مكتبة البنين
قسم الدوريات

حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

غير مسموح بـ... من المكتبة

العدد الرابع عشر

١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م

الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل
والفهم في العلوم الاجتماعية

الدكتور احمد زايد

استاذ بقسم الاجتماع

مقدمة:

بالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بالهرمنيوطيقا (أو منهجية التأويل) hermeneutics يرجع الى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنها أصبحت ـ في العقدين الماضيين ـ في مكان الصدارة بين العلوم الاجتماعية والانسانية. فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها النقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا. وأدى الاهتمام المعاصر بالهرمنيوطيقا الى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم. فقد ظهرت نظريات جديدة حول السلوك الانساني طرقت أبعادا وآفاقا جديدة لم تكن تصل اليها 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 امكانيات التفسير وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة عليه، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصيةمنهج البحث في العلوم الاجتماعية وامكانية تأسس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية. ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعية ضروب التطور هذه طالما أن انساقها 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 الاجتمايعة [1] قد نحت ـ منذ تبلورها كعلوم معترف بها ـ منحى وضعيا وسلوكيا ظاهرا، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كلية من الهموم

والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بعامة وفلاسفة العلم بخاصة حول امكانيات التفسير وحدوده في العلوم الاجتماعية. ويمكن القول بأنه اذا كانت العلوم الاجتماعية قد اكتشفت ـ من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ـ طريقا مغايرا للفلسفة، فإن المشكلات والعثرات التي اكتنفت هذا الطريق تعيدها دائما الى التحاور مع الفكر الأم (نعني الفلسفة).

ولقد عبر عن ذلك فيلسوف العلم توماس كون T. Kuhn بقوله «. . . يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الازمة الكامنة يتوجه العلميون نحو التحليل الفلسفي لكي يبحثوا . عن أسلوب يحل مشاكل ميدانهم الخاص» (٢). واذا كان «كون» قد أطلق هذا الحكم على العلم بعامة، فانه يصدق بشكل أكبر على العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن حوار العلوم الاجتماعية والفلسفة يأخذ ابعادا مختلفة (٣)، إلا أن أهم جوانبه اثارة وخصوبة هو ذلك المرتبط باشكالية التأويل interpretation والفهم under-standingفي 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 اشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: ما التأويل وما أبعاده؟ وما وظيفته؟ وكيف السبيل اليه؟ وما هي الآفاق التي فتحتها فلسفة التأويل بالنسبة لنظرية ومنهج العلوم الاجتماعية؟ وتثير هذه الاسئلة اشكاليات أساسية في فلسفة التأويل. فالسؤال عن معنى التأويل يثير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه. أما السؤال عن وظيفة التأويل فانه يثير قضية العلاقة بين التأويل والتفسير (الشرح) explana-tionوامكانية الالتقاء بينهما، كما يثير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في الرقي بالوجود الانساني. أما السؤال عن مسلك التأويل فانه يثير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. وأخيرا فان السؤال عن الآفاق التي فتحها التأويل أمام العلوم الاجتماعية يثير قضية العلاقة بين العلوم الاجتماعية ومصدرها المعرفي الأول، ونعني به الفلسفة.

وسبيلنا في تناول هذه الاشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للجدل الهرمنيوطيقي، متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الافكار والمقارنة بينها. ولعل تلك المحاولة تمكنا من أن نضع ايدينا 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 للعلوم الاجتماعية في أحد جوانبه الهامة.

أولا ـ الهرمنيوطيقا (منهجية التأويل):

يشتق لفظ الهرمنيوطيقا hermeneutics من الفعل الاغريقي hermeneuein وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما، أو اعلان رسالة وكشف النقاب عنها (٤). ويشتق الفعل من اسم الاله الأغريقي هرمس Hermes وهو إله متعدد المواهب: فهو رسول الالهة، واله الحدود، واله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار (٥). وتجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثانية: هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول الى الهدف. وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الاغريقي Hermeneue-in. فالغموض لابد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس. ومن اللفظ الأغريقي اشتقت الكلمة الانجليزية hermeneutics، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا أو الهرمنيطيقيا. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل. 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 لتنفذ الى المجهول»، في محاولة لفهم التجربة التاريخية (٦). 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 فانها كانت تعرف «بفن ادراك وتحديد المعنى المختبىء في النصوص» (٧). فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية (مثل الالياذة والاوديسا) وعلى النصوص الدينية (كالكتاب المقدس). ومنذ أن نشر شلايرماخر-Schleir macher (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) كتابه بعنوان Hermeneutik تحولت اشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني الى نطاق البحث الفلسفي واللغوي. إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة. فقدظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائما، وصاحبه اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية. وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد كل فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها. أنهم أقروا فكرة فيتجنشتاين القائلة بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل لا يمكن الوصول اليها إلا من خلال التضمين العملي للاستخدامات اللغوية (٨). وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل اما الى النظر الى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة، واما النظر اليها 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 اساسا للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي.

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال هيدجر، وجادامر، وهبرماس، وريكور قد فتحت ـ على ما سنرى في نهاية بحثنا هذا ـ آفاقا نحو الامتداد بالتأويل الى عوالم اكثر اتساعا 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 على 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 انسان

ببداهته العقلية، ويظهر في كل موقف، ويوجد في كل حضارة»[٩]، وتكتسب النصوص هذا المعنى العام من اعتبارات عدة من أهمها: ١ـ بداهة العقل التي تؤدي الى ظهور حدس عقلي عند العديد من الأفراد في الحضارات المختلفة. ٢ـ اطراد التجربة البشرية وتكرارها من عصر الى عصر الأمر الذي يؤدي الى ظهور قراءات متشابهةللنصوص في كل عصر، ٣ـ ثم أخيرا منطق اللغة، حيث تؤدي المعرفة الجيدة بفقه اللغة التي كتب بها النص الى فهم معانيه العامة بطريقة واحدة[١٠]. ولقد أدى الاهتمام بتأويل النصوص ـ في ضوء هذا المعنى ـ الى تبني بعض فلاسفة التأويل موقفا يعتقد في امكانية تحقيق ضرب من المعرفة العالمية العامة.

على أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر الى مداه، فقد تطور على ما ذكرنا ليفتح آفاقا 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 ـ أو «بالكلام» ـ كما تمارس في الحياة متقدما على الاهتمام بالنصوص المكتوبة[١١] 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.[١٢]

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فانهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم understanding. ورغم اختلافهم في الاسلوب الذي يتم به الفهم، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل الى جوهر الأشياء وحقيقتها اللذين لا يبدوان مما يظهر منها، وانما يحتاج كشفهما الى جهد تأويلي. والفهم ليس هدفا في حد ذاته. انه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب ديلثي ـ الأب المؤسس لفلسفة التأويل ـ بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الانساني. فقد اكد هيدجر على دور الفهم في «تأصيل الوجود في العالم» وأكد هبرماس على دور الفهم في نقد الايديولوجيا، كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل واماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة. الفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا الى هدف أكبر

منه هو تغيير الحياة الى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التغيير وأدواته . وتلك قضية سوف تتضح لنا فيما يلي من بحثنا هذا .

ثانيا ـ 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 ورصيدا وافرا من الاحترام الاكاديمي . ومن ثم فقد اكد المؤسسون الأوائل لهذه العلوم على أهمية التوصل الى القوانين العامة ، وعلى تحقيق درجة عالية من الضبط اوالتحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي ، وعلى دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية . واذ سعت العلوم الاجتماعية هذا المسعى فانها تبنت نموذجا يقوم على التفسير السببي causal explanation (erklaren) وليس على الفهم understanding (verstehn)هذا اذا استخدمنا التفرقة التي طرحها دراوزن Droysen عام ١٨٥١ . ويعني التفسير محاولة اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر باستخدام منهج يقوم على مراوحة بين الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي للظواهر. أما الفهم فانه يسعى لكشف المعنى الكامن خلف الظواهر باستخدام منهج اقرب الى الاستبطان والحدس(١٣). ولقد انحازت العلوم الاجتماعية الى المنحى العلمي التفسيري الذي ارسيت دعائمه من خلال تضافر جهود فلاسفة العقل (ديكارت وكنط) وفلاسفة التجريب (مل وهيوم) . ولا شك انها 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 الى احتدام الجدل حول ثنائية التفسير ـ الفهم وحول ثنائية المعرفة الموضوعية ـ المعرفة الذاتية . وهو جدل ساهم فيه الفلاسفة والمفكرون من ذوي الميول التأويلية . وانحصر هذا الجدل في الاجابة على السؤال التالي : ما هي طبيعة المعرفة التي يكشف عنها التأويل؟ هل هي معرفة ذاتية أم موضوعية؟ وهو سؤال يثير تساؤلات

ضمنية ـ أو صريحة ـ 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 (١٤). لقد كانت الهرمنيوطيقا حينئذ لا تتعدى الانطباعات العابرة . أما شليرماخر فقد حول الهرمنيوطيقا الى منهج عام . فالتأويل ليس انطباعا عابرا، وانما 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(١٥). وبذلك فقد أضحت الهرمنيوطيقا منهجا مستقلا هذا ان لم تكن قد تحولت الى علم مستقل بذاته .

ومع ذلك فلم تحقق هرمنيوطيقا شليرماخر الحلم الذي كان يراود فيلهلم ديلثي Dilthey (١٨٣٣ ـ ١٩١١) الذي كان يحلم باقامة نظام علمي لا ينتمي الى مجال بعينه من مجالات العلوم الاجتماعية ولكنه يحتويها جميعا في منهج واحد يميزها كنظام علمي مستقل بذاته أطلق عليه ديلثي علوم الروح Geisteswissenschaften . 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 الى مفاهيم ونظريات . . . ومن ثم فإن امكانية تعريف هذه المجموعة من العلوم تتحقق من خلال اشتراكها في موضوع واحد هو دراسة الانسانية . وهذا هو ما يفرقها عن العلوم الطبيعية»(١٦). وجوهر الاختلاف في موضوع العلوم الروحية يكمن في أنه ليس مجرد انعكاس للأشياء الخارجية ـ الواقعية ـ في الوعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنه هو نفسه واقع داخلي، أي أنه يتشكل في نطاق الوعي . ولذلك فان انعكاس الأشياء الخارجية في الوعي فيما يتصل بالعلوم الطبيعية (انطباعاتنا عن الطبيعةوشعورنا بجمالها) يمكن ضبطها والتحكم فيها من خلال التجربة واستخدام النماذج الرياضية .

ان 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 أن الخبرة (erlebins) experience هي مفتاح فهم موضوع العلوم الروحية. ان الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية ـ كما يقول ديلثي قائم في الخبرة الداخلية، فهو في جوهره واقع داخلي، أو أنه مفتوح على الخبرة من الداخل (١٧). وبناء على ذلك فان منهج العلوم الروحية يجب أن يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، أنه منهج يقوم على الفهم والتأويل. وسنعود الى توضيح اسس هذا المنهج فيما بعد، وحسبنا هنا أن نكشف عن نوعية المعرفة التي كان يسعى ديلثي الى اقامتها من خلال هذا المنهج.

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

ان هذا الموقف يكشف بجلاء عن أن ديلثي قد اعتبر التأويل في العلوم الروحية منهجا بديلا للتفسير في العلوم الطبيعية. بل أن ديلثي قد ذهب الى أبعد من ذلك عندما اعتقد أن التأويل القائم على الفهم (كمنهج للعلوم الروحية) يجب أن يتسم بالعالمية كمنهج العلوم الطبيعية تماما. فالمبادىء الابستومولوجية التي يتأسس عليها

علم التأويل يجب أن تخدم العلوم الروحية بنفس الطريقة التي خدمت بها مبادىء كنط فيزياء نيوتن. ولذلك يقال دائما أنه اذا كان كنط قد طور «نقداً للعقل النظري» فان ديلثي قد طور «نقدا للعقل التاريخي» (١٨). واشتمل تطوير ديلثي لمقولة «التاريخي» في مقابل مقولة «العقل» عند كنط على نقد لفلسفة كنط التي جعلت المقاولات العقلية سابقة منطقيا على المعطيات الحسية، فأهملت بذلك جانبين هامين من وجود الانسان وهما: الشعور والرغبة. وفي مقابل هذا النقد انطلق ديلثي من مقولة «التاريخي»، واعتبر أن الاقلاع من مقولة التاريخ يحقق فهما أشمل وأعمق، بل أنه يؤدي الى أن يصبح العقل ذاته جزءا من الحياة، بل أنه يحقق هدفا أشمل من ذلك هو أن يقيم للعلوم الروحية (التاريخية) موضوعا متميزا ومنهجا متميزا. ونسارع هنا بالاحتراز لكي لا يفهم من تحليلنا أن ديلثي كان معاديا للنزعة العقلية، لم يكن ديلثي معاديا للنزعة العلمية التي قادتها مبادىء كنط. بقدر ما كان باحثا عن خصوصية للعلوم التي تدرس المجتمع وتاريخه وثقافته، خصوصية تكسبها تميزها وتفردها ولكنها لا تخل بمنطق العلم وروحه. ولم يكن بمقدور ديلثي أن يعادي النزعة العقلية في عصر ضرب فيه العقل بجدوره في أرض كل معرفة. فليس هناك من شك ـ كما يؤكد انطوني جيندنز ـ في أن أراء «جون ستورت مل» و«اوجست كونت» قد تركت اثرا عليه بالرغم من انه كان ناقدا عنيدا لأرائهما في «وحدة العلوم» (١٩). وفي ضوء هذا التأثير فقد سعى الى أن يقيم من الهرمنيوطيقيا منهجا علميا متميزا، يحقق نفس درجة الدقة والاحكام التي يحققها المنهج العلمي الذي دعا اليه ستورت مل وكنط، ويحقق شروط الموضوعية على اسس جديدة.

ويبدو أن الافراط في الدعوة الى الموضوعية لم تلاق قبولا من جانب فلاسفة التأويل ممن جاءوا بعد ديلثي. لقد انشغل ديلثي بامكانية أن يحقق الفهم التأويلي التوصل الى معرفة موضوعية بحتة بحيث ترقى العلوم الروحية الى مرتبة العلم. لقد أدى ذلك ـ على ما يبدو ـ الى موقف متناقض لم يستطع ديلثي نفسه حله: إذ كيف يمكن التوصل الى المعرفة الموضوعية بمنهج أقرب الى المسلك الصوفي المستغرق في الذاتية. وفرض تأمل هذا التناقض موقفا جديدا ولقد وجد فلاسفة الهرمنيوطيقا ضالتهم في مفهوم عالم الحياة Life - World عند فيلسوف الفينومينولوجيا الشهير هوسرل Hursserl . ويشير هذا المفهوم الى الاتجاه الطبيعي للخبرة بشكل عام وللخبرة العلمية بشكل خاص.

فخبرة الوجـود في عـالم الحيـاة هي التي تشكل أي مستـوى للفهم، سـواء أكـان الفهم داخل عالم الحياة ذاته أو الفهم العلمي. لقد أدى الانطلاق من مفهوم الخبرة الوجوديـة الى أن ينحو التأويل منحا مغايرا لذلك المنحى الـذي سلكـه ديلثي، فلم يعـد التأويل هنا طريقا لاكتساب معرفة موضوعية، بل أصبح طريقا لاكتساب معرفة ملائمة تعمق فهمنا لوجودنا. ولقد اتضحت هذه الرؤية لـوظيفـة التأويل عنـد هيـدجـر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) ومن بعده جادامر (١٩٠٠ ـ).

لقد أكد هيدجر في كتابه الوجود والزمن Being and Time[٢٠] الصادر عام ١٩٤٩ على أن التأويل لا يجب أن يتجه نحو الكشف عن المعرفـة الموضـوعيـة، فهـذه المعرفة الموضوعية لن يكون لها من قيمـة، إلا اذا كـانت معـرفـة مفيـدة (أو ذات معنى لوجودنا). ولعلنا نفهم الاطروحات التأويلية التي قدمها هيدجر إذا بدأنا من تفرقته بين نوعين من الوجود، ١ـ الوجود في العالم أو الانغراس في العالم (وهو ما تعبر عنه الكلمـة الالمانية Dasein والتي ترجمها البعض الى العربية بالآنية أو الـوجـود المتعين)[٢١]، ٢ـ والوجود مع الآخرين، ويشير الأول الى الوجود الانساني بعامة، أما الثـاني فيشير الى الوجود الفردي في تفاعله مع العالم. ويحمل الوجود الانساني تأويلـه الخاص، فـالفهم عنصر مؤسس لهذا الوجود «فالانسان الموجود هناك (الآنيـة) هـو وحـده من بين سـائر الموجودات القادر عن التساؤل حول وجوده ومن ثم فهو الوحيد القادر على الفهم. فلا يكفي أن نقول عنه أنه يكون وحسب بل ينبغي أن ننتبه دائما الى أنه هـو الموجـود الـذي يهتم بوجوده».[٢٢] فكأن هيدجر هنا يحاول أن يؤكد أن العالم ذاته يتأسس على ضرب من الفهم، أنه يحمل تأويلاته الخاصة. ولذلك فان أي فهم علمي له لابـد 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 الى تحقيق مستوى أفضل لهذا الوجود، ولذلك فانها تتجه نحوه بالفهم والتأويل. وعندمـا تتجـه نحـوه بـالفهم والتأويل فـانها لا تحقق ذلك من خلال تعابير موضوعية منفصلة عنهـا، وانما تحقق ذلك من خـلال خبرتها بعـالم الحيـاة الذي يتشكل فيه وجودهـا. أن أي فهم للـوجـود (الآنيـة) لابـد ـ إذن ـ أن ينطلق من

مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل ما اطلق عليه هيدجر افق الفهم horizon. فكل فهم ـ ومن ثم كل تأويل ـ لابد وأن ينطلق من بناء مسبق يحدد الافق الذي تتجه نحوه عملية الفهم(٢٣) وتلك أهم نقطة خلافية مع ديلثي. فالفهم التأويلي ليس عملية موضوعية، بل أنها عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطلقاتها. تبدأ من الذات الفاهمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي الى 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 هنا منهجا لتكوين معرفة موضوعية، وانما اضحت منهجا لتعميق الوجود الانساني والوصول به الى مستوى أفضل. أن الوجود الانساني يستغرق في زمانه الخاص، أو في تاريخية، فالوجود (الآنية) هو وجود تاريخي «ان الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين» (٢٤). ومن ثم فان 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 أن جادامر ـ الذي طور أراء هيدجر في هذا الصدد ـ قد ذهب الى أبعد من ذلك عندما أعتبر المنهج ـ بالمعنى الذي حددته قواعد ديكارت وكنط ـ وهو وسيلة تكبل عملية البحث عن الحقيقة اكبر مما توصل اليها. (٢٥)ومن ثم فان الفهم التأويلي ليس مقولة منهجية بقدر ما هو وسيلة لفهم معنى الوجود في العالم. يقول جادامر «لم يعد مفهوم الفهم مفهوما منهجيا، كما لم تعد عملية الفهم ـ خلافا لمحاولة ديلثي تأسيس العلوم الانسانية على اساس هرمنيوطيقي ـ عملية معاكسة تتبع مجرى الحياة من أجل البحث عن المثالية، انما الفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة ذاتها». (٢٦)

ان جادامر لا يسعى الى 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 ـ من ثم ـ علاقة بين المنهج بقواعده الصارمة وبين الحقيقة. ولذلك فان عدم الاعتماد على قواعد المنهج العلمي لا تعني عدم القدرة على التوصل الى الحقيقة. ويكون لذلك أهمية خاصة عندما يتصل الأمر بطبيعة الوجود الانساني فالمنهج

لا يكشف حقيقة هذا الوجود بقدر ما يخلق هوة بين الذات الفاهمة والعالم، أو أنه ـ اذا استخدمنا لغة جادامر ـ يخلق تبعيدا بين الذات والموضوع. ان الطبيعة الخاصة للوجود الأنساني تجعل التنظير في العلوم الانسانية ضربا من اعادة صياغة الخبرة، أي اعادة صياغة ما هو قائم بالفعل على مستوى الخبرة في عالم الحياة. ولا يتنافى هذا مع امكانية التوصل الى معرفة عامة أو عالمية، ذلك أن الفهم اذا نجح في أن يتعرف على الخصائص العامة للخبرة العالمية فان بامكانه أن يتوصل الى معرفة لها طابع العمومية. ولكن الأهم من ذلك ـ في البحث الهرمنيوطيقي ـ أن المعرفة التي يكشف عنها التحليل الهرمنيوطيقي هي معرفة لها أهمية وجدوى في حياتنا المعاصرة المثقلة بالمشكلات، والتي غلب عليها الطابع العقلاني والتكنولوجي، ان الهرمنيوطيقا لا تناوىء العقل، ولكنها تبحث عن نوع جديد من العقل يخالف العقل التكنولوجي والميكانيكي الذي سيطر على مقدرات الحضارة. انها تدافع ـ كما يقول جادامر ـ عن العقل السياسي والعملي ضد سيطرة العقل التكنولوجي القائم على العلم». (٢٧)

ويكاد تترادف عملية الفهم التأويلي هنا مع مفهوم الوعي، حيث تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي تعميق فهمنا (أو لنقل بتحفظ وعينا) بالطابع الحدسي للأشياء الداخلة في حدود خبرتنا، ومن ثم خلق ضرب من العقل الفاهم (أو الواعي) ازاء عالم التكنولوجيا. في هذه الحالة تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي أن يفهم الانسان ذاته ووجوده، وهو لن يكون قادرا على تكوين أية معرفة ذات معنى الا اذا فهم ذاته أولا. وتلك هي القضية التي أكدها الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور paul Ricoeur عندما قال «اذا لم أتمكن أن أفهم نفسي بشكل أفضل من خلال فهمي للآخرين، فانني لن أتوصل الى شيء ذي معنى. فاذا لم يكن المعنى جزءا من فهم الذات فانني لن أعرف ما هو المعنى» (٢٨). وهذه صياغة تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتضعهما في عملية حوارية (أو جدلية) بحيث لا تستطيع الذات أن تفهم نفسها الا بفهمها للموضوع، ويظل الموضوع غير ذي معنى اذا لم تذوب الذات في داخله بالفهم، ان مهمة الهرمنيوطيقا هنا تتجاوز تشييد المعرفة العلمية الى السعي نحو تحقيق وجود أفضل للانسان في هذا العالم.

ومع أن هذا التحديد لوظيفة الهرمنيوطيقا قد أخرجها من دائرة البحث عن المعرفة الموضوعية الى دائرة أوسع تتصل بتجويد نوعية الحياة، إلا أن هذا الهدف لم يرق لانصار الاتجاه النقدي من أمثال هبرماس Habermas، الذي كان يرى في هذه الصياغة جنوحا مثاليا يهمل العوامل المادية التي تشكل الوجود (٢٩) فربط التأويل بالبحث عن نوعية أفضل من الوجود يفترض أن الانسان حر يمتلك وعيه بنفسه ويحدد مصيره بنفسه. ان الانسان على العكس من ذلك مكبل لا بقيود الطبيعة فحسب بل بقيود البيئة التي يخلقها الانسان بنفسه. ان الحضارة الرأسمالية تفرض على الانسان أغلالا تضرب حوله حصارا، وتكبل قدراته الابداعية. وفي هذه الظروف فان مهمة العلوم الانسانية تتحول الى مهمة نقدية، حيث تتجه نحو نقد الايديولوجيا وكشف استارها في محاولة لمساعدة الانسان على تحديد مصيره بنفسه. ولتحقيق هذه المهمة، فاننا 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، وانما 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 الانسانية.

ويطرح هبرماس لحل هذه المشكلة ما اسماه العلم الاجتماعي الجدلي الذي يسمح لنا بفهم موضوعي للمعنى الذاتي. ويتخذ هذا العلم الجدلي موقفا وسطا بين موضوعية العمليات التاريخية والدوافع الذاتية الكامنة خلفها. ومن ثم فانه يقوم على الجمع بين أدوات البحث الامبيريقي الذي يحاول أن يكشف عن القواعد الخارجية المنظمة للسلوك وبين الفهم أو التأويل الذي يسعى الى الكشف عن الأبنية الداخلية التي تعمل هذه القواعد الخارجية على ضبطها، وذلك بهدف اكتساب معرفة تسعى الى تحرير الانسان وتخليصه من مكبلات عالمه المادي. أن هبرماس هنا يعترف بمقولة ديلثي في البحث عن المعرفة الموضوعية، ولكنه يختلف معه في طريق الوصول اليها وفي هدفها. انه لا ينكر امكانية الاستفادة من مناهج التفسير في العلوم الطبيعية في فهم جوانب من السلوك الانساني. إن هذه المناهج تمكننا من الكشف عن الضوابط الموضوعية في الطبيعة. في حين تسعى الهرمنيوطيقيا الى فهم الأبنية الذاتية الداخلية. وهذه المعرفة

بجوانبها الذاتية والموضوعية ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة نحو تحرير الانسان وتقدمه.

ان هبرماس هنا لا يقدم توفيقا بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، ولكنه يطرح اطارا لعلم مختلف عن كليهما ولكنه يستفيد من كليهما. انه العلم النقدي التي تتمحور المعرفة فيه حول «مصلحة الانعتاق» من مكبلات السلطة. فاذا كانت العلوم التجريبية التحليلية تهتم بالجوانب الموضوعية للذات كما تتجسد في العمل ويقوم منهجها على التنبؤ والتنظيم، واذا كانت العلوم التاريخية تسعى الى دراسة الجوانب التفاعلية للذات عن طريق الفهم، فان العلم النقدي الجدلي يسعى الى تحقيق انعتاق الذات من قيود السلطة مستعينا بما تتيحه العلوم التجريبية والعلوم التاريخية من أساليب.

تناولنا حتى الآن معنى التأويل ووظائفه، وننتقل الآن الى التعرف على مسلك التأويل، أو الطريق الى اكتساب المعرفة في عملية التأويل.

ثالثا ـ الطريق الى الفهم: دائرة التأويل:

ما هو السبيل الى فهم العالم؟ أو كيف يتصل الباحث بموضوع بحثه؟ أن الاجابة على هذين السؤالين لا تكشف فقط عن تميز منهج التأويل عن المنهج الوضعي التفسيري، بل تكشف أيضا عن تطور منهج التأويل نفسه بدءا من ديلثي وحتى المدرسة الفرنسية المعاصرة. لا شك أن منهج التأويل ينظر الى موضوع دراسته نظرة تختلف عن المنهج التفسيري الوضعي الذي يدعو الى الدراسة الخارجية للمعطيات الاجتماعية. والذي يميز هذا المعطى الاجتماعي بقابليته للملاحظة وبكشفه عن مؤشرات خارجية قابلة للقياس. انه المنهج الذي عبرت عنه بجلاء اطروحة دوركايم المنهجية حول «دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء أو كأنها أشياء»(٣٠) لقد نحا المنهج التأويلي منحى مغايرا، فلم يفترض انفصالا بين الباحث وموضوع بحثه، ومن ثم فقد عرف هذا الموضوع من خلال ماهيته الداخلية، وقدم اسلوبا منهجيا تنصهر فيه الذات الباحثة في موضوع بحثها بدلا من النظر اليه من الخارج باعتباره «شيئا

خارجيا». 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 وامكانياتها المنهجية.

لقد اعتبر ديلثي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية قائم في الخبرة الداخلية، وهي لا تكتشف الا من خلال الفهم التأويلي. ويعرف ديلثي الفهم التأويلي بأنه «العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي الى الخارج عبر الاحاسيس» أو هو «العملية التي من خلالها يستوعب بنية نفسية من خلال الاشارات التي تشكل مادة حسية وتعبر عن هذه البنية النفسية»(٣١). ويعني هذا التعريف أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظتها، والتعمق خلفها. وتتحقق هذه العملية اذا ما تمكن الباحث من شيئين: الاول، اعادة معايشة الخبرة، فالخبرة لا تفهم فهما داخليا إلا باعادة تصورها وتصور ما تحمله من افكار ومشاعر. ويتم ذلك عن طريق عملية تقمص وجداني يستدمج فيه الباحث خبرة الآخرين ويستوعبها في داخله. والثاني، العثور على الاشارات 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 اذا عثرت على التعبيرات الملائمة، والا اذا استدمجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من اعادة انتاج 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 انتاج 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 كلما دخل الباحث الى أعماق الموضوع

وعايش الخبرة معايشة كاملة، وهذه هي اقصى درجات الموضوعية. ان تحقيق الموضوعية هنا تعني ايجاد حالة تطابق تام بين الخبرة كما ظهرت في الواقع وبين الخبرة كما اعيد انتاجها من خلال الباحث، وتلك حالة يصعب تحقيقها ان لم يكن تحقيقها مستحيلا. ولذلك فان عملية الفهم عند ديلثي هي عملية ذاتية. فالباحث لا يمكن مطلقا ان يتحول الى وسيط محايد في عملية الفهم. فالخبرة التي يعيد انتاجها او يعيد تقمصها سوف تخرج بالضرورة وهي مثقلة برؤيته الخاصة.

وربما يكون هذا هو السبب في افتراض الذاتية في دائرة التأويل من قبل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ديلثي. فالفهم عند هيدجر عنصر مؤسس للوجود ذاته، ومن ثم فان أية محاولة للتعمق في فهم الوجود لابد وأن تبدأ الأبنية السابقة على الفهم Forest-ructure of understandingالتي تشكل أفقه. وتسير عملية الفهم التأويلي في خط دائري يبدأ من الذات (التي تمثل مستوى من الوجود) وينتهي الى العالم (الذي يمثل مستوى آخر للوجود) ويرتد الى الذات مرة أخرى. ويبدأ التأويل عندما يتكشف الوجود الخارجي للذات المدركة أو الفاهمة. فلم ينكر هيدجر امكانية أن يتجلى الوجود في تعبيرات خارجية. فقد كان يعتقد فيما اعتقد فيه فلاسفة الفينومينولوجيا من أن الموجودات تكشف عن نفسها أو تظهر: وان كل «اتصال أو تعامل مع الموجودات لا يتم الا اذا خرج الموجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه... وأن كل قول نعبر به عن الموجود لا يكون ممكنا الا اذا سبقه ظهور هذا الموجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية اساسية فيه». (٣٢) ويكشف الوجود عن نفسه من خلال وسائط أو تعبيرات، تشكل اللغة. واللغة ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة وانما هي طاقة وجودية تنظم العالم والانسان 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 الا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود. (٣٣).

وعندما يتكشف الوجود للذات المدركة، فان فهمها له ينحصر في القدرة على ادراك الاحتمالات الوجودية للفرد (للذات) في سياق وجوده في العالم. وهو ادراك مشبع

بالذاتية طالما أنه يبدأ من المسلمات القبلية للوجود الذاتي. وعندما يتحقق قدر من الفهم للوجود في العالم، فان الذات الفاهمة تحقق وجودا أفضل، أو هي تدرك أفضل الاحتمالات الوجودية لها. ان 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 احادية كما في العلم (حيث يتحول الموضوع الى كيان صامت لا يخاطب الذات المتفاعلة معه)، كما أنها ليست خبرة جدلية بمفهوم هيجل (حيث تدخل الذات في تناقض جدلي مع الموضوع)، وانما هي خبرة حوارية dialogical. فعندما نتعامل مع موضوعات الفهم - وهي غالبا ما تكون نصوصا مكتوبة - فاننا ندخل معها في حوار ينتهي الى ذوبان الذات في الموضوع والعكس. ان الموضوع ليس كيانا جامدا، وانما هو طاقة وجودية. ولذلك فان النصوص التي نفسرها تتحدث الينا بوصفها اشكالا لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر اليها خلال تحيزاتنا وخبراتنا السابقة. ان اللغة تتحدث عن وجودها الخاص. ومن ثم فان لها وجود مستقل عن الأفراد، ولذلك فان 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. (٣٤)

ان الفهم التأويلي هنا هو حوار متصل بين الذات والموضوع. واذا كان المرء منا يعدل من طرائقه واستراتيجياته في الحوار، فان عملية الفهم تتطلب هذه المراجعة. فكلما راجعنا انفسنا كلما تكشف لنا النص بشكل أفضل، وكلما تجلت لنا طاقته الوجودية. ولقد أطلق جادامر على دائرة التأويل هذه عملية انصهار الافق-Fusion of horizon، وهو تعبير يدل على هذه اللغة الحوارية بين المفسر وبين النصوص التي يفسرها. انها لغة يتحول فيها النص الى كائن وجودي حي، له أفقه الخاص، ويتحول فيها المفسر الى محاور من الطراز الأول والى لاعب من الطراز الأول، فهو يغير دائما من استراتيجياته واساليبه 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 الى 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. (٣٥)

والمحقق أن هذا الوعي التاريخي لا يمكن أن يصل الى مداه، طالما أنه مقيد بحدود الفهم. فالفهم عملية متصلة لا تنتهي، طالما أنها حوار بين آفاق التراث في الماضي وبين الرؤى المعاصرة لأفق الحاضر. ان هذا الحوار لا ينقطع، بل أن كل محاولة جديدة للفهم تنضاف الى التراث وتفتح فيه آفاقا جديدة ـ تشارك في حوار الفهم المستمر. ان الفهم هنا عملية متصلة لا تكتمل. فكشف الحقيقة يرتبط دائما بتواصل الحوار وتبادل التقاليد. ماذا عسى اذن ان يكون الوعي الناتج عن هذه العملية غير المكتملة للفهم؟ لا شك أنه وعي تاريخي ناقص، لا يتشكل على نحو مطلق، وانما يرتبط بشروط موضوعية لا تضع حدودا على امكانياته فقط، بل يمكن أن تكبله وتتركه عند مستوى معين. وذلك هو جوهر الخلاف بين جادامر وبين هبرماس، ذلك الذي كشفت عنه المناظرة المشهورة بينهما والتي اشتهرت في تاريخ الدراسات النظرية «بمناظرة هبرماس وجادامر». (٣٦)

لقد نقد هبرماس هرمنيوطيقا 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 (٣٧)! لقد وافق هبرماس على أن نتخذ من اللغة مادة للدراسة والبحث في عملية الفهم، ولكنه لم يفعل ذلك بطريقة صورية مثالية. ان الذات التي تتفاعل وتتواصل عن طريق اللغة، لا تتحرك في عالم رمزي صوري قدر تحركها في اطر واقعية. ان 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 اطار ضابطا لهذه الحركة. ان هذه الظروف لا تترك الذات تتفاعل بتدفق وتلقائية، ومن ثم فانها لا تتركها سوية، بل تؤثر تأثيرا بالغا على بنيتها الايديولوجية قتصيبها بتشوهات تشبه تلك التشوهات التي كان

فرويد يحاول اكتشافها في البناء اللاشعوري للمريض. ولقد كرس هبرماس جهدا كبيرا لشكل هام من أشكال هذا التشوه في البناء الايديولوجي، ذلك هو الاتصال (التواصل) المشوه Distorted Communication والذي يحدث في البناء اللغوي.

ان اللغة هي اسلوب 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. ان عملية التواصل اللغوي قد تخلو من التشوهات لو أنه يتم وفقا لشروط صحية. ولقد حصر هبرماس الشروط الصحية للتفاعل في ثلاثة هي: ١ـ تحقيق اجماع عام من خلال النقاش العقلي، ٢ـ التفهم العميق المتبادل من جانب المشاركين في التفاعل، ٣ـ الاعتراف المتبادل بالحق المشروع في النقاش. ان الشروط الواقعية التي يتم فيها الاداء اللغوي تختلف عن هذه الشروط الافتراضية، ومن ثم يأتي الأداء اللغوي مثقلا بالتشوهات، هي تشوهات تناظر التشوهات المرضية التي تهتم بها مدرسة التحليل النفسي (على المستوى الفردي). ان المحادثة العملية التي تتم بين فردين مثلا تختلف عن المحادثة النظرية التي يمكن تصورها وفقا لمثاليات التفاعل. فالتفاعلات اليومية التي تقوم على عملية التفهم المتبادل للأدوار والمكانات والقواعد (وهو ما يطلق عليه هبرماس الذاتية المتبادلة -in ter - Subjectivity ترتبط بأشكال من الحوار (التخاطب) ذي بنية مزدوجة double Structure. ويشير هذا المفهوم الى 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 مثقلا بالتأكيدات أو الأوامر أو التبريرات النظرية، أو التأكيد على المحرمات، او ابراز الجماليات الفوقية. وكأن هبرماس يريد أن يقول هنا أن مكبلات الحياة الاجتماعية تكاد تكبل التواصل اللغوي، فتخرجه عن طابعه الافتراضي، وتحيله الى تواصل مشوه به كثير من اساليب 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 اسماها هبرماس بالمعرفة النقدية. ليست المهمة هنا مهمة فهم، بقدر ما هي مهمة نقدية لكشف أستار هذا التشوه الايديولوجي. وما أشبه المهمة النقدية هذه بمهمة المحلل النفسي، الذي عليه ان يتعمق في أغوار اللاشعور لينقيه من شوائبه وتشوهاته. أن الذات الناقدة عليها أن تنقد البناء الايديولوجي الذي يخلق هذه التشوهات ويعمل على استمرارها. ان مهمته هنا مهمة تحليلية وتركيبية في آن. ان عليه ان يفكك هذه البنية ويعيد تركيبها وفقا لأطر افتراضية، وما هذه الأطر الا البحث عن الحالة الافتراضية للتواصل الانساني السليم. ولهذه العملية بعد تاريخي، ذلك أن أشكال التشوه في البناء الايديولوجي الراهن لا تكتشف الا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما يفحص المحلل النفسي تاريخ المريض. ومن ثم فان 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، الا 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 الى الأبنية الداخلية غير المرئية حتى وان كانت تكشف عن نفسها في اشارات 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، وان العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام وتباعد بقدر ما هي علاقة توحد 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 للاجابة على سؤال هام وجوهري في بحثنا هذا: الى أي مدى ترك هذا الجدل حول التأويل آثاره على علم الاجتماع؟ ذلك هو السؤال الذي نعرض له فيما تبقى من هذا المقال.

رابعا ـ علم الاجتماع واشكاليات التأويل

الشيء المحقق أن علم الاجتماع لم يكن على وفاق مع النظرة التأويلية في بداية نشأته. فقد اتهم اصحاب نظرية التأويل علماء الاجتماع الأوائل ـ خاصة من أنصار المذهب الوضعي ـ بأنهم غير قادرين على تخطي المشاهدات المنظورة الى ما ورائها، وأنهم أضفوا طابع الشيئية والخارجية على موضوع دراستهم. وهم بذلك الغوا أية امكانية للفهم أو التأويل خارج حدود ما هو منظور. ولعل ذلك هو السبب في اتخاذ موقف مناوىء لعلم الاجتماع وتفسيراته من جانب اكثر رواد الهرمنيوطيقا شهرة، وهو فيلهلم ديلثي. ولقد تبدى هذا الموقف في الوصف الذي أطلقه ديلثي على تفسير اوجست كونت للتاريخ. فقد وسم هذا التفسير بأنه ضرب من الميتافيزيقا النابعة من تبني المنهج الطبيعي في العلم وتطبيقه على ظواهر غير طبيعية. ولقد كتب ديلثي حول هذا يقول «ان اعتراضي على علم الاجتماع يتعلق بأنه فرع من فروع المعرفة يحاول ان يستوعب تحت مسمى علمي واحد كل ما يحدث في المجتمع البشري». أنه علم يحاول أن يفرض اطارا تفسيريا تماما على الواقع التاريخي ككل، فيأتي تفسيره مفارقا للواقع، أو ميتافيزيقيا، وتنبع 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). (٣٨)

لقد كان من الطبيعي أن يعاند ديلثي منهج علم الاجتماع في صياغته الوضعية طالما أنه كان يبحث «للعلوم الروحية» عن صياغة منهجية خاصة تختلف عن منهج العلوم الطبيعية الذي تبناه الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع. ومع ذلك فان هذا الجفاء بين الهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع لم يستمر طويلا. ولقد جاءت همزة الوصل من أحد تلاميذ ديلثي المخلصين، وهو ماكس فيبر. ويتمثل الاسهام الذي حققه فيبر في هذا الصدد في أنه لم ينجح فقط في تقريب شقة الخلاف بين التفسير السببي للظواهر (الذي تبناه علماء الاجتماع الاوائل) وبين الفهم التأويلي (الذي تبناه ديلثي كمنهج للعلوم

الروحية)، بل نجح أيضا في أن يدخل منهج الفهم الى دائرة الأفعال الاجتماعية بعد أن كان حكرا على تأويل النصوص الدينية والفنية. لقد عرف فيبر علم الاجتماع بأنه محاولة «الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي الذي توصلنا الى التفسير السببي لمجراه ونتائجه»[٣٩]. ان 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 فانه ينتهي الى نفس نوع المعرفة الذي تقدمه العلوم الطبيعية. ان عملية تفسير معنى الفعل الاجتماعي تهدف الى نفس مستويات الدقة والتحقق التي تسعى الى تحقيقها العلوم الطبيعية. ان عملية الفهم التأويلي لمعاني الأفعال لا تقف عند المستوى السطحي البسيط، وانما تحاول أن تسعى الى ما أسماه فيبر بالكفاية السببية للفهم، والتي تعني أن الفعل يحتمل أن يظهر على هذا النحو وفقا للأطر المعروفة للخبرة[٤٠]. وهكذا يوصلنا الفهم الى مقولات نظرية عامة تماما كمنهج العلوم الطبيعية، فالغاية هنا وهناك واحدة وهي التوصل الى علاقات سببية.

لقد انشغل فيبر اذن بالربط المنطقي بين «الفهم» و«التفسير». فبالرغم من أنه كان متعاطفا مع طموح ديلثي في تأسيس منهج مستقل للفهم، إلا أنه كان يهتم أيضا باقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وأدى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال الى فتح علم الاجتماع على عالم التأويل. وبالرغم من أن المنهج الوضعي الذي تبناه كونت ظل اساس صلبا لتطور المناحي النظرية والمنهجية الاكثر سيطرة في عالم السوسيولوجيا، إلا أن الطريق الذي سلكه فيبر قد خلق داخل علم الاجتماع تيارا نظريا ومنهجيا[٤١]، توازى مع تيارات مختلفة في علوم اجتماعية اخرى نبعت 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 الانثروبولوجيا، والصور المختلفة للماركسية في الاقتصاد السياسي). لقد توازت هذه التيارات مع التيار الذي بدأه فيبر، ولكنها التقت عند نقاط معينة، وكلما التقت أفرزت اشكالا جديدة من الفكر، وفتحت الآفاق نحو

استكشاف عوامل ارحب في مجال العلوم الانسانية. ولعل السبب في ذلك يرجع الى الانفتاح على فلسفة التأويل. لقد أدى الانفتاح على فلسفة التأويل والاستفادة من امكانياتها المنهجية، أدى بواحد من أكثر علماء الاجتماع المعاصرين شهرة وأغزرهم انتاجا ـ وهو الانجليزي انتوني جيدنز ـ الى القول بأن النظرية الاجتماعية ـ ويعني بها نظرية العلوم الاجتماعية كلها وليس علم الاجتماع فحسب ـ يجب أن تتخذ من فلسفة التأويل اطارا موجها لها. فالتأويل يدخل الى مجال النظرية الاجتماعية من طريقين: الأول، أن النظرية الاجتماعية تدرس عالما اجتماعيا يحمل تأويله الخاص بالنسبة للمشاركين فيه، والثاني، ان المنظر يجب عليه أن يشارك في هذا العالم الاجتماعي ليتمكن من وصفه وصفا صادقا، فالعلم الاجتماعي نفسه ما هو إلا شكل من اشكال الحياة. وهكذا فان النظرية الاجتماعية لا يمكن إلا أن تتخذ من فلسفة التأويل اطارا موجها لها. (٤٢)

ويدعونا ذلك الى أن نحاول استقصاء تأثير الهرمنيوطيقا على علم الاجتماع بخاصة والعلوم الاجتماعية بعامة، أو بمعنى آخر أن نتتبع بعض الآفاق التي فتحتها الهرمنيوطيقا للعلوم الاجتماعية. ولن نستطيع في هذا السياق أن نغطي كافة هذه الآفاق في هذه العلاقة المعقدة، فذلك يحتاج الى دراسة مستقلة. ولذلك فاننا سوف نكتفي بالاشارة الى قضيتين تكشفان بجلاء عن مدى الاستفادة التي حققها علم الاجتماع من انفتاحه على فلسفة التأويل، أو تكشفه لها اذا استخدمنا لغة تأويلية.

١ـ المجتمع كنص:

انشغلت فلسفة التأويل بتحليل النصوص بدءا من النصوص الدينية وانتهاء بالنصوص الأدبية كلاسيكية كانت أم معاصرة. وجاء هذا الاهتمام بتحليل النصوص، أو قل تأويلها، انطلاقا من مسلمتين اتفق عليهما كل فلاسفة التأويل تقريبا. المسلمة الأولى: انشغال فلاسفة التأويل باللغة على اعتبار انها تعبيرات موضوعية كاشفة عن الخبرة (ديلثي) أو أنها طاقة وجودية تكشف عن معنى الوجود ومستواه (هيدجر وجادامر) أو أنها وسيط اتصالي يتعرض لتشوهات تحت وطأة كوابح السلطة والمجتمع (هبرماس). والمسلمة الثانية: النظر الى النصوص المكتوبة على أنها تجسيد حي للخبرة

التاريخية وتراكمها عبر الزمن، ومن ثم فان النظر فيها بالتأويل يكشف عن هذه الخبرة التاريخية (ديلثي) او التواصل الوجودي عبر الزمن (هيدجر) أو التوصل الى ضرب من الفكر العالمي العام (جادمر). ولقد أدى هذا الانشغال باللغة والنصوص المكتوبة على تنويعها الى تطور هام في علوم المجتمع يكشف عنه العنوان الذي اتخذناه لهذه الفقرة فقد اتسع مفهوم النص ليصبح المجتمع ذاته نصا يمكن أن يقرأ، ولقد أدى هذا التطور الى امكانية بلورة رؤية جديدة لطبيعة العلاقة بين المادة الميدانية والمادة المكتوبة. وسوف نوضح هذه الامكانية للتو، بعد أن نوضح باختصار طبيعة هذا التطور.

وربما يكون توسيع مفهوم النص لينطبق على المجتمع قد بدأ من الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي نظر الى الأفعال ذات المعاني باعتبارها نصا. فاذا كان النص يتمتع بخصائص تجعل له معاني محددة ومستقلة وذات طابع موضوعي، تخلق من النص شيئا محددا وثابتا يمكن اخضاعه للدراسة، فان الفعل الاجتماعي ذا المعنى يمكن أن يأخذ شكلا محددا وثابتا ومستقلا عن الحدث الذي يظهر فيه. وهو بذلك يتسامى على السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه مثله مثل النص المكتوب تماما، ويفتح عالما جديدا لمزيد من المعاني مثلما يفتح النص عالما جديدا لمزيد من التأويل والقراءة (٤٣). ان العلاقات الاجتماعية تتأسس على نسق من المعاني الداخلية والقيم الجوانية، ومن ثم فان كل التعبيرات الخارجية (الأفعال البشرية وما يصاحبها من رموز لغوية أو حتى حركات جسمانية) لها معاني تكمن خلفها ويدركها الأفراد من خلال فهم متبادل. وهذه المعاني تأخذ شكلا ثابتا يتجاوز الأفعال الفردية المتنوعة واللامتناهية، ومن ثم فانها لها خصائص اشبه بخصائص النصوص المكتوبة. وتنحصر مشكلة التأويل هنا في التعرف على المعاني الداخلية بالغوص خلف الأفعال والأنشطة المرئية. وقد لا تبدو هذه الصياغة جديدة، فهي نفسها صياغة ماكس فيبر للفهم، ولكن الجديد فيها هي تلك المماثلة بين النص المكتوب والمعاني التي تقف خلف الأفعال الاجتماعية وهي مقولة لم يلتفت اليها فيبر بحال.

ويبدو أن هذه المناظرة قد ظهرت من خلال التعمق في تأويل النصوص الى درجة اكتشاف المجتمع داخلها. فإذا كانت الهرمنيوطيقا قد انشغلت باكتشاف مجاهل

النصوص وغوامضها، فإن هذا الانشغال كثيرا ما ينتهي باكتشاف عالم الحياة الاجتماعية في داخل النصوص. وقد كتب حسن حنفي معالجا مفهوم قراءة النص من هذا المنظور يقول «فقد تكون القراءة تفسيرا للنصوص ولكن قد تكون أيضا تفسيرا للظواهر الاجتماعية والطبيعية. . . هنا تحيل اللغة الى المجتمع والى الوجود ويتحول النص من منطوق مدون الى واقع مرئي» (٤٤) ويشير النص الى أن عملية التأويل هي مراوحة بالعقل بين مجتمعين: مجتمع النص والمجتمع الواقعي. فمجتمع النص ينقل المفسر من جمود النص الى عالم المجتمع (تاريخه وأبنيته الاجتماعية وطبقاته وتفاعلاته الاجتماعية)، كما أن عالم المجتمع ـ الذي يعيش فيه كاتب النص ومفسره ـ يترك بصماته لا على كتابة النصوص فحسب بل على تأويلها أيضا.

ولقد أدى هذا الفهم ـ في تطور لاحق ـ الى أن يتسع مفهوم التأويل ليعتبر المجتمع ذاته نصا Text. فالنص لا يشير فحسب الى المدون اللغوي وانما يشير الى «كل بناء للمعنى يرتبط بعلامة أو اشارة (أو بناء المعنى السميوطيقي) Semiotic meaning Structure كاللغة والموسيقى وفنون العمارة والتصوير والاحداث والأفعال الاجتماعية» (٤٥) ويقوم مثل هذا التعريف على توسيع دائرة التحليل الهرمنيوطيقي مطبقا نفس الأدوات التي تستخدم في تحليل النصوص على تحليل عالم الحياة الاجتماعية. ولقد عبر أحد الباحثين في الانثروبولوجيا عن هذا الاتجاه بقوله «لا توجد في المجتمعات الأمية نصوصا مكتوبة. ومع ذلك فإن الانثروبولوجيين يقرأون هذه المجتمعات بنفس الطريقة التي يقرأ بها نظراؤهم الكتب. . . فنحن نؤول ما نشاهده ونخبره في هذه المجتمعات الغريبة في ضوء الايديولوجيات التي تسيطر علينا في محاولة لكشف الجوانب الثابتة والمتغيرة للأبنية الانسانية» (٤٦) ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على المجتمعات الأمية، فالحديث يمكن أن ينسحب على كل أشكال المجتمعات، التي تتحول أمام الباحث الذي يسعى الى الفهم التأويلي الى صفحة مكتوبة تنطق بالحياة وتنبض بها نبض النص المكتوب. وهكذا يتحول المجتمع ذاته الى «نص». ولقد استخدم احد الباحثين المعاصرين المناصرين لهذا الفهم الواسع النطاق لمفهوم التأويل، استخدم لوصف شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع مصطلحا وثيق الصلة بمصطلح Text (الذي يعني النص)، ذلك هو مصطلح Texture ويعني النسيج

المتداخل في لحمته وسداه. واستخدم هذا المصطلح لوصف عالم الخبرة المعاشة في الحياة اليومية. وكتب في هذا الصدد يقول «يتحول نسيج الحياة اليومية ـ في فهمنا التأويلي الواسع ـ الى «نص» .. ويجب أن ننظر الى هذا النص ـ في استخدامنا المجازي للمصطلح ـ على أنه بيئة أو سياق Con - Text (التشديد موجود في الأصل) يتكون من نسيج مترابط . . . فالحياة الاجتماعية هي سياق من الترابطات والصلات التي لا تتبدى فحسب في الفكر ذي الطبيعة القصدية بل تتبدى أيضا في الوعي بالعلاقات الواقعية داخل النظام الاجتماعي والاقتصادي» (٤٧). وينهض هذا الفهم الواسع النطاق للتأويل على قضية محورية مفادها أن حصر عملية التأويل في النصوص المكتوبة قد يوصلنا بحق الى جوانب من حياتنا الاجتماعية. ولكنه يوصلنا فقط الى تلك الجوانب الواعية والعقلانية منها دون أن يمس الجوانب اللاعقلانية. ان هذا التوسيع لمفهوم النص ينقلنا من تحليل اللغة المكتوبة الى تحليل لغة الحياة اليومية، وبالتالي فانه يكشف عن جوهر نسيج الحياة اليومية وتفاعلاتها.

ان هذا المنحى المنهجي لا يفتح فحسب آفاقا رحبة نحو فهم المجتمع، ولكنه يدفعنا الى أن نراجع طبيعة العلاقة التقليدية بين المادة التاريخية والأدبية (او المادة المكتوبة بشكل عام) وبين المادة الميدانية التي نحصل عليها من خلال الملاحظة أو المقابلة أو غيرهما من الأدوات. ان هذين النوعين من المادة ليستا ـ وفقا لهذا المنحى الجديد ـ من طبيعة مختلفة، فكلاهما يمكن أن يندمج في الآخر وكلاهما يمكن أن يطبق عليه نفس المبادىء التحليلية. فالمجتمع هو تاريخ يصنع في الواقع وفي النصوص في آن واحد، وكلاهما يمكن أن يؤدي الى الآخر. وفضلا عن ذلك فان هذا الاتجاه يمكن أن يساهم في حل بعض المشكلات المعضلة في البحث العلمي الاجتماعي مثل مشكلة الانفصال بين التحليل الكمي والكيفي، ومشكلة الانفصال بين التحليل النظري والبحث الامبيريقي وغيرهما من المشكلات.

٢ـ نحو فهم جديد للموضوعية:

وكما فتح منهج تأويل النصوص آفاقا في دراسة المجتمع، فقد فتح آفاقا جديدة أيضا امام فهم جديد للموضوعية في العلوم الاجتماعية. لقد درج الاتجاه الغالب في

العلوم الاجتماعية على تبني نظرة للموضوعية تناظر تلك السائدة في العلوم الطبيعية. ونهضت هذه النظرة على تبني موقف محايد ومستقل تجاه الحقيقة الاجتماعية. فالحقيقة يفترض أن لها سمات موضوعية مستقلة عن ذات الباحث. وهذا هو الموقف الذي تبناه دوركايم الذي أكد على وحدة المنهج في العلوم جميعا، وعلى أن الظواهر الاجتماعية جزء لا يتجزأ من العالم الموضوعي للطبيعة، وأن للظواهر الاجتماعية قوانينها العامة التي يجب على الباحث أن يكتشفها بنفس أساليب منهج العلوم الطبيعية (٤٨). ولم يقبل فلاسفة الهرمنيوطيقا هذا الموقف. لقد حاول ديلثي ان يؤسس العلوم الروحية على اسس جديدة، ولذلك فانه سعى الى تحقيق مستوى من الموضوعية لهذه العلوم تناظر موضوعية العلوم الطبيعية ولكنها تختلف عنها. لقد اعتبر ديلثي أن الخبرة الداخلية يمكن أن تنعكس في تعبيرات خارجية ـ اللغة والرموز ـ يمكن أذا درست أن تقدم اساسا جديدا للموضوعية في العلوم الروحية. ولكن دعوة ديلثي لم تصل الى مداها، وكذلك صياغة فيبر التوفيقية التي حاول فيها أن يوفق بين موضوعية العلوم الطبيعية ومنهجية الفهم الذاتي في العلوم الاجتماعية.

لقد اتجهت فلسفة التأويل الى تبني المقولة التي تذهب الى أن منهج التأويل ـ بطبيعته ـ منهج ذاتي، وهو لا يستطيع أن يتخلى عن هذه الذاتية بالبحث عن موضوعية زائفة، واذا كان لمنهج التأويل أن يبحث عن «موضوعية» فان عليه أن يبحث عنها في «الذاتية» وليس في أي مكان آخر. ولقد بدأت هذه الفكرة من الفينومينولوجيا حيث اكد هوسرل على أن اكتساب المعرفة الاصيلة لا يتم الا بالاتجاه نحو الباطن في تأمل انعكاس خالص. (٤٩) وهكذا تساوت الحقيقة الخالصة بالحدس الخالص أو الاستبطان الخالص، وأصبح الجهد البحثي الموجه نحو فهم التجربة الذاتية هو جهد يوجه الى ذات الباحث بنفس القدر، واندمجت الذات في الموضوع اندماجا لا يفصم عراه. ولقد طورت فلسفة التأويل الوجودية هذه المقولة حيث جاء تأكيد هيدجر على أن المعرفة جزء مؤسس في الوجود، ولذلك فإن الباحث لا يستطيع أن يذهب الى الوجود دارسا بعقل أشبه بالصفحة البيضاء. ان الباحث يذهب الى دراسة الوجود بوجوده هو ـ بتاريخيته وافق فهمه ـ الذي يحدد رؤيته في فهم هذا الوجود. ان الموضوعية هنا ليست قدرة الباحث على أن يفصل ذاته عن الموضوع، بل هي قدرة

الباحث على أن يتمكن ـ بالفهم ـ من أن يصل الى جوهر الوجود الذي يعد بطبيعته وجودا غامضا غير قابل للفهم. (٥٠) فكلما حقق الدارس انصهارا بين وجوده وبين الآنية (أو الوجود المتعين) كلما وصل ـ بالفهم ـ الى كشف غموض هذا الوجود، وبالتالي كلما حقق درجة عالية من الموضوعية.

ولقد انعكست هذه الرؤية للموضوعية على قراءة النصوص، التي شكلت الشغل الشاغل لفلاسفة التأويل. فقد اصبحت قراءة النص عملية ذاتية بحتة، وأصبح الاندماج في النص وسيلة لتوالد المزيد من القراءات التي تشكل بدورها نصوصا جديدة. لم تعد القراءة شرحا على المتون بل أصبحت اعادة تصور للنص أو اعادة بناء له وفقا لرؤية القارىء وافق تأويله. في هذه الحالة يتحول النص ـ كما ذهب جادامر ـ الى خبرة مشتركة أو عمل جماعي حيث تساهم التأميلات الجديدة له الى اضافة ابعاد جديدة لم تكن موجودة من قبل. ومن ثم فإن القراءة هي شكل من أشكال التراكم المعرفي على النواة الأولى للنص. (٥١). وهكذا فإن تأويل النص يفتح المجال لتوالد آلاف من النصوص ـ الرؤى ـ التي يعكس كل منها تفاعلا بين معطيات وجود اجتماعي وآخر ذاتي. وتفترض هذه الرؤية أن الحقيقة لابد وأن تظهر جلية من بين كل هذا الكم الهائل من القراءات. فليس هناك معيار واحد للحكم على الأشياء، كما أن الحقيقة ليس لها وجه واحد. ان الحقيقة تستعصي على الفهم بمنظور واحد أو بمعيار واحد. ومن ثم فإن تعدد الرؤى ـ حتى وان كانت ذاتية ـ للموضوع الواحد حري بأن يكشف جوهر الحقيقة ويميط اللثام عن معدنها الأصيل. والباحث ـ أو القارىء ـ اذ يحاول أن يقوم بهذه المهمة فانه يقوم بها بذات منعكسة، أي أنه يقوم بها في ذاته أيضا. فبقدر فهمه للواقع فانه يفهم ذاته ويخلصها من أشكال الوعي الزائف وينطلق بها نحو آفاق أرحب، وبقدر فهمه لذاته يصبح قادرا على كشف الحقيقة.

والمحقق أن الحركة النقدية في علم الاجتماع ـ وعلوم اجتماعية اخرى ـ قد أفادت من هذه الصياغة الجديدة للموضوعية. لقد حاولت الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع ـ بصياغاتها المبكرة والمعاصرة ـ أن تفيد من هذه الصياغة الجديدة للموضوعية. لقد حاولت الاتجاهات في هذه الحركة أن تشكك في أسس الموضوعية الدوركايمية التي

تؤسس صدق الحقيقة على طريقة قياسها وعلى الحيدة تجاهها. وفي مقابل ذلك أصبح صدق الحقيقة يرتبط بالولوج الى داخلها من خلال منهج الفهم. فقد تأسست معظم هذه الاتجاهات على قضية محورية مفادها أن الحياة الاجتماعية لها قانون داخلي يدركه الفاعلون فيها أو يتفقون عليه ضمنا. ومن ثم فان للفاعلين في مواقف الحياة رؤاهم الخاصة ونظرياتهم الخاصة. وما على الباحث في علم الاجتماع الا أن يخترق هذه النظريات من الداخل ويحاول أن ينظمها ليصنع نظريته الخاصة، التي لا تعدو أن تكون اعادة بناء لنظرية قائمة بالفعل، أو كما يقول أنصار الفينومينولوجيا الاجتماعية انها لا تعدو أن تكون «بناء من الدرجة الثانية» لأنها تتأسس على بناء نظري أول كامن في طبيعة الحياة ذاتها. (٥٢)

تفترض هذه النظرة ان الباحث جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه، وأن المعرفة التي يستخلصها ليست إلا اعادة بناء لمعرفة سابقة. ليس هناك من معيار لصدق هذه المعرفة الا قدرة الباحث على أن يغوص في البناء المعرفي القائم ـ بناء المعاني والرموز ـ بما فيه البناء المعرفي للباحث نفسه. ولقد كتبت واحدة من علماء الانثروبولوجيا المعاصرين عن جوهر الصدق في المعرفة البحثية من هذا المنظور قائلة «إن المعرفة الانثروبولوجية وأسلوب البحث الذي تتوخاه لا ترتبطان بالاتساق المنطقي للنظرية ولا بسلامة المعطيات الواقعية، ولكنهما يرتبطان بتأسيس الذاتية الداخلية الانسانية كما يعرفها الموقف الثقافي. والبحث الانثروبولوجي ـ إذ يفعل ذلك ـ فانه لا ينقل الاستقصاء الفينومينولوجي ذا الابعاد المتعددة الى المجال الامبيريقي فحسب. بل أنه يسهم في تقديم نقد لأسلوب الباحث الانثروبولوجي وافتراضاته المسبقة وطرائقه في البحث. وبذلك فإن البحث الانثروبولوجي يثير الكثير من المسائل المتعلقة بابستومولوجيا الذات بنفس القدر الذي يثير به مسائل تتعلق بخبرة الآخرين» (٥٣). ان هذا الاسلوب وان بدا ذاتيا الا أنه لا يخلو من معيار للصدق. أنه معيار ذاتي ولكنه يؤدي الى أقصى درجات الموضوعية. فالبحث العلمي في الواقع يناظره بحث في قاع الذات لتحقق أقصى درجات صدقها.

ان هذا المعيار هو الذي أكده عالم الاجتماع الشهير الفن جولدنر عندما نادى

بامكانية قيام نوع من السوسيولوجيا المتأملة لـذاتها Refexive sociology يتجه فيها الباحث الى ذاته دارسا وناقدا قدر اتجاهه الى المجتمع دارسا وناقـدا (٥٤) . وتكون النتيجة هنا ذات «صافية» و«رائقة» قادرة على ان تلمس الظواهر دون حواجب الادوات المقننة، ان قل أو الظواهر تتداعى لها وتنكشف لها دونما حجب . وتتحول الموضوعية في هذه الحالة الى ضرب من الصدق الذاتي أو الأصالة الشخصيـة-personal authen ticity . (٥٥) وعودة الى الهرمنيوطيقـا، فإن اعتماد هـذا المفهـوم للمـوضـوعيـة يجعل البحث الاجتماعي - مثل قراءة النص - عملية ذاتية، يدرك الباحث فيها تحيزاته وقيمه الخاصـة فيصبح قـادرا على أن يستقل عنهـا أو ينقـدهـا ويصححهـا أو يتمسك بها، وبذلك يصبح اكثر موضوعيـة من شخص يـدعى الحيـدة سلفـا ولكنـه يـوجـه الأداة والنتائج الوجهة التي يبغي . ويتحول التراكم في العلم هنا الى ما يشبه القراءات المتعددة للنصوص التي تنتج افكارا مختلفة يكون هدفها في النهاية تجويد فهم الحقيقة من ناحيـة وتجويد الحياة الاجتماعية من ناحية . ان المعرفة الاجتماعية ليست معرفة تكتسب في حـد ذاتها، ولكنها معرفة يجب أن تساعد الانسـان على تحقيق حيـاة أفضل واكثـر سعـادة، وتلك مهمة أولى لعلوم المجتمع .

خـاتـمـة

حاولنا في هذه الـدراسـة ان نتعـرف على أهم اشكـاليـات التأويل والفهم في الجدل الهرمنيـوطيقي، وان نكشف عن جـانب من الفـائدة التي يمكن أن تجنيهـا العلـوم الاجتماعية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة من هذه الاشكاليـات . ولسنـا هنـا في معـرض الدفاع عن منهج الفهم والتأويل في مقابل المنهج الوضعي التجريبي . فمن الواضح أن المنهج التأويلي نفسه قد استوعب هذه الثنائيـة وتجاوزهـا . وحسبنـا هنـا أن نـؤكـد على قضيتين نستخلص منهما اثنتين أخـريين . الاولى : أن العـلاقـة بين العلـوم الاجتماعيـة والفلسفـة لا يمكن أن تنفصم، والثـانيـة : ان الاشكـاليـات التي تثـار على المستـوى الفلسفي تفتح دائما أبوابا جـديـدة أمـام تطـويـر منهج ونظـريـة العلـوم الاجتماعيـة . ونستخلص من هـاتين القضيتين قضيتين نحسب أنهما يفتحـان أمـامنـا مجالا للبحث المستقبلي . الأولى : أن امكـانيـة تحقيق علم تجريبي تطـابق منـاهجـه منـاهج العلـوم الطبيعية قد تبدو امكانية صعبة التحقيق، والثانية : ان العلوم الاجتماعية يمكن أن تظل لفترة طويلة في المستقبل أسيرة التعدد في المناهج والمداخل النظرية .

الهوامش

١ـ نهتم هنا على وجه خاص بعلوم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس، وأن كان الحديث يمس علوما أخرى بطبيعة الحال.

٢ـ توماس. س. كوهن (كون)، بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

٣ـ تجلى ذلك في مظاهر عديدة منها محاولة البحث في الوجودية عن عبثية الحياة الاجتماعية، والبحث في الفينومينولوجيا عن جهد الانسان 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.

٥ـ انظر: بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، باريس، ١٩٨٢، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

٦ـ نصر ابوزيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثالث، ابريل ١٩٨١، ص ١٤٨.

٧ـ لانجلو اوسينوبوس، «المدخل الى الدراسات التاريخية»، في عبدالرحمن بدوي (مترجم)، النقد التاريخي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ١١٨.

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

٩ـ حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة الف، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٨م، ص ١٨.

١٠ـ المرجع السابق، ص ١٩.

١١ـ مثل هذا الموقف المفكر الالماني هبرماس، وطوره المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا في نقده للمدرسة البنيوية بزعامة كلود ليفي شتراوس.

١٢ـ ربما يكون الاسهام الذي قدمه الفرنسي بول ريكور هو الذي شكل حلقة الوصل هذه.

١٣ـ انظر حول تفرقة دراوزن المرجع التالي:

علي سالم، «قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر»، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد ٤١، ايلول ـ تشرين الأول، ١٩٨٦، وانظر حول الفرق بين التفسير والفهم:

A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, the Macmillan Press LTD., 1982. PP. 4 -5.

١٤ـ ولقد أدى الطريق الأول الى ظهور الفليولوجيا philology وأدى الثاني الى ظهور النصوص التشريعية Jurisdiction.

15- J. Bleicher, Contemporay Hemenentics, Routhedge Kegen paul, London, 1980. p 11.

16- J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinmann, London, 1972, P. 141.

ولقد أطلق جون ستيوات ميل على هذه العلوم «العلوم الاخلاقية» وهي التي تسمى الآن «بالعلوم الانسانية» انظر:

هـ. ن. ريكمان، منهج جديد للدراسات الانسانية، ترجمة علي عبدالمعطي ومحمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٨٩، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

17 - W. Delthy, "The Rise of Hermineutics", in : P. Conerton (ed.) Critical Sociology, Penguin Books, 1970. P. 105.

18 - J. Bleicher, OP. Cit. P. 19.

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 والامبيريقي قد دافعوا عن وجهة النظر التي تنطلق من أن المنهج في العلم واحد سواء كان علما طبيعيا أم علما أخلاقيا (انسانيا).

٢٠ـ صدر هذا الكتاب بالالمانية عام ١٩٤٩، وترجم الى الانجليزية عام ١٩٦٢، انظر:

M. Heidegger, Being and Time, Harper and Row, New York, 1962.

٢١ـ انظر مقدمة ترجمة عبدالغفار مكاوي لكتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقية، الصادر عن دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٦.

٢٢ـ المراجع السابق، ص ٤٢.

23 - J. Bleicher, Op. Cit, P.99.

24 - M. Heidgger, Being and Time, Op.Cit, P. 20.

٢٥ـ وهذه هي الأطروحة الرئيسية في كتابه «الحقيقة والمنهج»، الصادر بالالمانية عام ١٩٦٠، وصدرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٨١.

انظر:

Hans - George Cadamer, Truth and Method, Seabury Press, New York, 1981.

٢٦ـ المرجع السابق، ص ٢٣٠.

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

28 - As quoted in : Cynthia Nelson, "An Anthropologist's Dilemma: Feild Work and Interpertive Inquiry", in : Ibid , P. 53.

٢٩ـ اعتمدنا في عرضنا لرأي هبرماس على مؤلفه التالي:

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

٣٠ـ انظر كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.

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

٣٢ـ عبدالغفار مكاوي، مرجع سابق، ص ٣٤،

33 - Blieicher, Op. Cit., P. 117.

٣٤ـ وتلك هي الحجة التي يستند اليها بعض فلاسفة التأويل ومنهم جادامر في الحديث عن امكانية تحقيق معرفة عالمية. فاللغة كوسيط وجودي لها طابع عام وعالمي، ولذلك فاننا اذا اعتبرنا أن الصفات العقلية للجنس البشري متشابهة، فان اللغة تصبح أكثر الوسائط الوجودية تعبيرا عن عالمية الفكر وعالمية المعرفة.

٣٥ـ انظر كتابه الحقيقة والمنهج، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٣٦ـ انظر تلخيصا 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.

٣٧ـ تلك كانت اهم القضايا التي طرحها هبرماس في كتابه عن «المعرفة والمصلحة» السابق الاشارة اليه، وانظر على وجه الخصوص الفصلين الحادي عشر والثاني عر حول الأفكار التي نطرحها هنا.

٣٨ـ انظر كتاب بلاشير، ص ٢٥، حيث اقتبسنا النصين لديلثي.

39 - M. Weber, Econamy and Scciety, Bedminster Press, 1968, Vol. 1. p. 4.

40 - Ibid, PP. 8 - 11.

٤١ـ لن يتسع المجال هنا لعرض هذا التيار وتشعباية، ويمكن للقارىء الرجوع الى المصدر التالي لتتبع هذا التيار: احمد زايد، علم الاجتماع بين النظريات الكلاسيكية والنقدية، الطبعة الاولى، دار المعارف، ١٩٨١، الفصل العاشر.

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

43 - J. Bleicher, Op. Cit., P. 231.

٤٤ـ حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١٨.

45 - Kent Lindkvist, Advances in Content Analysis, Sage Publications, London, 1981. PP. 26 - 27.

46 - Pierre Maranda, "The Dialectic of Metaphor : An Anthropological Essay on Hermeneutics", in : S.R. Suleiman and I. Crosman (eds.) The Reader in the Text, Priceton Universtiy Press, 1980, P. 183.

47 - C . O. Scharg, Radical Reflection and The Origin of Human Sciences, Purdue University Press, Indiana, 1980, PP . 98 - 99.

٤٨ـ انظر حول وجهة نظر دوركايم في الموضوعية، صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الاجتماعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠١ .

٤٩ـ انظر حول افكار هوسرل في علاقتها بالموضوعية، المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

٥٠ـ انظر كتابه الوجود والزمن، السابق الاشارة اليه، ص ١٥٣ .

٥١ـ حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١١ .

٥٢ـ هذه مسلمة اساسية لكثير من الاتجاهات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع . انظر حول هذه الاتجاهات : احمد زايد، مرجع سابق، ص ص ٤١١ ـ ٤٥٩ .

53- Cynthia Nelson, op. cit, p. 55.

٥٤ـ انظر حول مفهوم جولدنر، احمد زايد، مرجع سابق، ص ص ٣٣٧ .

٥٥ـ قدم هذا المفهوم الفن جولدنر في احدى دراساته حول «التحيز في علم الاجتماع»، انظر عرضا لهذه الدراسة في المرجع السابق، ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٤ .