

ابستمولوجيا الإنسان في العلوم الإنسانية والاجتماعية

د. سمير بلكيف

جامعة خنشلة – الجزائر

الملخص:

يمكن القول بأن العلوم الإنسانية والاجتماعية قد ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد حاولت هذه العلوم أن تقيم مكانها العلمي وفق المنهج والغاية وموضوعها الإنسان، لكي تقيم نوعا من الاستقلال عن الفلسفة، وهي تحذو بذلك حذو الطبيعيات، مستخلصة من مناهجها العلمية وطرائق التفكير أسسا لدراسة ظواهرها، غير أن مواكبة هذا التطبيق أوجد العديد من المعوقات الابستمولوجية داخل بيت العلوم الإنسانية والاجتماعية ذاتها، خاصة على مستوى المنهج، ما أدى بضرورة العودة إلى الفلسفة لإنقاذ مقولة الإنسان، وذلك عن طريق طرح مزيد من الأسئلة واقتراح الحلول الابستمولوجية.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، المنهج، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الغاية، الابستمولوجيا.

Title: Human's Epistemology in human sciences and social

Absract: It can be said that the human and social sciences appeared in the second half of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth century, so they tried to establish their

scientific place either with the method or with the aim and these objects, for establishing independence vis-à-vis philosophy. the sciences of nature, thus drawn from the scientific course as the methodology, the study of their phenomena, and carrying on in parallel with this application, the human and social sciences have found several obstacles at the level of the methodology, and finally they needs to return to philosophy to find either questions or paths as answers to save the human being.

Keywords ; Human, Method, Human sciences and social, Epistemology, goal.

مقدمة

إن سؤال الإنسان ليس سؤالاً علمياً فحسب كما لو كان متعلقاً بعلوم الحياة أو بالعلوم الإنسانية والاجتماعية فحسب، بل هو في البدء سؤالاً فلسفياً، ففي الفلسفة اليونانية نجد سقراط قد حوّل التفلسف من بعده الأنطولوجي/الطبيعي إلى بعده المحايث/الإنساني وفق العبارة الشهيرة المأخوذة من معبد "دلفي" "أعرف نفسك بنفسك"، وفي الفلسفة الحديثة ارتبط سؤال الإنسان بالفلسفة النقدية عند كانط، وأخذ الترتيب الرابع في أسئلته النقدية الشهيرة: (ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا ينبغي أن أفعل؟ ماذا يمكنني أن أمل؟ ما هو الإنسان؟)، وقد ارتبط هذا التساؤل الأخير عنده بالبعد الأنثروبولوجي الذي كان يبحث عنه ويعوز فلسفته المثالية، ولكن علينا أن نتساءل نقدياً في هذه المداخلة حول السؤال ذاته (ما هو الإنسان؟): هل صرنا أكثر معرفة بماهية الإنسان اليوم؟ إن إجابة هيدغر تنفي ذلك، ومن أجل بيان ذلك، نحن نقترح أن نقيم السؤال هكذا: ما دلالة هذا الانزياح من السؤال الإبستمولوجي الحديث عن الإنسان إلى أزمة الإنسان ذاته داخل نسيج التصور العلمي الحديث والمعاصر؟ وهو الأمر الذي دفع بفيلسوف مثل "ميشال فوكو" إلى

الإعلان عن "موت الإنسان في العلوم الإنسانية" (1)، ومن ثمة الاستثمار أكثر في بناء الإنسان وفق التصور الإنساني والاجتماعي الذي بدأ يتحرر من الحدود العلمية الضيقة نحو الأفق الفلسفي المنفتح. إننا نجد العلوم الإنسانية والاجتماعية في طرحها الدائم لميدان بحثها ومناهج تحليلها ولغتها التعبيرية وتاريخها الخاص تلتقي مع فلسفة العلوم في توجهها النقدي والتاريخي للمفاهيم، ولعل طرحنا لمشكلاتها الإبستمولوجية، والمتعلقة بمناهجها وموضوعاتها وغاياتها، هو طرح يتوزع بين النقدي والتأسيسي؛ أي من خلال تتبع الصيرورة المنهجية والغائية والموضوعاتية لتلك العلوم دون أن ننسى أفقها العموي الذي تسترشده، ألا وهو نموذج العلوم الطبيعية أو ما يسمى القائمة على المناهج التفسيرية، غير أننا سننتبع أيضا التحول الإبستمولوجي الذي طرأ عليها من خلال أزمة أسسها والمتعلقة أساسا بإبستمولوجيا المناهج، سنحاول إذن أن نتوقف عند التطعيمات الفلسفية ونزعات الفهم والتأويل التي أضحت مطلبا منهجيا ضروريا في تلك العلوم.

أولا- العلوم الإنسانية والاجتماعية وإبستمولوجيا الإخفاق:

إن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي تلك المجموعات من المعارف أو الخطابات التي يكون موضوعها الإنسان بما له من خاصية تجريبية وواقعية فردا أو جماعة، فإذا كانت المعارف الكلاسيكية لم تعرف مفهوم الإنسان إلا على مستوى فلسفي أو محض ميتافيزيقي، وأن نظام التجريبية الذي كان سائدا يحكمه مفهوم الخطاب، فإن مع الإبستمية الحديثة ونظامها التجريبي ظهر مفهوم الإنسان المحايث في الواقع الاجتماعي، وفي الصيرورة التاريخية، وفي التمثلات السيكلوجية، وعلى أساسه ظهرت العلوم الإنسانية والاجتماعية، هذه العلوم لم تترث حقلا معينا مرسوم المعالم، بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية، باعتباره هو ما يجب التفكير فيه وبه، وهو ما يجب أن يعرف في آن معا (2)، ومن ثمة أصبحت هذه الخطابات حول الإنسان

والمجتمع تنزع نحو العلمية، ومدعاة لها بقدر ما تتوفر على مناهج وموضوعات وغايات، بما هي الشروط العلمية والموضوعية لكل علم قائم بذاته أو ممكن أن يصير كذلك.

ابستمولوجيا المنهج: لقد كان التفكير المنطقي الذي رافق تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية في القرن التاسع عشر محكوما كلياً بنموذج العلوم الطبيعية، وأن العلوم الإنسانية تدرك ذاتها بوضوح شديد من خلال قياسها بالعلوم الطبيعية التي يضمحل فيها الأثر المثالي المتضمن في مفهوم الروح، لقد صارت كلمة "علوم الروح" كلمة شائعة بفضل مترجم كتاب "المنطق" لـ"جون ستيوارت مل"، والذي حاول في ملحق عمله أن يحدد إمكانيات تطبيق منطق استقرائي على العلوم الأخلاقية، ولقد سمى هذه العلوم الأخلاقية بالعلوم الإنسانية، وحتى في سياق كتاب "مل" حول المنطق، يبدو جلياً عدم وجود مسألة الاعتراف بأن للعلوم الإنسانية منطقتها الخاص، وعلى العكس هناك ما يؤكد أن المنهج الاستقرائي -وهو المنهج الأساسي للعلم التجريبي برمته- هو المنهج الصائب والوحيد في هذا الحقل أيضاً، ومن هذه الناحية ينخرط "مل" في تقليد إنجليزي منحه "دفيد هيوم" الشكل الأشد أثراً في مقدمة كتابه: "رسالة في الطبيعة البشرية"، إذ يُعنى العلم الأخلاقي أيضاً بتأسيس التشابهات والانتظامات والامتثال للقانون (3).

قد يتساءل المرء مثله مثل "هلمهولتز" عن مقدار أهمية المنهج في هذا الحالة، وما إذا كانت الافتراضات المنطقية الأخرى للعلوم الإنسانية ليست بأكثر أهمية من المنطق الاستقرائي، وقد أشار "هلمهولتز" إلى هذا على نحو صائب عندما شدّد على الذاكرة والأصالة من أجل أن ينصف العلوم الإنسانية، وعندما تكلم عن الحساسية النفسية (الذاتية) التي حلّت هنا محل الاستنتاج المنطقي الواعي، فما هو أساس هذه الذاتية؟ ألا تكمن عملية العلوم الإنسانية في نهاية الأمر هنا (قدر من الذاتية) بدلاً من منهجيتها الصارمة التي تقصي كل ذات؟

وربما بسبب أن العلوم الإنسانية تحث على مثل هذا السؤال، فقد بقيت تمثل مشكلة بالنسبة للفلسفة ذاتها (4). **إبستمولوجيا الموضوع:** إن المشكلة البادية للعيان تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية والاجتماعية على بساط البحث هي أن المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم، إذ لا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية.

إبستمولوجيا الغاية: إن البحث التاريخي لا يسعى إلى فهم الظاهرة المحددة على أنها مثال على قانون كلي، ولا تصلح الحالة الفردية فقط في تثبيت قانون يمكن من خلاله تكوين تنبؤات عملية، فالفكرة الأساسية منها في الواقع تتخطى فهم الظاهرة نفسها في فرادتها وفي تعيينها التاريخي، ومهما يكن كم الكليات المتضمنة، فإن الغاية من ذلك ليست تثبيت وتوسيع هذه التجارب التي صارت قضايا كلية من أجل اكتساب معرفة عن قانون ما، وعلى سبيل المثال كيف تتطور المجتمعات والشعوب والدول، بل الغاية فهم كيف آل هذا الإنسان، وهذا الشعب، وهذه الدول إلى ما هم عليه، أو بشكل عام، كيف حدث ما حدث؟ (5).

إبستمولوجيا الأزمة: لعل أول أزمة إبستمولوجية تصادفنا في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية هي أزمة ضبط موضوع ومنهج وغاية تلك العلوم، ومن هذه الوضعية الابستمية يصعب تحديد العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو ما يفسر عدم ثباتها وعدم دقتها، واستنادها بشكل غير محدد إلى مجالات معرفية مختلفة، وكذلك طابعها الثانوي والمشتق دوماً، بالرغم من إدعائها الشمولية، ولعل هذه الملامح هي التي تؤدي إلى تعقيد التشكيل الابستمولوجي الذي تقع داخله، إن هذا التعقيد يظهر أكثر في اقترابها تارة من نموذج الرياضيات، وتارة أخرى من نموذج التأويل (6)، والدليل على ذلك هو أنه بالرغم من المقارنة التي عقدها "هرمان هلمهولتز" في خطابه الشهير في عام (1862) بين

العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، والتي وضعت تشديدا كبيرا على الأهمية الفائقة والإنسانية للعلوم الإنسانية، فإنه يضيف عليها وصفا منطقيًا سلبيًا يستند إلى الغاية المنهجية للعلوم الطبيعية، ولكن من جهة نجد الإرث الإنساني والمثالي في مفهوم الروح ضارب بجذوره في عمق هذا العلوم (الإنسانية والاجتماعية)، وهو ما يؤكد عليه "دلناتي"، والذي وإن تأثر بقوة المنهج العلمي والنزعة التجريبية لكتاب "مل"، فقد اعتقد دوماً بأن دراسة الإنسان أعلى قيمة من النزعة التجريبية الإنجليزية، ذلك لأنه يعي بشدة ما يميز المدرسة التاريخية من كل تفكير بموجب العلوم الطبيعية والقانون الطبيعي، فقد كتب "دلناتي" الملاحظة التالية على نسخته من كتاب "مل" "المنطق" قائلًا: "من ألمانيا فقط يمكن أن يأتي الإجراء التجريبي الحقيقي الذي بوسعه أن يحل محل النزعة التجريبية المتعصبة والمغرصة، و"مل" متعصب لأنه يفتقر إلى الخبرة بالتاريخ"، وفي الحقيقة فإن العمل الشاق طيلة عقود الذي خصصه "دلناتي" لوضع أسس العلوم الإنسانية كان مناقشة مطردة للمطلب المنطقي الذي حدده "مل" للعلوم الإنسانية في الفصل الأخير المشهور من كتابه (7).

إن هذه الأزمة لابستمولوجية التي تقع في صميم العلوم الإنسانية والاجتماعية هي التي جعلت الفيلسوف الفرنسي المعاصر "فوكو" يصفها وفق تحليله الأركيولوجي على أنها مجرد تشكيلات خطابية لا يمكن أن تكون علومًا قائمة بذاتها، وأن ما يجعلها ممكنة ليست وضعيتها العلمية، بل علاقة الجوار التي تتسجها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي، من هنا يرى فوكو أن لا جدوى من القول أن العلوم الإنسانية هي علوم خاطئة، بل هي ليست علومًا على الإطلاق، فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجزئها في الاستمئية الحديثة، وفي التجريبيات التي تقوم بدراسة الإنسان من جهة العمل والحياة واللغة، إذ لم يكن الإنسان موضوع علم أبداً، بل ميداناً وضعياً

للمعرفة⁽⁸⁾، لذلك فإن سؤال كانط (ما هو الإنسان؟) يبدو سؤالاً إنكارياً وعلامة متوارية على بداية التشتت المنهجي لمعنى الإنسان في أفق المغامرة الابستمولوجية للعقل النظري الحديث، ومن ثمة فإن السؤال هو في حقيقته سؤال حيرة، وليس سؤال يقين في سياق نظري للعلم السوي المسيطر على إمكانية المعرفة في عصر ما⁽⁹⁾. لذلك فإن النبوءة الكانطية لمصير الإنسان تلقي بظلالها مباشرة في معانقة أطروحات "فوكو" حول موت الإنسان في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثانياً: من العلوم الإنسانية إلى فلسفة الإنسان

يبدو أن مشكلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست منهج أو غاية بقدر ما هي موضوع ألا وهو الإنسان، لذلك فإننا نقع أمام صعوبة حقيقية وأساسية عندما يتعلق الأمر بانحسار التصور الحديث للإنسان بوصفه ذاتاً، وذلك سواء أخذناه بوصفه "أنا" أو شيئاً مفكراً أو واعياً أو عقلاً محضاً أو روحاً أو مفهوماً، ذلك أن شرط الإجابة عن سؤال "ما هو؟" بواسطة المفهوم هو ما أصابه هنا اهتزاز حاسم، فالمشكل لا يكمن في أن "ماهية" الإنسان ليس التفكير، بل في أن سؤال "ما هو؟" ليس هو المقام الأصيل للسؤال عن هذا الإنسان، إنه سؤال صحيح على طريقة العلوم، لكنه غير ذلك على مستوى الفلسفة، لأنه يغطي غير مساحة فقط من إمكانية السؤال⁽¹⁰⁾.

يبدو إذن أن أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية ومكمن صعوبتها يقع في صلب مسألة الإنسان نفسها، إن الفيلسوف الألماني كانط ما لبث يؤكد صعوبة معرفة الإنسان ليس فقط ضمن دروس (1775) في الميتافيزيقا بسبب أن علم النفس التجريبي لم يفلح في عصره في الاستجابة إلى نموذج الميكانيكا الذي قامت عليه الفيزياء الحديثة، بل على وجه الخصوص كما نرى ذلك سنة (1798) في كتابه "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية"، بسبب أن الإنسان ليس

موضوعا فقط بل هو "مواطن عالمي"، وأن معرفة العالم واستعمال العالم عبارتان هما من حيث الدلالة متباعدتان بعض التباعد، وحيث لا تفعل الأولى سوى فهم اللعبة بوصفها فرجة، تكون الثانية مقاسمة لهذه اللعبة، وأن الإنسان لا يقبل أن يكون فرجة (un spectacle) تفهم من خارج، إنه في ماهيته مقاسمة (un partage) للعبة المعرفة من الداخل، ولعل من أجل ذلك تأخر كانط في اعتبار سؤال "ما هو الإنسان؟" أحد المصالح الأساسية للعقل البشري (11).

من إقصاء الذات إلى إعادة اكتشافها:

يؤكد "إدغار موران" أنه من الضروري أن نعيد إدماج وتصور أكبر منسي من قبل العلوم وأغلب الإبستمولوجيين، وأن نواجه خاصة هنا، مشكل الذات/ الموضوع/ الإنسان الذي لا محيد عنه في نظرنا، إذ لا يتعلق الأمر بتاتا بالسقوط في النزعة الذاتية، بل يتعلق خلافا لذلك، بمواجهة المشكل المعقد حيث تصير الذات العارفة موضوعا لمعرفتها مع بقائها ذاتا في الوقت نفسه، ليست الذات المعاد إدماجها هنا هي الأنا الميتافيزيقية؛ أي الأساس والحكم الأسمى لكل شيء، بل هي الذات الحية والاعتباطية والناقصة والمتقلبة والمتواضعة التي تدخل فنائها الخاص، ولا تحمل الوعي السامي الذي يتعالى على الأزمنة والأمكنة، إنها تقحم خلافا لذلك البعد التاريخي للوعي (12)، لذلك فإن هذه الجهة هي ما نتوفر عليه بعدُ من "فهم سابق" لأنفسنا، فهم "غير مفهومي" و"سابق على المفهومي"، إن الإنسان لا يعدو أن يكون شيئا آخر غير "أنفسنا"، وهكذا يتبين أن الإجابة "إن الإنسان هو ذات/نفس ما"، إنما تتكشف لنا بوصفها سؤالاً يستمد الوجهة منا نحن أنفسنا أو من ذواتنا نحن، ولا تتكشف من جهاز نظري يقبع ضمن وضعية إبستمولوجية ما، إن النتيجة الخطيرة ههنا هي أن "الأنا" الحديث ليس هو مصدر تعيين دلالة أنفسنا بل الأمر بعين الضد، وذلك أن "الأنا" ليس "أنا نفسي" فحسب، بل "أنت نفسك"،

و"نحن أنفسنا" أيضا، وهكذا نحن لا نواجه السؤال عن الإنسان قبلة الأنا إلا بقدر ما نخطئ السبيل إلى السؤال عن ماهية النفس، وبعبارة حادة، ليس الإنسان هو نفسه من أجل أنه أنا، بل الأمر يعكس أنه لا يمكن أن يكون أنا إلا من أجل أنه في ماهيته هو نفسه (13).

لقد رأى "أومبيرتو ماتوراننا" "Umberto Maturana" أن المعرفة تشكل من الناحية البيولوجية صيرورة تتوقف على الذات، وأن المعرفة باعتبارها صيرورة مكونة لتنظيم الذات العارفة باعتبارها ظاهرة فردية تابعة لإعادة إنتاج الذات العارفة ذاتيا، وأن الحالات المعرفية باعتبارها حالات الذات العارفة تكون محددة بالطريقة التي تتحقق بها إعادة إنتاج ذاتها، ومن ثمة "فإن العيش باعتباره صيرورة، هو صيرورة معرفة ما" مثلما يؤكد "ماتورانا" (14).

إن العلوم الإنسانية والاجتماعية لا تستطيع الاستغناء عن الذات، رغم أنها مضطرة للمقاومة بحيوية ضد تمركز الذات، فإنها لا حاجة ماسة إلى العاطفة (الشغف بالمعرفة، التعطش إلى الحقيقة)، لكنها مضطرة للمقاومة بحيوية ضد العاطفة، لأن هذه الأخيرة تُضَلّ وتغَطّ الشغف بالمعرفة والتعطش للحقيقة التي استنارتها، لا تستطيع المعرفة البشرية أن تتفصل عن الوجود، لكن يجب ألا تضل مغلوقة فيه (15)، إن فكرة "مشكلة المعرفة في قلب مشكلة الوجود/الحياة" لا تتم بتاتا عن تصور ذي نزعة بيولوجية يقابل التصور الفلسفي للمعرفة، فالواقع أن مشكلة الترسخ الحيوي للمعرفة قد وُضع في قلب الفلسفة، فقد كان "ديلتاي" "Dilthey" يؤكد أن العمليات الأساسية للمعرفة توجد في الحياة، ولا يمكن أن نذهب إلى ما وراء ذلك -كما يعتقد هوسرل- "Husserl"، لأن مفاهيم وأفكار وعبارات الذات الواعية لها جذورها في الحياة المعيشة؛ أي عالم الحياة الأرضية الماقبل حملية والماقبل مقولية، غير أن هوسرل لم يستطع تصور هذه الحياة المعيشة، وبالتالي لم يستطع تأصيل ترسيخ المعرفة (16).

في الوقت الذي تتأسس فيه العلوم التجريبية على مبدأ الفصل الذي يقصي الذات (هي هنا العارف) من الموضوع (هو هنا المعرفة)؛ أي أنه العارف من معرفته الخاصة، يجب على معرفة المعرفة أن تواجه مفارقة المعرفة التي ليست موضوعها الخاص إلا لأنها تفيض عن ذات، ومن ثمة "فإننا لا نحتاج -كما يقول" فون فوستير"- لأبستمولوجيا الأنساق الملحوظة فقط بل لأبستمولوجيا الأنساق الملاحظة أيضا"، والحال أن الأنساق الملاحظة أنساق إنسانية يجب أن تبنى وتفهم كذوات أيضا، وفي حالة الدراسات الإنسانية والاجتماعية نحتاج إلى الاستعانة بالفحص والتفكير الذاتيين للنظر بشكل نقدي إلى موقعنا ووضعنا وشخصنا (17).

من المنهج المنغلق إلى المنهج المنفتح:

ينبغي أن نؤكد هنا -وفق عبارة إدغار موران- أن كلمة المنهج لا تعني بتاتا الميتودولوجيا، ذلك أن الميتودولوجيات دلائل قبلية تبرمج البحوث، في حين أن المنهج الذي ينبثق خلال مسارنا سيكون عوناً للإستراتيجية التي تشمل طبعا مقاطع مبرمجة مفيدة؛ أي ميتودولوجيات لكنها تتضمن بالضرورة الاكتشاف والابتكار، ومن ثمة فإن غاية المنهج هنا هي المساعدة على التفكير ذاتيا استجابة لتحدي تعقيد المشاكل، لذلك فإن المنهج الذي يرشدنا إلى إنشاء إبستمولوجيات معقدة هو نفسه الذي ينتج عن الإبستمولوجيات المعقدة، هكذا أنتج المنهج ذاته، فقدت أسهمت ضرورة خلق التواصل بين المعارف المشتتة لبلوغ معرفة المعرفة، وضرورة تجاوز البدائل والتصورات المشوّهة (المنفصلة أو عكس ذلك الموحدة) في البناء الذاتي لمنهج يسعى إلى الفكر الأقل تشويها، والأكثر وعيا بالتشوهات، والذي يتم حتما من أجل محاورة الواقع (18)، ومن ثمة فإن قصيدة التماثل القائم بين الأنا والآخر تقود بشكل أو بآخر إلى أن تصير الأنا المغايرة (الغير) غير الأنا (الغير نفسه) الذي نفهم

عفويا مشاعره ورغباته ومخاوفه، يتضمن فعل الغير "أنا هو أنت" (نوفاليس) (19).

من غاية التفسير إلى غاية الفهم:

إن الفهم هو الأسلوب الأساسي للمعرفة في كل وضعية بشرية تستلزم الذاتية والعاطفة، وبشكل رئيسي أكثر بالنسبة إلى كل فعل وشعور وفكر لكائن يدرك كفرد/كذات، بينما التفسير معرفة مطابقة للمواضيع، وتطبق على الكائنات الحية عندما تكون هذه الأخيرة مُدركة ومفهومة ومدروسة كمواضيع، ومن ثمة فإن الفهم كغاية أساسية جديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية هو معرفة متماهية/ متعاطفة مع مواقف ومشاعر ومقاصد وغايات الغير، تجلبه محاكاة نفسية تمكن من التعرف، بل تسمح للذات بأن تشعر بما يشعر به الغير؛ بمعنى أن الفهم يشمل إسقاطا (للذات على الغير)، وتماتل للغير مع الذات، إنهما حركتان متعاكستى الاتجاه تشكلان حلقة كاملة⁽²⁰⁾، إن العلوم -حتى أكثرها تبلورا- يمكنها أن تصف، بل أن تفسر جزئيا فقط ما هو كائن، ولكن كون أن الأشياء كائنة؛ أي مسألة الكينونة لا تخصها، فإنه لا يمكنها أن تقول أي شيء واليوم كما بالأمس -فيما يقول لوك فيري- "يظل اللغز كاملا، وعندما تحدثنا الفيزياء الفلكية عن "البيغ بونغ" (الانفجار الأعظم)، فإنها تلتقي دون شك، بالمسألة اللاهوتية القديمة ثم الميتافيزيقية لأصل الكون، تلك التي كان "لايبنتز" قد جعل منها مركز كل فلسفة "لماذا يوجد هناك شيء ما بدل ألا يوجد أي شيء؟"، فهناك عائق أساسي بنيوي يقف أمامها، وأنه ينبغي عليها -للتوصل إلى ذلك الجواب- الخروج من حقل كفاءتها، والعودة بكيفية ما إلى أن تكون لاهوتية أو ميتافيزيقية، وذلك بالكف عن أن تكون تجريبية⁽²¹⁾، وهكذا نفهم ما يشعر به الغير عبر إسقاط ما نشعر به نحن في الحالة نفسها، وعبر الانعكاس الممثل على الذات للشعور المسقط على الغير، إن من

يعرف الإهانة يفهم مباشرة معاناة - وإن أخفاها الخجل والحشمة- من تعرض للسب، كما يفهم الحب والكرهية والغضب بهذه الطريقة⁽²²⁾.
 إن الفهم نمط أساسي في المعرفة الأنثربولوجية والاجتماعية، فكما يقول "هيدغر": "إن فعل الفهم هو أسلوب وجود الدواين نفسه"، ومن ثمة فإن الفهم هو المعرفة التي تجعل مفهوما بالنسبة إلى ذات ما، ليس ذات أخرى فقط، بل كل ما يتم بالذاتية والعاطفة، وبذلك فالمعرفة التي تحرم نفسها من الفهم تشوه نفسها وتشوه طبيعة العالم الأنثربولوجي والاجتماعي ذاته، وهو الأمر نفسه الذي خلق علم اجتماع أعتقد أنه علمي، وإن لم ير في المجتمع سوى مواضيع وأعداد واحصاءات، لذلك فإن المعرفة السوسولوجية تحتاج -كما رأى بحق تيار الفكر الأكثر غنى في علم الاجتماع الألماني متبعا دلتي- إلى بعد فهمي لمعرفة دلالات المواقف والأنشطة المعيشة والمنجزة والمدركة والمتصورة من قبل الفاعلين الاجتماعيين من أفراد وجماعات، وبشكل أعم وحده الفهم يمكن إلى حد بعيد من إدراك حاجياتهم ورغباتهم وغاياتهم وعلاقاتهم بالقيم، وفي هذا المسار تطور المنهج الهرمنيوطيقي، الذي لا يهدف إلى تأويل السلوكيات فقط، بل كل ما يحمل أثر المقاصد والغايات الإنسانية⁽²³⁾.

ليس الفهم إذن خطأ، لأنه يشمل التمييز بين الأنا والأنت في إتصالهما، إنه "أصير أنت، وأضل أنا في الوقت نفسه"، إننا نتوفر على أمثلة بينة لفهم هذه العلاقة المركبة حيث نظل نحن ونشارك في حياة الغير في الوقت ذاته، إنها الروايات والأفلام حيث نعيش ونعاني ونستمتع بالحياة وبآلام وأفراح أبطالنا، ونحن نعلم أننا نقرأ مجرد رواية أو نشاهد شريطا سينمائيا⁽²⁴⁾.

من العلوم الإنسانية إلى كرامة الإنسان أو عودة المعرفي الأخلاقي:

إن مفهوم الحياة الإنسانية ليست أكثر من مفهوم الكرامة ذاته، والأكثر من ذلك أن الكرامة مبدأ ملازم للوجود الإنساني يتمتع به

الإنسان قبل مرحلة الميلاد وبعد الوفاة، لذلك "فإن صعوبة تحديد عتبات النهي في العلاقة بالحياة الإنسانية قبل الولادة وبعد الموت أمر يشرح خيار التعبيرات التي مازالت دلالتها مطاطة، تستحق الحياة الإنسانية "الكرامة"، وهي تتطلب وجوب الاحترام حتى بأشكالها المغفلة، ولكن إذا كان لنا أن نستعين بعبارة "الكرامة"، فلأنها تغطي طيفا دلاليا واسعا، وإن كانت لا توحى بمفهوم الكرامة الإنسانية الأكثر تميزا"، نفهم من هذا أن الحياة الإنسانية تحيل إلى مفهوم الكرامة، وأن الكرامة الإنسانية هي جنس الأجناس؛ بمعنى أنها المقولة التي تستغرق الوجود الإنساني قبل الميلاد أو بعد الوفاة، وأنها تلعب الدور الذي لعبته مقولة الوجود عند الفلاسفة اليونان، إن الوجود الإنساني يستلزم الكرامة، وهي تستلزمه، والأمر هنا يحيل إلى قصدية متبادلة أو يحيل إلى التطابق، إنها هوية لجوهر واحد (الإنسان/الكرامة) بصفات وأحوال مختلفة.

تحمل الكرامة الإنسانية مضامين كونية-عالمية لم يكن لنتخص بها ما لم تكن قد نتجت عن الحالات الجزئية المتغيرة التي ترتبط بالأشخاص، وهو الأمر الذي يوصل إلى التجريد المتعالي لقضية الكرامة الإنسانية، ومع ذلك فإن هذه الكرامة ليست مُشكّلة من مملكة الغايات المستمدة من وراء العوالم كما اعتبرت الفلسفات المثالية، بل هي نتيجة لذوات حرة ومتساوية، ومن ثمة "علينا ألا ننسى أن الجماعة الأخلاقية لذوات من الناس الأحرار والمتساوين لا تشكل أبدا "مملكة الغايات" في عالم مفهومي يرقى إلى الماورثيات، بل إنها "الكرامة الإنسانية" تظل وسط أشكال حياة عينية ووسط قواعد سلوكهم" (25)، إن الكرامة الإنسانية ليست هذه المرة إلا الحياة الإنسانية أو حياة الإنسان، وإذ يمكننا الحصول على الاستنتاج التالي، والذي يشكل الفرضية البدئية في حد ذاته "إن التدخل في حياة الإنسان هو مساس بالكرامة الإنسانية"، وإذ يبدو هنا أن الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس سيدفع بالكرامة الإنسانية نحو أرضية قاعدية محايدة لها، إنه يباشر

عملية تقليص المسافة الترنسندننتالية -والتي لاتزال عالقة بها الكرامة الإنسانية- المنحدرة من ميتافيزيقا الذات الكانطية، مع ذلك، فإنه يسترشد خطأ إيتيقيا كانطيا ما فتى يعاود الظهور باعتبار الإنسان غاية في حدّ ذاته، ولا يمكن بأي حال من الأحوال المساس بشخصه وحياته، لذلك علينا أن نتساءل: كيف يمكن إعادة تحيين "غائية الإنسان" -وفق روحها الكانطية- على ضوء أزمة الإنسان الأخلاقية الراهنة، وما تعلق منها بالتدخل في حياته وفي جسمه وفي مصيره؟

يعول هابرماس كثيرا على الأسئلة الأخلاقية الكلاسيكية، وما تعلق منها باعتبار الإنسان "غاية في حدّ ذاته لا مجرد وسيلة"، وذلك من أجل مواجهة المشاكل الأخلاقية المعاصرة التي أضحت تهدد الوجود البشري، وهنا يربط هابرماس بين البعد الأخلاقي والكرامة الإنسانية، ذلك أن أي فعل تجاه الإنسان يلزم أن يكون مسبوقا بالنظر إليه حامل للكرامة الإنسانية، و"إذا كان لابد من أن يحسم بأسباب أخلاقية هذا النقاش حول الكرامة الإنسانية كما يضمنها الدستور، فإن الأسئلة التي تطرحها التقنية الوراثية مع عمق أسسها الأنثربولوجية لن تتعدى نطاق الأسئلة الأخلاقية العادية، إلى ذلك فإن الفرضيات الأنطولوجية الأساسية في الفلسفة الطبيعية العلمية، التي تعتبر الولادة بموجبها توفقا ملائما، ليست ولا بطريقة من الطرق أكثر حسما أو أكثر علمية من الفرضيات الماورائية أو الدينية التي تقود إلى نتيجة مختلفة"، إن الإنسان أخلاقيا هو الكرامة الإنسانية، ومن ثمة فإن أي مساس به هو بمثابة تعد أو مساس بكرامة الإنسان في كليته، و"لا يمكننا أن نتصرف كما نشاء بمن نعترف له بالكرامة الإنسانية أو لا نعترف على حد سواء، ثمة شيء يمكن أن يكون قد طرح ولأسباب أخلاقية وجبهة من تصرفنا الحر دون أن يكون، مع ذلك، غير قابل للمسّ، بالمعنى الذي نفهمه بشكل مطلق ودون حدود للحقوق الأساسية التي تشكل المادة الأولى من القانون الأساسي حول الكرامة الإنسانية" (26).

علينا إذن أن نجابه الأسئلة ما بعد أخلاقية أو أسئلة ميتا-أخلاق، بنوع من الحكمة الفلسفية الأخلاقية، خاصة وأن الطرح الذي يؤكد على ضرورة التجريب على الإنسان، وانتقاء الأجنة يملك من الحجج ما لا يمكن إبطاله بسهولة، علينا أن نفكر -على الأقل- في حرية الفرد وكرامة الإنسان، ومن ثمة نتساءل: هل تحديد مصير الفرد وفق معطيات الوراثة يعدّ تعدياً على قيمة الحرية لديه، علينا إذن أن نتساءل وفق عبارات هابرماس: هل لنا الحق في أن نعرض الحياة البشرية لغايات الإنتقاء؟

إن منطلق الإجابة عن الأسئلة الآتفة الذكر هي العبارة الأخلاقية الشهيرة لكانط: "الإنسان غاية في حدّ ذاته"، والتي تجد اليوم في أعمال هابرماس حضوراً قوياً، خاصة في نقاشه المتعلق بالكرامة الإنسانية، وضرورة الدفاع عنها أمام التجريب المتطور تجاه الإنسان حتى في مرحلته الأولى، ونقصد مرحلة ما قبل الولادة، وذلك أن الخطر الذي يتهدهده هو التدخل في حياته المستقبلية، وتحديد مصيره البيولوجي، والواقع أن الذات الفاعلة لا يمكن أن تكتفي بمنع الاستخدام الأداي بحجة أنها تراقب -بالمعنى الذي قصده "هاري فرانكفورت"- اختيار غاياته بواسطة غايات تخصصها، ولكن بنظام أعلى، وهي غايات تضعها هذه الذات لأنفسها من خلال تعميمها؛ أي من خلال القيم، ومن ثمة فإن الصياغة الأخلاقية التي ترى الإنسان غاية في حدّ ذاته هي وحدها التي تمكننا من تعميم البعد الأخلاقي الذاتي، ومن ثمة شموليته، بحيث يصبح أمراً قطعياً ومطلقاً، ومدّك "يفرض الأمر القطعي على كل فرد أن يترك منظور الضمير الأول المفرد ليعبر إلى المنظور المنقسم بين الذات، الجمع -منظور الـ "نحن"، والذي من خلاله يمكن للجميع التوصل معا إلى توجهات أخلاقية لتكون كونية"⁽²⁷⁾، وهكذا يبدو أن الأمر الأخلاقي القطعي (الإنسان غاية في حدّ ذاته) كما صاغه كانط يستلزم الراهنية من حيث إمكانية استثماره في مجال حقوق الإنسان،

كأنما هناك إحالة مفهومية بين فلسفة الأخلاق وفلسفة الحق وبين علوم الإنسان.

إن مسألة التفكير في التوجهات الأخلاقية الكونية لم يكن لها أن تكون لولا المنطلق الغائي للإنسان، هذا الذي اعتبره كانط مرشدا أساسيا لكل أخلاقية، وهو ما يضيف على تلك الصياغة الأخلاقية الصلاحية والعمومية، ومن ثمة تأخذ شكل القانون الثابت، ذلك أن "الصياغة التي تحيل إلى الإنسان بوصفه غاية في ذاته، إنما تتضمن أيضا العبارة التي تتيح الوصول إلى الصياغة التي تحيل إلى القانون، وبالفعل فإن الفكرة القائلة بأنه على المعايير الصحيحة أن تتمكن من أن تجد موقفا إنما تجد مخططها في هذا النص الواضح بموجبها، وحين تتعامل معه كغاية في ذاته أيا كان الضمير المستخدم، فإنه علينا أن نحترم الإنسانية ككل"، وبالفعل إننا نجد هابرماس يستشهد بنصوص كانطية على أن الإنسان غاية في حد ذاته، هذه الغاية التي بمقتضاها يجب أن يتصرف الإنسان، إذ يقول هابرماس: "تصرف بشكل وكأنك تتعامل مع الإنسانية بشخصك كما بشخص آخر أي كان دائما، وبوقت واحد كغاية وليس كمجرد وسيلة"⁽²⁸⁾، وإذ يمكننا الخروج من قطب الذاتية بإتجاه قطب الإنسانية الحقيقية، لأن هذه الأخيرة من شأنها أن تطرح ال (نحن) بدل ال (أنا)، إذ تضطرنا فكرة الإنسانية إلى القبول بمنظور ال (نحن)، ومن خلاله ندرك أنفسنا كأعضاء في جماعة مشتملة لا تستثنى أحدا.

تظهر إذن إستراتيجية فلسفة الأخلاق تجاه فكرة الإنسان كغاية في حد ذاته، مع ضرورة الالتزام بالصلاحية الاجتماعية أو الشمولية المشخصة والمحايدة؛ أي الخروج من الفكرة الذاتية نحو منطق اجتماعي لمجموعة أشخاص، ذلك أن "الإرادة الحرة لا تهبط في صيغتها المتعالية عند كانط من السماء، كما لو كانت خاصة مرتبطة بكائنات عاقلة، بل إن الاستقلالية خلافا لذلك ليست إلا انتصارا عابرا

ترجحه موجودات متناهية لا يمكنها أن تكسب شيئاً يشبه بكل بساطة "القوى" إلا إذا كانت هشاشتها المادية وتبعيتها الاجتماعية حاضرة في الذهن، فإذا كان ذلك هو عمق الأخلاق، فإن حدودها تشرح إنطلاقاً من ذلك، إن عالم العلاقات والتفاعلات الممكنة ما بين الأشخاص هو في وقت واحد عالم متطلب وقادر على التنظيمات الأخلاقية، ولا نجد في هذه الشبكة علاقات اعتراف معقدة بشكل شرعي حيث باستطاعة الناس تطوير هوية شخصية والحفاظ عليها، إلى جانب كمالهم الجسماني" (29).

إن ما ينبغي التأكيد عليه هو ضرورة تحيين المبدأ الأخلاقي الشهير "الإنسان غاية في حد ذاته" في التصور العلمي للإنسانيات، إذ باعتباره ليس فقط مبدأ أخلاقياً بل لأنه يحيل إلى صيغة حقوقية تحفظ كرامة الإنسان في مختلف الحقول المعرفية سواء البيولوجية أو الإنسانية والاجتماعية، وتعيد انتشار قيمته الكونية في ظل متغيرات العصر، خاصة أمام وحشية العقل الأداتي/المعرفي، مع الحرص على تفعيل هذه الكرامة الإنسانية، وجعلها منخرطة أكثر في سياق الثقافة الاجتماعية.

الخاتمة:

من خلال الفلسفة والعلم يمكن النظر إلى قطبين متقابلين من الفكر هما: التفكير والتأمل بالنسبة إلى الفلسفة، والملاحظة والتجربة بالنسبة إلى العلم، والإنسان هو ما يتقاسمه هاذين القطبين، ففي الوقت الذي بجزيء العلم الإنسان، نجد الفلسفة تعيد تركيبه، بيد أنه سيكون من الخطأ الاعتقاد في عدم وجود التفكير والتأمل في النشاط العلمي، أو أن الفلسفة تزدرى من حيث المبدأ الملاحظة والتجريب، فالخصائص المهيمنة في الواحدة تكون خاضعة في الثانية والعكس صحيح، لذا لا توجد حدود طبيعية بينهما، فضلاً عن ذلك، إن العصر الذهبي لازدهار الأولى وميلاد الثانية كان هو قرن الفلاسفة العلماء (غاليلي، ديكارت،

باسكال، لايبنتز... إلخ)، والواقع أنه مهما كان العلم أو الفلسفة منفصلين حاليا - كما أشار إلى ذلك كارل بوبر - فإنهما يعودان إلى نفس التقليد النقدي الذي يعتبر دوامه ضروريا لحياة كليهما، إن المعرفة - كما يؤكد إدغار موران - في كتابه "المنهج" ليست جزيرة بل هي شبه جزيرة، ولمعرفتها يجب أن نصلها بالقارة التي توجد فيها، طالما أن فعل المعرفة بيولوجي ودماعي وعقلي وعاطفي ولساني وثقافي واجتماعي وتاريخي، فمن المستحيل فصل المعرفة عن الحياة البشرية والعلاقة الاجتماعية، فالظواهر المعرفية تتوقف على العمليات المعرفية الدنيا وتمارس آثارا وتأثيرات معرفية فوقية، كما يجب على العقل أن يعي الشروط غير العقلية لوجوده باعتباره هو نفسه نتائج غير عقلية لأنشطته، إننا لا ندري كيف يمكن أن نعزل مجال المعرفة إذا كنا نحتاج إلى تصور الشروط البيولوجية والأنثروبولوجية والاجتماعية والثقافية لتشكل انبثاق المعرفة، وكذا مجالات تدخلها وتأثيرها، يتعلق الأمر في نهاية المطاف بالعلاقة بين الإنسان والمجتمع والحياة والعالم الذي يجد نفسه معينا ومعادا أشكلته ضمن معرفة المعرفة وبواسطتها، توجد إذن "ضرورة مزدوجة ومتضادة بالنسبة لمعرفة المعرفة تكمن في الانفتاح والانغلاق، والتي لن تجد الحل قلبيا، فتضطرنا إلى الإبحار بشكل دائم بين خطر الانغلاق الخانق وخطر الذوبان في المشاكل الأكثر عمومية والمعارف الأكثر تنوعا" (30).

قائمة البيبليوغرافيا:

- 1- دريدا، جاك، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 105.

- 2- بغورة، الزواوي وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 231
- 3- غادامير، هانز جيورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة، حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة، جورج كتوره، دار أوياء، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007، ص 50.
- 4- المصدر نفسه، ص 50.
- 5- المصدر نفسه ، ص 51.
- 6- بغورة، الزواوي وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، ص 231.
- 7- غادامير، هانز جيورج، الحقيقة والمنهج، ص50-51.
- 8- بغورة، الزواوي وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، ص 213-230.
- 9- عطية، أحمد عبد الحليم، كانط وأنطولوجيا العصر، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 198.
- 10- المرجع نفسه، ص 195.
- 11- المرجع نفسه، ص 206-207.
- 12- موران، إدغار ، المنهج، الجزء الثالث والرابع، (معرفة المعرفة، الأفكار) ترجمة، يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 34.
- 13- عطية، أحمد عبد الحليم، كانط وأنطولوجيا العصر، ص 207.
- 14- موران، إدغار ، المنهج، الجزء الثالث والرابع، (معرفة المعرفة، الأفكار)، ص 57.
- 15- المصدر نفسه، ص 144.

- 16- المصدر نفسه ، ص 44
- 17- المصدر نفسه، 33.
- 18- المصدر نفسه، ص 38-39.
- 19- المصدر نفسه، ص 151.
- 20- المصدر نفسه، ص 38-39.
- 21- فيري، لوك، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة، محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص 41-42.
- 22- موران، إدغار ، المنهج، الجزء الثالث والرابع، (معرفة المعرفة، الأفكار)، ص 151.
- 23- المصدر نفسه، ص 155.
- 24- المصدر نفسه، ص 151.
- 25- هابرماس، يورغين، مستقبل الطبيعة البشرية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة، جورج كتوره، مراجعة، أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص 48-49.
- 26- المصدر نفسه، ص 42.
- 27- المصدر نفسه، ص 69.
- 28- المصدر نفسه، ص 69-70.
- 29- المصدر نفسه، ص 69-70.
- 30- موران، إدغار ، المنهج، الجزء الثالث والرابع، (معرفة المعرفة، الأفكار)، ص 30.