

العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية

زهور محمد غرايبة*

أ.د. محمد فايز الطراونة**

تاريخ وصول البحث: 2025/5/9م

تاريخ قبول البحث: 2025/7/20م

الملخص

سعت هذه الدراسة إلى البحث في مضمون العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وتناولت الأسس المفاهيمية لكل منهما ومسار نشأتها وتطورهما، من خلال تسليط الضوء على مفهوم الفينومينولوجيا "علم الظواهر" أو الظاهراتية، وتطورها منذ إدموند هوسرل إلى موريس ميرلوبونتي، وفيما يتعلق بالأنثروبولوجيا الاجتماعية بينت مفهومها ونشأتها وفلسفة مدارسها المختلفة، باعتبارها حقلاً علمياً واحداً وأربعة مدارس، وتناولت الدراسة أهم نظرياتها مثل التطورية، والفعل الاجتماعي، والوظيفية، والوظيفية البنائية، والبنوية والنقدية، وغيرها.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن، من خلال تحليل الأطر النظرية والمفاهيمية لكل من الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، ومقارنة آليات اشتغالهما في فهم التجربة الإنسانية والواقع الاجتماعي، بهدف الكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما.

وتوصلت الدراسة إلى أن العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا بالرغم من تشابكها لكنها علاقة تقاطعية تكاملية بينهما؛ لأنه يمكن تجاوز الجدل بين الذات والموضوع، من خلال الدمج بينهما كمفهومين مهمين لدراسة التجربة الإنسانية، والظواهر الاجتماعية المختلفة بالطرائق الفينومينولوجية والأنثروبولوجية، حيث تشتركان في دراسة الظواهر الاجتماعية، وتتميز الفينومينولوجيا عن الأنثروبولوجيا بأنها تدرس الظاهرة ذاتياً أي كما تظهر الأشياء، بينما الأنثروبولوجيا تدرسها بطريقة موضوعية، ومن ناحية التكاملية فإن الفينومينولوجيا تدرس الوعي الفردي، بينما الأنثروبولوجيا تدرس الوعي الفردي والجماعي والبنى الثقافية والاجتماعية، وتتقاطعان باهتمامهما بالتجربة الحية للإنسان والوعي، حيث تعطيان أولوية لما يعيشه الإنسان.

وفي ضوء ما توصلت إليه الدراسة، توصي بضرورة تعزيز التكامل المهني بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية في الدراسات الإنسانية، وتشجيع الباحثين على اعتماد مقاربات تجمع بين البعد الذاتي للتجربة والبعد الموضوعي للسياق الاجتماعي. كما تدعو إلى إدماج الفينومينولوجيا في مناهج تعليم الأنثروبولوجيا، وتطوير أدوات بحث نوعية تراعي التفاعل بين الذات والآخر في فهم الظواهر الإنسانية المعقدة.

الكلمات المفتاحية: الفينومينولوجيا، الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

* باحثة.

** أستاذ دكتور، قسم علم الاجتماع، الجامعة الأردنية.

The Relationship Between Phenomenology and Social Anthropology

Abstract

This study aimed to explore the nature of the relationship between phenomenology and social anthropology. It examined the conceptual foundations of each field, as well as their historical development and trajectories. The study shed light on the concept of phenomenology—also known as the “science of phenomena” or “phenomenalism”—and traced its evolution from Edmund Husserl to Maurice Merleau-Ponty. Regarding social anthropology, the study clarified its definition, origins, and the philosophical foundations of its various schools, considering it as a unified scientific field encompassing four major schools. The study also reviewed key anthropological theories such as evolutionism, social action theory, functionalism, structural functionalism, structuralism, and critical theory, among others.

The study employed a comparative analytical approach by analyzing the theoretical and conceptual frameworks of both phenomenology and social anthropology, and by comparing their methodological operations in understanding human experience and social reality, with the aim of identifying points of convergence and divergence.

The study concluded that, despite the complexity of their relationship, phenomenology and anthropology share a complementary and intersecting connection. This is evident in the possibility of transcending the traditional dichotomy between subject and object by integrating the two as essential concepts in studying human experience and various social phenomena. Both disciplines are concerned with the analysis of social phenomena: phenomenology approaches them from a subjective standpoint—examining things as they appear—while anthropology adopts an objective lens. In terms of complementarity, phenomenology focuses on individual consciousness, whereas anthropology addresses both individual and collective consciousness as well as cultural and social structures. The two intersect in their focus on experience and consciousness, placing emphasis on what the human being lives and perceives.

Considering the study's findings, it is recommended to enhance methodological integration between phenomenology and social anthropology in human and social research. Researchers are encouraged to adopt approaches that combine the subjective dimension of lived experience with the objective dimension of social context. The study also calls for incorporating phenomenological perspectives into the teaching of anthropology and for developing qualitative research tools that consider the dynamic interaction between self and others in understanding complex human phenomena.

Key Words: Phenomenology, Social Anthropology

المقدمة:

العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة هي علوم مرتبطة ببعضها بعضا ولا شك أن جميع حقول المعرفة تجمعها علاقات مختلفة؛ لأن أساس أي تخصص علمي معرفي كان يبدأ من فرضية معينة أو سؤال بحثي يلزم الإجابة عنه، وبشكل خاص فإن الفلسفة لها علاقة واسعة مع العلوم المختلفة؛ لأنها تعد الإطار الفكري الذي ظهرت فيه معظم التخصصات العلمية المختلفة، وهي لا تزال تؤدي دوراً محورياً في التفكير النقدي، وصياغة المفاهيم، وتحديد الأسس المعرفية والمنهجية لكل علم، وقبل أن تصبح تخصصات وحقوقاً مستقلة كانت موجودة ويفكر بها ضمن الأسئلة الفلسفية المعرفية، وتتبع إلى النظريات المعرفية سواء كانت التجريبية، العقلية؛ لذا فإن الكثير من التخصصات تعتمد في منهجها للوصول إلى المعرفة إما أدوات تنبثق من بيانات تجريبية، أو منبثقة من بيانات ومعلومات تعتمد على الدراسات النظرية.

ومن حيث موضوع الدراسة، تثير العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية تساؤلات معرفية ومنهجية مهمة، خاصة في ضوء اشتراكهما في الاهتمام بالتجربة الإنسانية والظواهر الاجتماعية، وإن اختلفت منطلقاتهما ومناهجهما في تناول تلك الظواهر؛ لأنهما يشتركان بشكل خاص في إنتاج المعرفة ولكن لكل حقل منهما طريقته الخاصة في ذلك، حيث شكلت نظرية المعرفة في الفلسفة مجالا مهماً لتنوع التيارات الفلسفية المختلفة منذ العصور القديمة إلى العصور الحالية، والتي تحاول وحاولت دراسة وتحليل المعرفة، ومن أهمها تياران أساسيان وهما "التيار العقلاني" و"التيار التجريبي"، حيث إن البحث في نظرية المعرفة يطرح عددا من الأسئلة التي لها علاقة بدراسة الظواهر والتجارب الإنسانية في الواقع المعيش، وارتباطها بالمجتمعات الإنسانية، وهذه المعاني تستخدم بشكل كبير في الفينومينولوجيا من جهة، وفي الأنثروبولوجيا الاجتماعية من جهة أخرى، ففي مجال التيار التجريبي أكد ديفيد هيوم (Hume, 2008)

¹، وجون لوك (Locke, 1999)²، حيث إن لوك الأسبق في تأصيل هذا المبدأ عن ديفيد هيوم بالتوثيق أن المعرفة تكتسب من خلال التجربة الحسية، والمعرفة في التيارات الفلسفية الأخرى تتشكل بواسطة التجارب الفردية وكيف تظهر في الوعي لدى الشخص الأول، وهي ما أطلق عليها هوسرل بالفينومينولوجيا، والمعرفة التي تناولتها الأنثروبولوجيا الاجتماعية تنظر إلى كيفية تكوين المعرفة في سياقات ثقافية واجتماعية معينة (Berger & Luckman, 1966)³. ومن هنا لا يمكننا دراسة الظواهر والتجارب في الواقع المعيش دون البحث في نظرية المعرفة، لأنها ترتبط وتتداخل

معها من خلال الدراسة والبحث، وبالتركيز على دراسة الظواهر والتجارب الإنسانية في الواقع المعيش تنطلق كل من الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية في تركيزهما على فهم الوجود الإنساني من خلال التركيز على فهم التجربة الإنسانية، ودراسة الظاهرة في الواقع المعيش.

كما أن دراسة الوجود الإنساني لا يمكن أن تكون بمعزل عن التجربة والظواهر الإنسانية في الواقع المعيش، لأنها مرتبطة ببعضها بعضاً، ولا يمكن فصلهما عن السلوك البشري في المجتمعات الإنسانية، لأن الإنسان "الذات" ملقى في هذا الوجود ويتفاعل معه ومع ما يحيط به من ناحية كونه ذات مستقلة، ومن ناحية أخرى ذات مرتبطة بالذوات الأخرى الموجودة في الوجود، من ناحية الوجود مع الآخر، وكما قال مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، 'الوجود هو ما يُعاش'.

من جهة أنثروبولوجية، تؤكد دراسة خالد (2021) بعنوان بعنوان المنهج الأنثروبولوجي وأدواته بين النظري والتطبيقي، أن جوهر المنهج يقوم على العمل الميداني المتعمق وتعدد الأدوات، وتوضح دراستا فاضل (2019) بعنوان في الممارسة الأنثوجرافية وأخلاقيات البحث الميداني (مقاربة في آليات الاشتغال المنهجي)، وبن لعوج (2019) في دراسته المعنونة بـ فينومينولوجيا الملاحظة الميدانية وبناء الواقع الاجتماعي-تأملات في التجربة الذاتية، أن الملاحظة الإثنوجرافية لا تنفصل عن ذات الباحث، وأن الموضوعية تُصان عبر وعي نقدي بالمسافة الأخلاقية والثقافية، ومن جهة فينومينولوجية، تُذكر مباركي وبن عبد الله (2020) بأن فهم التجربة الإنسانية يبدأ بتحليل الوعي الذاتي والعودة إلى «الأشياء كما تُعطى»، وهو ما يدعم دمج الفينومينولوجيا في البحث الميداني لإبراز المعنى الذي يخلقه الفاعلون لواقعهم.

ويُعد مارتن هايدغر (Martin Heidegger) من الفلاسفة الوجوديين الذين بحثوا في أساس الوجود وفهم الظواهر أو علم الظواهر (Wrathall, 2025)⁴. الذي كان إدموند هوسرل (Edmund Husserl) هو عراب بدايته، وعلى جانب آخر من ناحية ارتباط التجربة الإنسانية ودراستها بالسلوك الإنساني يبرز مجال آخر وهو الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تسعى إلى دراسة الظواهر من خلال تأثير المجتمع والثقافة فيها، وذهبت العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفية منذ وجود الإنسان إلى فهم طبيعته ووجوده من مختلف جوانبه، وتعد التجربة والظاهرة المعيشة جزءاً لا يتجزأ من هذا الفهم التي تناولته مختلف الفلسفات والعلوم ذات العلاقة،

ولكنها تنوعت واختلفت بحسب تنوع دارسها وإلى أي حقل علمي أو فلسفي أو اجتماعي ينتهي دارسها، حيث اختلفت من عدة نواح من ناحية الأدوات، المنهج، والمنهجيات المختلفة.

مشكلة الدراسة:

على الرغم من التطور المعرفي لكل من الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية بوصفهما حقلين علميين مستقلين، إلا أن العلاقة بينهما ما تزال محل جدل فلسفي ومنهجي، فالفينومينولوجيا، باعتبارها فلسفة تُعنى بتجربة الإنسان الحية من منظور الذات الأولى، تسعى إلى فهم الوجود كما يُعاش ويُدرك، بينما تركز الأنثروبولوجيا الاجتماعية على دراسة الإنسان في سياقاته الثقافية والاجتماعية، من خلال أدوات ومناهج ميدانية تُحلل الظواهر ضمن أنساق جماعية.

هذا التباين الظاهري يطرح إشكالية معرفية حول طبيعة العلاقة بين الحقلين ومن هنا تنطلق هذه الدراسة لبحث التقاطعات الفلسفية والمنهجية بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، في سبيل بناء فهم أكثر شمولاً للتجربة الإنسانية في واقعها المعيش.

وتسعى هذه الدراسة إلى استكشاف العلاقة الفلسفية والمنهجية بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، من خلال التساؤل الرئيسي: "ما طبيعة العلاقة بينهما؟"، وينبثق عن هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية تُسهم في بناء فهم متكامل للموضوع.

1. ما المفاهيم الأساسية لكل من الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية؟
 2. ما الظروف التاريخية لنشأة الفينومينولوجيا تطورها؟
 3. كيف تطورت الأنثروبولوجيا الاجتماعية وما الأسس المعرفية والمنهجية التي تعتمد عليها في دراسة الظواهر الاجتماعية؟
- وهدفنا الدراسة إلى الوصول إلى فهم واضح حول العلاقة بين الفينومينولوجيا بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، وذلك من خلال الأهداف الفرعية التالية:
1. التعرف إلى المفاهيم الأساسية لكل من الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية.
 2. معرفة الظروف التاريخية لنشأة الفينومينولوجيا وتطورها.
 3. دراسة تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأسس المعرفية والمنهجية التي تعتمد عليها في دراسة الظواهر الاجتماعية.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن الذي يتضمن الأساليب النقدية، بوصفه الأداة المنهجية الأنسب لبحث طبيعة العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وذلك من خلال تحليل الأطر النظرية والمفاهيمية لكل منهما، وتتبع تطورهما التاريخي والفلسفي، مع التركيز على المبادئ المعرفية التي تحكم كل حقل منهما.

أولاً: المفاهيم الأساسية للفينومينولوجيا وظروف نشأتها وتطورها:

مفهوم الفينومينولوجيا:

بشكل أساسي إن الفينومينولوجيا هي "علم الظواهر"، أو الظاهراتية، وهي الفلسفة التي أطلقت على فلسفة إدموند هوسرل؛ لأنها تطورت على يده، وحدد هوسرل خطواتها ودروسها الخمسة، وتطورت وتوسعت فيما بعد لدى كل من مارتين هايدغر (Martin Heidegger)، وجان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)، وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، وآخرين، إن التعريف اللغوي لهذه الكلمة "الفينومينولوجيا" تتألف من كلمة Phénomène وتعني الظاهرة، وكلمة Logie المحرفة عن الكلمة اليونانية Logos وتعني الحجة أو الخطاب، وهي بمعنى العلم، وعلى هذا نستطيع أن نفهم أن كلمة فينومينولوجيا تعني: علم الظواهر (هوسرل، 1958).

في المعنى الاصطلاحي، تُستخدم الفينومينولوجيا للدلالة على دراسة الظواهر كما تظهر في الزمان والمكان، دون تأويل عقلي أو حكم معياري، وذلك وفقاً لتعريف أندريه لالاند. وتختلف عن دراسة القوانين المجردة أو الحقائق الكامنة خلف الظواهر، كما يرتبط المفهوم بمذهب الظاهريات (Phenomenalism) الذي يرى أن المعرفة ممكنة بالمظاهر فقط، دون نفي وجود الأشياء ذاتها، كما هو الحال في فلسفات كانط، كونت، وسبنسر (لالاند، 2001).⁵ ويرى هوسرل، كما يوضح غاستون بيرجيه، أن الفينومينولوجيا تُفهم على مستويين: الأول، بوصفها منهجاً بحثياً يسعى إلى فهم الماهيات من خلال الحدس والتأمل في أمثلة جزئية ومحددة؛ والثاني، كمذهب فلسفي يُعرف "الفينومينولوجيا الخالصة"، يهدف إلى الكشف عن المبدأ الأخير لكل حقيقة، والمتمثل في الإنية المتعالية التي تمنح الأشياء معانها عبر التحويل الفينومينولوجي. (هوسرل، 1958).

رغم تعدد تعريفات الفينومينولوجيا عند هوسرل، فإن جوهرها يتمثل في كونها علمًا كليًا ومنهجًا فلسفيًا وصفيًا يسعى إلى إدراك الماهيات في الشعور، ويُعد منطلقًا لتأسيس كل المعارف والعلوم الممكنة، بوصفه فلسفة أولى تؤسس للمعرفة من جذورها (رافع، 1973)⁷. وبالإشارة إلى أن مصطلح الفينومينولوجيا من المفاهيم الفلسفية الحديثة، إذ بدأ بالتبلور في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رغم امتداد جذوره إلى تحولات الفكر الفلسفي ويمكن تتبعه من القرن الثامن عشر، حيث يرجع تاريخه إلى "نظرية المظهر" وهو عنوان الباب الرابع من كتاب لامبرت (1777-1728) "الأورغانون الجديد" (Nouvel Organon 1764) ومن المحتمل جدًا أن يكون "لامبرت" هو من ابتكر هذا المصطلح.

ظروف نشأة الفينومينولوجيا وتطورها:

تصاعدت الانتقادات للفلسفات المعرفية الغربية في القرنين السابع والثامن عشر، لا سيما للاتجاهين العقلاني الذي يعول على العقل، والتجريبي الذي يستند إلى الحواس، وقد دشّن رينيه ديكارت الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر من خلال تأسيسه للعقلانية، وعبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، في سياق سعيه لإثبات اليقين ووجود الله، وطرحه للثنائية بين العقل والجسد (ديكارت، 2009)⁸. في المقابل، ذهب فلاسفة مثل جون لوك في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى أن المعرفة تنشأ من التجربة الحسية، مؤكدين أن العقل لا يحتوي على أفكار فطرية. وواصل ديفيد هيوم هذا الاتجاه، معتبرًا أن العقل لا يُنتج المعرفة، بل يتلقاها بوصفه أداة استقبال لا أكثر (هيوم، 2008)⁹. في القرن الثامن عشر أتى كانط ليحل هذه الإشكاليات في كتابه "نقد العقل الخالص"، حيث دمج العقل والتجربة الحسية في الوصول إلى المعرفة وأعلن عن "ثورة كوبرنيكية" في الفلسفة عبر مذهب المثالية المتعالية (كانط، 2017)¹⁰.

وفي القرن التاسع عشر طور هيغل منهجًا جدليًا (الديالكتيك) (Dialectical) للوصول إلى المعرفة، حيث تبدأ بمرحلة "الوعي المباشر"، تليها "الوعي الذاتي" ثم "مرحلة العقل"، حيث يتحد الموضوع مع الذات ويختلف عنها في نفس الوقت (إمام، 2007)¹¹.

فيما بعد طرح هوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، الذي بين فيه معالجة التحديات التي تواجه العلوم الحديثة والفلسفة، معتبرًا أن أزمة العلوم الأوروبية تتمثل في انفصالها عن معنى الحياة الإنسانية، فقد ركزت العلوم الطبيعية والرياضية على التجريد والتقنيات، وأهملت الأسئلة الوجودية، ما أدى إلى فقدانها للأسس الذاتية والمبادئ الأولية، ويدعو هوسرل إلى تجاوز النزعة الموضوعية الجزئية نحو نزعة كلية متعالية، من خلال

العودة إلى الذات بوصفها أساسًا يقينًا يمكن أن يعيد للعلوم جذورها الفلسفية الأصيلة (هوسرل، 2008)¹².

يرى هوسرل أن أزمة أوروبا لا تقتصر على العلوم الوضعية، بل تمتد لتشمل الفلسفة ذاتها، التي فقدت دورها التوجيهي وتراجعت أمام تقدم العلوم الجزئية، مما أدى إلى تفككها الداخلي (كريمة، 2017)¹³. وغياب فلسفة كلية قادرة على معالجة أسئلة الحقيقة، والوجود والمعرفة والقيمة، ويشير هوسرل إلى أن الفلسفة الغربية تعاني منذ منتصف القرن التاسع عشر من انحطاط ظاهر، وتفتقد إلى الوحدة في الغاية والمنهج (هوسرل، 1985)¹⁴، ومن هذا المنطلق، قدّم هوسرل في مطلع القرن العشرين تحولًا جذريًا من خلال تأسيس الفينومينولوجيا، منتقدًا اعتماد الفلسفات السابقة على المنهج العقلاني أو التجريبي فقط، ومؤكّدًا أن الفلسفة فقدت تماسكها وأصبحت مجموعة مذاهب متفرقة بلا وحدة منهجية.

فكرة الفينومينولوجيا وتطورها:

اختلف هوسرل عن ديكارت في إثبات العالم حيث افترض أنه معطى بالبداهة، وبالرغم من أن هوسرل في بداية كتابه "تأملات ديكارتيه" يقول إنه استلهم فكرة من ديكارت إلا أنه في الحقيقة لم يستبق من ديكارت غير روح منهجه، واستفاد من آخرين غير ديكارت (Descartes)، مثل ليبنز (Leibniz)، كانط (Kant)، هيغل (Hegel)، مين دو بيران (Maine de Biran)، برنتانو (Brentano)، وغيرهم، واعتمد هوسرل في نقطة انطلاقه على بديهية "ديكارت" (أنا أفكار، فأنا إذن موجود)، غير أنه لم يتقبل هذه البديهية كما هي (هوسرل، 1958)، في معرض طريقه نحو الإنية المتعالية، انطلق ديكارت من الشك بوجود العالم الخارجي، لكنه اعتبر أن الشك في وجود الذات مستحيل، فأسس على ذلك مبدأه الشهير (إنني أفكر إذن أنا موجود)، وجعل منه نقطة انطلاق لفلسفته، أما هوسرل، فتوقف عند هذه النقطة متسائلًا: هل يمكن فعلاً الشك في وجود العالم؟ أليس ظهوره في الوعي دليلًا على وجوده؟ وهنا يختلف هوسرل مع ديكارت، إذ لا يكتفي بالكوجيتو كمبدأ، بل يدعو إلى "تعليق" الأحكام حول العالم، والقيام بما يشبه الحفر الفينومينولوجي في بنية الوعي، كما يفعل عالم الجيولوجيا في طبقات الأرض، للوصول إلى الشعور البدئي وتحليل بنيته الأساسية (هوسرل، 1958).

واستبعد هوسرل الشك في وجود العالم الحسي، من أجل تحصيل المعرفة، بل اعتبر هوسرل أن هناك قاعدة أساسية وهي التوجه للأشياء في ذاتها "القصدية"، دون التأثير بنظرية سبق

تصورها عن الواقع (كامل، 1993)¹⁵، حيث يعتمد المنهج الفينومينولوجي على مبدئين، أبرزهما المبدأ السلي المتمثل في الإبوخية (التعليق)، وهو تعليق جميع الأحكام المسبقة، بما في ذلك وجود العالم الخارجي وذات الفيلسوف نفسه، من أجل الوصول إلى ما هو يقيني وخالص في التجربة. فبحسب هوسرل، لا يعني هذا الإنكار أو الإثبات، بل وضع كل الآراء والمعتقدات "بين قوسين"، بما يتيح بلوغ الموقف الفلسفي الخالص (هوسرل، 2007)، أما المبدأ الثاني فيجاء به وهو الحدس المباشر لإدراك الأشياء أي الظواهر التي تراها على شكل ماهيات، يقصد هوسرل في الفينومينولوجيا هو حدس الماهيات الذي بإمكانه أن يكون المنيع الأول لكل يقين.

وينتقد هوسرل ديكارت لوقوعه في خطأ جوهري، إذ عرّف الأنا المفكرة (*cogito*) دون أن يُبين مضمون التفكير (*cogitatum*) فالأنا لدى ديكارت تُقدّم كذات مطلقة ويقينية بمعزل عن العالم، بينما يرى هوسرل أن الأنا العارفة ليست مطلقة، بل ظاهرة تُدرك ضمن الظواهر الأخرى، ولا تكتسب معناها إلا في تفاعلها مع العالم وظواهره (فيصل، 2016)¹⁶. واعتبر هوسرل أن كويجتو ديكارت ينقصه البعد الترنسندنتالي، إذ إنه لا يعد مجرد مبدأ "axiome" يقيني يستنبط منه العالم، أي أنه ظل على مستوى علم النفس وبالتالي فهو لا يخلو من النسبية، ولذلك لم يكن في الإمكان القضاء على الشك قضاءً تاماً سواء فيما يتعلق بوجود العالم أو وجود الموضوعية التي جعلها ديكارت مرهونة بالصدق الإلهي، لذلك جاءت الفينومينولوجيا لتأكيد الطابع الشمول للأنا (حنفي، 1990)¹⁷.

تأثر هوسرل بالفلسفة الكانطية في بعض الجوانب، إلا أن تأثير كانط فيه لم يكن عميقاً أو مباشراً، إذ رفض العديد من أفكاره وانتقد نزوعه النفسي والإنساني، ويؤكد (هوسرل، 2007)¹⁸ أن كانط، لافتقاده لمفهوم الفينومينولوجيا والرد الفينومينولوجي، لم يتمكن من الوصول إلى التمييز الضروري بين مستويات الوعي والمعرفة وعلى الرغم من استعارة هوسرل لبعض المصطلحات الواردة في "نقد العقل الخالص"، فإنه يقر في "التأملات" بأنه استعارها فقط من حيث اللفظ، دون الالتزام بدلالاتها الفلسفية الأصلية.

وتقوم الفينومينولوجيا لدى هوسرل على دراسة الظواهر كما تُعطى في الوعي، من خلال العودة إلى "الأشياء نفسها" وتجنّب الأحكام المسبقة، ويؤكد هوسرل على ضرورة تعليق الحكم على العالم الخارجي، والتركيز على تحليل الأفعال الشعورية لفهم التجربة الإنسانية، كما يطرح مفهوم "القصدية" أو الاتجاهية، حيث يكون الوعي دوماً موجّهاً نحو موضوع ما، وتهدف

الفيونمينولوجيا في النهاية إلى وصف الظواهر كما تظهر، دون تأويل مسبق، مع التركيز على كيفية تشكّل الخبرة في الوعي. (هوسرل، 2007) و(هوسرل، 1985).

بالانتقال إلى مارتن هايدغر (Martin Heidegger) يتجلى تحوُّله من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا الأساسية من خلال إعادة طرح سؤال الوجود، وقد بدأ هذا التساؤل يتبلور لديه بعد قراءته لرسالة برنتانو حول المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو، والتي شكَّلت دافعاً جوهرياً لتأملاته الأولى. إذ تساءل: إذا كان للموجود معاني متعددة، فأين يكمن المعنى الأساسي للوجود؟ وما الفرق بين "الوجود" و"الموجود"؟ فهذا الانتقال، لم يكتفِ هايدغر بتحليل الموجودات، بل توجه نحو السؤال الجذري عن الوجود ذاته (هايدغر، 1977).¹⁹

وفي كتاب الكينونة والزمان 1927 أعلن مارتن هايدغر توظيف المنهج الفينومينولوجي وبناءه في تحليل الموجود (الإنساني) أي الذي أطلق عليه الدازاين حيث يقول في الكتاب "ينشأ البحث مع السؤال الفلسفي بشكل عام، وطبيعة معالجة هذا السؤال هي الفينومينولوجيا، وبذلك فإن المعالجة لا تقر بوجهة نظر معينة ولا باتجاه، لأن الفينومينولوجيا لا تقر بها ولا يمكنها أن تفعل ذلك، طالما كانت ذاتها (سليمان، 2009)²²، وعلى هذا أصبحت الفلسفة "أنطولوجيا

فينومينولوجيا: مضمونها الوجود، ومنهجها الفينومينولوجيا تستخدمه لتوضيح معنى الوجود وتفسره، ولقد كان هايدغر تلميذًا لهوسرل، اعتنق في فترة من حياته الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، وشعارها "العودة إلى الأشياء ذاتها" (هايدغر، 1964)²³.

في فلسفة هايدغر إن الوجود هو الذي يعطي الموجودات وجوديتها، حيث يقول هايدغر "إن الكينونة هي التصور المفهوم بنفسه، فإنه في كل معرفة وتلفظ، وفي كل سلوك إنساني إزاء الكائن، وفي كل سلوك إزاء أنفسنا فهو يتم باستعمال الكينونة وهي لذلك مفهومة بلا أي زيادة (هايدغر، 1927)²⁴، فيشير هايدغر هنا أن الكينونة ليست فكرة معقدة تحتاج لتفسير دائم بل مفهومه لذاتها لأنها موجودة في أساس كل تجربة إنسانية، والإنسان يدرك الكينونة بشكل مباشر من خلال تجربته في العالم، حتى وإن لم يكن وعيًا لهذا الإدراك، وليست مفصولة عن الفكر واللغة، فاللغة لدى هايدغر هي بيت الكينونة.

الوجود لدى هايدغر أطلق عليه الدازاين Dasein وقسمه إلى مقطعين الأول Da وتعني هناك، والثاني Sein وتعني الوجود، وعند جمعها تعني الوجود هناك، أي أن (الدازاين) (Dasein) يشكل معنى الموجود هناك، أو الملقى في العالم، ولا يوجد سوى العالم، وهذه نقطة اختلاف عن هوسرل، ويكشف الدازاين عن علاقته بالوجود الإنساني وبالطريقة التي يمتلك بها وعيه، ويقصد بها الوجود المنكشف والمنفتح نحو وجوده الفعال ويطلق عليها باللغة العربية "الآنية" وهي الكينونة أي أن الإنسان وحده يملك إمكانية التساؤل والتفكير فيها (غادامير، 2007)²⁵، وعند بداية انطلاق الإنسان لاكتشاف كينونته هو امتلاك الوعي لأنه موجود، وتعتبر هذه البداية هي بداية خوضه للمسيرة الخاصة به بتجربته الأنطولوجية، وما يطلق عليه الآنية "الدازاين" هو الحضور والفرق بينهما، هو أن الحضور هو حضور الأشياء، بينما الدازاين وحده الذي يتجه نحو وجودها، لأن وجوده فعال في هذا العالم، "والإنسان لا يكون إنسان إلا من خلال الدازاين" (هايدغر، 1927)، أي البعد الأنطولوجي الذي موضع الإنسان في العالم، لأنه وبحسب هايدغر إن وجود الإنسان ليس مجرد موجود بيولوجي، بل هو كائن واعٍ، يعيش تجربته في العالم بطريقة تعكس فهم ومعنى الكينونة.

فيما بعد تبني سارتر مبدأ "الوجود يسبق الماهية" كشعار لفلسفته الوجودية، متأثرًا بكتاب الكينونة والزمان لهايدغر، الذي قرأه أثناء أسره في الحرب، مما ألهمه لاحقًا لكتابة الوجود والعدم بروح وجودية مشابهة، ويركز سارتر في هذا العمل على أن الإنسان يوجد أولًا، ثم يُعرّف ذاته من خلال أفعاله، مؤكدًا الحرية والإرادة الفردية، فالميلاد هو الحقيقة المادية، والإنسان

يُلقى في العالم ليصنع وجوده في ظلّ العدم، حيث يُعدّ الوعي الإنساني هو ما يمنح الذات إمكانيتها وتصور احتمالاتها الوجودية، وعندما أشار سارتر بمقولته الشهيرة الوجود يسبق الماهية، وهي أحد المبدأين اللذين قامت عليهما وجوديته، فإنه نفى وجود جوهر مُسبق بداخل كل إنسان هادماً كل المفاهيم المنادية السابقة السائدة بذلك، ومُضيفاً في مبدئه الثاني أنه لا قيمة للإنسان سوى القيمة التي يصنعها لنفسه، مُعتبراً إن المرء يوجد أولاً ومن ثم يحتك بالعالم الخارجي مُكوناً صفاته الخاصة وبعد ذلك عليه أن يختار لنفسه القيمة والمعنى الذي يريده، فالمرء بالنسبة لسارتر يصنع قيمته بنفسه من خلال الوعي الخاص به (سارتر، 1944)²⁶.

والإنسان عند سارتر أي "الوجود لذاته" هو وجود بلا سبب ولا تفسير، فقد قذف في العالم من دون أن يعلم، إذ إن الإنسان بوجوده هذا مسؤول عن كل شيء، إلا أنه في المقابل غير مسؤول عن مسؤوليته، لأنه ليس هو الأساس في وجوده، والماهية بحسب سارتر هي كل ما يحققه الفرد من إمكانات عن طريق وجوده، لذا الوجود يوجد ثم تأتي الماهية، والأشياء كما أكد سارتر موجودة وجود اموضوعيا، والوجود الذاتي متناهٍ، بسبب تداخل الزمان في تركيبه (مبروك، 2011)²⁷، فالإنسان عند سارتر ليس له ماهية محددة ومسبقة على وجوده (غالب، 1982)²⁸، حيث إن الإنسان يعطي ذاته ماهيته، أي أن الوجود عنده لا ماهية له، فهو ليس إلا ما يوجد هو عن ذاته، فكل ما يوجد يظهر بوجوده على ما هو عليه حقيقة، وليس هناك أي سبب ولا هدف له، إنما يكتب المعنى فقط بوجوده (الهنا، 1988)²⁹.

يقول سارتر "إننا لا نجد ولا نكتشف العدم على نحو ما نجد الوجود ونكتشفه، فالعدم دائما في مكان آخر، وهو التزام ما من أجل ذاته كي لا يوجد أبدا على شكل مكان آخر Ailleurs بالنسبة إلى ذاته، وإن يوجد كوجود يتأثر دائما بعدم تماسك الوجود (سارتر، 1966)³⁰"، ويعرّف سارتر الوجود بأنه الوجود الجوهرى العيني هنا والآن (ماكوري، 1986)³¹، بينما يعرّف العدم بأنه المقدرة على نفي الوجود، وهو مرتبط بالوعي البشري الذي يستطيع التساؤل والتشكيك في وجوده ووجود الأشياء من حوله إذ يبرز دور الوعي في خلق العدم، والعدم يأتي من الوجود من خلال الوجود ذاته، حيث يقول "والعدم هو وضع وجود الوجود موضع تساؤل؛ أي الشعور أو ما هو من أجل ذاته، إنه حادث مطلق يأتي إلى الوجود بالوجود، وهو يستند دائما إلى الوجود دون أن يملك الوجود".

يرفض ميرلوبونتي أن تكون الفينومينولوجيا مغلقة أو حكرًا على فلسفة أو نسق فيلسوف معين، وهذا فهي متروكة للممارسة ويتم التعرف عليها كطريقة أو أسلوب، ويعرفها بأنها "هي دراسة الماهيات"، كما أن جميع المشاكل تعود إليها إلى تعريف الماهيات كماهية الإدراك والوعي ووضع هذه الماهية داخل الوجود، وهذا يعني أنه يعتبرها منهجًا مفتوحًا للممارسة أكثر من كونها نظرية متكاملة ونهائية، وليست نظامًا فلسفيًا مغلقًا، إذ يركز على العلاقة بين الإدراك الحسي والوجود، رافضًا الفصل التقليدي بين الذات والموضوع.

ويُعد ميرلوبونتي أن فينومينولوجيا هوسرل الفصل بين الماهية والوجود خاطئًا، معتبرًا أن الفينومينولوجيا هي فلسفة تعيد ربط ووضع الماهيات في خانة الوجود، ولا ترى أنه بمقدورنا أن نفهم الإنسان والعالم إلا انطلاقًا من واقعيتهما وحقيقتهما، وليس من وضعهم المزيف المصطنع، إنها الفلسفة الترنسندالية تعلق كل تأكيدات الموقف الطبيعي من أجل فهم الإنسان والعالم، إنها أيضًا تعتبر أن العالم قائم عنا على الدوام قبل أي تفكير، كحضور غير مستلب، وكل المجهود ينبغي أن ينصب على إيجاد هذا اللقاء البسيط مع العالم من أجل إعطائه في النهاية كيانًا فلسفيًا إنه هدف الفلسفة في أن تصبح علمًا دقيقًا (Merleau-Ponty, 1945)³²، وفي كتاب فينومينولوجيا الإدراك يرى ميرلوبونتي أن أهم مكسب قدمته الفينومينولوجيا هو دون شك فض النزاع، والربط بين الذاتية المفرطة والموضوعية المفرطة في مفهومها للعالم والعقل، وهنا كانت نقطة الانطلاق لديه التي أشار إليها بالقصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها على عكس قصدية هوسرل التي تحيل العالم وظواهره إلى الوعي وتجعل منه وجودًا مثاليًا، فيكون الوعي فعلًا معرفيًا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية تأخذ طابعًا بعيدًا عن الواقع (سباع، 2014)³³.

ويقول ميرلوبونتي "لقد بين هوسرل أن كل رد ترنسندنتالي هو رد ما هوي وهذا يعني أن كل جهد نبذله من أجل أن نفهم العالم من الداخل وانطلاقًا من المنابع يؤدي إلى انفصالنا عن السير الفعلي لإدراكاتنا ولإدراكنا للعالم (Merleau-Ponty, 1964)³⁴، ويظهر انتقاد ميرلوبونتي إلى هوسرل بوضوح حيث إن هذا التوجه يؤدي إلى انفصال بين الوعي والعالم الفعلي، ويرفض ميرلوبونتي أن يكون فهمنا للعالم مجرد جهد عقلي منفصل، بل هو تجربة حية ومباشرة تتضمن الجسد والتفاعل الفعلي مع المحيط. وأدرك بونتي أن إعادة ربط جسور التواصل مع العالم لا تكون من خلال تمثله أو استحضاره في تصوراتنا وتأملاتنا، وتأملات الأنا الفعلي، وإنما بالعودة إلى خبرتنا بالعالم الكامنة في الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو مجال مفتوح على العالم

واتصال دائم معه (سباع، 2014)، وبحسب ميرلوبونتي في تساؤله الأول في كتاب فينومينولوجيا الإدراك "ما هي الفينومينولوجيا" يجب برؤيته الخاصة تجاه الفينومينولوجيا بأنها إعادتها إلى الواقع ذات البعد الأنطولوجي، ورد الماهيات إلى الواقع.

لقدت شهدت الفينومينولوجيا تحولات جذرية وجوهرية، وذلك منذ تأسيسها قبل ذلك انطلاقاً من الكوجيتو (Cogito) الديكارتية، وجهود هوسرل في إعادة قراءة ديكارت منطلقاً من التأملات الديكارتية، إلى البعد الأنطولوجي التأسيسي لدى هايدغر، حيث تحول السؤال من دراسة الوعي "الظواهر" إلى البحث في الوجود ذاته والسؤال عنه، وفيما بعد عزز هذا الانتقال البحث لدى الفلاسفة الآخرين، مما دفعهم إلى فتح آفاق أوسع في البحث عن مفاهيم الفينومينولوجيا والوجود، مثل مجموعة المفاهيم التي تم الحديث عنها سابقاً مثل "الوجود في العالم"، الوجود مع الآخرين، الزمانية، وغيرها، وفيما بعد، قدم جان بول سارتر قراءة جديدة للفينومينولوجيا من منظور وجودي، حيث ركز على مفاهيم الحرية، العدم، والوجود للغير، مما جعل فلسفته تعكس أبعاداً إنسانية واجتماعية أكثر وضوحاً، من جهة أخرى، عمل موريس ميرلوبونتي على تطوير الفينومينولوجيا من خلال إبراز دور الجسد في الإدراك، معتبراً أن تجربتنا الحسية لا يمكن فصلها عن وعينا بالعالم، منتقداً بذلك ديكارت وتركيزه على المثالية.

ثانياً: مفهوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتطورها وفلسفة مدارسها:

مفهوم الأنثروبولوجيا:

الأنثروبولوجيا هي العلم الذي يختص بدراسة الإنسان. ويعود أصل الكلمة إلى اللغة اليونانية، حيث تعني "Anthropos الإنسان" و "Logos العلم" أو "الدراسة"، ليصبح معناها الحرفي: "علم الإنسان" (Barnard & Spencer, 2010)³⁵.

كما تعرف الأنثروبولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث كونه كائنًا حيًا يعيش ضمن مجتمع تحكمه أنساق اجتماعية وثقافة محددة، ويقوم بسلوكيات وأدوار متعددة، وتشمل دراستها المجتمعات البدائية والمعاصرة، كما تسعى إلى فهم تطور الإنسان عبر التاريخ والتنبؤ بمستقبله، مما يجعلها علمًا متطوراً يهتم بالإنسان وسلوكه في مختلف السياقات الزمنية والثقافية (أبو هلال، 1974)³⁶. أما الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي هي موضوع الدراسة تعرف بأنها "دراسة السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة، ونسق القرابة، والتنظيم السياسي، والإجراءات القانونية، والعبادات الدينية، وغيرها، كما تدرس

العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية، التي يوجد عنها معلومات مناسبة من هذا النوع، ويمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات (إدوارد، 1975)³⁷.
تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

في القرن التاسع عشر، ومع التوسع الاستعماري الأوروبي، ازدادت الحاجة إلى فهم المجتمعات غير الغربية، وهنا بدأ العلماء بدراسة المجتمعات من منظور المنهج المقارن، حيث ساهم إدوارد تايلور (Edward Tylor) عالم الثقافة (1832-1917) في تطوير الأنثروبولوجيا وخاصة الاجتماعية، بالإضافة إلى مورغان (1818-1881)، الذي درس المجتمعات وفق تطورها التاريخي من المرحلة "الوحشية" و"البربرية" ثم "الحضارة أو المدنية" (انجلز، 1975)³⁸.

وساهمت أبحاث لويس هنري مورغان (Lewis H. Morgan)، وكارل ماركس (Karl Marx)، وباخوفن (Bachofen) في تطوير التصورات حول تطور المجتمعات، وكان لها تأثير خاص على فريدريك انجلز (Friedrich Engels)، الذي تناول في مؤلفه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة تطور المجتمعات ما قبل الزراعة، متتبّعاً نشوء العائلة والعلاقات الجنسية وبداية الدولة المدنية، في ارتباط وثيق بتحويلات أنماط الإنتاج، وقد استخدم كل من ماركس وانجلز المنهج الجدلي المادي لتفسير التطور الاجتماعي، على أساس أن إعادة إنتاج الحياة تقوم على ثنائية: وسائل الإنتاج المعيشية، التي تُحدد بنية المجتمع، ووسائل إنتاج البشر (التكاثر)، التي تنظم النظام العائلي (انجلز، 1975).

وعلى الرغم من أن إميل دوركايم (1858-1917) كان عالم اجتماع بالأساس، إلا أن إسهاماته كان لها أثرٌ بالغ في نشأة الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتبلور مفاهيمها، وفي السياق ذاته، يُعد برونيسلاف مالينوفسكي (1884-1942) من الرّواد الذين وضعوا أسس المنهج الميداني في هذا الحقل المعرفي، وراد كليف براون (1881-1955) الذي أسس المدرسة البنيوية والوظيفية، واهتم بدراسة الأنظمة الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات التقليدية.

كما قدّم الاتجاه التجريبي إسهامات فلسفية أثّرت في تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية، من خلال اعتماده على الملاحظة والتجربة في دراسة المجتمع. إلا أن هذا الاتجاه، بحسب أوغست كونت (Auguste Comte)، لم يوفّر نموذجاً علمياً متكافئاً، مما دفع نحو تبني الوضعية كنموذج منهجي. وتُعرّف الوضعية، وفقاً لقاموس كامبريدج، بأنها الاعتقاد بأن المعرفة تُبنى على ما يمكن إدراكه بالحواس أو إثباته بالمنطق. وتشير في الفلسفة الغربية إلى أي نظام يقتصر على معطيات

الخبرة، مستبعدًا التأملات الميتافيزيقية، وقد ارتبطت تحديدًا بفكر أوغست كونت (هس-بيير & ليفي، 2011)³⁹.

وضع أوغست كونت (Auguste Comte) مفهوم الوضعية في القرن التاسع عشر، متأثرًا بأفكار فرانسيس بيكون (Francis Bacon) وروجر بيكون (Roger Bacon) وقد رأى أن البشرية ستصل إلى مرحلة يتجاوز فيها الفكر القضايا الدينية والفلسفية، ليبقى فقط ما يمكن إثباته بالتجربة الحسية أو الأدلة القطعية، ووفقًا له، فإن المعرفة الحقيقية، سواء في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية، تقوم على الظواهر الحسية والمعالجة المنطقية والرياضية للبيانات (هس-بيير & ليفي، 2011). كما قسّم كونت تطور الفكر الإنساني إلى ثلاث مراحل: اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية، معتبرًا أن المرحلة الوضعية هي الأعلى، داعيًا إلى دراسة المجتمع بمنهج علمي بعيد عن التأمل الفلسفي (كوليه، 1965)⁴⁰.

كما أن تأثرت الأنثروبولوجيا الاجتماعية بعمق بأعمال إميل دوركايم (Émile Durkheim)، الذي كان من أوائل من درسوا المجتمع بوصفه كلاً مترابطاً تُنظّمه قوانين موضوعية، وقد عكس دوركايم في أعماله تأثيرات فلسفة أوغست كونت (Auguste Comte)، إذ دعا إلى دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها "أشياء" مستقلة عن الأفراد وتفرض ذاتها عليهم/ وعلى الرغم من اختلافه مع بعض أفكار كونت، فقد تأثر أيضًا بكتابات مونتسكيو (Montesquieu)، وروسو (Jean-Jacques Rousseau)، وسان سيمون (Saint-Simon)، وترجم أفكارهم في أعماله الرئيسية مثل تقسيم العمل الاجتماعي، وقواعد المنهج في علم الاجتماع، والانتحار، وقد أدرك مع مونتسكيو أن النظم التشريعية تنبع من طبيعة البشر وبيئاتهم، كما تبني موقف روسو حول اندماج الفرد في الجماعة، ورأى مع سان سيمون أهمية الدين الوضعي كمصدر للإلهام الأخلاقي والرمزي (الوكيلي، 2019)⁴¹.

تتجلى أنثروبولوجيا دوركايم في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية (1912)، حيث رفض تفسيرات التيارين التجريبي والقبلي لعدم قدرتهما على تقديم برهان اختباري لعملية المعرفة، واعتبر أن المعرفة ظاهرة اجتماعية تُدرس سوسيولوجيًا، ورأى في الممارسات الطقوسية الجماعية أساسًا لنشوء الفكر المنطقي ومقولاته، وحلل الطقوس الدينية في المجتمعات التقليدية بوصفها أدوات لحفظ تماسك المجتمع، وليس مجرد ممارسات دينية (دوركايم، 1968)⁴²، حيث ترك منظور دوركايم أثرًا كبيرًا في الأنثروبولوجيا الدينية، التي تُعد أحد فروع

الأنثروبولوجيا العامة، من خلال تحليله للطقوس ودورها في بناء المعنى الاجتماعي، كما أسهم في توضيح مفهوم التضامن الاجتماعي، مميّزاً بين التضامن الميكانيكي في المجتمعات التقليدية، القائم على التشابه والروابط القوية، والتضامن العضوي في المجتمعات الحديثة، القائم على التخصص والتكامل، وساعد هذا التمييز في فهم بنية المجتمعات التي أصبحت موضوعاً رئيسياً في الدراسات الأنثروبولوجية اللاحقة، (بارث، وآخرون، 2017)⁴³.

ويُعد مارسيل موس (Marcel Mauss) من أبرز المساهمين في تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية، لما قدمه من أعمال متنوعة أثّرت في النظرية والمنهج على حد سواء، وتناول موضوعات متعددة مثل الواقعة الاجتماعية، والهبة (Essay on the Gift, 1925)، وتقنيات الجسد، والدين والطقوس، والاقتصاد والتبادل، والسلطة والسياسة، والعلاقة بين الفرد والمجتمع، إلى جانب ملاحظاته الاثنوغرافية، وقد شكّلت هذه الأعمال أساساً مهماً أثر لاحقاً في تطور الأنثروبولوجيا البنيوية، لا سيما في أعمال كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (كارستني وأحجيج وآخرون، 2016)⁴⁴، ففي تطوير مفهوم الهبة حلل موس أنظمة التبادل في المجتمعات التقليدية، وبين أن التبادل ليس فقط مجرد عمل اقتصادي، إلا أنه يتجاوز ذلك إلى أن يكون نظاماً اجتماعياً قائماً على التضامن والهبة، وهذه الفكرة التي أثّرت لاحقاً في كلود ليفي شتراوس في البنيوية، حيث استخدمها في فهم الأنظمة الرمزية للعلاقات في المجتمعات البشرية.

فلسفة المدارس الأنثروبولوجية ونظرياتها:

شهدت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تطوراً تدريجياً من دراسات فلسفية واستكشافية قام بها الرحالة إلى حقل علمي قائم على البحث الميداني. ويجمع العديد من الباحثين على أنها تضم أربع مدارس أساسية ضمن حقل علمي واحد. وقد تطورت من الاعتماد على المناهج النظرية إلى توظيف المنهج التجريبي. وفي السياق البريطاني، يرى بارث أن الأنثروبولوجيا نشأت ضمن تداخل استعماري وعلمي، تأثرت بالتوسع الإمبريالي ونظرية التطور الدارويني، وتزامنت مع تأسيس مؤسسات مثل جمعية الأنثروبولوجيا البريطانية عام 1863، مما مهّد للتحوّل نحو البحث الميداني وتطوير المدرسة الوظيفية.

أما مدرسة الأنثروبولوجيا الألمانية مرّت بعدة مراحل، بدءاً من الفولكلور وصولاً إلى تحديات الاستعمار والسياسة، حيث ركزت المدرسة الانتشارية، التي أسسها أدولف باستيان (Adolf Bastian) وفرانس بواس (Franz Boas)، على انتقال الثقافات عبر التفاعل الاجتماعي بدلاً من التطور التكنولوجي، وبعد الحرب العالمية الثانية، تبنت ألمانيا الشرقية منهجاً ماركسياً، في حين

تأثرت ألمانيا الغربية بالمدارس الأنجلوسكسونية، إلى أن توحد المشهد الأكاديمي تدريجيًا بعد سقوط جدار برلين، أما في المدرسة الأمريكية، فقد أسس فرانس بواس الأنثروبولوجيا الثقافية، منتقدًا النظرية التطورية وداعمًا للنسبية الثقافية ودراسة الثقافات في سياقها الخاص، وقد ركزت الأنثروبولوجيا الأمريكية على دراسة الشعوب الأصلية وأسهمت في تطور علم الإثنوغرافيا، كما قادت إلى تقسيم الحقل إلى أربعة فروع: الثقافية، اللغوية، البيولوجية، والأثرية. (بارث، وآخرون، 2017).

وتميزت مدرسة الأنثروبولوجيا الفرنسية بارتباطها العميق بالفكر الفلسفي والاجتماعي، مما جعلها تميل إلى التحليل النظري والبنوي، وقد أسسها مارسيل موس (Marcel Mauss) ودوركايم (Durkheim) في أواخر القرن التاسع عشر، مؤكدين دراسة الظواهر الاجتماعية الكلية، ولاحقًا، رسّخ كلود ليفي-شترأوس (Claude Lévi-Strauss) الأنثروبولوجيا البنوية، معتبرًا أن الأنظمة الرمزية والأساطير تعكس أنماطًا فكرية مشتركة بين الثقافات، ورغم هذه الاستمرارية، فإن تشكّل الأنثروبولوجيا كعلم كان تدريجيًا، إذ انطلقت من كتابات الرحالة والفلسفة الاجتماعية، ولم تتبلور كعلم مستقل إلا حين جُمعت البيانات التجريبية بالتحليل النظري، كما أن جميع المفكرين في هذا المسار تأثروا بسياقاتهم التاريخية والمجتمعية (إيركسون، ونيلسون، 2013)⁴⁵.

وللأنثروبولوجيا عدة فروع، وعدة اتجاهات، وكذلك عدد من النظريات العلمية، حيث ترى النظرية التطورية أن المجتمعات البشرية مرت بمراحل تطور متعاقبة، حيث تبدأ من مجتمعات بسيطة، تعتمد على الصيد والجمع، ثم تنتقل تدريجيًا إلى مجتمعات زراعية، وصولًا إلى المجتمعات الصناعية المتقدمة، من أبرز المفكرين الذين أسهموا في بلورة هذا الاتجاه كان لويس هنري مورغان، الذي صنّف المجتمعات إلى ثلاث مراحل أساسية هي: الهمجية، البربرية، والحضارة، معتمدًا في تصنيفه على التطور في التكنولوجيا والمعيشة، كما أن إدوارد تايلور كان له دور كبير في ترسيخ هذا الاتجاه، حيث ركّز على مفهوم الثقافة بوصفها نظامًا مركبًا يشمل المعرفة، والمعتقدات، والفن، والقانون، والعادات، واعتبر أن الثقافة تخضع بدورها لعملية تطور تدريجي (تيلوين، 2011)⁴⁶.

وترى النظرية البنوية أن الثقافة تُفهم من خلال البنى العقلية العميقة المشتركة بين البشر، والتي تظهر في شكل ثنائيات متقابلة مثل (الحياة/الموت، الخير/الشر)، اعتمد شترأوس (Strauss) على تحليل الأساطير والعلاقات القرابية للكشف عن هذه البنى، معتبرًا أن ما يهم هو

العلاقات بين العناصر الثقافية وليس العناصر بحد ذاتها، وتأثر باللسانيات البنيوية (دي سوسير)، وطبق نفس المنهج لتحليل الثقافة، مؤكداً أن وراء التنوع الثقافي هناك نمط تفكير إنساني موحد (شترأوس، 1977)⁴⁷، وساهم ماكس فاير من خلال نظرية الفعل الاجتماعي في ضبط مفاهيم الفعل الاجتماعي، والذي يعرف بأنه ذلك السلوك الإنساني الذي يضيء إليه الفاعلون معنى ذاتياً، ويتحقق خلال التفاعل بين الذات والآخرين، ويتخذ هذا الفعل معنى ذاتياً وعرضياً، وهنا يمكن الانتقال بالعلم من عالم الأشياء الموضوعية إلى الأفعال الإنسانية، أي أنه انتقل من الموضوع إلى الذات، أو من الشيء إلى الإنسان (فياض، 2021)⁴⁸، ويشمل كل مظاهر السلوك الإنساني طالما يضيء عليها الأفراد معنى ذاتياً؛ ويشتمل الفعل الاجتماعي على كل مظاهر السلوك الإنساني طالما يضيء عليها الأفراد معنى ذاتياً؛ أي الفعل الذي له معنى الذي يمكن فهمه، والمعاني هي البواعث التي تحرك سلوك الأفراد وتحوله إلى سلوك اجتماعي، وهذا يعني أن فايبر نظر إلى الفعل بأنه سلوك إنساني، ظاهر أو مستتر، يمنحه الفرد الفاعل معنأ ذاتياً (تيماشيف، 1987)⁴⁹.

كما يعرف الفعل الجماعي بأنه ذلك الفعل ذو المعنى الذي ينسبه الفاعل (الفاعلون) إلى سلوك الآخر، ويمكن توجيهه بحسب سلوك الآخر، وهو فرد أو عدة أفراد، أو جمهور كبير، ويشكل الفعل الجماعي أساس العلاقات الاجتماعية ذات المعنى التي يوجه الأفراد تبعاً لها سلوكهم باتجاه بعضهم (بريك، 1992)⁵⁰. ويميّز فايبر بين الفعل الاجتماعي والفعل الإنساني حيث إن الإنساني هو السلوك أو النشاط الذي يمكن أن ننسب إليه قصداً أو معنى ذاتياً لتبرير ما قام به الفاعل من نشاط، بينما الاجتماعي نوع من أنواع الفعل الإنساني وله خصوصية تميزه عن الأفعال ويعتبر الأساس التي تقوم عليه إسهامات فايبر، وحدد أنماط الفعل بأربعة أنماط، التقليدي، الوجداني، القيمي، والعقلاني.

بينما ركزت النظرية البنيوية الوظيفية على فهم المجتمع من خلال النظر إلى كيف تؤدي أجزاءه وأنساقه الوظائف التي تساهم في استقراره، وكان لهذه النظرية تأثير كبير في تفسير الظواهر الاجتماعية، ومن أبرز منظريها هما راد كليف براون، وبرونيسلاف مالينوفسكي، وطور راد كليف براون لاحقاً البنائية الوظيفية، وروادها إميل دوركايم وهو أول من أسس للوظيفة الاجتماعية، ووضع مفهوم التضامن الاجتماعي وقسمه إلى التضامن الآلي في المجتمعات التقليدية، والعضوي في الحديثة، وركز على الوعي الجمعي باعتباره عنصراً رئيسياً في تماسك المجتمع، الذي يرى أن المجتمع كائن حي ولتفسير الظواهر يجب الوصول إلى علتها الفاعلة والتي

تتميز بعدد من الخصائص (دوركهايم، 1982)⁵¹، إلى جانب ذلك يركز مالفينوفسكي على تكيف المجتمع مع محيطه، أي أن الظواهر الاجتماعية الجزئية تؤدي وظائف جزئية معينة في إطار نسق من الظواهر لتؤسس أو تبني وظيفة كلية وهي تكيف المجتمع مع محيطه؛ فالمؤسسات الاجتماعية كالمدرسة أو الجامعة تؤدي وظيفة جزئية وهي التربية والتعليم، وهذه الوظيفة تتكامل مع وظائف أخرى لتحقيق الوظيفة الكلية وهي تكيف المجتمع مع المحيط (تيلوين، 2011).

ويرى راد كليف براون (Radcliffe-Brown) بأن الوظيفة هي الدور الذي يؤديه أي نشاط جزئي في النشاط الكلي الذي يكون هو جزء فيه، هكذا تكون وظيفة أي نظام اجتماعي كامنة في الدور الذي يؤديه في البنية الاجتماعية المكونة من أفراد يرتبون ببعضهم في كل واحد متماسك للعلاقات الاجتماعية المحددة، ووظيفة أي عادة اجتماعية هي الدور الذي تقوم به العادة المعينة في مجمل الحياة الاجتماعي على أساس أن هذه الحياة هي عماد النسق الاجتماعي الكلي (لومبار، 1997)⁵²، تبني راد كليف براون إلى حد كبير تعريف دوركايم لوظيفة البناء الاجتماعي، واعتبر أن النظم الاجتماعية تؤدي أدواراً ضرورية في الحفاظ على تماسك المجتمع واستقراره، الذي يشير إلى أن كل عنصر من عناصر المجتمع يؤدي وظيفة مهمة تساهم في استمرارية وتوازن المجتمع. لكن براون، وفي إطار تطويره لهذا المفهوم، رأى أنه من الضروري إجراء بعض التعديلات على تعريف دوركايم، حيث اقترح استبدال كلمة "حاجات" التي استخدمها دوركايم في تعريفه بالشروط الضرورية للوجود، ويعتقد براون أن فكرة "الحاجات" قد تكون غامضة بعض الشيء وتحتاج إلى مزيد من التوضيح، ولذلك أضاف التعديل ليعكس بشكل أكثر دقة دور العناصر الاجتماعية في توفير الظروف الضرورية لبقاء المجتمع وتنظيمه، بعيداً عن التركيز على تلبية الحاجات الفردية فقط (لطفي، 1977)⁵³.

وبالانتقال إلى تفسيرية كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) الذي يعد واحداً من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين وأبعدهم تأثيراً خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، ومؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا، ومن أكبر الدعاة لإيلاء الأهمية لدراسة الرموز في الثقافة ولل فكرة القائلة بأن هذه الرموز تضيف معنى ونظاماً على حياة الناس والأنثروبولوجيا الرمزية تولي أكبر العناية لدور الفكر -أي الرموز- في المجتمع، فالرموز هي التي ترشد الأفعال، وكان غيرتز يعتقد أن الثقافة "هي نظام من التصورات الموروثة التي يعبر عنها بأشكال رمزية التي بواسطتها

يتواصل البشر ويطورون معرفتهم عن الحياة ومواقفهم من الحياة، وهكذا يصبح دور الثقافة هو إسقاط المعنى على العالم وجعله مفهومًا، ودور الباحث الأنثروبولوجي محاولة تأويل الرموز الهادية في كل تراث، مع الاعتراف بأن النجاح الكامل في هذه المحاولة مستحيل (غيرتز، 2009)⁵⁴. إن هذا التفسير وفقًا لغيرتز لمفهوم الثقافة يعكس جوهر الأنثروبولوجيا التفسيرية، حيث يرى أن الثقافة ليست مجرد سلوكيات أو أنماط اجتماعية، بل هي نظام من المعاني الرمزية التي يستخدمها البشر للتعبير عن واقعهم وفهم، وهذه المعاني تنتقل عبر الأجيال وتُشكّل من خلال الرموز، التي تتجلى في اللغة، الطقوس، الفنون، الدين، والعادات اليومية، وفسر غيرتز الثقافة كمعنى، بوصفها بنى تقيم في عقول الناس لكن تتجسد في الرموز العامة وتشكل "المعرفة المحلية" (Geertz, 1973)⁵⁵؛ إن أنثروبولوجية غيرتز تفسيرية في البحث عن المعنى، ولم تكن علمًا في البحث عن التفسير، وباعتباره خصمًا للعلوم الاجتماعية الوضعية، تحول إلى الهيرومنوطيقا/ التأويل، وعلى وجه التحديد إلى النقد الأدبي، وكانت الثقافة بالنسبة إليه عبارة عن نص يدرسه الإثنوغرافي من خلف ظهر المواطن، وتميزت طريقته "بالوصف الكثيف"، وقدم أمثلة عن مصارعة الديكة في بالي (بارث، 2017).

وميشيل فوكو وبيار بورديو يصنفان على أنهما يمثلان الاتجاه النقدي، حيث طوّر فوكو المنهج الأركيولوجي وعمل على تطور تحليل الخطاب، والسلطة والمعرفة وحفريات المعرفة وغيرها، فوكو استعاد بدوره مفهوم لكنه لم يتبنه بالمعنى التقليدي كما فعل البنيويون مثل كلود ليفي شتراوس، لأن البنية بالنسبة له ليست نظامًا ثابتًا أو مغلقًا، إنما مجموعة القواعد اللاواعية التي تحكم إنتاج المعرفة في عصر معين، حيث رفض البنيوية التقليدية التي تسعى إلى اكتشاف الهياكل الثابتة التي تنظم المعرفة، وعمل على إقصاء مفاهيم تواصلية واستمرارية وتتابعية، بمعنى أن المعرفة تنتقل بسلسلة عبر العصور، وفوكو رفض بشكل مطلق هذا الطرح، معتبرًا أن التحولات المعرفية تحدث عبر القطيعة الاستيمية، حيث تتغير القواعد المعرفية فجأة، وليست تدريجية، حيث يجب دراسة المعرفة عبر تحليل "القطيعة المعرفية التي تحدث تحولات عميقة في الخطاب العلمي والفكري (فوكو، 1986)⁵⁶، كما أنه لا يؤمن بالنظريات التقليدية التي ترى أن المعرفة تتطور عبر استمرارية منطقية، بل لدى فوكو أن كل عصر له نظام معرفي خاص لا يمكن ربطه مباشرة بما قبله أو بعده، حيث إن كل عصر لديه "ابستيمي" خاص به، أي طريقة فريدة لإنتاج المعرفة ولا يمكن مقارنتها مباشرة بالمعارف السابقة أو اللاحقة، ووفق فوكو يتم دراسة المعرفة عن طريق تحليل الخطاب وفقًا لقواعد المقال أو البنية الخفية في تاريخ العلوم، أي

البحث في الأنظمة المعرفية اللاواعية التي تحدد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه في حقبة معينة (فوكو، 1990)⁵⁷

بينما يُعد بورديو من الفلاسفة البارزين الذين أنتجوا ووضعوا مفاهيم أساسية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، إن المفاهيم التي طرحت من قبل بورديو طورها من خلال المفاهيم التي قدمت من قبل ماركس، واستبعد بورديو القضايا المحافظة "الوضعية" التي قدمها دوركايم، واستمد من ماكس فيبر بعض الرؤى النظرية التي أعاد صياغتها بطريقة أخرى (أفراح والكرعاوي، 2014)⁵⁸، وحلل الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية، بحيث أحدث في تحليله لها تغييراً في حقل الدراسات الثقافية والأبحاث الاجتماعية النقدية، وفي مفهوم علم الاجتماع نفسه.

وانطلق بورديو في نظرية الممارسة الاجتماعية بشكل مختلف عما سبقه في دراسة هذا المجال، مثل شتراوس، وماكس فيبر؛ وتعتبر محاولة للتوفيق بين البنية والفعل الاجتماعي مبتعداً عن الحتمية البنيوية (شتراوس)، والفاعلية المطلقة (فيبر)، وي طرح في نظريته من خلال تسليط الضوء على ثلاثة مفاهيم رئيسية وهي "الهابيتوس"، "الحقل/ المجال الاجتماعي"، ورأس المال"، وقد حاول أن يقدم في هذه النظرية حلاً للفجوة بين النظرة الذاتية للعالم الاجتماعي، والنظرة الموضوعية، وانتهى إلى أن العلاقة بين الذاتي والموضوعي علاقة جدلية متداخلة ومتشابكة ومعقدة. وعالم الاجتماع عليه أن يكشف هذه العلاقة، وكيف تتولد الممارسة تحت تأثير هذه العلاقة، ووضح كيف تتمثل الذات الفاعلة الشروط الموضوعية- البنيوية من خلال إنتاجه للمفاهيم المسبقة (Haker et al, 1990)⁵⁹.

وطور مفهوم الهابيتوس وهو مجموعة من الأنماط المكتسبة للتفكير والشعور والتصرف، التي يكتسبها الفرد من خلال تنشئته الاجتماعية داخل بيئة معينة، وتصبح جزءاً من شخصيته وتوجه أفعاله بشكل لا واعٍ، للكشف عن تمثل الذات الفاعلة للموضوعية، وطور مفهوم المجال ليعبر عن تأثير الذات للشروط الموضوعية، وتصبح الممارسة محصلة للعلاقة الجدلية بين الهابيتوس والمجال أو هي ناتج تفاعل الهابيتوس مع المجال (زايد، 2000)⁶⁰، ومن الأدوات التفسيرية لنظرية بورديو حول الممارسة الاجتماعية يلاحظ أن الهابيتوس يعبر مبدأ مولد للإستراتيجية يمكن الفاعلين من التوافق مع المواقف غير المتوقعة ودائمة التغير، وهو نسق من

الاستعدادات الدائمة والقابلة للتطور والتحول يعمل بشكل لا إرادي على استدعاء الخبرات السابقة لإنجاز مهام متنوعة (فاكان، 2002)⁶¹.

حول المنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتحول إلى الميدان:

إن أهم المناهج المستخدمة في الدراسات الأنثروبولوجية "المنهج التاريخي، الوصفي والمقارن، وكذلك التقنيات والطرائق التي يستخدمها الباحث الأنثروبولوجي لجمع المعلومات والبيانات الاثنوغرافية من الميدان متعددة مثل الملاحظة بالمشاركة، المقابلات، المقابلات المعمقة، مجموعات التركيز وغيرها من الأدوات (عبد الرحمان، 2022)⁶²، كما شهدت الأنثروبولوجيا كعلم تحولا وتطورا كبيرا في المناهج، والنظريات، وطرائق البحث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح أسلوب الدراسة الحقلية نقطة انطلاق لعملية نقدية جديدة وكان النقد في أغلبه موجها إلى الطريقة التقليدية في البحث الميداني، هذه الأخيرة كانت مسموح فيها أحيانا للباحث بدراسة الوقائع الأنثروبولوجية بصورة تغلب عليها رؤيته الخاصة، التي لا تخلو من التأثير بقيمه ومعتقداته ولغته واتجاهاته في رؤية الأهالي ذاتهم وهذا أسلوب من شأنه إنتاج المؤلفات الضخمة دون أن يؤدي إلى تعميق الفهم (إبراهيم، 1992)⁶³.

وتحولت الأنثروبولوجيا من دراسة نظرية تعتمد على النصوص إلى تخصص يعتمد على العمل الميداني الإثنوغرافي بعد ظهور مالمينوفسكي، والمنهج الأنثروبولوجي يقوم أساسا على التجربة الميدانية المتمثلة في العمل الإثنوغرافي (العمل الميداني) القائم على معايشة مجتمع الدراسة أولا ثم تجميع المعطيات حول هذا المجتمع وتحليلها بواسطة أدوات بحثية متنوعة (Laplantine, 2001)⁶⁴، وللاثنوغرافيا أدوات متعددة يمتلكها الباحث عند نزوله إلى ميدان الدراسة، حيث يقول كلود ليفي شتراوس في هذا الإطار "ترتكز الإثنوغرافيا على الملاحظة وتحليل المجموعات البشرية آخذا بعين الاعتبار خصوصيتها، وتهدف إلى إعادة جمع، بطريقة مخلصه قدر الإمكان، على حياة واحد منهم" (Strauss, 1957)⁶⁵، كما يُعرف المنهج الإثنوغرافي باسم الملاحظة بالمشاركة، وهو يتطلب العيش لفترة طويلة بين الأفراد المراد دراستهم بطريقة مفتوحة واستقرائية، بهدف فهم معارفهم المحلية وقيمهم وممارساتهم "من وجهة نظرهم الأصلية"، وتتمثل مهمة الإثنوغرافي في وضع هذه القيم والممارسات في سياقاتها المحلية الأوسع، وإظهار مدى اتساقها كبديل ذي معنى لنمط الحياة، مما يشكل جوهر الأنثروبولوجيا وهويتها الأكاديمية (Howell et al, 2018)⁶⁶.

ختامًا يمكن إغفال المنهج الأنثروبولوجي الذي يعزز من فهم المجتمعات من خلال الأنثوغرافيا، التي تعد أداة أساسية في جمع وتحليل البيانات الميدانية التي تساعد على فهم تفاعلات الأفراد والمجموعات في سياقاتهم الاجتماعية والثقافية، وبذلك، تظل الأنثروبولوجيا الاجتماعية حقلاً غنياً ومتعدد الأبعاد، يقدم رؤى معمقة حول التنوع البشري ويعزز من فحص تفاعلات الأفراد والمجتمعات في بيئاتهم المتنوعة.

ثالثاً: العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية:

انطلاقاً من أن التخصصات الفلسفية والإنسانية والاجتماعية بمختلف حقولها تربط بينها علاقات متعددة وحيث موضوع البحث "العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية"، وذلك بهدف تحليل العلاقة النظرية والمنهجية بينهما، بوصف الفينومينولوجيا بأنها فلسفة للتجربة والوعي، والأنثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها علماً وحقلاً قائماً معنياً بدراسة وفهم الإنسان في سياقات متعددة أبرزها الثقافية والاجتماعية، من خلال الكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف، في المفهوم وطريقة دراسة الظواهر لكل منهما؛ لأنها من الممكن أن تساهم في سد فجوة معرفية حول التداخل الفلسفي- الأنثروبولوجي، حيث لا تزال العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية قليلة التناول في الدراسات في حدود علم الدراسة، أو يمكن القول عنها بأنها متشابكة، ولكن ألا يمكن أن يكون هناك جمع بينهما في المنهجية والمفهوم والأدوات المستخدمة لدراسة ظاهرة معينة، وفهم جوانبها بشكل أعمق مما هي عليه، فمن الممكن فتح المجال لتطوير أدوات نوعية قائمة على فهم الذات الفاعلة والموضوع معاً، ومع بعضهما بعضاً عند دراسة الظواهر المختلفة، فكما تمت له الإشارة مسبقاً إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة جدلية متشابكة ومتغيرة وغير ثابتة، حيث تعبر الذات عن الفرد الذي يدرس التجربة والظاهرة في مجتمع معين، أما الموضوع هو الظاهرة التي يدرسها الفرد وتحمل سياقات مختلفة، والذات تتفاعل مع الذوات الأخرى.

وتشير التعريفات أو المفاهيم السابقة لكل من الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية عند مقارنتهما أنهما تخصصان أو حقلان يشيران إلى دراسة الإنسان والظواهر الإنسانية، والتجربة الإنسانية أيضاً، ولكن من زاويتين مختلفتين، فالفينومينولوجيا وهي فلسفة تدرس التجربة الإنسانية كما تعاش من الداخل أي من الناحية الذاتية، والتي تعتمد على الوصف والتأمل وليس التجربة، فهي تعتمد على الحدس، والتجربة الذاتية، والتأمل في الشعور والوعي،

بينما تظهر الأنثروبولوجيا الاجتماعية وهي فرعاً من العلوم الاجتماعية والإنسانية بأنها تدرس الظواهر والتجارب الإنسانية في المجتمع عن طريق التجربة الميدانية، والموضوعية، كما يعيشها الأفراد داخل الجماعات والأشكال والأنساق المختلفة، بهدف فهم البنى الاجتماعية، أنماط السلوك الجماعي، والعلاقات بين الأفراد داخل المجتمع، وتعتمد على الملاحظة والمقابلات.

حيث إن العلاقة بينهما تكاملية وتقاطعية، فمن ناحية التكاملية أن الفينومينولوجيا تدرس الوعي الفردي، بينما الأنثروبولوجيا الفردي والجماعي والبنى الثقافية والاجتماعية، وتتقاطعان باهتمامهما بالتجربة الحية للإنسان والوعي، حيث تعطيان أولوية لما يعيشه الإنسان، ومن ناحية الفهم المشترك من الداخل إن الفينومينولوجيا وكأنها تقول مثلاً عند دراسة ظاهرة الخوف، أو الأمان، لدى أي شخص لا يمكن فهمها إلا من خلال معرفة كيف يشعر الشخص من الداخل؟ كيف يعطيها الإحساس؟ وكيف يعيشها؟ بشرط دون إسقاط أي حكم معرفي مسبق عليه وبطريقة ذاتية "الأشياء كما تظهر" لفهم الماهيات والمعاني التي يعيشها الفرد.

بينما الأنثروبولوجيا الاجتماعية تشترك مع الفينومينولوجيا بالفهم المشترك لكنها تدرس مثلاً ظاهرة الخوف أو الأمان من ناحية موضوعية، صحيح أن الباحث الأنثروبولوجي لا يسقط التصورات الشخصية والأحكام المسبقة على الظاهرة أو كما يعيشها الفرد، ولكنه يدرسها في سياقها الجماعي، والبنى الثقافية والاجتماعية والأنساق والأشكال المختلفة داخل المجتمع، والأنثروبولوجيا (خصوصاً في بداياتها) سعت إلى أن تكون علمية وموضوعية، أي أن تدرس الثقافات "من الخارج"، كعالم يصف ويحلل دون أن يتأثر كثيراً بتجربة الأفراد أنفسهم، ولكن كليفورد غيترز كما يظهر في الإطار النظري الخاص بفلسفة النظريات الأنثروبولوجية الاجتماعية يوضح بأن الفهم الحقيقي للثقافة لا يمكن أن يتحقق من الخارج فقط، بل لا بد من "الفهم من الداخل"، أي من خلال تجربة الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم.

هل يمكن القول إن الدراسة الموضوعية تكتمل إن تمت إضافة عليها نظرة ذاتية والعكس صحيح أيضاً؟

فمن خلال الوجودية لدى هايدغر يمكن القول إنه لم يتحدث فقط عن الذات الفردية، بل بوصفها بين الذوات الأخرى في العالم، والإنسان ليس باعتباره مجرد "ذات" تُدرك موضوعات، بل بوصفه كائنًا يكون في العالم (الدازين)، إذاً إن الإنسان أو الدازين لا يوجد وحده أو بعزلة عن العالم! أو الآخرين، فقد يتأثر ويؤثر بهم بشكل كبير، ومن هذا المنطلق، تصبح الذاتية والموضوعية ليستا متقابلتين، بل وجهين لحقيقة واحدة، فالإنسان يدرك العالم لا من خارجه،

بل من داخله، من خلال معاشته وتجربته، ولكن في الوقت نفسه، هذه التجربة تتشكل في سياق اجتماعي وتاريخي، وهو ما تهتم به الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وهذا ما يجعل كلا العلمين "الفينومينولوجيا" والأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الانفتاح على بعضهما بعضاً في دراسة الظواهر والتجارب الإنسانية، حيث إن الانخراط الوجودي للإنسان في العالم يصبح ضروري الفهم والمعرفة من داخله وخارجه، وضمن سياقة الاجتماعي والثقافي والإنساني ومختلف الأشكال والأنساق؛ لأن هذه السياقات تكشف عن البنى التي تشكل هذا الانخراط وتحكمه، حيث إن العلاقة تكاملية وتقاطعية.

وهذا ينطبق أيضاً على ما قدمه سارتر في وجود الإنسان وفي مبدأه الأساسي في أن الوجود يسبق الماهية، والوجود لذاته وإعطاءه القيمة، والاحتكاك بالآخرين، فالوعي لديه لا ينفصل عن العالم أبداً، على الإنسان مسؤولية كبيرة، وبنفس الوقت منحه حرية الاختيار، فعندما أكد أن الوعي لا يمكن فصله عن العالم، بنفس الوقت لا يحدد من قبله، لأن الوجود لذاته هو وعي حر، يتجاوز المعنى، ويصنع معناه في علاقة مستمرة مع العالم، وعلى الرغم من أن الفرد المسؤول ينخرط في العالم، إلا أن البنى الاجتماعية والسياقات لا تقوم بإنتاجه، بل هو يختارها "مبدأ الحرية"، يعي واقعه ويعيد تأويله، ولا يلغى حريته بأي شكل، فالإنسان يُنتج المعنى في عالم اجتماعي.

لكنّ فينومينولوجيا ميرلوبونتي اختلفت قليلاً عن هوسرل وهايدغر لأنها حاولت الجمع بين المعرفة والوجود، من خلال فهم عميق للوعي بواسطة الإدراك، ففي كتاب المرئي واللامرئي يقول بونتي "إننا لا نأخذ فلسفات الوعي، على تحويلها العالم إلى نويما فقط، وإنما كذلك على تشويهاها كينونة الذات المفكرة بإدراكها "كفكرة" ولجعلها علاقة الذوات بغيرها من "الذوات" الأخرى غير مفهومة في عالم مشترك بينهما ففلسفة الوعي تنطلق من مبدأ يقول إنه إذا كان الإدراك ما أن يكون إدراكي، فعليه أن يكون واحداً من تصوراتي، حيث يرفض التشويه السابق بين ديكارت وهوسرل، ويعدّها فلسفات تقليدية يعني أن الفلسفات التقليدية (مثل ديكارتية أو ترنسندنتالية هوسرل) تقوم بتحويل العالم إلى تمثيلات ذهنية خالصة، تفترض أن ما ندركه ليس العالم ذاته بل تصوراتنا عنه — أي تجعل العالم موضوعاً للفكر فقط، وليس شيئاً نعيشه أو ننخرط فيه. وينتقد ميرلو-بونتي اختزال الذات إلى وعي خالص أو فكرة مجردة، ويؤكد أن الإنسان ليس عقلاً منعزلاً، بل وجود مجسّد يعيش ويتفاعل في العالم. فالوعي بالنسبة له لا ينفصل عن

الجسد، وهذا ما تفتقر إليه فلسفات الوعي التقليدية التي تفشل في تفسير العلاقة بين الذات (inter-subjectivity)، إذ ترى كل ذات ككيان مغلق، في المقابل، يرى ميرلو-بونتي أن الجسد هو وسيطنا لفهم العالم والآخرين، فنتقاطع معهم كذوات واعية متجسدة. وهنا، تلتقي الأنثروبولوجيا الاجتماعية مع فينومينولوجيا الإدراك، إذ تدرس الأولى الإدراك في سياق الثقافة والأنساق الاجتماعية، فيما تركز الثانية على التجربة المعيشة التي تشكّل الوعي من خلال الانخراط في العالم عبر الجسد.

والخلاصة، تنتج المعرفة في الفينومينولوجيا من تجربة الذات المنخرطة بالعالم، بينما تُنتج في الأنثروبولوجيا من خلال تحليل الظواهر الاجتماعية والنظم الثقافية من موقع "الذات الباحثة"، وفي حين تدرك الأنثروبولوجيا العالم كنظام اجتماعي يُدرس خارجياً، تفهم الفينومينولوجيا أننا دائماً "في العالم" من الداخل، وبذلك، تتضح إمكانية قيام علاقة تكاملية بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، من خلال تجاوز الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع، ودمجهما في مقارنة واحدة لفهم التجربة الإنسانية والظواهر الاجتماعية.

توصيات الدراسة:

1. تعزيز التكامل بين الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية من خلال مناهج بحثية تراعي البعدين الذاتي والموضوعي في دراسة الظواهر.
2. تشجيع استخدام الأدوات الفينومينولوجية لفهم الوعي الفردي إلى جانب المناهج الأنثروبولوجية الميدانية لتحليل السياقات الثقافية.
3. إعادة التفكير في الفصل بين الذات والموضوع لصالح مقاربات تدمج بين الباحث والواقع المدروس دون الإخلال بالمنهجية العلمية.
4. إدماج الفينومينولوجيا في تعليم الأنثروبولوجيا لدعم فهم أعمق للتجربة الثقافية والإنسانية.
5. تنفيذ دراسات مقارنة توظف كلا المنهجين لتحليل قضايا معاصرة كالهوية والانتماء والتمهيش.
6. تطوير أدوات نوعية جديدة تمزج بين الحدس الفينومينولوجي والملاحظة الأنثروبولوجية لفهم التجربة الإنسانية بشكل أوسع.

قائمة المصادر والمراجع:

- Hume, D. (2008), *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Eds.; 2nd ed.). Oxford University Press.
- Locke, J. (1999), *An essay concerning human understanding* (P. Nidditch, Ed.; 2nd ed.). The Pennsylvania State University.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966), *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge* 3 (First edition). Anchor Books.
- Wrathall, M. (2025). *Martin Heidegger*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Retrieved July 13, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>
- 5 هوسرل، إدموند. (1958). تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، (ترجمة: تيسير شيخ الأرض)، دار بيروت للطباعة والنشر.
- 6 لالاند، اندريه. (2001)، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، (ترجمة: خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، المجلد الأول، بيروت.
- 7 محمد رافع، سماح. (1973)، المذاهب الفلسفية المعاصرة، ط1، مكتبة مدبولي.
- 8 ديكرت، رينه. (2008)، التأملات في الفلسفة الأولى، (ترجمة: عثمان أمين)، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- 9 هيوم، ديفيد. (2008)، مبحث في الفهم البشري، ط1، (ترجمة: موسى وهبه)، دار الفارابي، بيروت.
- 10 كانط، إيمانويل. (2017)، نقد العقل الخالص، (ترجمة: موسى وهبه)، دار التنوير للنشر والتوزيع.
- 11 إمام، عبد الفتاح. (2007)، المنهج الجدلي عند هيجل، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- 12 هوسرل، إدموند. (2008)، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، (ترجمة: إسماعيل المصدق)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 13 كريمة، بوسته. (2017)، التجديد الثقافي في فينومينولوجيا هوسرل إدموند هوسرل، رسالة دكتوراة، جامعة عبد الحميد بن باديس، الفلسفة العملية والممارسات الثقافية.
- 14 هوسرل، إدموند. (1985)، تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، (ترجمة: تيسير شيخ الأرض)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.
- 15 كامل، فؤاد. (1993)، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، بيروت، دار الجيل.
- 16 فيصل، لكحل. (2016)، المنهج الفينومينولوجي وإشكالية المعرفة، مجلة الخلدونية، 9 (1)، تيرت.
- 17 حنفي، حسن. (1990)، في الفكر الغربي المعاصر، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- 18 هوسرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا والدروس الخمسة، ط1، (ترجمة: فتحي إنقزو)، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (2007).
- 19 هايدغر، مارتن. (1977)، نداء الحقيقة، (تر: عبد الغفار مكاوي) دار الثقافة، القاهرة.
- 20 أحمد، إبراهيم. (2006)، إشكالية الوجود والتقنية عند هايدغر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- 21 بهيجة، فرج. (2021)، حقيقة الوجود عند مارتن هايدغر، رسالة ماجستير، جامعة العربي التبسي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر.
- 22 سليمان، جمال أحمد. (2009)، مارتن هايدغر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- 23 هايدغر، مارتن. (1964)، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلبرلين وماهية الشعر، (ترجمة: فؤاد كامل ومحمد رجب)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

- 24 هايدغر، مارتن. (1927)، *الكينونة والزمان*، ط1، (ترجمة: فتحي المسكيني)، دار الكتاب الجديد.
- 25 غادامير، هانز جورج. (2007)، *طرق هايدغر*، ط1، (ترجمة: حسن ناظم وعلي صالح حاكم)، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان.
- 26 سارتر، جان بول. (1944)، *الأبواب المقفلة*، (ترجمة: هاشم الحسيني)، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- 27 مبروك، أمل. (2011)، *فلسفة الوجود، التنوير للطباعة والنشر*، بيروت، لبنان.
- 28 غالب، مصطفى. (1982)، *سارتر والوجودية*، ط2، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- 29 الهنا، غانم، *الموسوعة الفلسفية العربية*، ط1، معهد الإنماء العربي، 1988.
- 30 سارتر، جان بول. (1966)، *الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهرية*، (ترجمة: عبد الرحمن البديوي)، دار الآداب، بيروت.
- 31 ماكوري، جون. (1986)، *الوجودية*، (ترجمة: إمام عبد الفتاح)، دار الثقافة للنشر والتوزيع مصر، القاهرة.
- 32 سباع، محمد. (1945)، *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard Merleau-Ponty, Maurice.
- 33 سباع، محمد. (2014)، *المنهج الفينومينولوجي: المبادئ والتطبيقات*، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة.
- 34 Maurice Merleau-Ponty. (1964), *Le visible et invisible*, Paris: Gallimard.
- 35 Barnard, A., & Spencer, J. (2010), *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology* (2nd ed.). Routledge.
- 36 أبو هلال، أحمد. (1974)، *مقدمة في الأنثروبولوجيا التربوية*، المطابع التعاونية، الأردن، عمان.
- 37 إدوارد، برينشارد. (1975)، *الأنثروبولوجيا الاجتماعية*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الإسكندرية.
- 38 انجلز، فريدريك. (1975)، *أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة*، ط4، (ترجمة: أحمد عز العرب)، موسكو، دار التقدم.
- 39 هس-بيير، ش. & ليفي، ب. (2011)، *البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية*، (ترجمة: هناء الجوهري)، ط1، المركز القومي للترجمة.
- 40 كوليه، أوفلد. (2016)، *المدخل إلى الفلسفة*، (ترجمة: أبو العلا عفيفي)، عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، لبنان.
- 41 الكوكلي، يونس. (2019)، *الأنثروبولوجيا الفرنسية: دارات ومراجعات في تراث إميل دوركايم ومارسيل موس*، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- 42 دوركايم، إميل. (1968)، *الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا*، (ترجمة: رندة بعث)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- 43 بارث، فريدريك وغينغريتش، أندريه وباركن، روبرت وآخرون. (2017)، *الأنثروبولوجيا: حقل علمي واحد وأربع مدارس*، ط1، (ترجمة: أبو بكر باقادر وإيمان الكوكلي)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- 44 كارستي، برونو وأجيج، حسن وغرايبر، دافيد وآخرون. (2016)، *تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية* لمارسيل موس، ط1، (تقديم: يونس الكوكلي)، الملفات البحثية، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود.
- 45 إيركسون، هايلاند توماس ونيلسون، سيفرت فين. (2013)، *تاريخ النظرية الأنثروبولوجية*، ط1، (ترجمة: لاهاي عبد الحسين)، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- 46 تيلوين، مصطفى. (2011)، *مدخل عام في الأنثروبولوجيا*، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان.
- 47 شتراوس، ليفي كلود. (1976)، *الأنثروبولوجيا البنيوية*، (ترجمة: مصطفى صالح)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.
- 48 فياض، حسام. (2021)، *المدخل إلى علم الاجتماعي (من مرحلة التأصيل إلى مرحلة التأسيس)*، ط1، مكتبة الأسرة العربية، إسطنبول.
- 49 تيماشيف، نيقولا. (1987)، *نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها*، ط5، (ترجمة: محمود عودة وآخرون)، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الثاني، دار المعارف، القاهرة.
- 50 بريك، يوسف. (1992)، *مناهج البحث في علم الاجتماع*، دمشق.

- 51 دوركايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، (ترجمة: حافظ الجمالي)، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، المكتبة الشرقية، بيروت، 1982.
- 52 لومبار، جاك. (1997)، مدخل إلى الأنثولوجيا، ط1، (ترجمة: حسن قبيسي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- 53 لطفي، عبد الحميد. (1977)، علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- 54 غيرتز، كليفورد. (2009)، تأويل الثقافات، (ترجمة: محمد البدوي)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.
- 55 (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book. Geertz, C
- 56 فوكو، ميشيل. (1986)، حفرات المعرفة، (ترجمة: سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- 57 فوكو، ميشيل. (1990)، الكلمات والأشياء، (ترجمة: سالم يفوت)، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- 58 أفراح، جاسم محمد، والكرعاوي، سعد محمد. (2014)، الهايتوس وأشكال رأس المال في فكر بيير بورديو، مجلة الأستاذ، 21 (2).
- 59 Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C. (Eds.). (2016), *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: The practice of theory*. Springer.
- 60 زايد، أحمد. (2000)، علم الاجتماع النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار الكتاب المصرية، القاهرة.
- 61 فاكأن، لوبك. (2002)، نحو علم ممارسة اجتماعي: بنية سوسيولوجيا بورديو ومنطقها، (ترجمة: أحمد حسان)، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 62 عبد الرحمان، جنيد. (2022)، مقياس مدخل إلى الأنثروبولوجيا، جامعة أحمد زبانة غليزان، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر.
- 63 إبراهيم، فتحية محمد، والشنواني، مصطفى حمدي. (1992)، مدخل إلى الأنثروبولوجيا المعرفية، دار المريح للنشر والتوزيع، الرياض.
- 64 Laplantine, F. (2001), *L'anthropology*. Paris: Payot
- 65 Strauss, Levi, C. (195), *Anthropologie Structural*, Plon, Paris.
- 66 *Anthropology*. Facsimile of the first Howell, S., Ethnography. In F. Stein (Ed.). (2018), *The Open Encyclopedia of Anthropology*. edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology.