

## التأويل الذاتي للعالم المنعرج السوسيوفينومينولوجي لنظرية الحداثة

علاء جواد كاظم (\*)

أنثروبولوجي عراقي، قسم علم الاجتماع،  
كلية الآداب، جامعة القادسية.

«على الرغم من أنّ كل الثقافات توجد أصلاً وتتجذّر في الوعي الذاتي للكائنات الإنسانية، لكن ما إن تتشكل، يتعدّر، أن يُعاد استيعابها في الوعي بمحض الإرادة. إنّها تقف خارج ذاتيّة الفرد كما لو كانت، عالماً في الحقيقة.. بتعبير آخر، يحقّق العالم المنتج إنسانياً خاصية الحقيقة الموضوعية. بمجرد أن يستقلّ عن العقلية المنتجة له. لتشتبك فيما بعد أبنية الحقيقة (الذاتية والموضوعية)»  
بيتر بيرغر (بتصرّف).

### ● حول الفكرة الفينومينولوجية

في أواخر العام ١٩٣٨ سجل هوسرل في دفتر مذكراته اليومية اعترافاً غاضباً، أوضح فيه الآتي: «إن ما تصوّره العصر الوسيط على أنه بحثٌ عن الله في ملكوت السماء، إن هو في الحقيقة إلّا بحثٌ عن مشروع الإنسانية، لوضع أسس علم شامل ينقذ إنسانيتنا. وحضارتنا الأوروبية برمتها، إنها حضارتنا، فلسفتنا، منطقتنا، شعورنا وليست من صنع الله..» (Gurwitsch and Embree, 1979: 122).

ربما يكشف لنا هذا القلق والتوتر الخفي المتلبّد وراء أبنية العبارة التي أوجز بها إدموند هوسرل رغبةً معرفية ذاتية، تدفع إلى الخروج من رحم الأزمة التي أطاحت بالعلوم الإنسانية الأوروبية، انبثقت عنها الفينومينولوجيا، تلك الفكرة التي شكّلت موجزاً مُثبِتاً ليقينه الفلسفي. لقد كان للأزمة الأوروبية جذورها في نزعة عقلانية ضالّة، وإن: «علينا أن نعترف الآن قبل أي وقت آخر، أن الشكل الذي اتخذه تطور العقل في النزعة العقلانية لعصر التنوير، كان ضلالاً» (هوسرل، ٢٠٠٨: ٥٤٦).

## أولاً: مقتضيات البحث السوسولوجي في الفكرة الظاهرية

بدءاً، يفترض الباحث مجموعة من التصورات يمكنها أن توجز وفق الآتي: إن مجتمعاتنا العربية تعاني اليوم ذات الأزمة، على مستوى غياب الإنسان وتوحيش المجتمع والدولة وتراجع فعالية العلوم الإنسانية؛ وإن منهجية التأويل الذاتي للعالم (التي قدمها هوسرل) تمتلك القدرة على الكشف عن سيرورات العقل الإنساني الرامية إلى إخفاء المعاني والقلق الناجم عن رؤية الإنسان العربي للعالم الاجتماعي بوصفه ينطوي على مؤامرة اجتماعية، تعطل الدلالة، وتهيمن على فعاليته، وتهين الذات العربية برمته من خلال تحطيم سياقات المعنى الثقافي المشكل عبر فعالية الاستدخال الذاتي للمجتمع وفق أنماط من المواجهة المتخيلة ذات الرمزية العالية بين الفرد العربي وعوالمه الاجتماعية.

من هنا يشكّل هذا البحث تجريباً ظاهرياً للفعالية التفسيرية الكامنة في نظرية الحداثة المعاصرة، يأمل تقديم ممارسة نظرية ثقافية تطرح أسئلته على العالم الاجتماعي، وتحاول نبش الأنظمة الذاتية، وشحن سياقات المعنى، واعتماد التفسيرات العقلية للعالم، وشحن التأويل الذاتي للحياة الاجتماعية، من خلال منظومة المقولات الفينومينولوجية ذات القدرة المنهجية العالية على الامساك بحركة العالم من لدن العاملين في البحث الاجتماعي.

لقد تحوّلت منظومة المقولات الظاهرية التفسيرية عبر تجربة البحث والممارسة الميدانية إلى محدّدات رئيسية لا يمكن تجاوزها أو إهمالها، خصوصاً في فترة الاجتياح الفينومينولوجي للعلوم الاجتماعية الذي شكّل انقلاباً حقيقياً على مستوى نظرية التحليل الثقافي، وتعميقاً للأطر الإبيستيمولوجية لنظرية الحداثة في الأناسة والاجتماع المعاصرين<sup>(١)</sup>. هذه النظرية التي أقرّت نهائياً حقيقة أن التأويل الذاتي - الظاهراتي - للعالم هو أحد أهم الخصائص المميزة للسوسولوجيا المعاصرة والمنبئية في الأساس على - الفكرة الفينومينولوجية - التي تشير في المعنى العام إلى تلك الفلسفة الوصفية للخبرة الواعية بذاتها، لكنها تدل في معناها السوسيوي - أنثروبولوجي الخاص على العمليات الإثنوغرافية التي ترصد وفق أسس موضوعية حركة (العقل، الذات، والفعل الإنساني) من خلال ترقب حذر لسيرورات الوعي الإنساني، المتجلية في ثنايا الحياة اليومية التي يُشكّل الإنسان من خلالها عوالمه الاجتماعية ويعيد إنتاج أبنيتها الذاتية، وفق أنظمة نسقية للمعنى والرمز.

إن العمل وفق منهجية علم الاجتماع الظاهراتي يفترض عادة التشديد على ضرورة أن لا يُفهم العالم الخارجي (الواقع الاجتماعي) كموضوع خارجي ثابت، بل يفسّر بشكل أساسي بوصفه نتاج النشاط الإنساني المحض، وأن الفعاليات البشرية هي السبب في تشكيل عالمنا

(١) التي انطلقت مع تأويل الفعل الذاتي عند ماكس فيبر (M. Weber)، مروراً بتأويل الذات في أعمال ألفريد شوتز (A. Schütz)، انتهاءً بالتأويل السوسولوجي للعقل في المنطلقات النظرية لكارل مانهايم (K. Mannheim)، ومن ثم أظهرت إمكانيات فريدة في تحليل الأبنية الاجتماعية والحياة العقلية للإنسان في أعمال كلٍّ من بيتر بيرغر ولوكمان (P. Berger and T. Luckmann).

الاجتماعي وشحنه بالمعنى والمغزى والدلالة.. هذه التفسيرات التي ربما رصدنا جزءاً منها في قراءات جديدة، تؤشر اليوم هذا الميل إلى فهم تحولات الوعي المرتبط بحركة الواقع لاجتماعي والقدرة على مراقبة الفعل الإنساني الناجم عن وعي تغييري يعرف جيداً أهدافه وحاجاته؛ انظر في «ثورتا الياسمين والميدان»، حيث يؤشر د. ساري حنفي (حنفي، ٢٠١١: ٥) (٢) هذا النمط من الفعاليات البشرية الذاتية (العقلية) التي تقف إزاء العالم العربي المعاصر، التي نعتقد أنها تشكل فعلاً مع إضافات أخرى كثيرة، أطر المجال الدقيق للسوسيولوجيا الظاهرية، عندما تلح على أهمية اختبار العالم الاجتماعي وفحص تجلياته التي لا يجب أن تختزل إلى منظومة علاقات بين موضوعات تتخارج على الذات، كما يحدث منذ أزمنة بعيدة تخارج الدولة والمجتمع على الذات العربية، التي تشكل مع العقل منطلق الرؤية الظاهرية للعالم، هذه الثورة التي أجهضت كل الحقائق السوسيولوجية الوضعية الغرب – عربية التقليدية عندما أفرزت اليقين الجديد: الإنسان العربي ليس متفجعاً (أعزل) يتأمل العالم من بعيد بسلبية تبعث على الهزيمة، بل هو مشارك فيه، صانعٌ ماهرٌ للمعنى المنبثق عنه، يمارس على الدوام تأويلاً ذاتياً للعالم، يشكل في النهاية مادة بحث خصبة للفحص الأنثروبولوجي، وموجهاً رئيسياً للنظرية السوسيولوجية المعاصرة.

من هنا إذن يتطلق هذا البحث، طامحاً، بتَرْقُبٍ حذرٍ لمنطويات الفكرة الفينومينولوجية وفق أبنيتها الكلاسيكية وتحولاتها عبر الزمان إلى رؤى حدثية ذات أطر منهجية، ومن بعدها، نسأل حول كيف تسلمت هذه الفكرة إلى نظرية الثقافة الأنثرو – سوسيولوجية المعاصرة؟ ومن ثم فحص الوصف الظاهراتي الذي قدّمه بيرغر حول الوعي الإنساني المعاصر من خلال قراءة الأفكار والرؤى التي قدّمها مشحونة بالتشديد على أن يلعب المدخل الظاهراتي دوراً خطيراً في تحليله للواقع الاجتماعي. مستفهمين آخر المطاف حول ما إذا كان من الممكن تحقيق مثل لهذه المقاربة لحالة الإنسان والمجتمع في الحياة العربية؟ هذه المقولات التي تشكل بإيحاءاتها الثقافية الكثيفة، عنواناً يعكس مضموناً عربياً بقدر ما تنتج الثقافة العربية في معاملها السوسيو – سايكو – ثقافية، عبر تاريخ وجغرافيا تتفرد بالكثير من الخصائص، انتهاءً بمفردات التعبير الاجتماعي عن الذات، وفق أنماط السلوك المختلفة التي تختزل رؤيا العالم بعينين عربيتين تشكلان بعناء (الموقف الذاتي) للعربي من العالم ومن قضايا المقدس الديني والاجتماعي والسياسي، هذا الموقف الذي يصير عبر دورة الحياة اليومية تأويلاً ذاتياً للعالم ومحاولات للإمساك بحركة هذا العالم الاجتماعي كما يظهر في دراستنا ميداناً تجريبياً هو (المجتمع العربي)، مؤولاً في هذه الدراسة وفق قواعد ما ذهبنا إلى تسميته هنا بالتأويل الذاتي للعالم، في المطلب الأخير.

(٢) لاحظ التفسيرات والتعبيرات التالية التي أوردها د. ساري حنفي في معرض حديثة عن ثورتا الياسمين والميدان: لقد تجاوز فعل (محمد بوعزيزي) مجرد اللامبالاة، حيث انفصل عن البنى الاجتماعية ليتحوّل إلى ذات محرّكة للحركة الاجتماعية. [...]، فيه تتحقّق الفاعلية في لحظة تدمير الجسد لذاته [...]. لقد شعر الشّباب التونسي بأنهم تحوّلوا إلى كائن مستباح [...]. إن هاتين الثورتين اندمج بروعة فيهما البعد الكلاسيكي الطبقي مع البعد المدني الذي برز فيهما أهمية الفرد الناشط في قدرته على تطوير قدرات التّبصّر الذاتي. بحيث يستطيع الناشط أن يندمج مع بعض البنى ويفصل عن أخرى....

## ثانياً: تحولات الفكرة الفينومينولوجية

تنطلق الفينومينولوجيا من حقيقة أن الرؤية الآنية، وليس مجرد الرؤية الحسية للتجربة، هي المصدر النهائي لتبرير كل العبارات العقلانية، ما يفترض استبدال المفهوم الأمبيريقى الذي يرى أن عنصر البحث العلمي يقع خارج العقل، إلى البحث عنه داخل أقبية هذا العقل وتفاصيل الوعي، رغبة في اقتناص العلامات الرئيسية بين الماهيات. بهذه اللغة توجز الأطروحة الظاهرانية مُرادها، وتقدّم نفسها من خلال تعبيرات بليغة لأحد أخطر معارضيه، هربرت سبيلبيرغ (Spiegelberg, 1969: 34)، التي جاءت رداً على قوله هوسرل «إن المطلب الدائم للفلسفة، منذ بداياتها الأولى أن تكون علماً صارماً، يفي بأعمق المقترضات النظرية للعقل» (هوسرل، ٢٠٠٢: ٢٣).

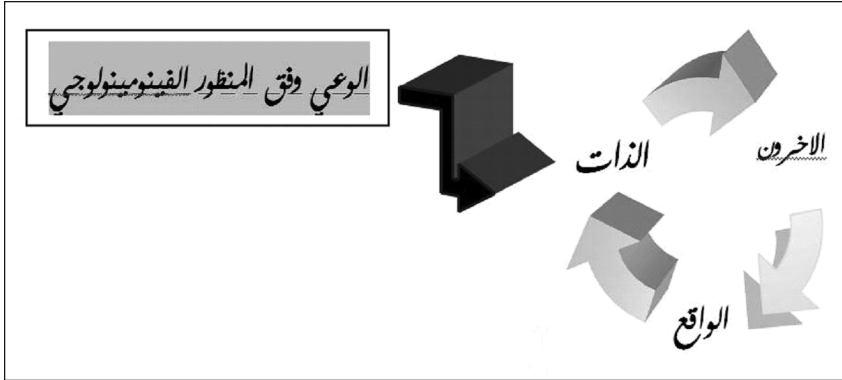
يُجمّع الباحثون (خوري، ١٩٨٤: ٣٥)، الذين شغلتهم الفكرة منذ بداياتها أن جوهان لمبرت، الفيلسوف الألماني المعاصر لـ عمانويل كانط، كان أوّل من تحدّث عنها في كتابه **الأورجانون الجديد** عام ١٧٦٤، لأنها تصوّر عن «المظاهر الخادعة في التجربة الإنسانية» التي كشف عنها في كتابه **فينومينولوجيا الوهم** (سلامة، ٢٠٠٧، *The Encyclopedia of Philosophy*, 1972: 220). وفي الفترة ذاتها كان كانط قد ميّز بين الأشياء (الظاهرة)، أي كما تبدو لنا، والأشياء في ذاتها. فيما أضفى فريدريك هيغل في كتابه **فينومينولوجيا العقل** (هيغل، ٢٠٠٧) معاني أخرى أكثر دقّة عندما جعلها بمثابة مدخل فلسفي له، دَرَس من خلاله أشكال تطوّر الوعي ومحتوياته ومستوياته من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً.

ثم قدّمت الفينومينولوجيا بوصفها المواكبة المعمقة للوعي الإنساني أو الدراسة الوصفية للعقل ذات المعنى الذي ظهر في أعمال كارل هارتمان (١٨٤٢ – ١٩٠٦) في كتابه **فينومينولوجيا الوعي** عام ١٨٧٨، الذي قدّم فيه وصفاً كاملاً للوعي والشعور الإنساني (سلامة، ٢٠٠٧: ١٠)، وفق منظورٍ ظاهراتي رفيع جداً.

في أعمال آدموند هوسرل، استقرّت الفكرة الفينومينولوجية ببطء وعناء، ولم تكن تمّت تأريخياً أفكار فريدريك هيغل أو عمانويل كانط، لكنها ربما استلهمت معنى الدراسة الوصفية للعقل من هارتمان، وصارت تؤشر للدلالة على منهج فكري واضح المعالم، تشكّل إثر صراع كبير له مع علماء النفس الإمبيريقين؛ ويلهلم فونت وفرانز برنتانو، فهو بعد أن تأثر بهم، عاد وانقلب عليهم بعد النقد الهائل الذي تعرّض له مؤلّف ثيودور ليبس، **الحقائق الأساسية للحياة العقلية**. بعد عام ١٨٨١، أصبح للفكرة الفينومينولوجية دلالة البحث في المعنى المتشكل عبر علاقة الذات بالعالم. بعدما كانت أقرب إلى علم نفس وصفي هدفه التوفيق بين الصدق القبلي للدلالات الصورية في العقل والعمليات النفسية.

بعد العام ١٩٠١، وفي كتابه **بحوث منطقية** تمكّن فعلاً من تأسيس علم الماهيات، بوصفه مركزاً للثقل في فلسفته، التي بُنيت عنده على قلب النظرة العلمية من الخارج (الواقع) إلى الداخل (العقلي)، وتحليل نشأة العالم في الوعي الإنساني، على اعتبار أن «مجمل العمليات المنطقية هي عمليات سيكولوجية تجري واقعياً في الذهن البشري، وأن القوانين التي تسمّى منطقية ليست سوى القوانين العامة التي تجري حسبها هذه العمليات» (هوسرل، ٢٠٠٨: ١٨).

## الشكل الرقم (١) الفينومينولوجيا الترانسندنتالية بوصفها دراسة علمية للذات في علاقتها مع العالم وفعاليات الإنتاج المتبادلة



ثم يبني هوسرل نظريته في الحدس<sup>(٣)</sup> على أنقاض أبنية نظرية الإدراك الحسي التقليدية التي قدّمها ديفيد هيوم وجون لوك، ليتمّ من خلال هذه الأبنية النظرية المنطقية استدخال العالم في الذات واستخراج الذات من العالم، هذه الفكرة التي سيطوّرها بيرغر فيما بعد إلى بنية محورية في سوسيولوجيا المعرفة، يقدّمها لنا في كتابه البنية الاجتماعية للواقع مع لوكمان، منتهياً إلى أن العقل والواقع، أو الشعور والواقعة الطبيعية يكشفان عن هذه الدوائر الثلاث المتداخلة ذات المركز الواحد: [الذات الخالصة، الآخرون، عالم الأشياء (الواقع)].

لقد جرى تطوير المنهجية الفينومينولوجية إلى «مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها، من خلال إدراك مباشر لماهيات تلك الأشياء، بحيث تتحول إلى رؤية ذهنية واستبصار لحقيقة العالم، تنفذ إلى صميم معرفتنا وخبرتنا ومنطويات الوعي الإنساني، فالعالم الذي نعيش فيه عالم مصنوع في وعينا، في رؤوسنا، على أن هذا ليس نكراناً لوجود العالم الخارجي في المنهج الظاهراتي، بمقدار ما هو إشارة إلى «Constituted by consciousness or Transcendental subjectivity»، بمعنى أن العالم الخارجي «لا معنى له إلاّ من خلال وعينا به (كّون من خلال الوعي)، بالتالي إن وجود هذا العالم، ليس وجوداً بديهياً بدون منازع، وإن بداهة هذا الوجود ليست حتمية أو منطقية، فالوجود الحتمي هو ما لا يمكن الشك فيه بدون أن يؤدي الشك إلى التيقّن منه» (Husserl, 1983: 238). وبالتالي إذا ما علقت (لحاجات ظاهراتية تجريبية) كل معتقداتنا عن الوجود الخارجي للعالم أو عن

(٣) الحدس عند هوسرل: حالة إدراك مباشر يتمّ فيها توجيه إشعاع من الذات نحو الموضوع أي من قالب الشعور إلى مضمون الشعور، وتوجيه شعاع آخر من الموضوع نحو الذات أي من مضمون الشعور إلى قالب الشعور، وبدون هذا الشعاع المزدوج لا يصبح الإدراك ممكناً.

الناس الآخرين من البشر، فإنه لا يبقى لنا إلا الخبرات نفسها التي هي في التحليل الأخير حقائق عقلية مشحونة بالمعنى الذاتي للعالم في العقل، إذ إن هوسرل لم يحصر هذا التأويل المذهل للعالم بالتجربة الفردية (التي سوف يعلق عليها أنثروبولوجيو الحداثة أمالاً كبيرة فيما بعد)، بل إنه يعيد اكتشاف فكرة الشك عند ديكارت، مُشَرِّعاً في إكمال بناءاته «ليست التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي إلى وهم من أوهام الإدراك الحسي، بل إن روابط وجودنا في هذا العالم برمتها وفي نظرة واحدة، قد تنكشف في النهاية كوهم أو حلم مترابط التفاصيل. إذن ليس وجود العالم منطقياً، أو ملزماً، ولا بداهة هذا الوجود هي أولى البداهات المتوفرة لنا، فكيف يمكن أن نأخذ من قضية وجود العالم معطًى أصيلاً» (Husserl, 1983: 346).

إذن هو عالم مزعوم، موجود بالنسبة إليّ وإليك، ولا يكون وجوده بالنسبة إليّ إلا على نحو ما أعنيه في أفعالي الذاتية، وهكذا بالنسبة إليك. واستنتاج متضمن من معارضة كلية للكيفية التي تمّت بها معالجة موضوع العالم والعقل وإشكالية العلاقة بينهما من جانب ديفيد هيوم في «الشكوك الريبية إزاء عمليات الذهن»، عنوان الفصل الذي ناقش به ديفيد هيوم قضية أن «ليس العقل إلا إدراكاً للعالم، وتمثلاً له، وليست الصورة العقلية غير ما ترسله لنا إدراكاتنا الحسية عن العالم» (هيوم، ٢٠٠٨: ٥١ - ٥٨) وهو ما اعتبره هوسرل ضلالة: «نزعة عقلانية ضالة» (هوسرل، ٢٠٠٨: ٥٤٦). في هجومه العنيف على كل أفكار هيوم ومنظومة فلسفة الحس التقليدية التي تقدم بها، بتأكيد، أن هذا العالم يسكن العقل، ويستمد من الأخير حقيقته، وهو ما ذهب إلى تأكيده في تساؤلاته: «هل بوسعنا الاطمئنان إلى الواقع الصرف، والاكتفاء بأن البشر ذوات للعالم [...] وفي اللحظة ذاتها موضوعات فيه؟ هل نستطيع نحن، كفلاسفة خارجين على العالم أن نستكين إلى أن الله خلق العالم وفيه بشر، وأنه أتاح لهم إمكانية المعرفة في أعلى مراتبها؟ كل هذا هراء: بوسعنا أن نطمئن إلى العالم لدافع وسبب وحيد، لأنه في أذهاننا» (Eger, 1997: 322).

هذه النقطة المتوترة والمشحونة بالطاقة التفسيرية التي مفادها: إذا ما ألغي العقل، لا يمكن أن يبقى هنالك شكل ما للوجود، لأن العقل هو الذي يعطي الوجود معنىً وقيمةً. تشظت هذه الفكرة بعد هوسرل، تحديداً فيما بعد ١٩٣٨ السنة التي استولى فيها العناء على جسد هوسرل، لتتوهج هذه الفكرة من جديد في إحدى أهم أعمال ماكس شيلر الأخلاق الصورية والقيمية المادية، وأيضاً في مؤلف الوجود والزمان لمارتن هيدغر، وفي أطروحة إمانويل ليفيناس «نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل» وكتاب الوجود والعدم سنة ١٩٤٣ لجان بول سارتر، ثم فينومينولوجيا الإدراك لموريس ميرلوبونتي. ومن خلال هذه العناوين تسرّبت ظاهراتية هوسرل إلى علم الاجتماع، وأعلنت المنهجية الظاهراتية انطلاقاً من مبدأ أن الباحث في علم الاجتماع «لا يهتم بالعالم إلا من حيث إنه عالم له معنى وأن الظواهر الاجتماعية ينبغي تفسيرها في إطار هذا المعنى، وليس انطلاقاً من الارتباطات السببية أو تكراراتها الإحصائية، لذا يتعيّن عليه (الباحث) أن يفهم كيف يصنع البشر من عالمهم عالماً ذا معنى» (كريب، ١٩٩٩: ١٤٧)، ومهما يكن من أمر فإن هذه الحاجة إلى فهم البدايات والكيفية التي يُصنّع العالم فيها، وتصير الذات من خلالها ذاتاً

اجتماعية، إلى عالم موضوعي مستقل عن وعي الذات له، هذه النقطة المتوهجة كانت تُردد صدى مقولة هوسرل «يجب العودة إلى الأشياء ذاتها» من خلال الحفر في الطبقات التي تراكمت فوقها عبر التاريخ، وهي بلا شك طبقات (لغوية، ثقافية، اجتماعية، وحتى أيديولوجية، فرضيات، براهين) زيّفت حقيقة أشياءنا.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اتسعت أهمية ومساحة (المعنى والوعي) في الفينومينولوجيا مع أعمال تلامذته ومجايليه ليصبح السؤال عن (المعنى) من وجود الإنسان في هذا العالم، مبررات وقضايا هذا الوجود وماهيته. وحقيقته في أعمال هيدغر حيث انسحبت الفكرة من انشغالات أنطولوجيا العالي، إلى البحث في الأنا الخالص، الذي جعل هذا الانتقال من الفعل إلى الفاعل.

بعد هيدغر، وتحديدًا في أعمال ميرلوبونتي، أصبحت الفينومينولوجيا مرادفة لفكرة الواقعة أو الحقيقة لتتخذ عندها الظاهرية منحرجاً آخر بأطر أنثروبولوجية، تمّ توطينها واعتمادها إجرائياً في هذا المبحث؛ بوصفها: تلك الفكرة التي تشرح من خلال الدراسة الوصفية ما يتمظهر عن العقل من معانٍ ورموز، تختزل ذاتياً في الفعل الإنساني، ويعود الأخير ليقدمها في مواجهته المستمرة مع العالم، عبّر عنها ميرلوبونتي بمسميات (الوجود المتوتر في العالم) الناجم عن انشطار الذات إلى عالم الإنسان وعالم الأشياء..

عند هذه النقطة، ساعد الفرد شوتز وبيتر بيرغر، في تحويل الفينومينولوجيا إلى علم ظاهراتي للمجتمع الإنساني، حقّق تعبيره الكامل في أعمال كلٍّ من بول ريكور، وجيلبرت راي، وكليفورد غيرتر، وجون سيرل.. إلخ. هذه الأعمال التي يمكن من خلالها تتبع منهجية هوسرل، وهي تعبّر الفكرة الأنطولوجية لتصل إلى وضع خاص للداخل (الذات) في العلوم الإنسانية، كتب يقول عنها: «إذا كنا نعتقد أن الإنسانية الحقّة لا وجود لها إلا عن طريق حياة مسؤولة عن نفسها باعتبار أن المسؤولية العلمية لا يمكن أن تفصل عن مجموعة المسؤوليات الإنسانية، فعلياً أن نرتفع فوق إغفال الذات، الذي كان يميز الباحث النظري، والذي كان الباحث بمقتضاه ينكبّ في غمرة إنتاجه النظري فوق موضوعاته ونظرياته ومناهجه، ويجهل تماماً حقيقة هذا الإنتاج من الداخل» (هوسرل، ٢٠٠٨: ٢٢). وهو ما عبّر عنه سارتر: إن الظاهراتية صحوّة نحو انكشاف الإنسان والتزاماته الأنطولوجية في هذا العالم.

وعلى الرغم من تشابه الافتراضات الوجودية والمعرفية والموقف من الثقافة والمعنى والرمز لدى أنطولوجيي هوسرل وهيرمينوطيقييه، فإن المعسكرين المنقسمان على نفسيهما، كانا يختلفان في أبعاد التحليل الثقافي وسماته؛ فبينما كان التأويلي الفينومينولوجي يركز على البعد الجماعي للثقافة (كريزويل [وآخرون]، ٢٠٠٨: ١١٧)، عالم المعاني الذي يشترك فيه الفرد مع الآخرين من خلال إنتاج الرمز واللغة والإشارات، ومن ثم انصب اهتمامها على اللغة، على اعتبار أن النصوص هي من يقدّم البراهين الموضوعية عند التحليل، واعتبر معها كل من غادامير وريكور ممثلين فلسفيين للظاهراتية التأويلية، وفيما بعد اعتبر غيرتر وتيرنر مؤسسيها على مستوى التحليل الثقافي الأنثروبولوجي، كانت الظاهراتية الأنطولوجية

تقف على الجانب الآخر، ليس النقيض، لأنها موجهة نحو المحتوى الذاتي – الفردي للثقافة. وهو ما يعني أن الثقافة في الإدراك الذاتي للفرد، عالم الذات العالق في شبكة رموز، فيكون موضوع التحليل هو الذات بما لها من قدرة على تكوين المعنى واشتقاقه داخل الحياة اليومية.

وكان الاتجاهان قد تبَيَّنَا «الوصف الظاهري» لإشكاليات الإدراك والوعي الذاتي للحياة اليومية الذي وُجِد بوصفه عودة سوسيولوجية لمنظري الحقبة الجديدة التي عبّر عنها كارل مانهايم بأهمية «أن تقتصر النظرية السوسيولوجية على دراسة الارتباط والمعاني التي تؤلف بين الناس أو تفرّق بينهم في علاقتهم مع الأبنية الاجتماعية»، مؤكداً ضرورة إنشاء علم اجتماع للعقل، وصولاً إلى الأناسة الفلسفية التي قدمت في أعمال رايل، ثم وصلت غيرتز الذي علّق على هذا المنعرج التأويلي للفينومينولوجيا قائلاً: «إن الهجوم على نظريات المعنى الخاص، قد أصبح جزءاً من الفكر الحديث منذ أوائل أيام هوسرل [...]، أما ما تمسّ الحاجة إليه فهو التأكد من أن أخبار هذا الهجوم قد وصلت إلى ميدان علم الأنثروبولوجيا، خاصة التأكد من وضوح حقيقة أن القول بأن الثقافة تتألف من بنى للمعنى راسخة في المجتمع [...]، إن هذا القول موازٍ للقول بأنها (أي الثقافة) ظاهرة نفسية سيكولوجية، وأنها خاصية ذهنية لدى الفرد وشخصيته وبنياته المعرفية...» (غيرتز، ٢٠٠٩: ٩٦)، الذي كان الوصف الظاهري في مداه الإثنوغرافي، تعبيراً بليغاً له في مخاطبة الأفعال الإدراكية الذاتية على أنها ظاهرات يتعيّن وصفها، فإذا بهذه المخاطبة، في ذات اللحظة وصف لما يتم إدراكه من ظاهرات تنبئ للإدراك، ومحاولة ما يترتب على تحولات الوعي الإنساني في العالم الاجتماعي أو الثقافي، وهو بالتحديد ما كان بيرغر في القطاع الأنثرو – ثقافي من مؤلفاته بعد شوتز وشيلر رائداً ماهراً في اتقانه.

علينا أن ننقّق الآن بعد هذا المرور (الموجز) على تطور الفكرة الفينومينولوجية على أن الحقيقة الوحيدة التي لا يرقى إليها الشك في خضم كل هذه الفوضى من الأطر النظرية التي تقدمت على يد كانط وهوسرل أو حتى شيلر وشوتز.. هي أن أساس التأويل الفينومينولوجي، موضوعاته، تجسّداته، كامنّة كلّها في الوعي، الذي يشكّل في النهاية توهجات عقلية، ليست أفعالاً بالمعنى التقليدي لها، بل معاني تلقى على الأفعال، في جدلية بين الفاعل والمجال. وثمة اتفاق كبير على أن المدخل الظاهري للثقافة يشكّل مشروعاً لدراسة المناطق الغامضة من الوعي الإنساني، وهي بديهية بمقدار ما ترتبط بالإحياءات التي تبثّها الفينومينولوجيا الترانسندتالية، التي قدمت في محاضرات إدموند هوسرل.. ولكن علينا أن نتوقف قليلاً عند هذه النقطة بالتحديد ونتساءل مع كريزويل حول: كيف تحولت الظاهراتية بعد شوتز وميرلوبونتي إلى إمبيريقية؟ (كريزويل وآخرون)، (٢٠٠٨: ١١٧).

وسيكون الجواب، إنه ربما تحوّلت إلى بنية نظرية أمبيريقية بسبب اهتمامها بالخبرة الإنسانية في الحياة اليومية، وقصر وظيفتها على وصف الخبرات الإنسانية، ورؤيتها الواقع الاجتماعي من وجهة نظر الفاعلين المشتركين في موضوع البحث، وتحليلها لمقولة الوعي كشبكة من المعاني الظاهرة للخبرة الذاتية، وبهذا المعنى تصبح التجربة الإنسانية في المعاني



الذاتية والنوايا والوعي، قابلة للوصف التجريبي المنظم حيث الأفراد يشتركون في صياغة هذه المعاني، ومن هذه المشاركة تشتق السوسولوجيا والأناسة مفاهيمها وأطرها النموذجية. وتخرج كلياً عن المنطلقات الفلسفية، حتى وإن بدت غير ذي جدوى مع مجال العلم ومثار شك وحذر خاصة بالنسبة إلى أعداء المنهج الظاهراتي من وظيفيين وبنويين، الذين تصدّى شوتز لشكوكهم واتهاماتهم في كتابه **مشكلات الحقيقة الاجتماعية** قائلاً: «ربما تناسى هوسرل، وأحياناً عن عمد، لكنه لم يتجاهل ذات يوم حقيقة: أن الوعي الخالص المنعزل الذي يتأمل ذاته، لا يتّفق مع الحياة الفعلية للإنسان. إن تفاعل الإنسان الحقيقي مع الوجود، هو الأساس الفعلي والمصدر النهائي والوحيد للفكر والتأمل، ولهذا السبب أخفق هوسرل في تحقيق ما كان يتأمل تحقيقه» (Schutz, 1967: 210).

### ثالثاً: إشكالية الذات والمؤامرة الاجتماعية في التحليل الظاهراتي

من بين كل الأطر والمداخل النظرية في الأناسة والاجتماع التي تشترك وتتفق مع فرضية إميل دوركهيم: «إن الواقع الاجتماعي قائم بصورة مستقلة عمّن يعيشون فيه أو يحاولون تفسيره» (دوركهيم، ١٩٦١)<sup>(٤)</sup>. يقدم المدخل الظاهراتي لدراسة الحياة الاجتماعية أو ما يدركه الأفراد في المجتمع وما يفهمونه بوصفه واقعاً قائماً، إنما هو وليد جدلية علاقاتية بين الفرد والجماعة، واشتباك عواملهم الذهنية. وبدلاً من افتراض وجود واقع موضوعي وفعلي، يسعى الظاهراتيون إلى توثيق العمليات والأساليب التي يخلق بواسطتها البشر عالمهم الاجتماعي، التي يُعاد فيها بناء الواقع وتصوره، ومن ثم تحليل هذه العمليات، انطلاقاً من أن محاولات تفسير هذا «الواقع الاجتماعي تُغفل وتتجاهل العمليات التي يجري من خلالها بناء الواقع» (غدنز، ٢٠٠٥: ١٦٨)، وبالتالي لا يمكن تجاهل إمكانيات الذات على موضوعة العالم، أو أن موضوعية العالم تعني في النهاية عملية تخارج ذاتي الذي يراه هوسرل في أن «العالم موجود في أفعالنا الذاتية» كونه عالماً مدركاً، مفكراً، متذكراً، متوقعاً، مفترضاً، مكروهاً، محبوباً، إنه متمثل في أذهاننا بوصفه منظومة من الأفعال العقلية والتعبيرات الذاتية؛ هذه الأفكار التي ترجمها بيتر بيرغر في مؤلفه **الظلال المقدسة** تعني أن المجتمع ناتج إنساني، وليس إلا أن يكون ناتجاً إنسانياً، ليس لهذا العالم الاجتماعي أي كينونة أخرى فيما عدا تلك التي أضفيت عليه من خلال النشاط الإنساني ووعيه [...]. لا وجود لحقيقة اجتماعية بعيداً عن الإنسان، وهي فكرة تعود في الأصل إلى هوسرل، بيد أن بيرغر قد تمعّن كثيراً في تفسيرها وتوطينها في المجال السوسولوجي والثقافي – الأناسي؛ ففي كتابه **الفلسفة علماً صارماً**، بيّن هوسرل وجهة نظره إزاء إمكانية بناء موضوع اجتماعي ظاهراتي أصيل، مشيراً إلى أن «إمكانية الفهم الصريح، والمباشر للوقائع والتوضيح الفعلي لها، لا يقدر على بلوغها إلا علم اجتماع أصيل، أعني علم اجتماع يصل بالظواهر إلى حالة

(٤) معنى أننا نعالج الظواهر على أنها (أشياء) هو أننا نعالجها على أساس أنها أشياء تقدّم نفسها للملاحظة كنقطة بدء للعلم الاجتماعي.

كونها معطيات مباشرة، وبحثها وفقاً لماهيته...» (هوسرل، ٢٠٠٢: ٤٤)، ربما يوجز لنا هذا ما يمكن أن يترتب على مباحث «الماهية» في علم الاجتماع الظاهراتي، هذا المشروع الذي يتأسس قطاع كبير منه على هذه التفرقة بين «الماهية والواقعة» (هوسرل، ٢٠٠٢: ٦)، هذه النقطة التي ستراهن التفسيرات السوسيو- الأنثروفيونومولوجية كثيراً على تطويرها في النظرية المعاصرة، قافزة إلى مرحلة إعادة إنتاج الفكرة على الوقائع نفسها بوصفها بنية ظاهراتية يمكن تفكيكها هي الأخرى إلى (خارج) الواقعة، ما هو- ظاهر لنا - منها، وداخل (الواقعة) ما هو- ليس بظاهر لنا - بمعنى العمليات الذاتية، والديناميات التي تشكل الماهية الأصلية لواقعة ما. والتي يلزم المدخل الظاهراتي علماء على مستوى الفلسفة والاجتماع والأناسة «أن يوثقوا ويحللوا هذه العمليات، لا أن يقتصروا على مفهوم الواقع الاجتماعي الناجم عنها» (غدنز، ٢٠٠٥: ١٦٨)، متطلعاً إلى تعميق النظر في المشاهد الميدانية، في محاولة لتفسيرها والتعريف على كنهها وجوهرها العميق..

## رابعاً: خطوات نحو منهجية ظاهراتية

في الفرد والمجتمع (١٩١٩)، أدخل عالم الاجتماع ثيودور ليت، أول رؤية ظاهراتية على البحوث السوسولوجية، وقدم كتابه هذا بوصفه أهم الاسهامات النظرية لفينومينولوجيا معاصرة، الفكرة التي اعتبرها غير قابلة للتطبيق على تلك «الظواهر ذات الطبيعة النفسية المركبة على نحو يسمح للملاحظ بإدراك بنائها - أو نوع تنظيمها الداخلي - في تجربة إدراكية واحدة، فاتحاً المجال أمام تحليل جميع الظواهر التي تدرسها العلوم الاجتماعية» (تماشيف، ١٩٨٢: ٤٢٤)، لتجد بعده السوسولوجيا الظاهراتية أصدق تعبير لها في أعمال عند الفريد فيركاندت (١٨٦٧ - ١٩٥٢) في كتابه *نظرية المجتمع*، ومحاولته تطبيق المنهج الظاهراتي على السوسولوجيا، ووضع نظرية في الثقافة والمجتمع، معرّفاً الأخير على أنه «المجموع الكلي للتفاعلات الإنسانية» (تماشيف، ١٩٨٢: ٤٣٤)، مؤكداً أن من بين الاتجاهات المختلفة الممكنة في علم الاجتماع، يعتبر الاتجاه القائم على المنهج الفينومينولوجي أنسبها جميعاً وأكثرها كفاءة. ومع أن ما أقدم عليه فيركاندت كان تحدياً كبيراً، وجّه من خلاله الانتباه من جديد إلى النتائج الإيجابية التي لا يمكن إهمالها عند قراءة الحدث الاجتماعي والوقائع قراءة فينومينولوجية، إلا أنه تعرّض لانتقادات لاذعة ومتباينة في جوانب اهتمامها، لكن بول مونيرو، عالم الاجتماع الفرنسي، أهمل بالكامل كل الاتهامات التي تعرّضت لها «نظرية المجتمع» والرؤية الظاهراتية التي قدّمها فيركاندت، معارضاً بشدة القواعد المنهجية التي أعلنها إميل دوركهايم، وكان مونيرو قد كشف عن هذه المعارضة في كتابه *الظواهر الاجتماعية ليست أشياء* (١٩٤٦) مصرّحاً على أن الظواهر الاجتماعية ليست أشياء، لأنها تعرض نفسها للعقل بطريقة تختلف اختلافاً بيّناً عن طريقة الأشياء، فالظواهر الاجتماعية ظروف إنسانية تشير إلى حالة الأفراد وهم يواجهون الخبرات المباشرة والمحددة زمانياً. ليظهر لنا أن هدف علم الاجتماع هو إضفاء معنى جديد على الظواهر، والبحث عن فهم جديد للحياة الاجتماعية، رافضاً أن تعريف (المجتمع) سوسولوجيا لأنه لا يوجد مجتمعات بمقدار ما يوجد مواقف اجتماعية يخبرها

الأفراد بوصفها ظواهر يتوصل إلى فهمها فهماً موضوعياً، بالتالي يرى أن «الفرد يتسامى على حدوده الطبيعية» (تماشيف، ١٩٨٢: ٤٣٤) عندما يتخلى عمّا درجنا على الاعتقاد بمعرفته وبتتبع أصل تلك المعرفة وكيفية وصولنا إليها، وهي بالتحديد العملية التي يطلق اليوم عليها الظاهراتيون «الاختزال الظاهراتي» التي تعني طرح كلّ المعتقدات والاتجاهات المسبقة تمهيداً لتحليل الوعي أو الفهم أو تعالي الإدراك عن مجموعة عناصره المشكلة.

ومن ثم، بعد ثيودور ليت وفيركاندت، فُتح الباب واسعاً نحو سوسولوجيا ظاهراتية ناضجة، انطلقت محلقة في أعمال كل من بيتر بيرغر، وتوماس لوكمان، وسيفيرين بروبين، وأرون سيكوريل، وجاك دوغلاس، وهارولد كارفينكيل، وبركارت هولزغر، وموريسناتانسون، وجون أونيل، وجورج بساثاس، وديفيد ساندو، وإدورد تيرياكان، وروسي تيرنر.. (دوزي، ١٩٨٨: ٢٨٠).

وأصبحت المهمة الأساسية للظاهراتية في المجال السوسولوجي، التي أسّس لها هؤلاء جميعهم تكمن إلى حدّ ما في معانٍ مختلفة، لكنها مترابطة مع بعضها البعض وفقاً للآتي: **المعنى الأول** الذي رافق أعمال بيرغر ولوكمان ودوغلاس، ظهر فيه معنى السوسيو- فينومينولوجية على أنه الكشف عن مدى تلازم الفعل الذاتي الناجم عن حالة الوعي البشري إزاء العالم الذي نعيش فيه والمعنى الذاتي الذي يذهب البشر إلى إسقاطه على العالم بقصد إلغاء التوتر الناجم عن شعور الفرد الإنساني في مواجهة عالم ينطوي على مؤامرة اجتماعية. أما **المعنى الثاني** فقد ظهر عند ماكس فيبر وكولي وميد، «بالتأكيد على المعنى الذاتي كعنصر مركزي في تفسير الفعل الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي، أما عند أونيل فقد وظّف المصطلح الفينومينولوجي إشارة إلى السوسولوجيا الانعكاسية» (دوزي، ١٩٨٨: ٢٨٠)، فيما اتخذت الظاهراتية **معنى ثالثاً** عند ألفريد شوتز<sup>(٥)</sup>، بوصفها أنظمة العملية التي حلّلتها فيما بعد في كتابه الرئيس **الفلسفة الظاهراتية للعالم الاجتماعي** في تشريحه لـ «سياقات المعنى»<sup>(٦)</sup> ليصبح الفعل والفعل الاجتماعي أمرين يحدّدان الوعي.

ومن ثم اتخذت الفكرة الظاهراتية معنى آخر لها عند ماكس شيلر وأرون سيكوريل بوصفها انطلاقة أنثروبولوجيا معرفية، ففي كتابه **مكانة الإنسان في الطبيعة**، كان قد وضع الأسس الفينومينولوجية للأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة، من خلال سؤاله: ما الذي يميّز الإنسان في هذا العالم؟ حيث يرى أن مع ظهور الإنسان في هذا العالم، انبثقت صفات ومؤهلات جديدة لا تقتصر فقط على الوظائف النفسية والحيوية، وبالتالي فإن هذه المؤهلات لا يمكن فهمها عن طريق التحليل الكلاسيكي للإنسان، ويرى أن الإنسانية تقوم على مبدأ جديد لا يعلو عن الحياة فقط وإنما يعارض الحياة كما هي عليه (زايتلن، ١٩٨٩: ٢٧٤).

(٥) ألفريد شوتز (١٨٩٩ – ١٩٥٩)، هو أحد أهم تلامذة هوسرل.

(٦) مقولة قدّمها ألفرد شوتز على أنها مجموعة من المعايير التي تنظم بواسطتها مدركاتنا الحسية ونحوّلها إلى عالم ذي معنى وإلى ذخيرة من المعرفة عن العالم، بقدر ما هي العالم ذاته.

## خامساً: السوسيولوجيا الظاهرية - المنهجية والتحليل الإثنوغرافي

نحاول هنا تقديم موجز سريع بالإمكانيات المنهجية التي يمكن أن تقدمها الفكرة الظاهرية للباحث في الاجتماع والأناسة عندما يتبنّى تفسيراً أو تأويلاً للحياة الاجتماعية من منظور فينومينولوجي، يجب أن يدرك مجموعة من الملاحظات العامة.

١ - إن عمليات البحث الفينومينولوجي في (الماهيات) تلزم الباحثين في الاجتماع والأنثروبولوجيا الظاهرية تخطّي المظاهر السطحية للوقائع، وتجاوز ما هو ملموس ومفهوم بديهياً في البحث إلى العمق الماهوي للظاهرة المبحوثة، وكان فيركاندت دفع (هذه الفكرة) إلى حيّز التنفيذ في المجال السوسيولوجي، من خلال دراسته الميول الاجتماعية الأساسية للناس، أي الأشكال الاجتماعية ذات الجذور الذاتية والماهيات التي تحدد أساس المجتمع. لأن هذه الماهيات يتعدّر فهمها عن طريق وصف التعبيرات الخارجية، بل من خلال الإسهام في روح الجماعات البشرية (دوزي، ١٩٨٨: ٢٩٠). أو من خلال القراءة الاستنباطية للموجّهات الذاتية لما يحدث في الحياة الاجتماعية.

٢ - يبدي الظاهراتيون الباحثون في الأناسة اهتماماً خاصاً بالحدس الظاهري (ذلك أن الحدس يدرك الماهية بوصفها وجوداً ماهوياً) والخصوصيات التي تضمها التجربة الواعية لبلوغ ماهيات الظواهر النفسية، والنظرة العقلية للعالم من خلال التمييز بين العناصر العقلية والنفسية للظواهر الاجتماعية، وهذا ما عبّر عنه كارل مانهايم في الأيديولوجيا واليوتوبيا قائلاً: «من المهم جداً أن نستعمل البرهان الظاهري (الفينومينولوجي) المشتقّ من نماذج الفكر المتواجدة حجة مع أو ضدّ بعض المظاهر المشمولة في المعرفة. فالدوافع الخفية المنبثقة من نظرة معيّنة عن العالم لا حيلة لها أبداً في نظريتنا عن العقل...» (مارنهايم، ١٩٦٨: ٤٣٣)، لأن تأملاتنا تهدف بطبيعتها إلى البرهنة على أن مشكلة معرفة الأشياء والمواضيع تصبح أكثر وضوحاً إذا التزمنا بالحقائق التي يعرضها التفكير الواقعي الذي نحمله في هذا العالم بوصفها عملاً عقلياً، الذي يصبح كاملاً وتاماً حين لا يحمل شيئاً من آثار اشتقاقه البشري الذي تتجلّى قيمته العلمية الكبرى في تلك الحقول التي يمكن البرهنة على وجوده، برهنة فينومينولوجية، فإذا أهملنا التفكير عن «العنصر العقلي التاريخي البشري نرتكب خطأ كبيراً ونحجب النور عن الظواهر الأساسية ونلفها في غموض دامس، في تلك المجالات الواسعة للمعرفة، فتفقد نتائج التفكير طبيعتها الأصلية تماماً» (مارنهايم، ١٩٦٨: ٣٢٣)، ليتوصل مانهايم إلى أنه ليس هنالك معنى في طرح السؤال حول ما إذا كان العقل يتحدّد اجتماعياً؟ بل يزيح هذا السؤال، ويفكر ظاهرياً في معطيات «العقل والمجتمع» على أساس ماهوي، ويرى أن كلاهما يمتلك جوهرًا خاصاً به ومتميّزاً من الآخر. لذا يرى مانهايم في نظريته أن (اجتماعية العقل) لا تُبنى على تفسيرات سببية اجتماعية تقليدية، بل من خلال التركيز على المعاني التي تبثّها الظواهر التي يمكن دراستها سوسيولوجياً على أن لا يتجاهل الباحث الظاهراتي مشكلة تحليل المضمون الماهوي لسياقات المعنى المستمدة من التفاعل الأصلي لكي يُعاد تركيب معناها

الكامل في هذا السياق، وبقدر ما يكون المجتمع هو الإطار العام للتفاعل والتصور، تكون سوسولوجيا العقل ملزمة بدراسة الدلالات العقلية في سياق السلوك، لأن دراسة الإنسان في المجتمع يجب أن لا تتجاهل (أنظمة المعنى) التي تنطوي على أبعاد شعورية ولاشعورية، وذلك لأهميتها الثقافية والرمزية، إلى الدراسة الثقافية للأفعال الرمزية.

٣ - لقد زوّد القطاع الوصفي من الفينو - الترانسندنالية، علم الاجتماع بأدوات تمكّنه من رصد البنى الثابتة في الحياة اليومية وتزويدها بالإطار العام الذي تستند إليه العبارات عن السلوك الإنساني المعبر عنه اجتماعياً وتاريخياً. ويمكننا تلمّس ذلك سوسولوجياً في أعمال شوتز، وأناسياً عند غيرتز، خاصة وأن إكساب العلم الإنساني القدرة المنهجية على وصف عملية إقامة المعنى، يمكن أن تتمّ من خلال مقابلة مختلف المسالك الممكنة للفعل وتصنيف الأفعال الاجتماعية موضوعياً.

٤ - تحرّك التحليل الاجتماعي ذي المنهج الظاهراتي، نحو اتجاهين (١) نحو العامل العقلي (الفعل الموجه نحو موضوع مقصود) و(٢) نحو موضوع التفكير العقلي (موضوع فعل التفكير نفسه)، أو نحو الذات الواعية، وفي الوقت نفسه نحو العالم كموضوع مقصود. «إن الفاعل والمفعول متلاحمان ومتفاعلان، وإنه لا يمكن فهم أحدهما إلا في علاقته مع الآخر، فكلّ موضوع هو موضوع لفاعل، وكلّ فاعل جزء من هذا العالم كموضوع مقصود له» (زايتلن، ١٩٨٩: ٢٤٩). بمعنى آخر إن الإنسان هنا يصبح موضوعاً لوعيه الإرادي في علاقته بذاته هو، عندما يحاول التمييز بين الظاهرة الحقيقية من مجرد الافتراضات المسبقة عنها، أو يقوم بتفحص وعيه في علاقته بالموضوع.

٥ - ليس في هذا العالم حقائق نهائية أو مفروغ منها، لأن هذه الحقائق «الواضحة» عن العالم وعمّا فيه، تختلف باختلاف الناس والثقافات، وبالتالي فإنها حقائق ذاتية تسكن مستوى الوعي الإنساني. إنها فرضية البداية التي انطلق منها بيرغر، فالحقائق الأكيدة ربما تختلف حتى بين الناس الذين يعيشون في بيئة واحدة، فيكون واجبه تحليل العمليات التي يصبح فيها ما يتصور الأفراد أنه (واقعي) واقعياً بالفعل، تحليلاً ظاهراتياً عبر الحفر والنبش في ركام الحياة اليومية.

## سادساً: بيتر بيرغر والمقاربة الفينو - ثقافية

بوسعنا أن نتخيل سريعاً طبيعة العلاقة بين الفرد والعالم الاجتماعي، بصراعاتها، بغالبها ومغلوبها، تشبه (بحسب بيتر بيرغر)، حركة توازن مستمرة، وإن هذا ليستلزم أن لا يكون التماثل بين الواقع الموضوعي والواقع الذاتي تماثلاً سكونياً، كما لو أنه نتاج عملية تحدث مرة واحدة فقط، إذ يجب أن ينتج التماثل ويعاد إنتاجه في حالة الفعل. والجدور الأنثروبولوجية لهذا التماثل، هي بطبيعة الحال، تعبير عن الوضع الخاص للإنسان في المملكة الحيوانية (بيرغر ولوكمان، ٢٠٠٠). يبعدها هذا التصور كلياً عن فرضية أن تكون السيرة الذاتية للإنسان اجتماعية كلياً، ذلك لأن الفرد الإنساني يفهم نفسه كذات داخل المجتمع وخارجه. هذه الفكرة في الأساس كان قد طورها بيرغر عن جورج زمل في رؤيته

حول فهم الذات للإنسان باعتباره داخل المجتمع وخارجه معاً، ومن ثم عاد إلى أنسنتها وتعميدها أو تطعيمها بمنطلقات أنثروبولوجية بحتة، معتبراً أن عملية الانتقال من التنشئة الأولية إلى التنشئة الاجتماعية الثانية تقابل بجدار طقوس الانتقال المرتبطة بالبلوغ في التحليلات الأنثرو- ثقافية التي قدّمها إدموند ليج. والحق إن بيتر بيرغر كان قد قدّم في دراساته فرضيتين يمكن أن نشرحهما وفق الآتي:

**الفرضية الأولى،** تقرّر الفكرة التالية: إن اعتماد الفرد على مؤهلاته البيولوجية كضرورة أنثروبولوجية، بالتوسع المستمر للجنس البشري في العالم، وزيادة أنشطته المادية والعقلية، لم يحسم قضايا الإنسان مع العالم لصالحه، وبالتالي إن وجوده في هذا العالم وجود غير مكتمل (ناقص) أنثروبولوجياً.

**الفرضية الثانية** التي تنكشف بوصفها ضرورة أنثروبولوجية أخرى تكمن في اجتماعية الإنسان، حيث يشكل الانعزال بمثابة وجود في المستوى الحيواني.. بما يجعل استيعاب الناس لهاتين الضرورتين واجباً ملحاً. فمن الوارد أن يذهب المرء إلى أن الأفراد يصنعون بأفعالهم وسلوكياتهم ومحاولاتهم، «ما لم تزودهم به بيئتهم البيولوجية، فيما يشكلون عالماً من الصيغ الثقافية والاجتماعية والنفسية» (بيرغر ولوكمان، ٢٠٠٠: ١١٠)، لذا لا ينظر بيرغر إلى الإنسان على أنه كائن اجتماعي، بل يتفق مع ماركس على أنه صانع الثقافة والمجتمع، محدّد الثقافة بوصفها ظاهراتية الوعي الإنساني المنجز في الزمان، فيما يضع المجتمع في خانة الفعالية الانعكاسية للإنسان. لذا تشكّل المشاهد والتجارب والتفاصيل الصغيرة الهاربة من الحياة اليومية (عند بيرغر)، ما سيؤول إليه العالم الاجتماعي. فكل خطوة عابرة في شوارع المدينة، كل مواقفنا الشعورية واللاشعورية، سلوكياتنا التي نكررها في حياتنا اليومية بعفوية كاملة، هذه الأشياء التي نحن على يقين أن لا أهمية لها، بدءاً من المواقف البسيطة التي نتخذها أثناء عبورنا الشارع، مروراً بمواقفنا الانفعالية ومشاعر الغضب والحقد والحب وانتهاء، بالكيفية التي نواجه بها أنماط سلوك وثقافات الآخر، هي موضوعات مهمّة وجديرة بالبحث المعمّق والاستقصاء الحذر في التصورات السوسيو- ثقافية الحديثة، لأن خطواتنا العابرة (بحسب بيرغر)، مشاعرنا الدفينة، مواقفنا الذاتية، تعيد تشكيل العالم في كلّ لحظة، وبمقدار ما تعيد بناء الواقع نعيد من خلالها إنتاج ذاتيتنا من جديد وتشكيل هويتنا. ربما تشكّل هذه العبارة موجزاً بيانياً للأناسة المعرفية واجتماعيات المعرفة التي تقدّم بها في أغلب أعماله التي جهز بها السوسيولوجيا والأناسة عندما يطرح فرضياته الأنثروبولوجية، وهذه ملاحظات تردّ جلية في قراءة ديباجة الفصل الثاني (المجتمع بوصفه واقعاً موضوعياً)، كما ترد حاسمة في الفصل الثالث (المجتمع بوصفه واقعاً ذاتياً).

إن منظومة الأسئلة الفينو- أنطولوجية المؤسسة لمنظومة مفاهيمه وتصوراته، حول مَنْ هو الإنسان؟ هل هو حرٌّ؟ كيف يتعرف الإنسان إلى الأشياء؟ كيف يفهم العالم؟ كلّها أسئلة تدفع به إلى اتهام علم الاجتماع بالعجز والإفلاس المنهجي عندما يقف في مواجهة معضلة تشكّل الواقع الاجتماعي بوصفه حقيقة مستقلة عن إرادتنا، ليقول لنا: «لسنا في حاجة إلى القول بأن علم الاجتماع ليس في وضع يسمح له بأن يقدم إجابات عن هذه الأسئلة. ورغم ذلك فإن ما يجب أن يفعله هو أن يسأل عن الكيفية التي يؤخذ بها مفهوم الحرية على أنه

شيء مسلّم به جِداً، في مجتمع ما دون الآخر، وأن يسأل كذلك عن كيفية استبقاء هذا المفهوم لـ «الواقع» في هذا المجتمع، وبصورة أكثر إثارة عن الكيفية التي يمكن أن يغيب بها هذا «الواقع» مرّة ثانية عن فرد ما أو جماعة بكاملها [...] يجب أن يبحث علم الاجتماع عن فهم العمليات التي يجري بها ذلك (بيرغر ولوكمان، ٢٠٠٠: ١٢)، وفي الوقت ذاته علينا أيضاً الاعتراف بأن بيرغر كان قد أسّس كثيراً لنظرية تستند إلى المعنى الذاتي للأفعال التي طوّرها عن قراءته لأعمال ماكس فيبر، وألفرد شوتز، الشيء الذي يصرّح به على الدوام. أما فيبر فيلاحظ: «إن موضوع الإدراك بالنسبة إلى علم الاجتماع بمعناه الحاضر، هو مركب من المعنى الذاتي لأفعال، وهي بالطبع اقتباسات يضعها في مجال العودة المستمرة إلى: ماكس فيبر، فالمجتمع يملك بالفعل حقاً إدراكاً موضوعياً للحقيقة، والفهم الموضوعي هو ما يجعل (واقع) المجتمع واقعاً في ذاته. ولهذا يمكننا أن نصوغ السؤال التالي المتعلق بالنظرية الاجتماعية: كيف تصبح المعاني الذاتية إدراكاً موضوعياً للحقيقة؟ أو بعبارة أخرى، فإن فهماً كافياً للواقع ككيان مستقلّ عن المجتمع يتطلّب بحثاً في الطريقة التي يتشكّل بها هذا الواقع (بيرغر ولوكمان، ٢٠٠٠: ٣٢)، وهو بالتحديد المنعرج الظاهراتي للتفسير الثقافي لتجليات الواقع الموضوعي في مواجهة الوعي الإنساني الضارب في عمق التفسيرات الفينومينولوجية التي هي في التحليل الأخير إعادة قراءة لأعمال ألفرد شوتز، يعترف بيرغر له بها، وبالتبعية الطاغية لتفسيراته حركة الواقع الموضوعي في ذهن الإنساني: «نحن مدينون لـ شوتز بالإدراك الجوهرية لضرورة إعادة تعريف علم الاجتماع»، وتفسير المشتقات الثقافية التي توجه سلوكنا في الحياة اليومية. وهذا السير الزماني الذي لا يتوقف، هو الآخر نجد له ما يفسره في فهمنا للفلسفة الظاهراتية التي يحاول كل من بيرغر وشوتز أن يجزّأها إلى أن تغطّي نظرياً على الأقلّ تفسيرات حالة الإنسان في الحياة اليومية، تلك هي التشديد على البعد الزماني وإهمال حسابات المكان، ولذا فنحن نقراً لبيرغر، أو بالأحرى هو يشرح لنا أن عالم الحياة اليومية هو عالم مبنّي مكانياً وزمانياً. والزمانية عنده سمة جوهرية للوعي، ودائماً ما ينظم تيار الوعي زمانياً. ومن الممكن أن نفرّق بين المستويات المختلفة لهذه الزمانية كما هي متاحة لكل شخص على حدة. فكل فرد على وعي بتدفق داخلي للزمن، الذي هو بدوره يقوم على أساس الإيقاعات الفسيولوجية للكائن الحي، ولو أنه ليس متطابقاً معها،» (بيرغر ولوكمان، ٢٠٠٠: ٤٣). الشيء الذي يجب أن نتوقّف عنده قليلاً في تفسيرات بيرغر هو أن إسناد الأهمية للبعد الزماني في نظريته كان مغايراً فعلاً لحالة هذا البعد عند هوسرل أو حتى عند شوتز. لقد تبنّى بيرغر مقولة الوعي الذاتي لحركة الزمن، وأصبح معه التأويل الظاهراتي للعالم مثلما قدمه هوسرل، وتأويلاً ذاتياً للعالم. الزمان يؤطر الوجود الإنساني ويوجّه الفعل. بمعنى آخر إن الفعل الإنساني في المجتمعات البشرية موجه بوعي أصيل. إنها تعمل لوجود محدود، ومحدد في إمكانياته، فالفعل الإنساني والمعاني والرموز التي يبنّيها هذا الفعل محدّدة بظهور واختفاء، بولادة وموت، ببداية ونهاية.

لكن بيرغر في **الظلال المقدسة** يتساءل حول الكيفية التي بها يتشكّل العالم ذاتياً؟ كيف يوجّهنا، يقنّعنا بالنظر إليه كما لو أنّه عالم موضوعي؟، كيف يتحدّد التعريف للحقيقة

الاجتماعية. هذه الأسئلة التي تدفع به إلى القول إنّ الكائنات البشرية «غير منتهية»، وكيف أنّ وجهة النظر هذه تقوده إلى توصيف البشر كـ «خالقي بناء العالم». لكن هذه الفكرة – العالم مشروع ذاتي لحركة البشر وفعاليتهم أو البشر – بوصفهم خلاق العالم – التي هي محور فكرته الأساس وجهوده المضنية، تجعلنا على يقين أن إمكانية إنتاج علم اجتماع فينومينولوجي قادر على التأويل، تبدو محالة ما لم يتبقّ لنفسه هدف أساسي ذو وجهتين: الأولى في إنتاج نظرية تتفق مع التجربة الإنسانية، وقادرة على الحفر في الحياة اليومية، والثانية في قدرتها على تفسير المفاهيم المشتركة في مخططها الكلي؛ يتكون هذا الشرح في المحافظة على هذه المفاهيم في نظرية.. أناسية تحدد منطلقاتها الأساسية من خلال تأكيدها أن كل معرفتنا عن العالم تنطوي على بنى، مثل، مجموعة من «التجريدات، التعميمات، التشكيلات، المثاليات الخاصة، بالنسبة إلى المستوى المقابل لتنظيم الفكر على نحو صارم، لا وجود لأشياء مثل الحقائق، الخالصة والبسيطة، بل كل الحقائق مستلّة ومنتقاة من نسيج شامل من خلال (فعاليتنا العقلية) فعاليت دماغنا» (فارجينس، [د.ت.]: ١٣٤).

إنّها إذن حقائق مفسّرة دائماً، إما ينظر إليها بوصفها منفصلة عن نسيجها من خلال تجريد مصطنع أو حقائق تعتبر ضمن وضعها المعين، لكنها في كلّ الأحوال تحمل معها أفقها المفسّر الداخلي والخارجي. هذا لا يعني أنّنا في الحياة اليومية غير قادرين على التقاط حقيقة العالم. بل يعني فقط أنّنا نلتقط جوانب معيّنة فحسب، حتى يجد الإنسان نفسه في أية لحظة في حياته اليومية في وضع (فيزيقي واجتماعي ثقافي)، كما لو أنّها محدّدة من قبله، يملك فيها مكانته هو، ليس مكانته فحسب بل دوره النهائي ضمن النظام الاجتماعي، إضافة إلى مكانته الأخلاقية والأيدولوجية.. لنقول إنّ تعريف الوضع هذا محدد حياتياً، وإنّ لديه تاريخاً؛ إنّ الترسيب لكل التجارب السابقة للإنسان، منظمة في تملكات عاداتية لهذا الخزين من المعرفة المتوفر لديه، وعلى ما هو عليه فإنّه تملكه الفريد، المعطى له وله فقط. إن القراءة المتمعنة لهذه الرؤية التي يقدمها بيرغر تدل على نجاحه في تبديد الشكوك التي أصابت الاعتقاد الظاهراتي في تفسير العالم من خلال الوعي بأوليات ذاتية عقلية.

لقد كان المنعرج الظاهراتي للسوسيولوجيا المعاصرة يستهدف التفكير في خصوصية الإنسان، من خلال تأمل تأريخية العقل، التي يعبر عنها بالفهم الذاتي للعالم. أو إعادة إنتاج العالم (موضعته) من خلال الوعي الذاتي له. لقد هاجم بيرغر، كما فعل هوسرل سابقاً، النظرة التي تحوّل فيها العقل إلى جزء من العالم والطبيعة، وحاول من جانبه تحديد العلاقة بين الذات والموضوع، لا على أساس القول بالانعكاس الذاتي له، بل عن طريق دلالة الموضوع ووجوده.

## سابعاً: التأويل الذاتي للعالم: تجريب ظاهراتي في حالة المجتمع العربي

١ – يواجه التجريب الظاهراتي عادة إشكالية أن الدراسة السوسيولوجية لحالة الإنسان العربي في مجتمعه تكمن في تلك البنى التي تمّ توسيعها والمبالغة في حجمها، بدون القيام بالدخول إلى ما هو إنساني، بل إن إقصاء الذاتي كلياً من حسابات البحث العربي كان سمة



عامة، وهي حقيقة لا يرقى إليها الشك، أبقت الإنسان خارج دائرة الاهتمام والبحث، وهو الذي يشكل البعد الذاتي من تلك الحقيقة.. ومع أننا ندرك أن إحدى موجات البحث الظاهراتي هذا هو الاقتناع العميق الذي ورد إلينا من «الفكرة الهيغلية» أن كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي يتخذ بالضرورة تعبيراً عقلياً، هنا بالذات نتأمل ما يتعلق بهذه الأسئلة: هل أن كل ما هو اجتماعي (في الحالة العربية)، كان مفتوحاً بالضرورة أمام العقل؟ لا. الجواب سريع جداً، وخاصة في المجتمع العربي الذي يتعالى على ذاته الاجتماعية، ولا يكتفي بسحق الأفراد والعقل الذي يمكن أن يصدر عنهم. وهنا تكمن المشكلة (في البحث السوسولوجي) إذ قد تتلاشى أمامنا سريعاً وتبدو تنظيرات البعض على أن (المجتمع) ملزم بمجرد تكوينه، أن يكون مفسراً وأن يُصار بناؤه بشكلٍ واعٍ، نظرياً وعقلياً، لأن هذا الالتماس للمعنى السوسولوجي مرتبط مباشرة بالتماس المعنى عند كل الذات (الأفراد) لأنهم بفضل رؤى معينة للعالم، وبفضل مبررات وأسباب للفعل، يبحثون عن معنى لحياتهم، ويجدونه بشكل عام في المجتمع «ذلك المنتج الإنساني دائماً وبالرغم من كل شيء» (سبورك، ٢٠٠٩: ١٧). من هنا تكون مشكلة البحث الاجتماعي المعاصر كامنة في تلك (التصورات) التي يوظفها في تفسيراته، والمفاهيم التي يستخدمها في التحليل والتأويل الاجتماعي، يجب «أن تصاغ على هيئة يفهمها الفاعلون، وأن يكون المفهوم أو التأويل السوسولوجي ملائماً على مستوى المعنى ومتوافقاً مع التأويل الواعي للحياة اليومية» (كريزويل [وآخرون]، ٢٠٠٨: ١٥٩).

٢ - إحدى الإضافات المنهجية الكبيرة التي قدمتها الفينومينولوجيا للنظرية الاجتماعية الحديثة تمثلت (بحسب شوتز) في توسيع القدرة التفسيرية على استكشاف المبادئ العامة التي على أساسها ينظم الإنسان في حياته اليومية تجاربه، خصوصاً تلك المتصلة بالعالم الاجتماعي. لذا فنحن نتوقع أن تحقق هذا النمط من الدراسات الظاهراتية في حالة المجتمع العربي بشكل خاص نجاحاً كبيراً، لأسباب كثيرة، أهمها أن التحولات الاجتماعية عميقة الجذور، التي عدلت كثيراً من بنية المجتمع العربي، وكثفت بشكل أكبر مظهرات الفعل الناجم عن العقلية العربية التي شكّلتها قرون من العنف والقسوة والدمار والمؤامرات، بحيث أصبح الجميع (من ذوي آليات البحث التقليدي) لا يفهم ما الذي يمكن فعله في هذه الحالة. وربما نشهد جميعاً أن الثورة العربية، أطاحت كل المحاولات الرامية إلى فهم وتفسير حالة المجتمع العربي بشكل عام والعراقي بشكل خاص، لأنها تجاهلت كلياً إمكانات الذات والعقل العربيين<sup>(٧)</sup>، إلى حدّ بدت معه أن حالة المجتمع عاصية على فهم الجميع، وتنفّلت من المحاولات الرامية إلى استيعابه أكاديمياً وبحثياً، وبمجرد أن يطّلع أحدنا على (الأنماط والرسائل الجامعية في الجامعة العراقية على سبيل المثال) يشخص سريعاً إشكالية البحث العلمي وممكناته وآلياته التقليدية. الجميع يستجدي تفسيراً يستند

(٧) لدينا فقط الدراسات الحديثة التي ظهرت في الأشهر القليلة الماضية في مجلة «إضافات» (حنفي، ٢٠١١). وتنويهاته التي قدمها في القراءة ذاتها حول (دراسة محسن بوعزيزي) حول التعبيرات الصامتة لدى الشباب التونسي (إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع، ٢٠١١، ولبيب، ٢٠١١: ١٣).

إلى بنى متعالية: كالمؤسسة السياسية، الدينية، الاجتماعية، ويأمل عبثاً أن يتمكن من خلاله فهم ما يحدث أو سوف يحدث. حتى جاءت ثورتا الياسمين والميدان لتضعنا سريعاً في مواجهة إفلاسنا المعرفي وقدرتنا على الرصد الصحيح. يقيناً: كنا نركض وراء وهم وضلالات وضعية أفرزت فكرة البحث برمتها.

٣ - تبين لنا دراسة الحياة العربية اليومية، رغم تعقيدها، وتهربها من الرصد، كيف يبتدع البشر في هذا المجتمع عوالمهم، ويبتكرون أفعالاً مختلفة، يسهمون بها في إعادة تشكيل واقعهم الرث. ورغم أن ثمة مؤثرات وعوامل أخرى تفرض نفسها، أو تحدّد الجوانب الرئيسة في السلوك الاجتماعي مثل الأدوار والمعايير والتوقعات المشتركة، على وفق ما يرى أنتوني غدنز، لكن الأفراد «يميلون إلى إدراك الواقع حولهم بطرق مختلفة ومتفاوتة اعتماداً على طبيعة المهادات والخلفيات التي نشأوا فيها، والبواعث والحوافز التي يستهدون بها، والمصالح التي يسعون إلى تحقيقها، ولأن لدى الأفراد القدرة على الفعل الابتكاري الخلاق، فإنهم يعيدون تشكيل واقعهم على الدوام عبر ما يتخذونه من قرارات وما يقومون به من أفعال» (غدنز، ٢٠٠٥: ١٥٩).

بعبارة أخرى فإن الواقع ليس أمراً ثابتاً وساكناً وناجزاً ومفروغاً منه، بل إنه يُخلق ويتشكّل ويُعاد تشكيله خلال التفاعلات البشرية. وهكذا فإننا نكتشف ببُسر أن محاولة الإمساك بناصية الواقع العراقي تمرّ من طريق واحد فقط، هو طريق يفهم قطاعاته الذاتية لأفراد المجتمع، وعلى الرغم من أن كل مجتمع يعيد بإصرار، ومن خلال فعالية أفراد (الموجهة من الخارج) بإرادة اجتماعية، تتخارج على المنطق والإرادة الذاتية للعربي الذي لا ينشغل بالتنظير في صناعة الأفكار وبناء رؤية العالم للفكر اليومي إلا عدد محدود جداً من الناس. ولكن كلّ فرد في المجتمع يشترك في معرفته بطريقة أو بأخرى، وبعبارة أخرى لا يهتم إلا القليل بالتأويل النظري للعالم، ولكن كلّ شخص يعيش في عالم بصورة ما» ويبني تصوراتهِ الذاتية عن العالم.

٤ - نحن نفترض هنا أن أي تغيير في البنية العقلية العربية يؤدي حتماً إلى تغيير على مستوى الحياة والواقع المؤسساتي للحياة الاجتماعية. نقصد على سبيل المثال أن تغيير شيء من ماهية العقلية العربية بعد الثورة أدّى بشكل مباشر إلى تغيير كبير في بنية المؤسسة الاجتماعية (سلباً أو إيجاباً)، أو أن التغيير الذي أصاب العقل العربي للإنسان العراقي، ونقصد بالطبع (استعادته السيطرة الذاتية على جزء كبير من مساحة الوعي الإجمالي التي يمتلكها)، بعد الاحتلال، أدّى بشكل مباشر إلى تغييرات جوهرية في المؤسسة الدينية والسياسية. تحمل هذه الفكرة في طياتها الرسالة التالية: أن هنالك أسبقية للتغيير الذهني على التغيير المجتمعي، بل لربما يجب أن نؤمن بإمكانية أن يكون هنالك تغيير ذاتي على الدوام يصيب العقلية الإنسانية، فيما لا يمكن أن نفترض وجود تغيير ذاتي للمجتمع من غير تأثير أو ممارسة عقلية إنسانية للتغيير. إن التغيير في الأنظمة العقلية والثقافية العميقة للأفراد يسبق على الدوام تغيير الأنظمة الاجتماعية. وسنستدل على الموضوعات التالية في ما يتعلق بإشكاليات الحالة في المجتمع العراقي بعد الاحتلال، إن

إغفال عمليات إعادة بناء العقلية الإنسانية في العراق، وإهمال ترميم الإشكاليات الثقافية والحياة العقلية العراقية التي صارت إلى تركة محطمة بسبب من الأنظمة المتتالية على المجتمع في العراق قد أسهم إسهاماً مباشراً في فشل مساعي بناء الدولة العراقية الحديثة إلى الآن. من هنا إننا وفق هذه المقاربة الظاهرية، نستطيع أن نفهم جيداً، ولدينا شواهد كثيرة تؤكد مزاعمنا (لا مجال لذكرها الآن) أن الموضوعية الأساسية التي يجب أن نضع أصابعنا عليها كجرح دام، تكمن في ماهية (التصورات) التي يحملها الإنسان في مجتمعاتنا عن عالمه، وهي بالطبع تصورات قلقة غير مستندة إلى حركة الواقع بل متقاطعة معها، وليست مدعومة بممكنات حقيقية. إضافة إلى ذلك إن تأويلات الإنسان العربي الذاتية لعالمه، تعاني ممّا يمكن تسميته بالضبابية، الفوضى العُصابية، وهي ناجمة بالأصل عن تهشّم العلاقة بين الفرد العربي وواقعه الاجتماعي (بحالة من الاغتراب المتعكس) التي شلّت مقدرات الفعل البشري في مواجهة المجتمع السلطوي (المغلق) الذي عاد إلى التشكّل من جديد. وما ترتّب عليه من تهشّم في سياقات المعنى التي يمكنها أن تضبط تلك الفعالية □

## المراجع

- إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع (٢٠١١): العدد ١٣، شتاء.
- بيرغر، بيتر وتوماس لوكمان (٢٠٠٠). البنية الاجتماعية للواقع: دراسة في علم اجتماع المعرفة. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع.
- بيكون، غايتان (١٩٦٥). الفكر المعاصر. ترجمة مجموعة من الأساتذة. بيروت: منشورات عويدات.
- تماشيف، نيقولا (١٩٨٢). نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها. ترجمة محمد عودة [وآخرون]. ط ٧. القاهرة: دار المعارف.
- حنفي، حسن (١٩٧٠). «الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية». الفكر المعاصر: العدد ٥٩، كانون الثاني/يناير.
- حنفي، ساري (٢٠١١). «افتتاحية: ثورتا الياسمين والميدان: قراءة سوسيولوجية». إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع: العدد ١٣، شتاء.
- خوري، أنطوان (١٩٨٤). مدخل إلى الفلسفة الظاهرية. بيروت: دار التنوير.
- دوركهايم، إميل (١٩٦١). قواعد المنهج في علم الاجتماع. ترجمة محمود قاسم؛ مراجعة السيد محمد بودي. القاهرة: وزارة التربية.
- دوزي، إينو (١٩٨٨). جدلية علم الاجتماع: بين الرمز والإشارة. ترجمة قيس النوري؛ مراجعة نوري جعفر. بغداد: دار الشؤون الثقافية.
- زايتلن، أرفنج (١٩٨٩). النظرية المعاصرة في علم الاجتماع. ترجمة محمود عودة [وآخرون]. الكويت: دار ذات السلاسل.

- سارتر. جان بول (١٩٦٦). **الوجود والعدم: مبحث في الأنطولوجيا الظاهرية**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الآداب.
- سبورك، يان (٢٠٠٩). **أي مستقبل لعلم الاجتماع**. ترجمة حسن منصور الحاج. بيروت: كلمة ومجد.
- سلامة، يوسف سليم (٢٠٠٧). **الفينومينولوجيا المنطق عند ادموند هوسرل**. بيروت: دار التنوير.
- غارودي. روجيه (١٩٨٣). **نظرات حول الإنسان**. ترجمة يحيى هويدي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- غدنز، أنتوني (٢٠٠٥). **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**. ترجمة فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)
- غيرتز. كيلفورد (١٩٩٣). **الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. بيروت: دار المنتخب العربي.
- غيرتز، كيلفورد (٢٠٠٩). **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- فارجينس، جيمس ([د.ت.]). **النظرية الاجتماعية: من الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة**. ترجمة لاهاي عبد الحسين (مخطوط غير منشور).
- فيليب. هونيمان [وآخرون] ([د.ت.]). «الظاهراتية». ترجمة حسن طالب. **مجلة علامات**: عدد ١٧.
- كاظم. علاء جواد ([د.ت.]). «العقل العراقي: مدخل سوسيو – فينومينولوجي» (بحث غير منشور).
- كريب، أيان (١٩٩٩). **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة: ٢٤٤)
- كريزويل، أيدث [وآخرون] (٢٠٠٨). **التحليل الثقافي: فوكو، هابرماس، بيرجر، دوغلاس**. ترجمة فاروق أحمد [وآخرون]؛ مراجعة وتقديم أحمد أبو زيد. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- لبيب، الطاهر (٢٠١١). «لكي لا تأكل الثورة أولادها باكراً». **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**: العدد ١٣، شتاء.
- مارنهايم، كارل (١٩٦٨). **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**. ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد: مطبعة الإرشاد.
- هوسرل، أدموند (٢٠٠٨). **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندتالية**. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- هوسرل، أدموند (٢٠٠٢). **الفلسفة علماً صارماً**. ترجمة محمود رجب. القاهرة: المشروع القومي للثقافة.

هيفل، فريدريك (٢٠٠٧). *فينومينولوجيا العقل*. ترجمة ناجي العونلي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

هيوم، ديفيد (٢٠٠٨). *تحقيق في الذهن البشري*. ترجمة محمد محجوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

يورموسن، ج. (١٩٦٣). *الموسوعة الفلسفية المختصرة*. ترجمة فؤاد كامل [وآخرون]: مراجعة زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

Eger, Martin (1997). *Man and World: Achievements of the Hermeneutic-Phenomenological Approach to Natural Science*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

*The Encyclopedia of Philosophy* (1972). New York: Macmillan.

Husserl, Edmund (1983). *Ideas Pertaning to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Translated by F. Kersten. London: Springer.

Gurwitsch, Aron and Lester E. Embree (1979). *Phenomenology and The Theory Science*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Schutz, Alfred (1967). *The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus. (Collected Paper; 1)

Spiegelberg, Herbert (1969). *The Phenomenological Movement*, The Hague: Martinus. 2 vols.