِّل الواقع الاجتماعي، وليس وراء هذه المعاني الذَّاتية واقع آخر. والمنهج الفينومينولوجي ليس منهجا استنباطيا، كما أنَّه ليس منهجا تجريبا وإنما هو ينحصر أولاً وبالذَّات في الكشف عما هومعطى، وإلقاء الأضواء على هذا المعطى. فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التَّفسير بالالتجاء إلى بعض القوانين كما أنَّه لا يقوم بأي استنباط ابتداء من بعض المبادئ بل هو ينظر مباشرة إلى ما هو في متناول الوعي؛ ألا وهو الموضوع . لقد جاءت الفينومينولوجيا كرد فعل للفلسفة الوضعية والَّتي تؤكد مع دوركايم على الفصل التَّام بين الذَّات وموضوع البحث (الظَّاهرة) واعتبار الموضوع شيئا منفصلا تماما عن شعور الباحث، وجاء هذا الاتجاه أيضا كفلسفة نقدية للاتجاهات المحافظة والتَّجريدية في علم الاجتماع، خاصة الَّتي تفصل بين الأشكال الاجتماعية والواقع الاجتماعي، أو الَّتي تصمم أبنية عقلية صورية، تعكس تناقضات وتفاعلات الواقع اليومي، ومن هذا المنطلق يعتبر الاتجاه الفينومينولوجي أحد التيارات النَّقدية في علم الاجتماع الغربي[26].

إنَّ الفينومينولوجيا قامت على أنقاض أزمة العلوم الإنسانية و استندت فلسفة **هوسرل** في كثير من جوانبها، على مناقشة الفرض التَّجريبي الَّذي تعتمد عليه العلوم الطَّبيعية، والَّذي يفصل بين عالم المادة الخارجي وبين الذَّات التَّجريبية، ويطلق هوسرل على كل العلوم الَّتي تفصل بين عالم الشُّعور وعالم الاتجاه المادي بالاتجاه الطَّبيعي . ويحاول هوسرل توجيه الفكر إلى منهج حدسي، يهدف إلى إدراك مباشر للماهيات والقبض على جوهر الأشياء. ولكن لابدَّ من التَّأكيد على أنَّ هوسرل لا

يريد إنكار وجود هذا الاتجاه الطبيعي و العالم المادي، ولكنَّه دعا الفلاسفة ألا يفترضوا وجوده لأنَّه يريد أن يبدأ الفيلسوف من بدايات مطلقة لا تنطوي على أي افتراض، فالظَّواهر هي الشُّعور الخاص وأفعالنا العقلية، إن هي إلاَّ خبرات قصدية موجهة للأفعال العقلية، ولا شكَّ أنَّ اعتبار الشّعور أو الخبرات القصدية محكا لرؤية العالم ودراسة ظواهره، يناقض قضية العلماء الطَّبيعيين الَّتي تفصل بين العالم الخارجي والذَّات التَّجريبية . فرغم أنَّ الفيلسوف لا يبدأ بأي أفكار قبلية مسبقة إلاَّ أنَّه يصف الظَّواهر كما تبدو في إدراكه وشعوره أو بعبارة أخرى يصف ماهياتالظَّواهر من خلال إدراكه وشعوره أو خبرته القصدية، بأنَّه يتعدَّى مرحلة الوصف إلى مرحلة التَّفسير، ومن هنا فإنَّ إحدى الدعائم الّتي يقوم عليه المنهج الفينومينولوجي، هي التماس القضايا اليقينية في الشعور وأفكـــاره أو الذَّات وخبراتها من إدراك ووجدان وتخيُّل ورغبة وتذكر وشعور واعتقاد وحكم[27].

ويترتب على ما سبق أن يصبح العالم الخارجي غير منفصل عن شعوري وإدراكي كشخص يعيش فيه، وليس للمعرفة أي معنى أن لم تكن مستقاة من تصوراتي وأفكاري وخبراتي مع عالم الظواهر . ولا شك أنّ هذه القضية تناقض القضية لوضعية التي طورها دوركايم والَّتي تفصل بين ذات الباحث وموضوعات دراسته عندما قرر ضرورة دراسة الظَّواهر كأشياء منفصلة عن ذات الباحث. إنّ الباحث في العلوم الإنسانية من المنظور الفينومينولوجي يحاول أن يتفهم ما يظهر ويقع أو يحدث، استنادا لقيام الوعي أصلا برصد الموقف ككل، والتقاط المجال برمته وحدس التَّجارب السيكولوجية الحية، وهذا معناه رفض المذاهب المادية في علم النَّفس وعلم الاجتماع، ومعناه أيضا رفض النَّتائج الَّتي انتهى إليها علماء الاجتماع وعلماء النَّفس فهم قد حولوا الإنسان إلى شيء أو موضوع تجرى عليه التَّجارب في المعامل والميادين الحقلية[28].

لم يكتف هوسرل بوضع الظاهريات كعلم، بل حاول صياغته كمنهج للعلوم الإنسانية مكوَّن من خطوات ثلاث: تعليق الحكم، البناء(التكوين) والإيضاح. ويرمي هوسرل من ذلك إلى القضاء على الاتجاه الطبيعي بكل مظاهره المادية والوضعية، وذلك بالتَّفرقة بين علم الماهيات الَّذي يأخذ الماهية موضوعا له. لقد اعتبرت العلوم الإنسانية الَّتي اتخذت العلوم الطبيعية نموذجا له الظاهرة الإنسانية على أنَّها واقعة مادية مع أنَّها في الحقيقة ماهية خالصة[29].

إذا كان هوسرل قد أرسى دعائم الفينومينولوجيا كمدخل فلسفي لدراسة العلوم الإنسانية وكحل لأزمتها، فإنَّ عالم الاجتماع ألفرد شوتز يعد الرَّافد الثاني بعد هوسرل حيث طرح إمكانية دراسة علم الاجتماع وفقا للمنهج الفينومينولوجي. ومن المشاكل الَّتي يمكن أن تحلها الفينومينولوجيا بحسبه، مشكلة الموضوعية وهنا يؤكد شوتز أنّ الصياغات الفكرية الَّتي يقدمها الباحث هي صياغات موضوعية تتخذ شكل الأبنية المثالية أو الأكثر شيوعا، وهي أبنية تختلف ولاشك عن الأبنية الجزئية الَّتي يكونها الفاعلون الأفراد، صحيح أنّ التَّأويل العادي للحياة اليومية يؤثر على الموقف الشخصي للباحث، ولكن الباحث من خلال إعداد نفسه ليكون عالما يستطيع أن

يستبدل مواقفه الشخصية بما يمكن أن نسميه الموقف العلمي بحيث تجيء صياغاته النَّظرية متسقة اتساقا منطقيا بمعنى أنّها يجب أن تشتمل على الصدق الموضوعي في عناصره الداخلية.

3 ــ أبعاد التوجه المنهجي في العلوم الإنسانية

هل اكتسبت العلوم الإنسانية الصفة العلمية من خلال دراسة ظواهرها وفقا للمنهج الوضعي أو ما سواه كمنهج الفهم أو المنهج الفينومينولوجي ؟ وهل قطعت الصلة تماما مع الفلسفة، وأن أثر هذه الأخيرة في العلوم الإنسانية لا يمكن الحديث عنه إلا من الناحية التاريخية، كقولنا الفلسفة الاجتماعية ؟ أو أن الأمر خلاف ذلك ؟ و هل يمكن الجزم بإمكانية قيام علم إنساني مستقل عن كل توجيه إيديولوجي وسياسي؟ أو أنّ العلوم الإنسانية أصبحت أداة من الأدوات الفعالة في يد الايدولوجيا تستخدمها كما تشاء، وتصنع وفق مناهجها ما تشاء من الإنسان والمجتمع ؟

ــ البعد الفلسفي:

إنّ التَّقدم الَّذي أحرزته العلوم الإنسانية بتطبيق هذا التجريبي، وإن أثمر نسبيا في تحقيق الأهداف المحددة له، فإنّ ما تمَّ تحقيقه قد توقف عند المرحلة النيوتينية من مناهج البحث في العلم الطَّبيعي. كما أدى تطبيق هذا المنهج إلى تجزئة الظواهر وتفكيك أجزائها، حتّى بدت المسافة بين العلوم الطَّبيعية والعلوم الإنسانية، وكأنَّها قصيرة من حيث التَّقدم في تقنين الظَّواهر الاجتماعية والنَّفسية والتَّحكم في متغيراتها وبدت الظَّواهر الإنسانية وفقا للتَّفسير الميكانيكي وكأنها فرع من الرِّياضيات أو الإحصاء .

لقد كانت دعوة كونت إلى استخدام المنهج العلمي في دراسة المجتمع ومطالبته بإتباع أساليب المنهج التجريبي، كالملاحظة و التَّجربة، واعتماد المنهج المقارن والمنهج التَّاريخي، ذات أثر كبير في توجيه الدِّراسات الاجتماعية وجهة تجريبية إمبريقية...إلاَّ أنَّ **كونت** لم يستطع التَّحرر من أساليب التَّفكير الفلسفي فبدلا من أن يبدأ بدراسة الحالات الجزئية ليصل منها إلى القوانين العامة، كما هو الحال في المنهج الاستقرائي، اتجه كونت وجهة أخرى؛ فوضع القوانين والنَّظريات العامة، ثم حاول أن يفسر حقائق علم الاجتماع، وهذا خطأ ميتودولوجي أصيل يتعلق بمحاولته إثبات وتأكيد هذا القانون الفلسفي القديم، كمسلمة رئيسية بقصد تحويله إلى قانون امبريقي وتطبيقه على كلِّ الأنساق والنظم الفلسفات الاجتماعية. كما أنَّ المنهج المقارن التَّاريخي لا يعد منهجا صالحا لأنَّ مجرد تتبع التَّقدم في تطوره لا يقدم لنا دليلا على العلِّية . ويرجع ذلك إلى أنَّ العلِّية ـ من منظور دوركايم ـ تمثل علاقة ضرورية بين ظرف سابق ووضع لاحق للظواهر، ولا يمكِّننا من الوقوف على مثل هذه العلاقة إلاَّ بعد مقارنة أكثر من حالة واحدة .

ولم يكن الأمر ليختلف في مجال علم النفس؛ ذلك أنَّ العلم يكون أقوى ما يكون عليه عندما يتناول العالم المادي أما مقولاته في المواضيع الأخرى فتعتبر نسبيا ضعيفة. بل يذهب سوليفان إلى أبعد من ذلك فعلم النَّفس لا يمكن اعتباره علما حتى الآن وهي النتيجة نفسها التي ينتهي إليها الكسيس كاريل في كتابـــه (الإنسان ذلك المجهول)

ففي نظره أنَّ السيطرة على عيّنة من العالم المادي بغرض فهمها ممكنة إلى حد ما، أما السيطرة على عينة يدخل فيها الإنسان والحياة طرفا، فتكاد تكون مستحيلة، والنَّتيجة التي نصل إليها في هذا المجال ضعيفة[30].إنّ هذا الحكم ورغم شططه لا يبتعد كثيرا عن الحقيقة، فمهما تكن الأبحاث الَّتي قامت بها السلوكية فان طاقتها القوية على التفسير تقوم في الواقع على وهم علمي ألا وهو نفي الوعي، وما يلزم عن ذلك من نفي للإدراكات والصُّور الذِّهنية والأفكار والمقاصد واختزال كل شيء إلى ردود فعل يقوم بها الكائن الحي استجابة لمثيرات معينة. وهذا التَّصور(المادي) لم يعد مقبولا في علم النَّفس، لأنَّه يجرد الأفعال الإنسانية من كل معنى ويؤدي إلى إفقار ميدان علم النفس إفقارا كبيرا. فإذا لم يكن من الممكن تحديد الوعي فمن المحال أن نتجاهل بأنَّ الوعي هو الَّذي يحدد أفعالنا ويعطي تأويلا لها، صحيح أنَّ دراسة وقائع الوعي كالإدراك والانتباه والصُّور الذِّهنية وغيرها تطرح مشكلات منهجية جدية، إلاَّ أن تخطِّي هذه المشكلات لا يجوز أن يتمثل في محو الموضوع الَّتي أثارها من الوجود أي محو موضوع الوعي نفسه، فمن الثابت اليوم في علم النَّفس أنَّه يمكن دراسة وقائع الوعي بطريقة موضوعية تجريبية وذلك عن طريق استنتاج هذه الوقائع من خلال تجلياتها في السُّلوك المُلاحَظ، فالإدراك يتجلى في أفعال إدراكية (لفظية وحركية) وكذلك الانتباه والتَّصور. إن الوعي ــ وحتَّى اللاوعي ــ بات يمثل المبدأ التَّفسيري الأساسي للتَّصرفات، ومحوه لم يؤد مع السلوكية إلاَّ إلزام علم النَّفس حدود الوصف والتَّبسيط وحتَّى الجمود[31].

وبالاستناد إلى هذه الانتقادات، و من خلال النَّتائج المحققة في مجال العلوم الإنسانية بات من المؤكد أنَّ الوضعية انتهت إلى تشويه الكثير من الحقائق الإنسانية الَّتي تتجاوز المقاييس الَّتي حددتها الوضعية لضبطها . وهذا النَّقص المنهجي الَّذي أدى إلى هذا التَّشويه لم يكن نتيجة خطا في التَّحليل أو نقص في المعلومات، وإنَّما يعبر عن أزمة في الأسس المنهجية الَّتي تنطلق منها، تلك الأسُّس الَّتي لا تستوعب إلاَّ نوعا من الحقائق هي تلك الَّتي تكون قابلة للإدراك الحسي، في حين إن الإنسان من حيث هو إنسان لا يمكن أبدا أن نختزله في جانبه الحسي فقط، وندخل في تأويلات تعسفية لإخضاع الجانب الآخر للمقاييس المادية نفسها، بينما تسمو تلك الظَّواهر على مثل هذا النَّوع من المقاييس باعتبارها من طبيعة مخالفة لطبيعتها.

وإذا لم تنته الوضعية بتطبيقها المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية إلى تحقيق الدَّرجة العلمية المنشودة فهل بإمكان المناهج التي تبنتها الاتجاهات اللاوضعية كمنهج الفهم والمنهج الفينومينولوجي... تحقيق ذلك؟ من الاعتراضات الَّتي وجهت لعملية الفهم؛ أنَّه ينطوي على ما يشبه الدَّور في العلوم الإنسانية، فالمجتمع بمؤسساته ونظمه هو المسؤول عن تكوين الفهم الإنساني، فهو الَّذي يعلم الإنسان وسائل الاتصال وضروب الاستدلال ودقة الملاحظة وصحة الحكم والتَّمييز بين الصواب والحق والباطل، فعندما يقوم الإنسان بفهم الظَّواهر الاجتماعية والوقائع الإنسانية، فإنَّه يفهمها بحسب منظوره الثقافي الَّذي يكتسبه من المجتمع ويحكم عليه بالمعايير الَّتي علَّمه إيَّاها المجتمع؛ فهو يفهم المجتمع على نحو ما يريد المجتمع مادام متأثرا

بسياق معين أو بوعاء ثقافي معين[32]. ورغم الآراء المهمة الّتي قدمها الاتجاه الفينومينولوجي، ورغم ما أسهم به من نقد للوضعية فإنَّه تعرض للكثير من النَّقد ومن ذلك إنّ هذا الاتجاه في اعتقاد الكثير غير علمي وهو نمط من فلسفة المعاني، أو منهج استبطان الذَّات المعروف في الفلسفة وعلم النَّفس الفردي .

ـــ البعد الإيديولوجي

إنّ الدراسة الابستيمولوجية للأسس المنهجية الّتي قامت عليها العلوم الإنسانية تكشف لنا عن حقيقة الأسباب، والأهداف الّتي وجدت من أجلها هذه النظم المعرفية، و أنّ المناداة بإمكانية علم إجتماع أو علم نفس ... متحرر من أحكام القيمة مجرد أسطورة تتجدد صورها بين الحين والآخر؛ فالعلوم الإجتماعية كانت وستظل دائما أدوات أو وسائل لمعالجة التَّوترات والضغوط الّتي توجد في الثقافة؛ ألم يكن دوركايم ملحًا على أن يشرف علماء الاجتماع على تسيير الشؤون العامة. لقد تآمرت السلطة مع هذا العلم لإخفاء ما تريد إخفائه، والتَّحريض على ما تريد التحريض عليه، مستخدمة علمائها أو بالأحرى «تكنقراطي العلم الإنساني» لمده بآخر الإحصائيات من خلال سبر الآراء، والاستجوابات المتنوعة للتحكم دوما في الهزات الاجتماعية ... هذه المهمات الّتي وزعتها عليهم السلطة جعلتهم يتواطئون معها في قتل الإنسان من خلال تسخير مكتسبات العلوم الإنسانية نفسها...وأضحت العلوم الإنسانية على هذا النحو تكنولوجيا مناسبة للسلطة . طبيعة البحث العلمي في عصرنا هذا قد طرأ عليه من التعقيد ما يجعل العالم مضطرا إلى الإذعان لسلطة اقوي منه، فالعالم أصبح مجرد ترس في آلة ضخمة هي الدولة أو الشركات الاقتصادية الخاصة... وهكذا أصبحت الاعتبارات السياسية أو الاقتصادية هي الّتي تتحكم في عمله العلمي، وهي الّتي ترسم له الخطة، وتحدد له اتجاهات بحثه، وتتخذ القرار النهائي بشأن التَّصرف فيه. وهذا الأمر كان واضحا وجليا في ميدان العلوم الإنسانية، فحسب فوكو« **لقد تمكنت العلوم الإنسانية من توفير تقنيات المراقبة والقصاص كما وفرت السدنة الذين يقومون بهذه المراقبة وهذا القصاص. أليس المحلل النفسي كما وضح ذلك فوكو هو امتداد للجلاد وامتداد للحارس المستشفيات العقلية ومعتقلات الحجر للمشعوذين والمجانين في القرون الوسطى».** وحتَّى أولئك الّذين وقفوا لنقد المصير الّذي آلت إليه العلوم الإنسانية مثل ماركيوز و أدرنو، فقد عملا في مكتب البحوث التَّابع للمخابرات المركزية الأمريكية ، فهما صانعا هذه الأجهزة، كما أنّ واطسن باع نتائج أبحاثه للشركات الإشهارية الّتي استخدمتها للتأثير على السلوك من أجل الاستهلاك. والحال هكذا من حق القارئ للعلوم الإنسانية أن يرتاب في صدق وبراءة هؤلاء المفكرين . لقد بات من الصعب تنزيههم بعد أن تحولوا إلى تقني ومبرمجي حقائق أو مرتزقة حسب تعبير **سارتر**[33]... وبالتَّالي لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تتلخص تماما من كل أثر من آثار الإيديولوجيا ويذهب بعض المفكرين إلى حد الإقرار بأن الأزمة التي تعرفها العلوم الإنسانية وهي أزمة المناهج، تبدو في ظاهرها أزمة خاصة بالمناهج إلاَّ أنَّها لها في حقيقة الأمر أبعاد إيديولوجية[34] ...وسيظل هذا الاختلاف على المناهج، وعلى طبيعة العلوم الإنسانية قائما ومحتدما

طالما أنَّ هناك اختلاف في الرَّأي حول طبيعة السلوك الإنساني نفسه إن كان ذو بعد فردي أو ذو بعد اجتماعي .

الخاتمـــــــة

إنَّ تعدد اتجاهات ومناهج البحث في العلوم الإنسانية وتصارعها بعد انفصالها عن الفلسفة يعكس تماما الازمة الفعلية الي تواجهها العلوم الانسانية؟ إنَّ الاختلاف في مجال الفكر مشروع، بل ومحمود، فلاشك أنَّ الاختلاف في وجهات النَّظر وتعـدد المدارس سواء في علم الاجتماع أو في علم النَّفس أو في غيرهما من العلوم الإنسانية، قد أدى إلى نمو واضح فيها بعد استقلالها عن الفلسفة ومباحثها و أضاف كثيرا لفهم سلوك الإنسان فردا وجماعة. لكنَّ الاختلاف إن جاوز حدودا معينة (حدود الرَّحمة والحكمة) اتخذ شكل الإقصاء، والتَّعصب للرَّأي على أنَّه الرَّأي الصَّحيح، وما سواه خاطئ وهذا ما وقعت فيه الاتجاهات الفاعلة في العلوم الإنسانية وبذلك ابتعدت هذه الاتجاهات عن الرُّوح العلمية، الَّتي وانّ كانت تقوم على النَّقد للذَّات كان أو للآخر كشرط من شروط نمو المعرفة العلمية وتطورها، فإنَّها تأبى الإقصاء من أي طرف جاء .

1- وأمام النتائج التي توصل إليها الباحثون في مجال العلوم الإنسانية لا يسعنا إلا أن تساءل كيف سيكون إنسان العلوم الإنسانية في فلسفة «ما بعد الإنسان»؟ لقد اختزل الإنسان تارة إلى شيء بحجة أن العائق الرئيسي أمام دراسته هو ذلك الجانب الميتافيزيقي، وما يبدو اليوم وشيكا في فلسفة ما بعد الإنسان هو ميلاد الإنسان الَّذي تصنعه الثورة الجينيية، فلئن كان القرن العشرين، قد عرف تعددا على مستوى الاتجاهات و المنهج في العلوم الإنسانية فإننا في القرن الواحد والعشرين، مقبلون على تعدد الأناسي أي تعدد الإنسان؛ ففي الأفق ترتسم صورة للإنسان المستنسخ والإنسان المعدل جينيا وقبلهما الإنسان الآلي ... ونحن أمام الوضع ــ إن يكن التعبير جائزا ــ أمام علوم الأناسي.

الهوامش:

1. لم يتفق المفكرون والفلاسفة بشأن تسمية هذه العلوم؛ فالأنجلوساكسون فضلوا تسميتها بالعلوم الاجتماعية **SOCIAL SCIENCES** على الرغم من أن التقليد البريطاني في العلم، كما هو محفوظ في الجمعية الملكية « يرفض الاعتراف بهذه العلوم وتقتصر صفة العلم ـ في بريطانيا وأمريكا وليس في سواهما ـ على العلوم الطبيعية». في حين أنّ البعض من الفلاسفة الفرنسيين، ومنهم **جان بياجي** ـ لا يقر بوجود اختلاف جوهري بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، إلا أنّه فضل إطلاق مصطلح علوم الإنسان، وهو عنوان أشهر مؤلفاته، ويتعلق الأمر بكتابه **Epistémologie des sciences de l'homme**على الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وقد برر ذلك بما يثيره مصطلح **العلوم الإنسانية** من التأويلات المتعلقة بالقيم والأخلاق . وغير بعيد عن الثقافة الأوروبية آثرت المدرسة الألمانية، وهي ذات توجه واضح ومخالف لغيرها من المدارس في حقل الدراسات الإنسانية، مصطلحا آخرا منذ زمن، **وليام دلتاي** ويتعلق الأمر بما أسموه بـ((**العلوم العقلية**)) أو((**علوم الروح**)) **Geistswissenschaften** وذلك تمييزا لها

عن علوم الطبيعة، من جهة وعلى أساس أنّ الإنسان وحده يتميز بالروح**(Geist)** وقد دخل هذا المصطلح المجال المعرفي الألماني كترجمة للمصطلح الانجليزي **(علم الأخلاق)** الذي نحته **جون ستيوارت مل** ليدل به على تلك العلوم التي نمت نموا كبيرا في القرن التاسع عشر، وتمايزت من مجموعة العلوم الطبيعية، وهذا يعني أن دراسة الإنسان تختلف عن دراسة الطبيعة **NaturWissenschaften**. أما **العلوم السلوكية Behaviorism sciences تعد** تعبيرا أمريكيا حديثا في ميدان العلوم الإنسانية، وهو امتداد للمدرسة السلوكية في علم النفس يتناول بالدراسة والبحث سلوك الإنسان فردا أو جماعة.

2. هاربرت ماركوز, الإنسان ذو البعد الواحد, ترجمة جورج طرابيشي, دار الآداب للنشر والتوزيع, بيروت ـ لبنان, 2004, ط4, ص197.

3. حسن حنفي, مقدمة في علم الاستغراب, مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, ط3، 2006، ص 279 .

4. علا مصطفى أنور, التَّفسير في العلوم الاجتماعية, دار الثقافة, القاهرة ـ مصر, 1988, ص 115.

5. احمد محمد صبحي, في فلسفة التاريخ, منشورات جامعة قاريونس, ليبيا, ط2, 1989، ص 16.

6. هربارت ماركيوز, العقل والثورة , ترجمة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 319 .

7. صلاح قنصوه, الموضوعية في العلوم الإنسانية, دار الثقافة للطباعة والنشر, القاهرة ـ مصر,1980، ص 110.

8. علا مصطفى أنور, مرجع سابق، ص 164 .

9. سالم يافوت، فلسفة العلم المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص ص 218 ـــ 266 .

10. محمد محمد امزيان, منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, الولايات المتحدة الأمريكية ط1، ص 50

11. المرجع نفسه, ص 52 .

12. جون ديوي، المنطق (نظرية البحث)، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط2 ، 1969، ص742 .

13. عادل عوض, منطق النظرية العلمية وعلاقتها بالواقع التجريبي، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، 2000, ص 414 .

14. ريكمان, مرجع سابق, ص 81 .

15. محمد السرياقوسي, أساليب البحث العلمي, مكتبة الفلاح, الكويت، ط1، 1988، ص 367 .

16. عبد الوهاب المسيري ,الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان, دار الفكر المعاصر- دمشق, ط1، 2003 ص 53 .

17. المرجع نفسه، ص 64 .

18. ريكمان, منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة علي عبد المعطي مكتبة مكاوي، لبنان، ط1، 1979، ص111 .

19. صلاح قنصوه, مرجع سابق , ص171 .

20. علا مصطفى أنور, مرجع سابق, ص 216 .

21. ريكمان, مرجع سابق, ص 109 .

22. المرجع نفسه، ص 108.

23. عادل عوض, ص 419.

24. ريكمان، المرجع السابق, ص 99 .

25. علا مصطفى، مرجع سابق، ص 241

26. أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، ط1، ص 421 .

27. المرجع نفسه، 417 .

28. حسن حنفي، علم الاستغراب، ص 366 .

29. المرجع نفسه, ص 358 .

30. عماد الدين خليل, العلم في مواجهة المادية, مؤسسة الرسالة, بيروت - لبنان, ط2، 1986، ص 85.

31. كمال بكداش, نظريات في علم النفس, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, بيروت - لبنان, ط1986، ص 90 .

32. محمد السرياقوسي، مرجع سابق، ص 344 .

33. محمد علي الكبيسي, قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر, دار الفرقد, سوريا - دمشق, 2007، ط2، ص 105– 106 .

34. أحمد أبو زيد، أزمة العلوم الإنسانية، مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الأول، 1970، الكويت، ص229 .