إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية بين النموذج الوضعي والنموذج التأويلي

Problematic of Method in the human sciences between positivist and hermeneutic models

د/ سرير أحمد بن موسى،

المركز الجامعي عين تموشنت، الجزائر
Mail:set2006@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2019/09/08 تاريخ القبول: 2019/10/28

الملخص:

اقترن ميلاد العلوم الإنسانية في القرن 19م،بالمشروع الوضعي الرامي إلى التخلص من الخطاب التأملي الميتافيزيقي حول الإنسان،والداعي إلى دراسة الظواهر الإنسانية دراسة موضوعية عن طريق تطبيق النماذج التجريبية التي نجحت في علوم الطبيعة على الإنسان وعلى مجمل أفعاله وحوادثه، وفي هذا السياق اعتبرت الظواهر الإنسانية بوصفها "أشياء"أو "وقائع خارجية" مستقلة عن ذات الباحث وإرادته وميوله. وتطلعت الاتجاهات الوضعية إلى تفسيرها تفسيرا سببيا، والتزام الحياد والموضوعية في دراستها،غير أن محاولات موضعة الظاهرة الإنسانية قد اصطدمت بجملة من الصعوبات وطرحت مجموعة من الإشكالات:فالظواهر والأفعال الإنسانية هي ظواهر واعية إرادية لا تتكرر ولا تخضع للاطراد،فكيف يمكن موضعتها أو تفسيرها سببيا؟ ألا ينبغي الاكتفاء في مقابل التفسير الوضعي السببي،بفهم الفعل الإنساني وتأويله، بالنظر إليه كواقعة دالة وليس كمعطى فيزيائي وبإعادة إنشاء عناصره الدالة في "نماذج" وعبر "أنماط مثالية"وليس من خلال "أنساق مادية"؟ ألسنا في حاجة إلى تفهم الظواهر الإنسانية بدل الاكتفاء بتفسيرها ؟ وإذا سلمنا بمشروعية المنهج التفهمي التأويلي في التعاطي مع الظواهر والأفعال الإنسانية، فهل يسمح ذلك حقا بالكشف عن حقيقتها؟ ألسنا في حاجة إلى ضرورة تفعيل منهج جدلي يتفاعل فيه التفسير مع الفهم؟

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية؛ التفسير؛ الفهم؛ الهرمينوطيقا؛ ديالكتيكية التفسير والفهم

Abstract:

The emersion of the humanities in the 19th century co-occurred tightly with the Positivism project which aimed at disposing of the contemplative metaphysical speech about Man, and called for an objective study of human phenomenon through the application of experimental models, that have been successful in Nature Sciences, on Man and on his overall actions and events.

Human phenomenon , in this context, were regarded as "things" or "external facts" independent of the researcher and his will and inclinations. Positivist trends sake to give them causative interpretations and to engage in impartiality and objectivity in its study. Theattempts to the positivness of the human phenomenon, however, collided with a number of difficulties and put forward a set of problems. The human phenomenon and acts are conscious, voluntary, not replicable and are not subject to constancy, so how can they be positivised or causally interpreted? Should not be sufficient, in exchange for positive causal explanation, to understand and interpret the human act, regarding it as an indicating fact and not as a physical datum, and to re-establish its indicating elements in "patterns" and through "ideal types" and not through "physical formats"? Do not we need to comprehend the human phenomenon, rather than simply interpret them? And if we admit the legitimacy of the comprehensive hermeneutic approach (= method) in dealing with the human phenomena and acts, does it really allow to disclose what they are? Is not there a necessity to activate the dialectical approach in which interpretation interacts with understanding?

keyword : Human sciences ; Explanation; understanding; Hermeneutic Dialectic of explanation and understanding.

مقدمة :

شكّل الإنسان محور اهتمام الفلاسفة القدامى، فكان موضوع تأمّل ميتافيزيقي منذ اللّحظة التأسيسية السقراطية، تحت شعار:"أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك"، إنها دعوة للبحث عن حقيقة الإنسان،هذه الحقيقة التي تمّ اختزلها في النفس، النفس

التي تتميّز بالتأمل والتفكير، فهي تتأمّل ذاتها لتترقى وتسمو عن عالم الحس والوهم نحو عالم الخير والحقيقة، فتكون المعرفة عندئذ تذكّرا والجهل نسيانا، ذلك ما انتهى إليه أفلاطون ضمن رؤية أنطولوجية (الوجود الحسي-الوجود العقلي)، وقد تبنّى أرسطو هذا الطرح الاختزالي لحقيقة الإنسان،لأنه وإن كان يجعل من الإنسان ثنائية (نفس- جسد)، صورة وهيولى، إلا أنه ينتهي إلى الإقرار بأسبقية الصورة(النفس) على الهيولى(الجسد). ويستمر هذا التصور لحقيقة الإنسان طيلة العصور الوسطى في ثوب تيولوجي،وفي العصر الحديث وبالضبط مع رونيه ديكارت تصبح حقيقة الإنسان هي التفكير،فالكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) يعلن ميلاد الإنسان كذات مفكّرة تعي ذاتها وتحدس وجودها،لذلك كان العقل عنده هو السبيل الوحيد للكشف عن حقيقة الإنسان، أما إمانويل كانت فوجد نفسه بعد استبعاد المبحث الميتافيزيقي عن الفلسفة أمام ثلاثة أسئلة: ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ وما الذي أستطيع أن آمله؟ وهي مسائل تتلخص في سؤال واحد : ما هو الإنسان؟ .

ومع ميلاد العلوم الإنسانية خلال القرن 19م تمّ تجاوز مقاربة الإنسان كذات،أي كجوهر وماهية ثابتة، باتّجاه النّظر إليه كحركة ونشاط موضوعي.فالعلوم الإنسانية تتوجه نحو العناصر المشكلة لطبيعة الإنسان(الحياة،اللغة،الإنتاج....) وليس إلى الإنسان في ذاته. وكعادة كل مبتدئ أن يقلّد ما يعتقد أنه ناضج وكامل، عملت العلوم الإنسانية على تقليد طرق البحث المعتمدة في مختلف العلوم الطبيعية، إيمانا منها بوحدة موضوع العلم،وهو الظاهرة الطبيعية بما فيها الإنسان، فالإنسان ظاهرة طبيعية قابلة للموضعة، ويمكن مقاربته كواقعة خارجية مستقلة عن ذات الباحث وإرادته وميوله، وبالتالي إخضاعه للدراسة التجريبية، فحدث أن نزل الحلم الغامض لتطبيق الطرق الوضعية في المجال الإنساني خلال القرن 17 و18م إلى مستوى التطبيق مع أواخر القرن 19م.

لكن في مقابل هذا التوجه الإبستمولوجي المنهجي الداعي إلى موضعة الظواهر الإنسانية وتفسيرها تفسيرا سببيا، تعالت أصوات مناهضة تدعو إلى ضرورة احترام ومراعاة خصوصية الموضوع، هذه الخصوصية التي تثير جملة إشكالات تستدعي البحث

عن بدائل منهجية تتماشى وطبيعة الظواهر الإنسانية، فالظواهر والأفعال الإنسانية هي ظواهر واعية إرادية لا تتكرر ولا تخضع للاطّراد، فكيف يمكن موضعتها أو تفسيرها سببيا ؟ ألا ينبغي الاكتفاء في مقابل التفسير الوضعي السببي،بفهم الفعل الإنساني وتأويله ،بالنظر إليه كواقعة دالة وليس كمعطى فيزيائي وبإعادة إنشاء عناصره الدالة في "نماذج" وعبر" أنماط مثالية" وليس من خلال "أنساق مادية"؟ ألا يؤدي تشييء الظواهر الإنسانية، سواء كانت اجتماعية أو نفسية أو غير ذلك، إلى إفقارها وإفراغها من محتواها الحقيقي؟ أوليس لهذه الظواهر أسباب باطنية وذاتية مثلما أن لها أسباب خارجية وموضوعية؟ ألسنا في حاجة إلى تفهّم الظواهر الإنسانية بدل الاكتفاء بتفسيرها ؟

ثم إذا سلمنا بمشروعية المنهج التفهمي التأويلي في التعاطي مع الظواهر والأفعال الإنسانية، فهل يسمح ذلك حقا بالكشف عن حقيقتها ؟ ألسنا في حاجة إلى ضرورة تفعيل منهج جدلي يتفاعل فيه التفسير مع الفهم؟ ثم ألا يمكن المراهنة على مشروع بول ريكور الهرمينوطيقي لإجراء هذه المصالحة؟ وكيف يمكن تفعيل هذا البراديغم لتجاوز إشكالية المنهج والنهوض بحقول العلوم الإنسانية في الوطن العربي؟

2-منهج التفسير ونموذجية العلوم الطبيعية:

كلمة التفسير في اللغة العربية تعني الكشف والإظهار وهو نفس المعنى المتضمن في الكلمة الفرنسية Explication المشتقة من ألأصل اللاتيني Explicare المتكونة من Ex و Plicare وتعني إظهار الخفي أي Deplier،تقول فسّر بمعنى بسط،نشر، فالموجز المغلّف غير واضح للفكر،وفي الأغلب يكون التطوير ضروريا ويكفي للإفهام. هنا المعنى الأساسي الذي تتنزّل منه المعاني الخاصة الأخرى. يحدّد جون ستوارت مل التفسير على النحو التالي:"تكون ظاهرة خاصة مفسّرة عندما يشار إلى القانون الذي يكون إنتاجه حالة من أحوالها. ويكون أحد قوانين الطبيعة مفسّرا عندما يشار إلى قانون أو قوانين أخرى، يكون من لزومها"، لكن هذا التعريف مقيد بتصوره الخاص للقوانين وللسببية. أمّا هربرت سبنسر فيعرّفه بقوله :"تفسّر ظاهرة بردّها إلى قانون،وبردّ هذا، إلى قانون آخر أعمّ،وهكذا دواليك، وصولا إلى قانون أول لا يمكن تفسيره "(لالاند، 2001).

والتفسير في نظر جيل غاستون غرانجي هو: "إظهار وجود علاقات ثابتة بين بعض الحوادث،واستنتاج أن الظواهر المدروسة تشتق منها"(Granger, 1993) .

إن التفسير هو المنهج المفضّل في العلوم التجريبية، وهو يتجلّى في الكشف عن العلاقات الثابتة التي توجد بين الحوادث والوقائع، واستنتاج أن الظواهر المدروسة تنشأ عنها،وقد حقّقت العلوم الطبيعية نتائج باهرة باعتمادها على منهج التفسير العلمي،الذي يرتكز على تقنيات منهجية كالملاحظة والقياس والتجريب،ويسمح بتكميم النتائج وتعميمها. ولهذا السبب عملت النزعة الوضعية في مجال العلوم الإنسانية على استلهام منهج التفسير،وتطبيقه في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية،رغبة منها في بلوغ الدقة والموضوعية، والابتعاد ما أمكن عن الطرح الميتافيزيقي التأملي المعتمد في الفلسفة. وفي تقليدها لطرق البحث العلمي،تأثرت بثلاثة نماذج علمية هي :نموذج العلوم الطبيعية،نموذج العلوم الرياضية ونموذج اللسانيات(علم اللغة).

2-1- نموذج العلوم الطبيعية:اقتدى المهتمون بالظواهر الإنسانية بأربعة نماذج في العلوم الطبيعية هي: الفيزيولوجيا ،البيولوجيا،الفيزياء والكيمياء.

أ-الفيزيولوجيا والبيولوجيا:كانا وما زالا لدى بعض المدارس إلى الآن النموذج الأمثل في الدراسات السيكولوجية والسوسيولوجية بل حتى التاريخية عند كثير من الباحثين، سواء في تصورهم للظاهرة الإنسانية أو المنهج المتبع في الدراسة أو الغرض منها، هذا ما نقف عليه مع أحد رواد المدرسة الفرنسية،وهو سان سيمون(1760-1825) في دراسته للظواهر الاجتماعية،إذ يسمّي هذا العلم "الفيزيولوجيا الاجتماعية" التي تهتم بدراسة وظائفية، أي وظائف المجتمع بنفس الطريقة التي تدرس بها الفيزيولوجيا وظائف الأعضاء.أمّا المنهج المعتمد فهو نفس المنهج المتبع في العلوم الطبيعية الأخرى،القائم على الملاحظة الخارجية (عيسى، 1959).هذا التصور الفيزيولوجي للظواهر الإنسانية نجده أيضا لدى أنصار المدرسة الوظيفية الأمريكية المعاصرة، والتي ترجع النشاط الاجتماعي إلى مجموعات سياسية، اقتصادية،أخلاقية تضبطها علاقات وظيفية معينة، وأن أي تغيّر يطرأ على إحدى هذه المجموعات يسبّب تغيّرا مماثلا في المجموعات الأخرى، فالمجتمع في ذلك مثل الأجهزة المختلفة التي تشكّل العضوية الحية. واستخدم

الوظيفيون في ذلك الطرق الإحصائية من بيانات ولغة رمزية رياضية قصد ضبط العلاقة بين الظواهر الاجتماعية، وتحديد ما يطرأ على الكلّ من تغيّر، بحدوث تحوّل أو خلل في إحدى وظائفه في شكل دالة رياضية بها متغيّر وتابع (محجوب، 1975). وفي مجال السيكولوجيا اعتبرت المدرسة السلوكية أن موضوع علم النفس ما هو إلاّ "فيزيولوجيا"، هدفه دراسة الجهاز العصبي المركزي المسؤول عن العمليات العقلية العليا، وهو ما يجعل من الإنسان مجرّد آلة محكومة بقوانين الطبيعة، وسلوكه قابل للملاحظة الخارجية، فهو مجرّد استجابة آلية لمختلف المثيرات،ومنه إمكانية التنبؤ به. (عاقل، 1987).

أما بخصوص النموذج البيولوجي،فنسجّل حضوره في السوسيولوجيا مع المدرسة العضوية، ورائدها "هربرت سبنسر"(1830م-1903) المتأثّر بنظرية التطوّر لداروين، والتي تسقط خصائص البناء العضوي على الواقع الاجتماعي، وتنقل قوانين تطور العضوية إلى الواقع الاجتماعي،فالصراع الطبقي تعبير عن قانون الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى والأصلح. وفي مجال السيكولوجيا وانطلاقا من نظرية التطوّر التي ربطت الإنسان بغيره من الحيوانات الراقية،ذهب بعض السيكولوجيين إلى محاولة ردم الهوة بين الحالات النفسية للإنسان والحيوان، فكان ظهور علم النفس الحيواني الذي ساهم في تطور البحث التجريبي في علم النفس، وإنشاء المخابر السيكولوجية وتطوّر هذه الأبحاث مع فونت وثورندايك الأمريكي،وكذا أعمال المدرسة الجشتلتية في تجاربها على القردة.لكن تأثير النموذج الفيزيولوجي والبيولوجي لم يقتصر في الحقيقة على مجالي السوسيولوجيا والسيكولوجيا، بل امتدّ إلى ميدان التاريخ،حيث نجد"أوزفيلد شبنجلر"(1880-1936) يشبّه تطوّر الحضارات وتدهورها بآلية الحركة الطبيعية، طفولة، شباب وشيخوخة،فكلّ حضارة تمرّ حتما بهذه الدورة، وضمن نفس المنحى يمكن اعتبار "عبد الرحمن ابن خلدون"(1332م-1406) أسبق في تبني النظرة الطبيعية لحركة التاريخ وتطور الحضارة،وهي النظرة التي تستلهم مفاهيم بيولوجية في رصدها لهذا التطور،"فأعمار الدول ...في الغالب لا تعدو أعمال ثلاثة أجيال"، وفن التاريخ لا يزيد في ظاهره على أخبار عن الأيام والدول،والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها

الأقوال،وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال،وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال،واتّسع للدول فيها النطاق والمجال،وعمّروا الأرض حتّى نادى بهم الارتحال،وحان منهم الزوال. (خلدون، 2005)

ب – **الفيزياء والكيمياء:** مع تطوّر البحث الكيميائي في القرن 18م وبداية القرن 19م، دعت المدرسة الترابطية إلى تبنّي طريقته التحليلية في معالجة الخبرات النفسية المركّبة، والتي تكتسب صفات خاصة في حالة التركيب لا توجد في عناصرها الأولية، وقد عبّر عن ذلك "توماس براون" بقوله:" كما في الكيمياء حيث كثيرا ما يحدث أن تكون صفات مركّبات الجسم المركّب غير ملحوظة من قبلنا في التعرّف على صفات المزيج نفسه،كذلك في الكيمياء النفسية تكون العواطف المركّبة التي تنتج عن ترابط المشاعر السّالفة ...قليلة الشبه بهذه المشاعر التي تكوّنها" (عاقل، 1987، ص 63). غير أن النموذج العلمي في التفسير الذي أثار اهتمام الدارسين للظواهر الإنسانية،أكثر من غيره هو الفيزياء،نتيجة تطورها ودقّة نتائجها مقارنة بالعلوم الطبيعية الأخرى،فعلم الفلك تعوزه التجربة،والبيولوجيا ينقصها القياس الكمّي،والكيمياء لا تهتم ببناء النظرية.

أمّا الفيزياء فتتوفّر على جميع شروط العلمية، وقصد تحقيق هذا المقصد في مجال الدراسات الإنسانية دعا الأب الروحي للوضعية "أوجست كونت"(1798-1857) إلى اعتبار القوانين الطبيعية هي ما يحدّد الجنس البشري،مثلما يحدّد قانون الطبيعة سقوط الحجر، فنحن في نظره "ما دمنا نفكّر بمنطق وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكّر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدّين، فالمنهج الوضعي الذي نجح في العلوم الطبيعية غير العضوية يجب أن يمتد إلى كلّ أبعاد التفكير"(Aron, 1976) .

وفي نفس السياق يدعو"إميل دوركايم"(1858-1917) إلى تشييء الظواهر الاجتماعية،وضرورة تخلّي العالم عن تصوراته المسبقة عند ملاحظته للظواهر الاجتماعية،وأن يحدّدها في ضوء خواصها الخارجية والعامة، وأن يعتبرها مستقلة عن مظاهرها الفردية،لأنها في نظره تتمتّع بنوع من الثبات والاستقرار،ولها طابع إلزامي وقهري،حيث يقول:" إن القاعدة التي ننطلق منها لا تفترض أي تصور ميتافيزيقي، ولا

تتضمّن أي نظر تأمّلي في كنه الموجودات.إن ما تتطلّبه هو أن يضع عالم الاجتماع نفسه في وضع فكري شبيه بالوضع الذي يكون عليه الفيزيائيون والكيميائيون والفيزيولوجيون حينما ينخرطون في استكشاف منطقة مجهولة عن ميدانهم العلمي. فعلى عالم الاجتماع،بدوره،وهو يحاول النفاذ إلى المجتمع أن يعي بأنه ينفذ إلى عالم مجهول.وعليه أن يشعر بأنّه أيضا إزّاء وقائع غير منتظرة مثلما كانت عليه وقائع الحياة قبل أن تتشكّل البيولوجيا كعلم".(Durkheim, 1988).هذا وقد تأثرت المدرسة البنيوية بالنموذج الفيزيائي،لكنها تأثرت بالفيزياء المعاصرة(الفيزياء الذرية)، بخلاف المدارس الأخرى المتأثرة بالفيزياء الكلاسيكية ،فجاكبسون يقارن بين الفيزياء واللغة،ولفي ستراوس يجري مقارنات بين مفهوم الذرة البنيوي وذرّة القرابة، فالدراسة البنيوية السانكرونية للظواهر الإنسانية مثلها مثل الدراسة العلمية لجزئيات الذرة،فهي مثلها مثل هيزنبرغ في الفيزياء (حين نعرف موقع الإلكترون نجهل سرعته،والعكس صحيح) كذلك في البنية،فحين نعرف البنية لا نعرف حركتها،وحين نعرف الحركة لا نعرف البنية. وإذا كانت الفيزياء المعاصرة قد تجاوزت المنهج التجريبي الكلاسيكي ونحت منحى يقترب كثيرا من المنهج "الفرضي الاستنباطي" في الرياضيات،فإن البنيوية تدعو إلى سلوك نفس الطريق، وهو الطريق الذي سلكه لفي ستراوس في دراسته لصلات القرابة (إبراهيم، 1990، ص 77).

2-2- نموذج الرياضيات:كانت الرياضيات-وما تزال- النموذج الأعلى لليقين،لذلك كانت مطمح مختلف العلوم طبيعية كانت أو إنسانية، فمنذ أن أطلق غاليلي صيحته المدوية بأن الطبيعة كتاب لا يعرف إلاّ لغة واحدة وهي لغة الرياضيات،ومن لا يتقنها فلا قدرة له على قراءة ذلك الكتاب، وهذا ما شجع على معالجة الظواهر الإنسانية بنفس الطريقة المعتمدة في الرياضيات، إذ حاول سبينوزا معالجة الظواهر النفسية على طريقة إقليدس في معالجته للأشكال الهندسية، فتناولها في شكل نسق رياضي مبني على بديهيات ومسلمات وتعريفات،واعتمدت المدرسة الوضعية الفرنسية مع كل من أوجست كونت ودوركايم الطرق الإحصائية، فالدراسة التي قدمها دوركايم عن الانتحار عبر فيها بلغة رياضية وأسلوب إحصائي عن اختلاف نسبة الإحصاء بين المجموعات البروتستنتية عنها في المجموعات الكاثوليكية. وانتقلت عدوى الصياغة الرياضية والتعبير الكمّي إلى

مجال التاريخ، فحاول العديد من المؤرخين في النصف الثاني من القرن 19م استخدام المناهج الإحصائية.لقد أصبح بالإمكان التعبير عن العديد من الظواهر الإنسانية والاجتماعية بلغة كمية، وباعتماد خطوط ورسوم بيانية تعكس سيرها،فأصبح القياس شرطا ضروريا في علم النفس (قياس القدرات والاستعدادات ودرجات الانفعال، ومتوسط الذكاء...)، وهذا ما يفسر ظهور مصطلحات تقنية في علم النفس وعلم الاجتماع التجريبيين مثل: السيكوميتري، والسوسيوميتري، والاستمارات. ولم يكتفي المهتمون بالمجال الإنساني بأخذ الرياضيات فقط كنموذج للصياغة الكمية،بل وأخذها كنموذج للتفكير، أي استلهام المنهج الفرضي الاستنباطي كما هو الحال مع كلود لفي ستراوس في دراسته عن القرابة وقواعد الزواج (إبراهيم، 1990، ص79).

2-3- نموذج اللسانيات:لمّا كانت العلوم الإنسانية مسكونة بهاجس البحث عن منهج علمي يحقّق معرفة أكثر دقّة وموضوعية،فإنها وبمجرّد أن نشر كتاب "فرديناند دي سوسير"(1857-1913م) "دروس في اللسانيات العامة" هرعت إلى تبنّي النموذج اللّساني،الذي أخذ وجهة علمية تجاوزت الفيلولوجيا الكلاسيكية التي اهتمّت بالأصول الاشتقاقية للمفردات والمقارنة بين اللغات،هذا النموذج الذي يتعامل مع اللغة كبنية مستقلّة عن مستعمليها،جعل العديد من المهتمّين بعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والسيكولوجيا يحاولون تطبيقه في دراساتهم عن الظواهر الإنسانية المختلفة، وهذا ما عبّر عنه كلود لفي ستراوس بقوله:"في الأنثروبولوجيا كما في علم اللغات ليست المقارنة هي التي تبرّر التعميم، بل العكس"، فالتعميم هو الذي يبرّر المقارنة، ومشروعية التعميم ناتجة عن وحدة المنطق اللاشعوري لدى جميع الأفراد والشعوب.إن لفي ستراوس يتعامل مع جميع الظواهر الاجتماعية على أنها لغة،فالقرابة لغة،لأنها تتضمّن ضرب خاص من التواصل، والزواج مثل اللغة تبادل وتواصل وحوار(تبادل النساء)، والأسطورة لغة. (إبراهيم، 1990، ص 79-83) ومن هنا الدعوة إلى الاقتداء بالنموذج اللساني البنيوي في استبعاده للمحسوس،والتعامل مع اللغة كبنية لإمكان قيام أنثروبولوجيا بنيوية متمثلة كنظرية علاقات عامة.

يستفاد ممّا سبق أن المدرسة الوضعية بمختلف توجهاتها،وأي كان النموذج العلمي الذي تأثرت به، تعتمد منهج التفسير العلمي في التعامل مع الظواهر الإنسانية والاجتماعية.والحقيقة أن لهف العلوم الإنسانية وأخذها بنماذج علمية مختلفة،راجع إلى كونها تعاني من عقدة، تجعل كثيرا ممّن يشتغلون في حقل العلوم الإنسانية لا يكادون يفكّرون في علومهم إلاّ وقارنوها بصفة شعورية أو لاشعورية بعلوم الطبيعة ومناهجها،وهو ما يجعل العلوم الإنسانية موضوعة على كفّة ميزان هو غير ميزانها. ألا يؤدّي تشييء الظواهر الإنسانية، سواء كانت اجتماعية أو نفسية أو تاريخية، إلى إفقارها وإفراغها من محتواها الحقيقي ؟ أوليس لهذه الظواهر أسباب باطنية وذاتية مثلما لها أسباب خارجية وموضوعية ؟ ألسنا في حاجة إلى منهج يلائم خصوصيتها ويستكنه بواطنها بدل الاكتفاء بتفسيرها ظاهريا ؟

لقد أشار "جان بياجيه"(1860-1980) في كتابه "ابستمولوجيا علوم الإنسان"،أن طموح الموضعة في مجال العلوم الإنسانية لم يتحقّق بعد،نظرا لعدم تشابه الظاهرة الإنسانية مع الظاهرة الطبيعية،وتمركز الباحث في هذا الميدان حول ذاته وانخراطه في الموضوع،مما يجعله يعتقد في نوع من المعرفة الحدسية،" فخلخلة التمركز الذاتي التي هي شرط ضروري للموضوعية تغدو أمرا شديد الصعوبة حينما يكون الموضوع متكوّنا من ذوات".(Piaget, 1970) ويرفض "ميشال فوكو"(1926-1984) في "الكلمات والأشياء" الاعتراف للعلوم الإنسانية بجدارة حمل صفة علوم، لذلك فهو لا يتردّد في وضع اسمها بين مزدوجتين كلّما كانت موضوع حديثه، إنها لا تتعدّى كونها مجموعة من الخطابات تتمحور حول الإنسان الحديث وتتّخذ منه موضوعا لها،ولا فائدة من اعتبارها فقط علوما زائفة فهي ليست علوما على الإطلاق.

فالعلوم الإنسانية ظهرت في "إبستيمي" الحداثة على إثر الطفرة الأركيولوجية نفسها التي سمحت بظهور الإنسان "إن كون الإنسان أصبح ولأوّل مرّة ...موضوعا لعلم،فهذا الحدث لا يمكن اعتباره مجرّد ظاهرة على مستوى الرأي، بل إنه حدث في نظام المعرفة" (فوكو، 1990). الإنسان إذن اختراع حديث العهد،صورة لا يتجاوز عمرها مائتي سنة،إنه مجرّد انعطاف في معرفتنا،وسيختفي عندما تتّخذ المعرفة شكلا

آخر جديدا،فالإنسان موضوع العلوم الإنسانية لم يكن موجودا حتى نهاية القرن 18م، وفجأة احتلّ مركز الصدارة في القرن 19م على إثر تحوّل طرأ على نسق المعرفة(إبستيمي الحداثة)، وقد أصبح الآن على وشك الاختفاء نهائيا (الداوي، 1992).وفي مقارنته بين شروط عمل الفيزيائيين والكيميائيين والفيزيولوجيين وشروط عمل السوسيولوجيين والمؤرخين، يعتبر الفيلسوف والسوسيولوجي الفرنسي "لوسيان غولدمان" (1913-1970)أن الاختلاف ليس اختلافا في الدرجة،بل في طبيعة كل واحد من العملين،ذلك أن البحث الفيزيائي أو الكيميائي يجد منطلقه في اتّفاق فعلي أو ضمني،بين سائر الطبقات التي تكوّن المجتمع المعاصر،حول قيمته وطبيعته ومقصده، وبدلا من الإجماع الضمني أو الصّريح بين أحكام القيمة حول البحث العلمي وحول المعرفة المطابقة، والضّافية، التي تشكّل أساس العلوم الفيزيائية الكيميائية فإنّنا نجد في العلوم الإنسانية اختلافات جذرية في المواقف،وغالبا ما تظلّ لاواعية،فلا يكفي في العلوم الإنسانية أن نطبّق المنهج الديكارتي كما يظنّ دوركايم، أو أن نضع الحقائق المكتسبة موضع شك أو ننفتح انفتاحا كلّيا على الوقائع كما هي، لأن الباحث يتصدّى في الغالب، للوقائع مزوّدا بمفاهيم قبلية ومقولات مضمرة ولا واعية تسدّ عليه طريق الفهم الموضوعي بشكل قبلي ,Goldman) (1966.تلك هي أهم العقبات التي تعترض محاولة موضعه الظاهرة الإنسانية ومقاربتها مقاربة علمية تفسيرية تحاكي المقاربة العلمية للظاهرة الطبيعية، والتي تنتهي في الغالب إلى اغتيال الإنسان وقتل خصوصياته المتمثّلة في الوعي والحرية.

3-المنهج التفهّمي التأويلي وخصوصية الظاهرة الإنسانية:

من أهمّ العوائق التي واجهت منهج التفسير في مجال العلوم الإنسانية، تلك المتعلّقة بوجود أسباب باطنية وذاتية ترجع إلى محتوى الوعي، تكون هي المحدّد الأساسي لبعض الظواهر الإنسانية إضافة إلى العوامل الموضوعية. وإذا كان منهج التفسير يسمح برصد المحدّدات الموضوعية، فإن المحدّدات والعوامل الذاتية تحتاج إلى منهج آخر مغاير هو منهج الفهم، والفهم هو إدراك لدلالة معيشة تعطانا كتجربة بديهية، إنّه فهم لوضعية وجودية وجدانية(Monnerot, 1946) .وبهذا المعنى أيضا ندرك التمييز الذي أقامه دلتاي بين مجال العلوم الطبيعية التي تعتمد التفسير، ومجال علوم الروح التي

تعتمد منهج الفهم، فنحن نفسّر الطبيعة أمّا الإنسان فعلينا أن نفهمه،فعالم الإنسان ليس عالم الوقائع بل عالم التأويلات، والفهم من وجهة نظر دلتاي هو السّيرورة التي نعرف من خلالها ما هو جوّاني، اعتمادا على علامات ندركها من الخارج بواسطة حواسنا،فحين أقول مثلا لم أفهم كيف تصرّفت بهذه الكيفية أو حين أقول أيضا:إنني لم أعد أفهم نفسي، فإنني أعني بذلك في الحالة الأولى،أن مظهرا من مظاهر ذاتي الذي اندمج في العالم الحسي،أضحى يبدو لي كما لو أنه يصدر عن قوة غريبة عن ذاتي، وأنني عاجز عن تأويله كما هو،وفي الحالة الثانية أعني بذلك أنني دخلت في حالة غريبة لا عهد لي بها.وترتيبا على ذلك فنحن نطلق اسم الفهم على السيرورة التي نعرف بواسطتها ما هو نفسي باطني اعتمادا على علامات حسية تعتبر تجلّيا أو مظهرا له (قنصوه، 2007).

إن موضوع العلوم الإنسانية شديد الصلة بالذات وجزء لا يتجزّأ منها، ولهذا فهو غير قابل للتفسير كمعطى خارجي، بل يجب فهمه وتأويله قصد إدراك دلالات الأفعال، عبر ربطها بالمقاصد والنوايا الذاتية لأصحابها والفاعلين لها. وقصد تحقيق هذه الغاية تبنّى السوسيولوجي الألماني" ماكس فيبر" (1864-1920) في دراساته منهجا تفهميا، حيث بيّن أن الترابطات والانتظامات المميزة للسلوك البشري تقبل فقط أن تكون موضوع تأويل تفهمي. فالسلوك البشري من منظور سوسيولوجيا فيبر يتميز بمقاصد ودلالات ذاتية يتعين إدراكها لدى الفاعل المعني من جهة، كما يتميز بخاصية البين ذاتية نظرا لارتباطه بسلوك الغير من جهة أخرى، ولهذا لا يمكن معرفته كسلوك إلاّ بطريقة تفهمية تكشف عن الدلالات والمعاني المقصودة ذاتيا من طرف الفاعل، أي محاولة الإجابة عن سؤال: كيف يرى الناس سلوكهم ويفسرونه؟، ذلك أن الفعل الإنساني عنده هو السلوك الذي يحمل دلالة ومعنى وهدفا، وأما الفعل المجتمعي فهو السلوك الذي يسلك اتجاه الآخرين من خلال ما يراه في سلوك الآخرين من دلالة ومعنى وهدف (إبراهيم، 2010).

وبهذا يكون فيبر قد تجاوز المقاربة الوضعية نحو المقاربة الهرمينوطيقية التي تقوم على الفهم والتأويل الذاتي الإنساني. فما يدعى سوسيولوجيا هو علم مهمته الفهم،

عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي. وفهم الفعل الإنساني ليس مسعى سيكولوجيا، بل هو السعي إلى فهم السيرورة المنطقية التي تقود الفاعل الاجتماعي إلى اتّخاذ قرار ما في ظرف خاص، إذ يتعيّن إعادة تشكيل المنطق العقلي للفاعل، كما ينبغي فهم الجانب اللاّعقلي في سلوكه، تبعا للأهداف التي يقصدها والوسائط التي يتوسّلها، من أجل التوصّل إلى فهم تفسيري للفعل(Brechier, 2000) .

ويرتكز منهج الفهم على ركيزتين أساسيتين هما: المثال ونسق المعاني، فالمثال إجراء عملي ينظر إلى الظاهرة المجتمعية نظرة كلّية باستخدام الحدس والإدراك المباشر، عكس التفسير الذي يتعاطى مع الظواهر في طابعها الذّري، كما أن المثال كنموذج عقلي ومنطقي ومثالي، صالح لوصف الوقائع المعطاة، بإبراز خصائصها المشتركة والمترابطة فيما بينها، كما يجسّد المثال الواقع المرصود، ويختزله في نموذج فكري واضح ومتّسق ومنسجم، ومن ثمّة يكون هدف الفهم هو البحث عن معنى العناصر المكوّنة للواقع المجتمعي، واستكشاف دلالاتها الرمزية بتأويلها وإدراكها إدراكا مباشرا. أما بالنسبة للركيزة الثانية، فيمكن القول بأن الفعل الاجتماعي يتضمّن نسقا رمزيا يحمل دلالات ومعاني خفية، ندركها عن طريق الفهم والتأويل انطلاقا من تجاربنا الذاتية. كما نشير إلى أن المنهج الهرمينوطيقي الفيبروي، منهج يعتمد الفهم والتأويل ويهتم بالفاعل الفردي، بينما المنهج الماركسي يركّز على الفاعل الجماعي، ويعطي للعوامل المادية أهمية كبيرة، من منطلق تبعية البنية الفوقية للبنية التحتية، فماكس فيبر يرجع ما هو مادي إلى ما هو ديني وفوقي، كما وضّح ذلك في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، حيث بين أن القيم البروتستانتية الكالفينية هي التي ساهمت في بروز الرأسمالية العقلانية (إبراهيم ع، 2010، ص 98-99).

إن منهج الفهم يعتمد على التأويل، ولذلك فهو يفرض نفسه كثيرا في مجال علم النفس التحليلي، إذ تتطلّب الظواهر النفسية التي يدرسها، كالهستيريا والقلق والأحلام مثلا، تأويلا للعلامات والرموز التي تميّزها من أجل الكشف عن دلالاتها ومعانيها الباطنية والحقيقة، كما يتطلّب الأمر أحيانا ضربا من التعاطف الذي ينبغي أن يقيمه المحلّل النفسي مع مريضه لكي يتفهّم مشاكله النفسية وينفذ إلى أعماقها. والحقيقة أن

التحليل النفسي ليس تأويلا جديدا للجهاز النفسي، وإنّما هو نظرية جديدة في التأويل ذاته كما بين فوكو، فحتّى وإن نحن أثبتنا أن فرويد لم يأتي بأفكار صمدت أمام كلّ تطوّر، فإنّنا لا نستطيع أن ننكر أنه غيّر بنية التفكير ذاتها، وبدّل طبيعة العلامة، والكيفية التي كانت تؤوّل بها، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن رجّة فرويدية تغيّر معها تصور الإنسان ذاته، إذ لم يعد موجودا حيث يفكّر كما اعتقد ديكارت، وإنّما حيث لا يفكّر كما أوضح لاكان. ففرويد يصنّف مع من يسمّيهم فوكو "فلاسفة الريبة"، أي أولائك الذين يعطون أولوية أنطولوجية للخطأ، فيجعلون سبل المعرفة طرقا غير مباشرة (العالي، 2014).

وبنقل إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية من مستواها الإبستيمولوجي(شلاير ماخر، دلتاي) إلى مستواها الأنطولوجي،أي من كيف يتحقّق الفهم إلى حقيقة الفهم ذاته،لا تغدو الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل) مجرّد فرع مساعد للدراسات الإنسانية، بل نشاط فلسفي يحاول تفسير الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان، هذا التوجّه تبناه "هانز جورج غادامير" (1900م-2002) في هرمينوطيقيته الفلسفية، والفرق بين هرمينوطيقا غادامير والهرمينوطيقا ذات التوجّه المنهجي الميتودولوجي، يكمن في أن غادامير لا تعنيه كثيرا المشكلات العملية لصياغة المبادئ الصحيحة للتأويل، بل يهدف إلى تسليط الضوء على ظاهرة الفهم نفسه، أي كيف يكون الفهم ممكنا؟ ليس فقط في الدراسات الإنسانية بل في خبرة الإنسان ككلّ، وهنا يربط غادامير هرمينوطيقيته بفلسفة هيدغر (مصطفى، 2007، ص 276-277).

ينتقد غادامير في مؤلّفه العمدة "الحقيقة والمنهج" الصادر سنة 1960 التصوّر الوضعي الذي تنتهجه العلوم الإنسانية اقتداء بالعلوم الطبيعية، مؤكّدا أن العلوم الإنسانية ترتبط بالرّقّة والدّقة وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبّقة وقواعد صارمة، حيث يقول :"لكن المشكلة البادية للعيان، تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هي أن المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدّمة على نحو منتظم ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية" (غادامير، 2007).

معنى ذلك أن العلوم الإنسانية، علوم الفكر(الروح) ترتبط بالممارسة الذاتية ولا يمكن التعرّف على موضوعها بالمنهج الاستقرائي التفسيري، بل بفهم دلالته ومعانيه، أي بالتأويل، ويمكن التماس ذلك في الإحالة التي يقدّمها كتاب "الحقيقة والمنهج" بشأن عصر الأنوار Aufklarung، والنزعة الإنسية التي انتشرت فيها مفاهيم الذوق والحكم الجمالي والفن،والتي تعكس الطابع الجوّاني في إدراك الأشياء، فالنزعة الإنسانية للمعرفة لا تقصد نتائج موضوعية وقابلة للقياس كما في العلوم المنهجية للطبيعة، بل تأمل المساهمة في تكوين وتربية الأفراد بتنمية قدراتهم على الحكم في هذا المجال، أين يتكوّن معنى مشترك، معنى مشترك للكلّ، يتكوّن ارتقاء للعالمي، ولكن ليس ذلك الخاص بالقانون العلمي، إنّه يتطابق بالأحرى مع نوع من التجاوز لخصوصيتنا والتي تفتحنا على آفاق أخرى، وتعلّمنا الاعتراف المتواضع بتناهينا الخالص. ألا يوجد هنا نمط من المعرفة يقحم الفرد ويصلح نموذجا للعلوم الإنسانية ؟ وإذا كان هذا النموذج فقد قوّته، فذلك لأن النزعة الوضعية فرضت نموذجا وحيدا للمعرفة، ذلك المتعلّق بالمعرفة المنهجية المستقلّة عن المؤوّل. إن غادامير لا يعترض على النموذج العلمي المنهجي ويقرّ له بالمشروعية، لكنّه يعتبر فرضه كنموذج وحيد للمعرفة يجعلنا نقصي أنماطا أخرى من المعرفة، لذا يجب التفكير في إنصاف الحقيقة في العلوم الإنسانية بواسطة الهرمينوطيقا والتي ليست بالضرورة منهجية.(Grondin, 2008) لكن تصوّر غادامير هذا لم يسلم من انتقادات، أبرزها النقد الذي وجّهه إليه مواطنه هابرماس في سياق السجال العنيف الذي استمرّ بينهما لعدّة عقود من الزمن.

وفي هذا الجدل يأخذ هابرماس على غادامير ميله إلى إخضاع الفهم والتأويل لسلطة التراث، فالتراث في نظر كلّ مفكّري المدرسة النقدية ذات الخلفية الماركسية وعاء يحوي تحريفات إيديولوجية، ويختزن في ثناياه الزيف والتعمية والتشييئ، إضافة إلى كونه غير متّصل وعرضة للتمزّق، لذا لا يكفي أن نلمّ بأسس الفهم ودعائمه، بل لا بدّ من الانعتاق من ربقة التراث خاصة إذا كان قمعيا، لذا يعترض هابرماس على سلطة الأحكام المسبقة التي نتشرّبها من تراثنا باعتبارها تشكّل عقبات وقيودا على العقل، فيجب إذن إخضاعها للنقد باسم العقل والتأمّل. وبخصوص محاولة غادامير إزالة

التوتر بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية وإذابة الفوارق بينهما، نجد هابرماس يعيد مرّة ثانية حكم الموضوعية في الهرمينوطيقا، إذ على الهرمينوطيقا إذا أرادت أن تتّجه إلى الحقيقة أن تقف خارج اللعبة كمشاهد موضوعي، وأن يتّخذ المؤول موقف ملاحظ خارجي غير مشارك حتى يستطيع تشخيص الدور السلبي للايدولوجيا واللغة، ومن هنا الدعوة غير المباشرة للعودة إلى الموضوعية ومنهج التفسير (مصطفى، 2007، ص 413-414).

هكذا إذن يمكن القول مع "جيل غاستون غرانجي" أن العقل في الظواهر الإنسانية يتراوح بين منهجين أساسيين هما:الفهم والتفسير، التفسير يستهدف الكشف عن العلاقات الثابتة التي توجد بين عدد من الوقائع والحوادث، واستنتاج أن الظواهر المدروسة تنشأ عنها، والفهم يرمي إلى حدس الإحساس وتأويل الفعل الإنساني للكشف عن معانيه ودلالته .(Granger, 1993,p 81-83) يتّضح مما سبق أن التفسير والفهم منهجين متكاملين لا يمكن الاقتصار على أحدهما دون الآخر في دراسة الظواهر الإنسانية، فالنظريات العلمية في ميدان العلوم الإنسانية تتشكّل في صورة أبنية عقلية، يتراوح نشاط العقل فيها بين نموذجي التفسير والفهم. لكن مع ذلك يبقى الرهان الصعب ماثلا في كيفية المزاوجة بينهما على نحو فعّال في فهم حقيقة الظاهرة الإنسانية في أبعادها المختلفة.

4- ديالكتيكية التفسير والفهم ونموذج التأويل النصّي:

عمل بول ريكور(1913-2005) في مشروعه الهرمينوطيقي على مراجعة مشاريع الهرمينوطيقا والإشكال الجوهري المصاحب لمساراتها وتحوّلاتها،والمتعلّق بالصراع الدائم بين النزعة الذاتية والنزعة الموضوعية،أو بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، محاولا فتح الحوار بين النمطين تجسيدا لهرمينوطيقا جدلية تهدف إلى تجاوز هذا الصّراع ووضع حدّ له. وقد بلور ديالكتيكية التفسير والفهم من خلال التمفصل النظري الثلاثي للحقل الأنثروبولوجي(نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ)،فاعتبر نظرية النص نقطة انطلاق في المراجعة الجذرية للمشكل الميتودولوجي، على اعتبار أن السيميولوجيا لا تعتبر الإجراءات التفسيرية غريبة عن مجال العلامة ومستوردة من حقل معرفي مغاير.

وفي توظيفه للنموذج السيميولوجي المستلهم من دي سوسير،يتجاوز ريكور مستوى تحليل وحدات اللغة إلى مستوى تحليل وحدات الخطاب، كالخطاب السردي ومنه إلى أنساق جدّ مركّبة كالأسطورة، لكنه يركّز على الخطاب السردي للكشف عن ديالكتيكية التفسير والفهم، وذلك عبر التوازي بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ. وسنقتصر في هذه الدراسة على نموذج التأويل النصي للوقوف على هذه الديالكتيكية.

يعتقد ريكور أن النظرة الثنائية للمشكل المنهجي تستبعد القول بوجود علاقة بين تحليل بنيوي للنص،وفهم يبقى وفيّ للتقليد الهرمينوطيقي الرومانسي، فأنصار التفسير لا يرون في النص سوى آلة تخضع لمجموعة قوانين داخلية،ولا علاقة له بقصدية المؤلّف،ولا بالمستقبل(المستمع أو القارئ)،ولا حتّى بمعنى أو رسالة مختلفة عن الشكل ذاته.وفي المقابل يرى الهرمينوطيقيون الرومانسيون في التحليل البنيوي، محاولة لموضعة غريبة عن رسالة النص وقصدية المؤلف، والفهم عندئذ لا يتحقّق إلاّ بالتواصل بين القارئ والمؤلّف،تواصل مماثل لحوار الوجه للوجه. نحن إذن أمام موقفين: الأول وباسم موضوعية النصّ يقصي كلّ علاقة ذاتية وبينذاتية وهو الموقف التفسيري، أمّا الثاني فيعتبر كلّ تحليل موضوعي تحليل غريب عن الفهم باسم ذاتية تملّك الرسالة. هذا الإقصاء المتبادل يقابله ريكور بتصوّر ديالكتيكي للتأويل بين الفهم والتفسير في الاتجاهين،أي من التفسير إلى الفهم ومن الفهم إلى التفسير (ريكور، 2001).

إن الفهم يستدعي التفسير، يظهر ذلك في الوضعية البسيطة للحوار، حيث يتكامل التفسير والفهم، فعندما لا أفهم تلقائيا أطلب منك تفسيرا، التفسير الذي تقدّمه لي يمكنني من أن أفهم أفضل، التفسير هنا ليس سوى فهمما موسّعا بواسطة سؤال_جواب. أمّا بالنسبة للنصّ المكتوب، والذي قطع صلته الأولية مع قصد المؤلّف، أي الاستقلال الدلالي للخطاب وبالتالي وجود مسافة بين القول والمقول، إذ المقول يبقى ويثبّت. فالقراءة ليست مجرّد إنصات، إنها محكومة بقوانين مشابهة للقوانين النحوية التي تحكم فهم الجمل، وفي حالة السرد هذه القوانين هي بالضبط ما يستخلصه التحليل البنيوي تحت اسم قوانين السرد، لذا يكون التفسير وساطة للفهم يفرضها الخطاب ذاته، نقول الخطاب وليس مجرّد الكلمة، المظهر الزائف للّغة، ذلك أن

الخطاب يستدعي هذا المسار المركّب للخارجية عن الذات، والتي تبدأ بالفارق بين القول والمقول، وتتواصل عبر التثبيت في الحروف، وتكتمل في التركيب المعقّد لمنتوج الخطاب. هذه الخارجية في شكل علامات مادية، وهذا التثبيت في قوانين، يجعل وساطة التفسير ليست فقط ممكنة.

بل ضرورية للفهم، حيث يمثّل التحليل البنيوي للسرد النموذج التطبيقي الأمثل.(Ricoeur, 1977) وفي الاتجاه المعاكس التفسير لا يتحقق ولا يكتمل بدون فهم، ذلك أن التحليل البنيوي الذي يرجع السرد إلى نشاط مجموعة قوانين، يحوّله إلى خطاب افتراضي ويجرّده من راهنيته كحدث، بحيث يتم اختزاله إلى متغيّرات لنسق ليس له وجود، سوى وجود مجموعة متكاملة من المباحات والممنوعات. علينا الآن السير في الاتجاه المعاكس، من الافتراضي نحو الفعلي والراهني، من النسق نحو الحدث، من اللغة نحو الكلمة أو بالأحرى نحو الخطاب. هذا المسار الذي يسمّيه غادامير Anwendung إحالة إلى "التطبيق"،المفهوم الأساسي لهرمينوطيقا النهضة، هنا يظهر نشاط التحليل كمجرّد جزء من نشاط تأويلي يتّجه من فهم ساذج إلى فهم معرفي عبر التفسير، وفي حالة نموذج السرد، التطبيق هو العملية التي يسميها رولان بارت التواصل السردي، أي العملية التي من خلالها يرسل الراوي روايته ويستقبلها المتلقي. السرد ينتمي إلى سلسلة كلمات، بواسطتها تتكوّن مجموعة ثقافية، وبواسطتها أيضا تتعرّف هذه المجموعة على ذاتها بطريقة سردية، وهذا الانتماء للتراث يقول بدوره شيئا ما، ونظرا لكون هذا الانتماء يتشكّل أساسا في التراث وبواسطته، فإن الإشكالية الجذرية المطروحة على مستوى التواصل السردي تصبح قابلة للحلّ. السرد- بالمعنى العملياتي للكلمة- هو الفعل الذي يفتح السرد على العالم، وهذا الانفتاح هو الجزء الآخر المقابل لما يتناوله السيميولوجي كسرد مغلق.

لكن هل نحن في مأمن من الانزلاق نحو نزعة نفسية، حين نقرّ بالانتقال من التفسير إلى الفهم، من تفسير السرد-الموضوع إلى فهم العملية السردية ؟ يجيب ريكور عن ذلك بالقول أننا قد نعتقد في ذلك إذا نحن اعتمدنا التشخيص الخاطئ لدلتاي، وتمييزه بين الفهم وفهم الآخر، وكأن الأمر يتعلّق بحياة نفسية غريبة وراء نصّ ما.إن ما

يجب فهمه في السرد ليس أولا من يتكلّم وراء النصّ(المؤلّف)،بل ما هو مقول فيه، شيء النص، أي نوع العالم الذي يعرضه المنتوج، وفي هذا السياق يوفّر التصور الأرسطي للمأساة مفتاحا يبدو صالحا لكلّ سرد، فالشاعر الذي ينسج حبكة Intrigue يقدّم محاكاة Mimesis،محاكاة إبداعية للأشخاص الفاعلين. بنفس الكيفية نجد منطق الإمكانات السردية ،والذي قد يستدعي تحليلا صوريا للقوانين السردية، لا يكتمل إلاّ في الوظيفة المحاكاتية التي تسمح للسرد بإعادة تشكيل العالم الإنساني للفعل، ومن هنا لا يمكن رفض الطابع الذاتي للفهم الذي يكتمل فيه التفسير، فهناك دائما شخص يتلقّى، يمتلك المعنى.

لكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك عدم وجود دورة بين التحليل الموضوعي لبنيات السرد وامتلاك المعنى من طرف الذات، لأن بين الاثنين ينتشر عالم النص، مدلول المنتوج، وفي حالة النص السردي ينتشر عالم المسارات الممكنة للفعل الواقعي. وإذا كانت الذات مدعوة لفهم نفسها أمام النص، فذلك في حدود أن هذا الأخير ليس مغلقا على ذاته، بل منفتح على العالم الذي يعيد وصفه وتشكيله(Ricoeur, 1977) .

وكما سبق وأن أشرنا من قبل، فإن نظرية النص ليست بالنسبة لأنثروبولوجيا فلسفية سوى موقع من بين المواقع الأخرى التي تتجلّى فيها العلاقة الديالكتيكية بين التفسير والفهم، ونقصد بذلك نظرية الفعل ونظرية التاريخ. ورهان هذه المصالحة يظهر في الأخير رهانا أنطولوجيا دون اختزال للحظته الابستيمولوجية. يستفاد مما سبق أن العلاقة بين التفسير والفهم في مجال التأويل النصي علاقة ديالكتيكية، فالقارئ لا يهدف إلى الكشف عن مقاصد المؤلّف كما اعتقدت الهرمينوطيقا الرومانسية، بل تنحصر مهمّته في مساءلة النص عن عالم النص، لذا يمكن التفسير باعتماد منطلقات تنتمي إلى الحقل الطبيعي للنص، وهو الحقل اللساني، حيث يفسّر النص بعلامات النص(تحليل بنيوي)، وذلك عبر الكشف عن العلاقات الداخلية دون إحالة إلى خارج، بعد ذلك تأتي قراءة ثانية، قراءة تحيينية تكشف النقاب عن المستور، قراءة تأويلية يسترجع معها النص حركته الإحالية باتجاه العالم والفاعلين، والعالم هنا هو عالم القارئ والفاعل هو القارئ ذاته.

وعليه يمكن القول مع ريكور أنه على الصعيد الابستيمولوجي لا توجد طريقتان:طريقة تفسيرية وأخرى تفهّمية،وحده التفسير منهجي،الفهم بالأحرى هو اللّحظة اللاّمنهجية التي في مجال علوم التأويل تتداخل مع اللّحظة المنهجية للتفسير.هذه اللحظة التفهمية تسبق،تصاحب،تغلق وبالتالي تشمل التفسير، وبالمقابل التفسير ينمّي تحليليا الفهم. فالتفسير في مجال العلوم الإنسانية يضمن الاستمرارية والاتصال داخل المعرفة العلمية(بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية)، والفهم في ارتباطه بالعلامات (النص) وبالمقاصد(الفعل) و كفاءة متابعة السرد(التاريخ) يعكس الانفصال بين المجالين المعرفيين. لكن الاتصال والانفصال يتركّب بين العلوم مثلما يتركّب الفهم والتفسير في العلوم. أما على الصعيد الأنطولوجي،فيمكن القول أنه إذا كانت الفلسفة تنشغل بالفهم، فلأنه شهادة في قلب الابستيمولوجيا على انتماء وجودنا للوجود الذي يسبق كلّ موضعة،كلّ مقابلة بين الموضوع والذات.

5-خاتمة:

لا شك أن الأخذ بالمنهج التفسيري الوضعي واعتماده في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، يفقد الظاهرة المدروسة خصوصيتها وحمولتها الثقافية والإنسانية،كما أن المراهنة على المنهج التفهمي في التعاطي معها فيه إهمال للمنجزات العلمية المحقّقة في مجال العلوم الطبيعية واللسانيات والأنثروبولوجيا، لذا يمثّل المشروع الديالكتيكي لبول ريكور على الصعيدين الابستيمولوجي والأنطولوجي، نموذجا قابلا للتفعيل في مقاربة الظواهر الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي، والدفع بالعلوم الإنسانية نحو التقدّم والتطوّر، وبالتالي تجاوز إشكالية المنهج المطروحة في هذا المجال. ونحن إذ نقرّ بمشروعية وقابلية اعتماد هذا البراديغم، فذلك لكونه يأخذ بعين الاعتبار التطورات العلمية ومنجزات الحداثة الغربية من جهة، ويراعي خصوصية الظواهر المدروسة من جهة ثانية، الشيء الذي يجعلنا نراعي طبيعة الظواهر الإنسانية والاجتماعية في مجتمعاتنا العربية.

إن ما يتميّز به هذا البراديغم من بعد نقدي، وجهد تركيبي يتجاوز حدود الطريقة التحليلية يفتح لنا المجال ليس فقط للقيام بمراجعة نقدية ومساءلة لمختلف

المقاربات داخل المنظومة الثقافية العربية، للكشف عمّا هو ايديولوجي متخفي وراء هذه الخطابات، بل وأيضا لفتح المجال أمام الإبداع في مجال المنهج والمتن أيضا، ذلك أن روح الإبداع تركيبية لا تحليلية. إن العلوم الإنسانية في الوطن العربي والإسلامي مطالبة اليوم أكثر من أي وقت بأن تخرج من وهم الاعتقاد في المناهج الغربية الجاهزة لدراسة الظواهر التي نعيشها، فالمنهج كما رأينا مع ريكور ليس فقط تقنية وآلية يتّبعها الباحث حتى يصل إلى ما يصبو إليه من حقائق، بل المنهج جدل وتفاعل بين الآليات والأدوات التقنية من جهة، والخصوصية الثقافية من جهة ثانية، وهذه الأخيرة تدخل في دائرة الفهم.

إنّنا لن نخطو خطوة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعاتنا، إذا اكتفينا بسياسة الاستيراد، استيراد المناهج الغربية ونطبّقها بصورة آلية على ظواهر خاصة ومتميّزة تتطلّب منّا إبداع مناهج، أو على الأقلّ مناهج تراعي خصوصيتنا الحضارية. لا يجب رفض الاستعانة بالمناهج الغربية، لكن ينبغي تفعيلها لما يلائم ظواهرنا الاجتماعية والإنسانية، وهذه الإمكانية هي ما يفتح عليه النموذج الديالكتيكي لبول ريكور بين التفسير والفهم، ليس باعتباره منهجا جاهزا يقدّم حلاّ نهائيا للإشكالية الميتودولوجية في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل باعتباره دعوة لإبداع مناهج تتماشى وطبيعة مشكلاتنا، لأنه إذا كان التفسير كمنهج علمي معتمد في مقاربة الظواهر الطبيعية، قابل للتوظيف بصورة تقنية بعيدا عن أية اعتبارات إنسانية واجتماعية، فإن الفهم هو ما يفتح باب الإبداع الذي تراعى فيه خصوصية ظواهرنا الإنسانية والاجتماعية .

المراجع الأجنبية:

1. Brechier, P. (2000). *Les grands courants de la sociologie.* Paris: PUF.
2. Durkheim, E. (1988). *Les regles de la methode sociologique.* Paris: Flammarion.

3. Goldman, L. (1966). *Sciences humaines et philosophie.* paris: Gonthier meditations.

4. Granger, G. G. (1993). *la raison.* paris: PUF.

5. Grondin, J. (2008). *L'hermeneutique* (éd. 2em edition). Paris: PUF.

6. Monnerot, J. (1946). *Les faits sociaux ne sont pas des choses.* Paris: Gallimard.

7. Piaget, J. (1970). *Epistimologie des sciences de l'homme.* Paris: Gallimard.

8. Raymond Aron .(1976) .*Les etapes de la pensee sociologique* .Paris: Gallimard.

9. Ricoeur, P. (1977). expliquer et comprendre.sur qulques connexions remarquable entre la theorie du texte,la theorie de l'action et la theorie de l'histoire. *revue philosophique de louvain , 75* (25).

المراجع العربية:

أ. لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية (المجلد المجلد الأول). (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت باريس، لبنان: منشورات عويدات.

1. بول ريكور. (2001). *من النص إلى الفعل.* (محمد برادة، حسان بورقية، المترجمون) القاهرة، مصر: دار عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية.

2. زكريا إبراهيم. (1990). *مشكلات فلسفية (مشكلة البنية).* القاهرة، مصر: دار مصر للطباعة.

3. صلاح قنصوه. (2007). *الموضوعية في العلوم الإنسانية(عرض نقدي لمناهج البحث)*. بيروت، لبنان: دار التنوير.

4. طلعت عيسى. (1959). *نوابغ الفكر الغربي*. القاهرة، مصر: دار المعارف.

5. عادل مصطفى. (2007). *فهم الفهم (نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)*. القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع.

6. عبد الرحمن ابن خلدون. (2005). *المقدمة* (المجلد الجزء الأول). الدار البيضاء، المغرب: بيت الفنون والعلوم والآداب.

7. عبد الرزاق الداوي. (1992). *موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر*. بيروت، لبنان: دار الطليعة.

8. عبد السلام بن عبد العالي. (أوت, 2014). التحليل النفسي أكثر من طريقة علاج وأكبر من فلسفة. *مجلة الدوحة* (العدد 82).

9. عبد الله إبراهيم. (2010). *الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع* (الإصدار الطبعة الثانية). بيروت، الدار البيضاء، لبنان، المغرب: المركز الثقافي العربي.

10. فاخر عاقل. (1987). *مدارس علم النفس* (الإصدار الطبعة السابعة). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

11. محمد عبده محجوب. (1975). *الاتجاه السوسيوأنثروبولوجي في دراسة المجتمع*. الكويت، الكويت: وكالة المطبوعات.

12. ميشال فوكو. (1990). *الكلمات والأشياء*. (مطاع صفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال اسطفان، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز الإنماء القومي.

13. هانز جورج غادامير. (2007). *الحقيقة والمنهج*. (حسن ناظم،صالح حاكم، المترجمون) طرابلس: دار أويا.