

## التأويل والظاهرة الاجتماعية

أحمد زايد \*

بالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بالهرمنيوطيقا (أو منهجية التأويل) (hermeneutics) يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنها أصبحت- في العقدين الماضيين- في مكان الصدارة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية. فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها النقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا. وأدى الاهتمام المعاصر بالهرمنيوطيقا إلى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم. فقد ظهرت نظريات جديدة حول السلوك الإنساني طرقت أبعادا وأفاقا جديدة لم تكن تصل إليها من قبل، خاصة فيما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة التي تكمن خلف العلاقات والمصالح، والتجمعات الظاهرة للبشر. ومن ضروب التطور ما طرأ من تطورات على دراسة ابستومولوجيا اللغة وفلسفتها، حيث اعتبرت التجليات الثقافية الظاهرة دالة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشرية. ومن أشكال التطور الأخرى ما طرأ على إمكانيات التفسير وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة فيه، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصية منهج البحث في العلوم الاجتماعية وإمكانية تأسيس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية. ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعية ضروب التطور هذه طالما أن أساقها الفكرية ما تزال انساقا مفتوحة قابلة للتشكل وفقا لمتغيرات البيئة الاجتماعية المتغيرة من ناحية، والتطورات المنهجية والفكرية التي يفرزها العصر من ناحية أخرى.

وبالرغم من أن العلوم الاجتماعية (1) قد نحت-منذ تبلورها كعلوم معترف بها- منحى وضعيا وسلوكيا ظاهرا، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كلية من الهموم والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بعامة، وفلاسفة العلم بخاصة حول إمكانيات التفسير وحدوده في العلوم الاجتماعية. ويمكن القول بأنه إذا كانت العلوم الاجتماعية قد اكتشفت من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية- طريقا مغايرا للفلسفة، فإن المشكلات والعثرات التي اكتتفت هذا الطريق تعيدها دائما إلى التحاور مع الفكر الأم (نعني الفلسفة).

ولقد عبر عن ذلك فيلسوف العلم توماس كون (T.Kuhn) بقوله: "... يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الأزمة الكامنة يتوجه العلميون نحو التحليل الفلسفي لكي يبحثوا. عن أسلوب يحل مشاكل ميدانهم الخاص" (2). وإذا كان "كون" قد أطلق هذا الحكم على العلم بعامة، فإنه يصدق بشكل أكبر على العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن حوار العلوم الاجتماعية والفلسفة يأخذ أبعادا مختلفة (3)، إلا- أن أهم جوانبه إثارة وخصوبة هو ذلك المرتبط بإشكالية التفسير (interpretation) والفهم (understanding) في العلوم الاجتماعية، وهو الحوار الذي يعرف في تراث العلم بالجدل الهرمنيوطيقي. ونحاول في هذا البحث أن نعرض لبعض معالم هذا الجدل وأبعاد تأثيره في العلوم

الاجتماعية. ويدور حديثنا حول مجموعة من الأسئلة التي تكشف عن جوانب من إشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: ما التأويل وما أبعاده؟ وما وظيفته إليه؟ وكيف السبيل إليه؟ وما هي الآفاق التي فتحتها فلسفة التأويل بالنسبة لنظرية ومنهج العلوم الاجتماعية؟ وتثير هذه الأسئلة إشكاليات أساسية في فلسفة التأويل؟ فالسؤال عن معنى التأويل يثير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه. أما السؤال عن وظيفة التأويل فإنه يثير قضية العلاقة بين التأويل والتفسير (الشرح) - (explanation) وإمكانية الالتقاء بينهما، كما يثير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في الرقي بالوجود الإنساني. أما السؤال عن مسلك التأويل فإنه يثير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. وأخيرا فإن السؤال عن الآفاق التي فتحتها التأويل أمام العلوم الاجتماعية يثير قضية العلاقة بين العلوم الاجتماعية ومصدرها المعرفي الأول، ونعني به الفلسفة. وسبيلنا في تناول هذه الإشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للجدل الهرمنيوطيقي، متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الأفكار مقارنة بينها. ولعل تلك المحاولة تمكننا من أن نضع أيدينا على بعض جوانب التواصل والانقطاع بين المنحى التأويلي والمنحى التجريبي التفسيري في العلوم الاجتماعية، وأن نتعرف على طبيعة التماوج بين الفكر الفلسفي الاجتماعي وبين النسق المعرفي والمنهجي والعلوم الاجتماعية في أحد جوانبه الهامة.

### أولا: -الهرمنيوطيقا (منهجية التأويل)

يشق لفظ الهرمنيوطيقا (hermeneutics) من الفعل الإغريقي (hermeneuein) وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما، أو إعلان رسالة وكشف النقاب عنها(4). ويشق الفعل من أسم الإله الإغريقي هرمس (Hermes) وهو إله متعدد المواهب: فهو رسول الآلهة، وإله الحدود، وإله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار(5). وتجتمع مواهب هومس في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين حرفين؟ والثانية: هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف. وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الإغريقي (Hermeneue) فالغموض لا بد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كذلك التي يستخدمها هرمس، ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الإنجليزية hermeneutics، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم التأويل. وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم، حيث تبدأ عملية الفهم دائما من "المعلوم في تجربتنا لتنفيذ إلى المجهول"، في محاولة لفهم التجربة التاريخية(6). فجوهر عملية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية.

ولقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فإنها

كانت تعرف "بفن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص" (7). فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية (مثل الألياذة والأوديسا) وعلى النصوص الدينية (كالكتاب المقدس). ومنذ أن نشر شلايرماخر Schleirmacher (1768-1834م)، كتابه بعنوان (Hermeneutik) تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني إلى نطاق البحث الفلسفي واللغوي. إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة. فقد ظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائماً، وصاحبة اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية. وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها. أنهم أقروا فكرة فيتجنشتاين القائلة: بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل، لا- يمكن الوصول إليها إلا من خلال التضمن العملي للاستخدامات اللغوية (8). وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل، أما إلى النظر إلى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة، وأما النظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجودي. من الطبيعي أذن أن تكون النصوص المكتوبة (وهي تعبيرات لغوية) هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا. بل أنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة أساساً للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي.

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال هيدجر، وجادامر، وهيرماس، وريكور قد فتحت- على ما سنرى في نهاية بحثنا هذا- آفاقاً نحو الامتداد بالتأويل إلى عوالم أكثر اتساعاً من دائرة النصوص المكتوبة، إلا- أن الانشغال بتحليل اللغة بعامة والنصوص المكتوبة بخاصة قد أصبح سمة لصيقة بفلسفة التأويل. حقيقة أن النصوص المكتوبة لها متغيراتها التاريخية التي تؤثر في طبيعة كتابة النص أو حتى تأويله، إلا أن فلاسفة التأويل قد اعتقدوا أن للنصوص المكتوبة ثوابت خاصة "فالنصوص لها معنى عام وشامل وثابت مطرد في الطبيعة البشرية، يدركه كل إنسان ببداهته العقلية، ويظهر في كل موقف، ويوجد في كل حضارة" (9)، وتكتسب النصوص هذا المعنى العام من اعتبارات عدة من أهمها:

1- بداهة العقل التي تؤدي إلى ظهور حدس عقلي عند العديد من الأفراد في الحضارات المختلفة.

2- اطراد التجربة البشرية وتكرارها من عصر إلى عصر الأمر الذي يؤدي إلى ظهور قراءات متشابهة للنصوص في كل عصر.

3- ثم أخيراً منطلق اللغة، حيث تؤدي المعرفة الجيدة بفقه اللغة التي كتب بها النص إلى فهم معانيه العامة بطريقة واحدة (10) ولقد أدى الاهتمام بتأويل النصوص - في ضوء هذا المعنى- إلى تبني بعض فلاسفة التأويل موقفاً يعتقد في إمكانية تحقيق ضرب من المعرفة العالمية العامة.

على أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر إلى مدها، فقد تطور على ما ذكرنا ليفتح آفاقاً جديدة في موضوعات التأويل. فقد رفض البعض فكرة تحليل النصوص المكتوبة فقط، لأن ذلك يجعلنا نهمل اللغة في سياقها اليومي. ومن هنا جاء الاهتمام باللغة-

أو "بالكلام" - كما تمارس في الحياة متقدما على الاهتمام بالنصوص المكتوبة (11)، كما وسع البعض من مفهوم النص ليشمل الأفعال ذات المعنى التي تشكل عالم الحياة اليومية: الأمر الذي فتح الطريق نحو تطبيق أفضل لمناهج التأويل في العلوم الاجتماعية (12). ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فإنهم يجمعون على موضوع واحد، هو أن التأويل محاولة للفهم (understanding) ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتم به الفهم، إلا- أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها للذين لا يبدو أن مما يظهر منها، وإنما يحتاج كشفهما إلى جهد تأويلي. والفهم ليس هدفا في حد ذاته. إنه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب ديثي - الأب المؤسس لفلسفة التأويل - بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الإنساني. فقد أكد هيدجر على دور الفهم في "تأصيل الوجود في العالم" وأكد هيرماس على دور الفهم في نقد الإيديولوجيا، كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل وإمطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة. والفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر منه هو تغيير الحياة إلى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التغيير وأدواته. وتلك قضية سوف نتضح لنا فيما يلي من بحثنا هذا.

### ثانيا- وظيفة التأويل: بين المعرفة الموضوعية والذاتية

تأسست العلوم الاجتماعية منذ بواكيرها الأولى على نموذج مستعار من العلوم الطبيعية، وذلك لكي تخلق لنفسها قاعدة صلبة من المنهج العلمي ورصيذا وافر من الاحترام الأكاديمي. ومن ثم فقد أكد المؤسسون الأوائل لهذه العلوم على أهمية التوصل إلى القوانين العامة، وعلى تحقيق درجة عالية من الضبط أو التحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي، وعلى دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية. وإذ سعت العلوم الاجتماعية هذا المسعى فإنها تبنت نمودجا يقوم على التفسير السببي (causal explanation) (erklären) وليس على الفهم (understanding) (verstehen) هذا إذا استخدمنا التفرقة التي طرحها دراوزن Droysen عام (1851م). ويعني التفسير محاولة اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر باستخدام منهج يقوم على المراوحة بين الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي للظواهر. أما الفهم فإنه يسعى لكشف المعنى الكامن خلف الظواهر باستخدام منهج أقرب إلى الاستبطان والحدس (13).

ولقد انحازت العلوم الاجتماعية إلى المنحى العلمي التفسيري الذي أرسيت دعائمه من خلال تضافر جهود فلاسفة العقل (ديكارت وكانط) وفلاسفة التجريب (مل وهيوم). ولا شك أنها اعتبرت محاولات الفهم الذاتي الحدسي والاستبطاني، محاولات خارجة عن نطاق العلم أو هي على أقل تقدير غير قادرة على كشف المعرفة الموضوعية التي هي مطلب البحث العلمي. ولقد أدى هذا الموقف من جانب العلوم الوليدة إلى احتدام الجدل حول ثنائية التفسير الفهم وحول ثنائية المعرفة الموضوعية- المعرفة الذاتية. وهو جدل أسهم فيه الفلاسفة والمفكرون من ذوي الميول التأويلية. وانحصر هذا الجدل في الإجابة على السؤال التالي: ما هي طبيعة المعرفة التي يكشف عنها التأويل؟ هل هي معرفة ذاتية

أم موضوعية؟ وهو سؤال يثير تساؤلات ضمنية -أو صريحة- حول علاقة العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية.

لم تكن وظيفة التأويل قبل شليرماخر تحمل أي معنى منهجي. فقد كانت وظيفة التأويل تنحصر في المساعدة في الكشف عن طبيعة مفردات النص وقواعده أو المساعدة في فهم النصوص الدينية (14). لقد كانت الهرمنيوطيقا حينئذ لا تتعدى الانطباعات العابرة. أما شليرماخر فقد حول الهرمنيوطيقا إلى منهج عام. فالتأويل ليس انطباعا عابرا، وإنما هو منهج يخضع لقانون عام يقوم على العلاقة بين الجزء والكل، أو بين الفردية والكلية أو بين الذات والموضوع. ويقوم هذا المنهج على فرضية بسيطة هي أن شكل التعبير يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة (15). وبذلك فقد أضحت الهرمنيوطيقا منهجا مستقلا هذا إن لم تكن قد تحولت إلى علم مستقل بذاته.

ومع ذلك فلم تحقق هرمنيوطيقا شليرماخر الحلم الذي كان يراود فيلهلم ديلتاي (1833-1911) (Dilthey) الذي كان يحلم بإقامة نظام علمي لا ينتمي إلى مجال بعينه من مجالات العلوم الاجتماعية ولكنه يحتويها جميعا في منهج واحد يميزها كنظام علمي مستقل بذاته أطلق عليه ديلتاي مصطلح علوم الروح. فهذه العلوم الروحية تتميز عن العلوم الطبيعية بموضوعها "فهي هيكل من المعرفة تطور متوازيا مع العلوم الطبيعية.. بموضوع متميز. ويضم هذا الهيكل علوما كالتاريخ والاقتصاد والسياسة والدراسات القانونية، والدينية، ودراسات الأدب والشعر، والموسيقى والفلسفة، وعلم النفس. فكل هذه النظم المعرفية تشترك في حقيقة هامة هي أنها تدرس الجنس البشري. أنها تصف هذه الحقيقة وتحكم عليها وتتوصل بشأنها إلى مفاهيم ونظريات.. ومن ثم فإن إمكانية تعريف هذه المجموعة من العلوم تتحقق من خلال اشتراكها في موضوع واحد هو دراسة الإنسانية. وهذا هو ما يفرقها عن العلوم الطبيعية" (16). وجوهر الاختلاف في موضوع العلوم الروحية يكمن في أنه ليس مجرد انعكاس للأشياء الخارجية -الواقعية- في الوعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنه هو نفسه واقع داخلي، أي أنه يتشكل في نطاق الوعي. ولذلك فإن انعكاس الأشياء الخارجية في الوعي فيما يتصل بالعلوم الطبيعية (انطباعاتنا عن الطبيعة وشعورنا بجمالها) يمكن ضبطها والتحكم فيها من خلال التجربة واستخدام النماذج الرياضية. إن الخبرة هنا خبرة محدودة، ويمكن الحد منها بشكل أكبر من خلال تطبيق شروط التجربة. ويختلف الأمر في العلوم الروحية. فالخبرة فيها لا تحدها حدود، ولا يمكن ضبطها من خلال التجريب. بل إن الخبرة (erlebnis) experience هي مفتاح فهم موضوع العلوم الروحية. إن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية كما يقو ديلتاي قائم في الخبرة الداخلية، فهو في جوهره واقع داخلي، أو أنه مفتوح على الخبرة من الداخل (17). وبناء على ذلك فإن منهج العلوم الروحية يجب أن يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، إنه منهج يقوم على الفهم والتأويل. وسنعود إلى توضيح أسس هذا المنهج فيما بعد، وحسبنا هنا أن نكشف عن نوعية المعرفة التي كان يسعى ديلتاي إلى إقامتها من خلال هذا المنهج.

قد يبدو لنا من ظاهر الأمر أن ديلتاي، يسعى إلى الوصول إلى معرفة ذاتية من خلال

منهج الفهم. والحقيقة أن ذلك لم يكن هدف ديلتي. لقد بدأنا حديثنا عن وظيفة التأويل عنده بتوضيح رأيه في الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية لكي نؤكد حقيقة جوهرية في سعي ديلتي نحو إقامة علم للتأويل. هذه الحقيقة هي أنه كان يعتقد أن التأويل في العلوم الروحية هو الطريق نحو إقامة معرفة موضوعية ذات أسس مختلفة عن تلك القائمة في العلوم الطبيعية. فبالرغم من أن موضوع العلوم الروحية كامن في الخبرة الداخلية، إلا أن هذه الخبرة يمكن أن تتموضع (أو تتشكل على نحو موضوعي) في التعبيرات البشرية التي تتجلى في النصوص المكتوبة أو الكلام. إن دراسة هذه التغييرات تكسبنا معرفة موضوعية لها بعد تاريخي. ذلك أن علم التأويل لا يسعى إلى دراسة التعبيرات البشرية في الآن بقدر ما يسعى إلى دراسة الصور المتموضعة التي عبرت بها البشرية عن خبرتها عبر الزمن (التي يعتبر الأدب والفنون المختلفة خير ممثل لها).

إن هذا الموقف يكشف بجلاء عن أن ديلتي قد اعتبر التأويل في العلوم الروحية منهجاً بديلاً للتفسير في العلوم الطبيعية. بل إن ديلتي قد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتقد أن التأويل القائم على الفهم (كمنهج للعلوم الروحية) يجب أن يتسم بالعالمية كمنهج العلوم الطبيعية تماماً. فالمبادئ الاستومولوجية التي يتأسس عليها علم التأويل يجب أن تخدم العلوم الروحية بنفس الطريقة التي خدمت بها مبادئ كانط فيزياء نيوتن. ولذلك يقال دائماً أن إذا كان كانط قد طور "نقدا للعقل النظري" فإن ديلتي قد طور "نقدا للعقل التاريخي" (18). واشتمل تطوير ديلتي لمقولة "التاريخي" في مقابل مقولة "العقل" عند كانط على نقد لفلسفة كانط التي جعلت المقولات العقلية سابقة منطقياً على المعطيات الحسية، فأهملت بذلك جانبيين هاميين من وجود الإنسان وهما: الشعور والرغبة. وفي مقابل هذا النقد انطلق ديلتي من مقولة "التاريخي"، واعتبر أن الإقلاع من مقولة التاريخ يحقق فهماً أشمل وأعمق، بل أنه يؤدي إلى أن يصبح العقل ذاته جزءاً من الحياة، بل أنه يحقق هدفاً أشمل من ذلك هو أن يقيم للعلوم الروحية (التاريخية) موضوعاً متميزاً ومنهجاً متميزاً. ونسارع هنا بالاحترار لكي لا يفهم من تحليلنا أن ديلتي كان معادياً للنزعة العقلية، لم يكن معادياً للنزعة العلمية التي قادتها مبادئ كانط. بقدر ما كان باحثاً عن خصوصية للعلوم التي تدرس المجتمع وتاريخه وثقافته، خصوصية تكسبها تميزها وتفردتها ولكنها لا تخل بمنطق العلم وروحه. ولم يكن بمقدور ديلتي أن يعادي النزعة العقلية في عصر ضرب فيه العقل بجذوره في أرض كل معرفة. فليس هناك من شك - كما يؤكد انطوني جيدنز - في أن آراء "جون ستورت مل" و"اوجست كونت"، قد تركت أثراً عليه بالرغم من أنه كان ناقداً عنيداً لأرائهما في "وحدة العلوم" (19). وفي ضوء هذا التأثير فقد سعى إلى أن يقيم من الهرمنيوطيقاً منهجاً علمياً متميزاً، يحقق نفس درجة الدقة والإحكام التي يحققها المنهج العلمي الذي دعا إليه ستورت مل وكانط، ويحقق شروط الموضوعية على أسس جديدة.

ويبدو أن الإفراط في الدعوة إلى الموضوعية لم تلاق قبولا من جانب فلاسفة التأويل ممن جاءوا بعد ديلتي. لقد انشغل ديلتي بإمكانية أن يحقق الفهم التأويلي التوصل إلى معرفة موضوعية بحتة بحيث ترقى العلوم الروحية إلى مرتبة العلم. لقد أدى ذلك - على ما يبدو - إلى موقف متناقض لم يستطع ديلتي نفسه حله: إذ كيف يمكن التوصل إلى المعرفة

الموضوعية بمنهج أقرب إلى المسالك الصوفي المستغرق في الذاتية. وفرض تأمل هذا التناقض موقفاً جديداً ولقد وجد فلاسفة الهرمنيوطيقا ضالتهم في مفهوم عالم الحياة (Life World) عند فيلسوف الفينومينولوجيا الشهير هوسرل (Husserl). ويشير هذا المفهوم إلى الاتجاه الطبيعي للخبرة بشكل عام وللخبرة العلمية بشكل خاص. فخبرة الوجود في عالم الحياة هي التي تشكل أي مستوى للفهم، سواء أكان الفهم داخل عالم الحياة ذاته أو الفهم العلمي. لقد أدى الانطلاق من مفهوم الخبرة الوجودية إلى أن ينحو التأويل منحا مغايراً لذلك المنحى الذي سلكه ديلتي، فلم يعد التأويل هنا طريقاً لاكتساب معرفة موضوعية، بل أصبح طريقاً لاكتساب معرفة ملائمة تعمق فهمنا لوجودنا. ولقد اتضحت هذه الرؤية لوظيفة التأويل عند هيدجر (1889-1976م) ومن بعده جادامر (1900م).

لقد أكد هيدجر في كتابه الوجود والزمن (20) (Being and Time) الصادر عام (1949م)، على أن التأويل لا- يجب أن يتجه نحو الكشف عن المعرفة الموضوعية، فهذه المعرفة الموضوعية لن يكون لها من قيمة، إلا- إذا كانت معرفة مفيدة (أو ذات معنى لوجودنا). ولعلنا نفهم الأطروحات التأويلية التي قدمها هيدجر إذا بدأنا من تفرقة بين نوعين من الوجود.

1- الوجود في العالم أو الانغراس في العالم (وهو ما تعبر عنه الكلمة الألمانية Dasein) والتي ترجمها البعض إلى العربية بالآنية أو الوجود المتعين (21).

2- والوجود مع الآخرين، ويشير الأول إلى الوجود الإنساني بعامته، أما الثاني فيشير إلى الوجود الفردي في تفاعله مع العالم ويحمل الوجود الإنساني تأويله الخاص، فالفهم عنصر مؤسس لهذا الوجود "فالإنسان الموجود هناك (الآنية) هو وحده من بين سائر الموجودات القادر على التساؤل حول وجوده ومن ثم فهو الوحيد القادر على الفهم. فلا يكفي أن نقول عنه إنه يكون وحسب بل ينبغي أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده" (22). فكأن هيدجر هنا يحاول أن يؤكد أن العالم ذاته يتأسس على ضرب من الفهم، أنه يحمل تأويلاته الخاصة. ولذلك فإن أي فهم علمي له لا بد وأن ينطلق من هذا المستوى الأول من الفهم.

ويأتي المستوى الثاني من الفهم عندما تتدخل الذات لفهم الوجود وتأويله. فالذات في وجودها مع الآخرين تسعى إلى تحقيق مستوى أفضل لهذا الوجود، ولذلك فإنها تتجه نحوه بالفهم والتأويل. وعندما تتجه نحوه بالفهم والتأويل فإنها لا تحقق ذلك من خلال تعابير موضوعية منفصلة عنها، وإنما تحقق ذلك من خلال خبرتها بعالم الحياة الذي يتشكل فيه وجودها. إن أي فهم للوجود (الآنية) لا بد -إذن- أن ينطلق من مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل ما أطلق عليه هيدجر أفق الفهم (horizon). فكل فهم -ومن ثم كل تأويل- لا- بد أن ينطلق من بناء مسبق يحدد الأفق الذي تتجه نحوه عملية الفهم (23). وتلك أهم نقطة خلافية مع ديلتي. فالفهم التأويلي ليس عملية موضوعية، بل أنها عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطقاتها. تبدأ من الذات الفاهمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي إلى الوجود لوصفه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها.

والفهم هنا ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحسين الوجود وتخليصه من

مكبلاته. لم تعد الهرمنيوطيقا منها لتكوين معرفة موضوعية، وإنما أضحت منها لتعميق الوجود الإنساني والوصول به إلى مستوى أفضل. إن الوجود الإنساني يستغرق في زمانه الخاص، أو في تاريخه، فالوجود (الآنية) هو وجود تاريخي "إن الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين" (24). ومن ثم فإن الوظيفة الأساسية للفهم التأويلي هي وصف الوجود من أجل الكشف عن هذه التاريخية التي تكبل الوجود. فالفهم هنا ليس وسيلة منهجية بقدر ما هو وسيلة وجودية. بل إن جادامر -بالمعنى الذي حددته قواعد ديكرارت وكانط- وهو وسيلة تكبل عملية البحث عن الحقيقة أكبر مما توصل إليها (25). ومن ثم فإن الفهم التأويلي ليس مقولة منهجية بقدر ما هو وسيلة لفهم معنى الوجود في العالم. يقول جادامر "لم يعد مفهوم الفهم مفهوماً منهجياً، كما لم تعد عملية الفهم -خلافاً لمحاولة ديلثي تأسيس العلوم الإنسانية على أساس هرمنيوطيقي- عملية معاكسة تتبع مجرى الحياة من أجل البحث عن المثالية، إنما الفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة ذاتها" (26).

"إن جادامر لا يسعى إلى رفض العلم والموضوعية العلمية ولكنه يؤكد على أن الطريق الذي نألفه في المنهج العلمي الصارم في موضوعيته ليس هو الطريق الوحيد لكشف الحقيقة. ليست هناك من ثم -علاقة بين المنهج بقواعده الصارمة وبين الحقيقة. ولذلك فإن عدم الاعتماد على قواعد المنهج العلمي لا تعني عدم القدرة على التوصل إلى الحقيقة. ويكون لذلك أهمية خاصة عندما يتصل الأمر بطبيعة الوجود الإنساني فالمنهج لا يكشف حقيقة هذا الوجود بقدر ما يخلق هوة بين الذات الفاهمة والعالم، أو أنه -إذا استخدمنا لغة جادامر- يخلق تبعيدياً بين الذات والموضوع. إن الطبيعة الخاصة للوجود الإنساني تجعل التنظير في العلوم الإنسانية ضرباً من إعادة صياغة الخبرة، أي إعادة صياغة ما هو قائم بالفعل على مستوى الخبرة في عالم الحياة. ولا يتنافى هذا مع إمكانية التوصل إلى معرفة عامة أو عالمية، ذلك أن الفهم إذا نجح في أن يتعرف على الخصائص العامة للخبرة العالمية فإن بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة لها طابع العمومية. ولكن الأهم من ذلك -في البحث الهرمنيوطيقي- أن المعرفة التي يكشف عنها التحليل الهرمنيوطيقي هي معرفة لها أهمية وجدوى في حياتنا المعاصرة المثقلة بالمشكلات، والتي غلب عليها الطابع العقلاني والتكنولوجي، إن الهرمنيوطيقا لا -تتاوى العقل، ولكنها تبحث عن نوع جديد من العقل يخالف العقل التكنولوجي والميكانيكي الذي سيطر على مقدرات الحضارة. أنها تدافع كما يقول جادامر - عن العقل السياسي والعملي ضد سيطرة العقل التكنولوجي القائم على العلم" (27).

وتكاد تترادف عملية الفهم التأويلي هنا مع مفهوم الوعي، حيث تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي تعميق فهمنا (أو لنقل بتحفظ وعينا) بالطابع الحدسي للأشياء الداخلية في حدود خبرتنا، ومن ثم خلق ضرب من العقل الفاهم (أو الواعي) إزاء عالم التكنولوجيا. في هذه الحالة تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي أن يفهم الإنسان ذاته ووجوده، وهو لن يكون قادراً على تكوين أية معرفة ذات معنى إلا إذا فهم ذاته أولاً. وتلك هي القضية التي أكدها الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور (Paul Ricoeur) عندما قال "إذا لم



أمكن أن أفهم نفسي بشكل أفضل من خلال فهمي للآخرين، فأنتني لن أتوصل إلى شيء ذي معنى. فإذا لم يكن المعنى جزءاً من فهم الذات فإنني لن أعرف ما هو المعنى" (28). وهذه صياغة تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتضعهما في عملية حوارية (أو جدلية) بحيث لا- تستطيع الذات أن تفهم نفسها إلا- بفهمها للموضوع، ويظل الموضوع غير ذي معنى إذا لم تذوب الذات في داخله بالفهم، أن مهمة الهرمنيوطيقا هنا تتجاوز تشييد المعرفة العلمية إلى السعي نحو تحقيق وجود أفضل للإنسان في هذا العالم.

ومع أن هذا التحديد لوظيفة الهرمنيوطيقا قد أخرجها من دائرة البحث عن المعرفة الموضوعية إلى دائرة أوسع تتصل بتجويد نوعية الحياة، إلا- أن هذا الهدف لم يرق لأنصار الاتجاه النقدي من أمثال هبرماس (Habermas)، الذي كان يرى في هذه الصياغة جنوحاً مثالياً يهمل العوامل المادية التي تشكل الوجود (29). فربط التأويل بالبحث عن نوعية أفضل من الوجود يفترض أن الإنسان حر يمتلك وعيه بنفسه ويحدد مصيره بنفسه. أن الإنسان على العكس من ذلك مكبل لا بقيود الطبيعة فحسب بل بقيود البيئة التي يخلقها الإنسان بنفسه. إن الحضارة الرأسمالية تفرض على الإنسان أغلا- لا تضرب حوله حصاراً، وتكبل قدراته الإبداعية. وفي هذه الظروف فإن مهمة العلوم الإنسانية تتحول إلى مهمة نقدية، حيث تتجه نحو نقد الإيديولوجيا وكشف أستارها في محاولة لمساعدة الإنسان على تحديد مصيره بنفسه. ولتحقيق هذه المهمة، فإننا لا يجب أن نهمل في فهمنا للعالم جوانبه الموضوعية. فالوجود البشري لا- يفهم فقط من خلال بنائه الداخلي، أو من خلال فهم نوايا الفاعلين فيه، وإنما من خلال فهم السياق الموضوعي الذي يحوي هذه الأبنية الداخلية. فالوجود بناء كلي لا- يمكن أن نفهم منه جزءاً دون الآخر. ولذلك فإن فهمه على هذا النحو الكلي يتطلب حل هذا التوتر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

ويطرح هبرماس لحل هذه المشكلة ما أسماه العلم الاجتماعي الجدلي الذي يسمح لنا بفهم موضوعي للمعنى الذاتي. ويتخذ هذا العلم الجدلي موقفاً وسطاً بين موضوعية العمليات التاريخية والدوافع الذاتية الكامنة خلفها. ومن ثم فإنه يقوم على الجمع بين أدوات البحث الامبيريقى الذي يحاول أن يكشف عن القواعد الخارجية المنظمة للسلوك وبين الفهم أو التأويل الذي يسعى إلى الكشف عن الأبنية الداخلية التي تعمل هذه القواعد الخارجية على ضبطها، وذلك بهدف اكتساب معرفة تسعى إلى تحرير الإنسان وتخليصه من مكبلات عالمه المادي. أن هبرماس هنا يعترف بمقولة ديالتي في البحث عن المعرفة الموضوعية، ولكنه يختلف معه في طريق الوصول إليها وفي هدفها. أنه لا- ينكر إمكانية الاستفادة من مناهج التفسير في العلوم الطبيعية في فهم جوانب من السلوك الإنساني. إن هذه المناهج تمكننا من الكشف عن الضوابط الموضوعية في الطبيعة. في حين تسعى الهرمنيوطيقا إلى فهم الأبنية الذاتية الداخلية. وهذه المعرفة بجوانبها الذاتية والموضوعية ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة نحو تحرير الإنسان وتقديمه.

إن هبرماس هنا لا يقدم توفيقاً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولكنه يطرح إطاراً لعلم مختلف عن كليهما ولكنه يستفيد من كليهما. إنه العلم النقدي الذي تتمحور المعرفة فيه

حول "مصلحة الانعتاق" من مكبلات السلطة. فإذا كانت العلوم التجريبية التحليلية تهتم بالجوانب الموضوعية للذات كما تتجسد في العمل ويقوم منهجها على التنبؤ والتنظيم، وإذا كانت العلوم التاريخية تسعى إلى دراسة الجوانب التفاعلية للذات عن طريق الفهم، فإن العلم النقدي الجدلي يسعى إلى تحقيق انعتاق الذات من قيود السلطة مستعينا بما تتيحه العلوم التجريبية والعلوم التاريخية من أساليب.

### ثالثاً: الطريق إلى الفهم: دائرة التأويل

ما هو السبيل إلى فهم العالم؟ أو كيف يتصل الباحث بموضوع بحثه؟ أن الإجابة على هذين السؤالين لا تكشف فقط عن تميز منهج التأويل عن المنهج الوضعي التفسيري، بل تكشف أيضاً عن تطور منهج التأويل نفسه بدءاً من ديلثي وحتى المدرسة الفرنسية المعاصرة. لا شك أن منهج التأويل ينظر إلى موضوع دراسته نظرة تختلف عن المنهج التفسيري الوضعي الذي يدعو إلى الدراسة الخارجية للمعطيات الاجتماعية. والذي يميز هذا المعطى الاجتماعي بقابليته للملاحظة، وبكشفه عن مؤشرات خارجية قابلة للقياس إنه المنهج الذي عبرت عنه بجلاء أطروحة دوركايم المنهجية حول "دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء أو كأنها أشياء" (30). لقد نحا المنهج التأويلي منحى مغايراً، فلم يفترض انفصلاً بين الباحث وموضوع بحثه، ومن ثم فقد عرف هذا الموضوع من خلال ماهيته الداخلية، وقدم أسلوباً منهجياً تتصهر فيه الذات الباحثة في موضوع بحثها بدلاً من النظر إليه من الخارج باعتباره "شيئاً خارجياً". على أن الموقف الهرمينوطيقي لا يتلخص بهذه الدرجة من البساطة. فبالرغم من اتفاق فلاسفة التأويل على أمور عديدة إلا أن موقفهم يكشف عن قدر من الخلاف يعكس تتبعه تطور فكرة التأويل وإمكانياتها المنهجية.

لقد اعتبر ديلثي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية قائم في الخبرة الداخلية، وهي لا تكتشف إلا من خلال الفهم التأويلي. ويعرف ديلثي الفهم التأويلي بأنه "العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي إلى الخارج عبر الأحاسيس أو هو العملية التي من خلالها يستوعب بنية نفسية من خلال الإشارات التي تشكل مادة حسية وتعبر عن هذه البنية النفسية" (31). ويعني هذا التعريف أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظتها، والتعمق خلفها. وتتحقق هذه العملية إذا ما تمكن الباحث من شيئين: الأول، إعادة معايشة الخبرة، فالخبرة لا تفهم فهماً داخلياً إلا بإعادة تصورهما وتصور ما تحمله من أفكار ومشاعر. ويتم ذلك عن طريق عملية تقمص وجداني يستدمج في الباحث خبرة الآخرين ويستوعبها في داخله. والثاني، العثور على الإشارات أو العلامات التي تنتجها الخبرة، والتي تعمل بمثابة الظواهر المشيئة الكاشفة عنها والمجسدة لتاريخيتها. وتلك التعبيرات تمكن من التقمص الوجداني للخبرة. وتتمثل هذه التعبيرات في النصوص المكتوبة (النصوص الأدبية والأعمال الفنية). ولا شك أن هذين العنصرين في عملية الفهم متكاملان. فلن تستطيع الذات الفاهمة أن تقوم بعملية التقمص الوجداني إلا إذا عثرت على التعبيرات الملائمة، وإلا إذا استدمجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من إعادة إنتاج الخبرة مرة أخرى.

وبالرغم من أن رؤية ديلثي هذه تقوم على افتراض أن المعرفة التي تنتج هنا تحقق

درجة من الموضوعية، إلا أن عملية الفهم تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتخلق علاقة "ذوبان" بين الباحث وموضوع بحثه. فذات الباحث هنا تعمل بمثابة مصفاة تعبرها التعبيرات في عملية إنتاج الخبرة. ولا تتم عملية الفهم بشكل واحد، أو بطريقة واحدة في كل الظروف. فدرجة الفهم تتحدد دائما وفقا لدرجة الاهتمام، أو قل درجة الاستغراق في الموضوع. فكلما كان الاهتمام قويا دخل الباحث إلى أعماق الموضوع وعاش الخبرة معايشة كاملة، وهذه هي أقصى درجات الموضوعية. إن تحقيق الموضوعية هنا من خلال الباحث، وتلك حالة يصعب تحقيقها أن لم يكن تحقيقها مستحيلا. ولذلك فإن عملية الفهم عند ديالتي هي عملية ذاتية. فالباحث لا يمكن مطلقا أن يتحول إلى وسيط محايد في عملية الفهم. فالخبرة التي يعيد إنتاجها أو يعيد تقمصها سوف تخرج بالضرورة وهي متقلة برؤيته الخاصة.

وربما يكون هذا هو السبب في افتراض الذاتية في دائرة التأويل من قبل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ديالتي. فالفهم عند هيدجر عنصر مؤسس للوجود ذاته، ومن ثم فإن أية محاولة للتعلمق في فهم الوجود لابد وأن تبدأ بالأبنية السابقة على الفهم (Forest structure of understanding) التي تشكل أفقه. وتسير عملية الفهم التأويلي في خط دائري يبدأ من الذات (التي تمثل مستوى من الوجود)، وينتهي إلى العالم (الذي يمثل مستوى آخر للوجود)، ويرتد إلى الذات مرة أخرى. ويبدأ التأويل عندما يتكشف الوجود الخارجي للذات المدركة أو الفاهمة. فلم ينكر هيدجر إمكانية أن يتجلى الوجود في تعبيرات خارجية. فقد كان يعتقد فيما اعتقد فيه فلاسفة الفينومينولوجيا من أن الموجودات تكشف عن نفسها أو تظهر: وإن كل "اتصال أو تعامل مع الموجودات لا يتم إلا إذا خرج الموجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه.. وأن كل قول نعبر به عن الموجود لا- يكون ممكنا إلا- إذا سبقه ظهور هذا الموجود نفسه (أو لا- تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه" (32). ويكشف الوجود عن نفسه من خلال وسائط أو تعبيرات، تشكل اللغة. واللغة ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة وإنما هي طاقة وجودية تنظم العالم والإنسان معا. فالمشاركة في اللغة هي التي تمنح الوجود معناه، وهي التي تعبر عنه. واللغة كطاقة وجودية تصبح مصدرا للمعرفة، وهي مرآة كاشفة يمكن من خلالها الانفتاح على المعنى الكامن لا في الوجود الحاضر فقط بل في الوجود التاريخي أيضا. فالتأويل لا يكتمل إلا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود (33).

وعندما يتكشف الوجود للذات المدركة، فإن فهمها له ينحصر في القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد (للذات) في سياق وجوده في العالم. وهو إدراك مشبع بالذاتية طالما أنه يبدأ من المسلمات القبلية للوجود الذاتي. وعندما يتحقق قدر من الفهم للوجود في العالم، فإن الذات الفاهمة تحقق وجودا أفضل، أو هي تدرك أفضل الاحتمالات الوجودية لها. إن عملية الفهم بهذه الصياغة- هي حوار بين الذات والموضوع.

ولقد اتضحت فكرة الحوار بين الذات والموضوع في الصياغة التي قدمها جادامر. لقد أكد جادامر على أن خبرة الفهم ليست خبرة أحادية كما في العلم (حيث يتحول الموضوع إلى كيان صامت لا- يخاطب الذات المتفاعلة معه)، كما أنها ليست خبرة جدلية بمفهوم

هيجل (حيث تدخل الذات في تناقض جدلي مع الموضوع)، وإنما هي خبرة حوارية (dialogical) فعندما نتعامل مع موضوعات الفهم وهي غالباً ما تكون نصوصاً مكتوبة- فإننا ندخل معها في حوار ينتهي إلى ذوبان الذات في الموضوع والعكس. إن الموضوع ليس كياناً جامداً، وإنما هو طاقة وجودية. ولذلك فإن النصوص التي نفسرها نتحدث إليها بوصفها إشكالات لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر إليها من خلال تحيزاتنا وخبرتنا السابقة. أن اللغة تتحدث عن وجودها الخاص. ومن ثم فإن لها وجوداً مستقلاً عن الأفراد، ولذلك فإن النصوص يمكن أن تفهم كمنتجات ذات معنى دون تكوين معرفة خاصة عن مؤلفيها. فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحدثيها ولكنها وسيط عام للوجود الاجتماعي(34).

إن الفهم التأويلي هنا هو حوار متصل بين الذات والموضوع. وإذا كان المرء منا يعدل من طرائقه واستراتيجياته في الحوار، فإن عملية الفهم تتطلب هذه المراجعة. فكلما راجعنا أنفسنا تكشف لنا النص بشكل أفضل، وتجلت لنا طاقته الوجودية. ولقد أطلق جادامر على دائرة التأويل هذه عملية انصهار الأفق Fusion of horizon، وهو تعبير يدل على هذه اللغة الحوارية بين المفسر وبين النصوص التي يفسرها. أنها لغة يتحول فيها النص إلى كائن وجودي حي، له أفقه الخاص، ويتحول فيها المفسر إلى محاور من الطراز الأول وإلى لاعب من الطراز الأول، فهو يغير دائماً من استراتيجياته وأساليبه الحوارية. وجوهر الانصهار التأويلي هذا، هو انصهار بين الماضي والحاضر، أو قل تواصل وجودي بينهما. فالأفق الذي تنطلق منه الذات الفاهمة يرتبط بوجود الحاضر، أما النصوص التي تتجه هذه الذات إلى تأويلها فتشتمل على أفق (أو آفاق الماضي). والهدف في النهاية هو تعميق وجودنا بالحاضر وفهمنا له. والمحقق أن جادامر قد اعتبر أن "الوعي التاريخي" الذي ينتج عن خبرة الفهم هو المشكلة الرئيسية في البحث الهرمنيوطيقي(35).

والمحقق أن هذا الوعي التاريخي لا يمكن أن يصل إلى مداها، طالما أنه مقيد بحدود الفهم. فالفهم عملية متصلة لا تنتهي، طالما أنها حوار بين آفاق التراث في الماضي وبين الرؤى المعاصرة لأفق الحاضر. إن هذا الحوار لا ينقطع، بل إن كل محاولة جديدة للفهم تتضاف إلى التراث وتفتح فيه آفاقاً جديدة- تشارك في حوار الفهم المستمر. إن الفهم هنا عملية متصلة لا تكتمل. فكشف الحقيقة يرتبط دائماً بتواصل الحوار وتبادل التقاليد. ماذا عسى أذن أن يكون الوعي الناتج عن هذه العملية غير المكتملة للفهم؟ لا- شك أنه وعي تاريخي ناقص، لا- يتشكل على نحو مطلق، وإنما يرتبط بشروط موضوعية لا تضع حدوداً على إمكانياته فقط، بل يمكن أن تكبله وتتركه عند مستوى معين. وذلك هو جوهر الخلاف بين جادامر وبين هيرماس، ذلك الذي كشفت عنه المناظرة المشهورة بينهما والتي اشتهرت في تاريخ الدراسات النظرية "بمناظرة هيرماس وجادامر"(36).

ولقد نقد هيرماس هرمنيوطيقاً جادامر لأنها جنحت نحو المثالية، فوقعت في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الوضعية عندما فصلت المعرفة عن المصلحة، ومن ثم فقد فصلتها (أي المصلحة) عن الوعي التاريخي(37). لقد وافق هيرماس على أن نتخذ من اللغة مادة

لدراسة والبحث في عملية الفهم، ولكنه لم يفعل ذلك بطريقة صورية مثالية. أن الذات التي تتفاعل وتتواصل عن طريق اللغة، لا- تتحرك في عالم رمزي صوري قدر تحركها في أطر واقعية. إن التفاعل الاجتماعي لا- يمكن فهمه بمعزل عن مقولتي العمل والسلطة. فالعمل هو شرط من الشروط الموضوعية التي تحدد مجال حركة الذات ونطاق نشاطها، كما أن السلطة تشكل إطار ضابطا لهذه الحركة. إن هذه الظروف لا تترك الذات تتفاعل بتدفق وتلقائية، ومن ثم فإنها لا تتركها سوية، بل تؤثر تأثيرا بالغا على بنيتها الإيديولوجية فتصيبها بتشوهات تشبه تلك التشوهات التي كان فرويد يحاول اكتشافها في البناء اللاشعوري للمريض. ولقد كرس هيرماس جهدا كبيرا الشكل هام من أشكال هذا التشوه في البناء الإيديولوجي، ذلك هو الاتصال (التواصل) المشوه (Distorted Communication) والذي يحدث في البناء اللغوي.

إن اللغة هي أسلوب عام من أساليب التواصل مع الآخرين، ولكن الشروط التي يتم فيها هذا التواصل (ظروف العمل والسلطة) يفتت من عضد المقدرة اللغوية، فيأتي الأداء اللغوي للذات الفاعلة مشوها ومبتورا. إن عملية التواصل اللغوي قد تخلو من التشوهات لو أنه يتم وفقا لشروط صحية. ولقد حصر هيرماس الشروط الصحية للتفاعل في ثلاثة هي:

1- تحقيق إجماع عام من خلال النقاش العقلي.

2- التفهم العميق المتبادل من جانب المشاركين في التفاعل.

3- الاعتراف المتبادل بالحق المشروع في النقاش.

إن الشروط الواقعية التي يتم فيها الأداء اللغوي تختلف عن هذه الشروط الافتراضية، ومن ثم يأتي الأداء اللغوي متقلا- بالتشوهات، هي تشوهات تناظر التشوهات المرضية التي تهتم لها مدرسة التحليل النفسي (على المستوى الفردي). إن المحادثة العملية التي تتم بين فردين مثلا- تختلف عن المحادثة النظرية التي يمكن تصورهما وفقا لمثاليات التفاعل. فالتفاعلات اليومية التي تقوم على عملية التفهم المتبادل للأدوار والمكانات والقواعد (وهو ما يطلق عليه هيرماس الذاتية المتبادلة (inter Subjectivity) ترتبط بأشكال من الحوار (التخاطب) ذي بنية مزدوجة (double Structure). ويشير هذا المفهوم إلى الازدواجية الكامنة في الحوار اللغوي (الكلام) بين المحتوى الافتراضي له وبين ما يتم التعبير به في الواقع. فهذا المحتوى الافتراضي يتم التعبير عنه بأساليب مختلفة من الكلام، فيأتي هذا الأخير متقلا بالتأكيدات أو الأوامر أو التبريرات النظرية، أو التأكيد على المحرمات، أو إبراز الجماليات الفوقية. وكان هيرماس يريد أن يقول هنا أن مكبلات الحياة الاجتماعية تكاد تكبل التواصل اللغوي، فتخرجه عن طابعه الافتراضي، وتحيله إلى تواصل مشوه أبه كثير من أساليب الالتواء أو القهر أو غيرهما التي يستخدمها الفاعلون لتحقيق أهدافهم في ضوء الظروف التي يتفاعلون فيها.

ماذا عسى أن يكون الفهم هنا؟ ليس الفهم وحده، بل الفهم الهرمنيوطيقي، والعلم الوضعي كلاهما يستخدم لتحقيق مهمة النوع الثالث من المعرفة التي أسماها هيرماس بالمعرفة النقدية. ليست المهمة هنا مهمة فهم، بقدر ما هي مهمة نقدية لكشف أستار هذا التشوه الإيديولوجي. وما أشبه المهمة النقدية هذه بمهمة المحلل النفسي، الذي عليه أن

يتعمق في أغوار اللاشعور لينقيه من شوائبه وتشوهاتة. إن الذات الناقدة عليها أن تتقد البناء الإيديولوجي الذي يخلق هذه التشوهات ويعمل على استمرارها. إن مهمته هنا مهمة تحليلية وتركيبية في آن. إن عليه أن يفكك هذه البنية ويعيد تركيبها وفقا لأطر افتراضية، وما هذه الأطر إلا البحث عن الحالة الافتراضية للتواصل الإنساني السليم. ولهذه العملية بعد تاريخي، ذلك أن أشكال التشوه في البناء الإيديولوجي الراهن لا تكتشف إلا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما يفحص المحلل النفسي تاريخ المريض. ومن ثم فإن الوعي الذي يتشكل من خلال الجدل النقدي هو وعي تاريخي بالضرورة.

ويتضح من العرض السابق أنه بالرغم من الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مسلك التأويل ومجراه، إلا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وأن الفهم التأويلي هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء من حيث أنها عملية موجهة إلى الأبنية الداخلية غير المرئية حتى وأن كانت تكشف عن نفسها في إشارات اللغة، وأن الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن يتخلص من آفاق عقله وتراثه، وأن الفهم عملية تتجه نحو تجويد الوجود بما فيها وجود الباحث ذاته، وإن العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام وتباعد بقدر ما هي علاقة توحيد وتقارب وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة. ولسنا هنا في معرض البحث عن أوجه الاختلاف والتشابه بين فلاسفة التأويل، ولكننا نمهد للإجابة على سؤال هام وجوهري في بحثنا هذا: إلى أي مدى ترك هذا الجدل حول التأويل آثاره على علم الاجتماع؟ ذلك هو السؤال الذي نعرض له فيما تبقى من هذا المقال.

#### رابعاً: علم الاجتماع وإشكاليات التأويل

الشيء المحقق أن علم الاجتماع لم يكن على وفاق مع النظرة التأويلية في بداية منشأته. فقد اتهم أصحاب نظرية التأويل علماء الاجتماع الأوائل خاصة من أنصار المذهب الوضعي- بأنهم غير قادرين على تخطي المشاهدات المنظورة إلى ما وراءها، وأنهم أضفوا طابع الشبئية والخارجية على موضوع دراستهم. وهم بذلك ألغوا أية إمكانية للفهم أو التأويل خارج حدود ما هو منظور. ولعل ذلك هو السبب في اتخاذ موقف مناوئ لعلم الاجتماع وتفسيراته من جانب أكثر رواد الهرمنيوطيقا شهرة، وهو فيلهلم ديلتاي. ولقد تبدى هذا الموقف في الوصف الذي أطلقه ديلتاي على تفسير أوجست كونت للتاريخ. فقد وسم هذا التفسير بأنه ضرب من الميتافيزيقا النابعة من تبني المنهج الطبيعي في العلم وتطبيقه على ظواهر غير طبيعية. ولقد كتب ديلتاي حول هذا يقول "إن اعتراضاتي على علم الاجتماع يتعلق بأنه فرع من فروع المعرفة يحاول أن يستوعب تحت مسمى علمي واحد كل ما يحدث في المجتمع البشري". أنه علم يحاول أن يفرض إطارا تفسيريًا تماما على الواقع التاريخي ككل، فيأتي تفسيره مفارقا للواقع، أو ميتافيزيقيا، وتتبع الميتافيزيقا في علم الاجتماع من أنه يحاول أن "يفسر الدين والأخلاق والفن والقانون من وجهة نظر المجتمع، وأن يكشف عن التضامن والتباين والتكامل داخله، وأن يدرس تضامن المصالح وتقدمها نحو نظام عام يقوم على مبدأ المصلحة العامة (المشتركة) (38).

لقد كان من الطبيعي أن يعاند ديلتاي علم الاجتماع في صياغته الوضعية طالما أنه كان

يبحث "العلوم الروحية" عن صياغة منهجية خاصة تختلف عن منهج العلوم الطبيعية، الذي تبناه الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع. ومع ذلك فإن هذا الجفاء بين الهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع لم يستمر طويلا، ولقد جاءت همزة الوصل من أحد تلاميذ ديلثي المخلصين، وهو ماكس فيبر. ويتمثل الإسهام الذي حققه فيبر في هذا الصدد في أنه لم ينجح فقط في تقريب شقة الخلاف بين التفسير السببي للظواهر (الذي تبناه علماء الاجتماع الأوائل) وبين الفهم التأويلي (الذي تبناه ديلتاي كمنهج للعلوم الروحية)، بل نجح أيضا في أن يدخل منهج الفهم إلى دائرة الأفعال الاجتماعية بعد أن كان حكرًا على تأويل النصوص الدينية والفنية. لقد عرف فيبر علم الاجتماع بأنه محاولة "الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي الذي توصلنا إلى التفسير السببي لمجراه ونتائجه" (39). إن اتخاذ الفعل وحده للتحليل يكشف عن موقف مغاير للموقف الوضعي الذي يتخذ من الحقيقة الاجتماعية وحدة للتحليل. ويدرس الفعل من خلال الفهم الذي لم يختلف كثيرا في معناه الفيبري عن معناه عند ديلثي (الرؤية التعاطفية أو التقمص الوجداني للموقف الذي يوجد فيه الفعل). ولكن الفهم عند فيبر يمكن أن يكشف عن العلاقات السببية، ومن ثم فإنه ينتهي إلى نفس نوع المعرفة الذي تقدمه العلوم الطبيعية. إن عملية تفسير معنى الفعل الاجتماعي تهدف إلى نفس مستويات الدقة والتحقق التي تسعى إلى تحقيقها العلوم الطبيعية. إن عملية الفهم التأويلي لمعاني الأفعال لا تقف عند المستوى السطحي البسيط، وإنما تحاول أن تسعى إلى ما أسماه فيبر بالكفاية السببية للفهم، والتي تعني أن الفعل يحتمل أن يظهر على هذا النحو وفقا للأطر المعروفة للخبرة (40). وهكذا يوصلنا الفهم إلى مقولات نظرية عامة تماما كمنهج العلوم الطبيعية، فالغاية هنا وهناك واحدة وهي التوصل إلى علاقات سببية.

لقد انشغل فيبر إذن بالربط المنطقي بين "الفهم" و "التفسير". فبالرغم من أنه كان متعاطفا مع طموح ديلتي في تأسيس منهج مستقل للفهم، إلا أنه كان يهتم أيضا بإقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وأدى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال إلى فتح علم الاجتماع على عالم التأويل. وبالرغم من أن المنهج الوضعي الذي تبناه كونت ظل أساس صلبا لتطور المناحي النظرية والمنهجية الأكثر سيطرة في عالم السوسيولوجيا، إلا أن الطريق الذي سلكه فيبر قد خلق داخل علم الاجتماع تيارا نظريا ومنهجيا (41)، توازي مع تيارات مختلفة في علوم اجتماعية أخرى نبعث هي الأخرى من الانفتاح على عالم التأويل (ونذكر في هذا السياق الصور المختلفة لمدرسة التحليل النفسي في علم النفس، والصور المختلفة من المدرسة البنيوية في الأنثروبولوجيا، والصور المختلفة للماركسية في الاقتصاد السياسي). لقد توازت هذه التيارات مع التيار الذي بدأه فيبر، ولكنها التقت عند نقاط معنية، وكلما التقت أفرزت إشكالا جديدة من الفكر، وفتحت الآفاق نحو استكشاف عوامل أرحب في مجال العلوم الإنسانية. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الانفتاح على فلسفة التأويل. لقد أدى الانفتاح على فلسفة التأويل والاستفادة من إمكاناتها المنهجية، أدى بواحد من أكثر علماء الاجتماع المعاصرين شهرة وأغزرهم إنتاجا - وهو الإنجليزي انتوني جيدنز - إلى القول بأن النظرية الاجتماعية ويعني بها نظرية العلوم الاجتماعية كلها وليس علم الاجتماع

فحسب- يجب أن تتخذ من فلسفة التأويل إطارا موجهها لها. فالتأويل يدخل إلى مجال النظرية الاجتماعية من طريقتين:  
الأول: أن النظرية الاجتماعية تدرس عالما اجتماعيا يحمل تأويله الخاص بالنسبة للمشاركين فيه.

الثاني: أن المنظر يجب عليه أن يشارك في هذا العالم الاجتماعي ليتمكن من وصفه وصفا صادقا، فالعالم الاجتماعي نفسه ما هو إلا- شكل من أشكال الحياة. وهكذا فإن النظرية الاجتماعية لا يمكن إلا أن تتخذ من فلسفة التأويل إطارا موجهها لها(42).

\*\*\*\*\*

## الحواشي

(\* كاتب وباحث من مصر.

1- نهتم هنا على وجه خاص بعلوم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس، وإن كان الحديث يمس علوما أخرى بطبيعة الحال.

2- توماس. س. كوهن (كون) بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحدائق، بيروت، 1986م. ص 153-154.

3- تجلى ذلك في مظاهر عديدة منها محاولة البحث في الوجودية عن عبثية الحياة الاجتماعية، والبحث في الفينومينولوجيا عن جهد الإنسان في تشكيل "عالم الحياة" وبنائه. انظر حول علاقة العلوم الاجتماعية بالفلسفة الفصل الذي كتبه "انتوني جيدنز (Giddens) بعنوان "العلوم الاجتماعية والفلسفة" والمنشور في مؤلفه التالي: A. Giddens, Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, Oxford, 1987. PP. 52-73.

4 - A and J.Kuper, The Social Science Encyclopedia, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, P.354.

5- انظر: بيار ريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، باريس، 1982، صص 50-51.

6- نصر أبو زيد، "الهرمينيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981، ص 148.

7- لانجلوا وسينوبوس، "المدخل إلى الدراسات التاريخية"، في عبد الرحمن بدوي (مترجم)، النقد التاريخي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 118.

8 - A.Giddens, Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London, 1979, P.176.

9- حسن حنفي، "قراءة النص"، مجلة الف، العدد الثالث، ربيع 1988م، ص 18.

10- المرجع السابق، ص 19.

11- مثل هذا الموقف المفكر الألماني هيرماس، وطوره المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا في نقده للمدرسة البنوية بزعامة كلود ليفي شتراوس.



- 12- ربما يكون الإسهام الذي قدمه الفرنسي بول ريكور هو الذي شكل حلقة الوصل هذه.
- 13- انظر حول تفرقة دراوزن المرجع التالي: علي سالم، "قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر"، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 41، أيلول- تشرين الأول، 1986م، وانظر حول الفرق بين التفسير والفهم:
- A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press LTD. 1982. PP.4-5.
- 14- أدى الطريق الأول إلى ظهور الفيلولوجيا (Philology) وأدى الثاني إلى ظهور النصوص التشريعية (Jurisdiction).
- 15-J. Bleicher , Contemprry Hermeneutics, Routledge and Kegan Paul, London, 1980. P 11.
- 16 J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinemann, - London, 1972, P.141 . ولقد أطلق جون ستيوارت ميل على هذه العلوم "العلوم الأخلاقية" وهي التي تسمى الآن "بالعلوم الإنسانية" انظر: ه. ن. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، ترجمة على عبد المعطي ومحمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، 1989، صص 107-108.
- 17-W.Delthy“ , The Rise of Hermineutics” , in: P.Conerton (ed) Critical Sociology, Penguin Books, 1970. P.105. J.Bleicher, OP. Cit. P-19 -18
- 19 A. Giddens. Studies in Social and Political Theory, Hutchinson - of London, 1977. PP.80-81
- وجدير بالذكر أن كلا- من كونت وستيوارت ميل وكل أنصار الاتجاه الوضعي والامبيريقى قد دافعوا عن وجهة النظر التي تنطلق من أن المنهج في العلم واحد سواء كان علما طبيعيا أم علما أخلاقيا (إنسانيا).
- 20- صدر هذا الكتاب بالألمانية عام 1949، وترجم إلى الإنجليزية عام 1962، انظر: M. Heideger, Being and Time ,Harper and Row, New York, 1962.
- 21- انظر مقدمة ترجمة عبد الغفار مكاوي لكتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الصادر عن دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص36.
- 22- المراجع السابق، ص42.
- 23- J. Bleicher, Op. Cit, P-99
- 24- M. Heidgger, Being and Times , Op. Cit, P-20
- 25- وهذه هي الأطروحة الرئيسية في كتابه "الحقيقة والمنهج"، الصادر بالألمانية عام ترجمته الإنجليزية عام 1981.
- نظر: Hans - George Gadamer, Truth and Method, Seabury Press, New York, 1981

26- المرجع السابق، ص230.

A. Erguden, "The Truth and Method in Gadamer Hermeneutic Philosophy", Journal of Comparative Poetics (Alif), No.8. Spring, 1988. P.14

As quoted in: Cynthia Nelson, "An Anthropologist's Dilemma: Field Work and Interperitive Inquiry", in: Ibid, P-53

29- اعتمدنا في عرضنا لرأي هبرماس على مؤلفه التالي:

J. Habermas, Knowledge and Human Interests, Trans by J.Shapiro, Heinmann, London, 1972.

30- انظر كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1970.

31- W. Delthy, Op. Cit, P-106

32- عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص34.

33- Blieicher, Op. Cit. P.117

34- وتلك هي الحجة التي يستند إليها بعض فلاسفة التأويل ومنهم جادامر في الحديث عن إمكانية تحقيق معرفة عالمية. فاللغة كوسيط وجودي لها طابع عام وعالمي، ولذلك فاتنا إذا اعتبرنا أن الصفات العقلية للجنس البشري متشابهة، فإن اللغة أكثر الوسائط الوجودية تعبيراً عن عالمية الفكر وعالمية المعرفة.

35- انظر كتابه الحقيقة والمنهج، صص 273-274.

36- انظر تلخيصاً لهذه المناظرة في المصدرين التاليين: Bleicher, Op. Cit. PP. 152-158, and John O'Neill (ed) on Critical Theory, Heinmann, London, 1977. PP. 164-183

37- تلك كانت أهم القضايا التي طرحها هبرماس في كتابه عن "المعرفة والمصلحة" السابق الإشارة إليه، وانظر على وجه الخصوص الفصلين الحادي عشر والثاني عشر حول الأفكار التي طرحها هنا.

38- انظر كتاب بلاشير، ص25، حيث اقتبسنا النصين لديلثي. M. Weber, -39 Economy and Society, Bedminster Press, 1968, Vol. 1.P-4

40- Ibid, PP.8-11

41- لن يتسع المجال هنا لعرض هذا التيار وتشعباته، ويمكن للقارئ الرجوع إلى المصدر التالي لتتبع هذا التيار: أحمد زايد، علم الاجتماع بين النظريات الكلاسيكية والنقدية، الطبعة الأولى، دار المعارف، 1981، الفصل العاشر.

42A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press, London, 1982. P-11.