"المنعطف التأويلي" في العلوم الإنسانية؛ الأنثروبولوجيا الثقافية نموذجا*

"The Hermeneutical Turn" in the Humanities;

Cultural anthropology as a model

أد. سامية إدريس [1]

Dr. IDRIS Samia[1]

[1]جامعة عبد الرحمن ميرة ـ بجاية (الجزائر)

samia.idris@bejaia-univ.dz

ملخص:

دخل مصطلح التأويل ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية من أوسع الأبواب، وقد كانت نشأته مرتبطة بالكتاب المقدس، ليتسع في تطبيقاته الحديثة، فيشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور..وغيرها. وقد أثمرت المواجهة بين التأويل والعلوم الإنسانية، والاجتماعية على الصعيد الإبستيمولوجي صدارة فكرة "الثقافة" في ظل ما بعد الحداثة التي تشهد حدوث تحولات نوعية في طبيعة العلاقات الإنسانية وتصورات المجتمع والفرد.

ظهرت الأنثروبولوجيا التأويلية في هذا السياق، من خلال أبرز ممثليها **كليفوردغيرتز**(*Clifford Geertz*)الذي يدين بالكثير للظاهراتية، فقد ركز التأويل الظاهراتي على البعد الجماعي للثقافة، وعلى «عالم المعاني الذي يشترك فيه الفرد مع الآخرين من خلال إنتاج الرمز واللغة والإشارات، ومن ثمة انصب اهتمامها على اللغة، على اعتبار أن النصوص هي ما يقدم البراهين الموضوعية عند التحليل. يطرح غيرتز في كتابه "تأويل الثقافات" فهما خاصا للثقافة التي يجعلها موضوع تأويل، موضحا أن هدف الأنثروبولوجيا هو توسيع فضاء الخطاب الإنساني بما يتناسب والمفهوم السيميائي (*Semiotic*) للثقافة.

الكلمات المفاتيح:التأويل، النموذج الإبستيمولوجي، الأنثروبولوجيا الثقافية، الثقافة، الرمز.

Abstract:

The term interpretation entered the field of social sciences and humanities from its wide gates, and its origin was related to the Bible, and then expanded in its modern applications, to include all human sciences such as history, sociology, anthropology, aesthetics, literary criticism, folklore... and others.The confrontation between interpretation

*تاريخ استلام البحث: 2022/ 07/29	تاريخ قبول البحث: 2022/09/02	تاريخ النشر:2022/10/15

and the humanities and social sciences at the epistemological level resulted in the forefront of the idea of "culture" in the light of postmodernism, which is witnessing qualitative shifts in the nature of human relations and perceptions of society and the individual.

Interpretive anthropology emerged, in this context, through its most prominent representative, Clifford Geertz. In his book "The Interpretation of Cultures," Geertz presents a special understanding of culture that makes it the subject of interpretation, explaining that the goal of anthropology is to expand the space of human discourse in proportion to the semiotic concept of culture.

Keywords: Interpretation; epistemological model; cultural anthropology; culture; symbol.

مقدمة

الهيرمينوطيقا هي فن التأويل، وتعود جذور الممارسة التأويلية إلى أولى الحضارات الإنسانية، وقد تم التأصيل لها منذ اليونان. ارتبط التأويل بداية بالنص الديني، ليتحول تحت تأثير النزعة العقلانية إلى النصوص الدنيوية، وقد تطورت الفلسفة الهيرمينوطيقية وامتد تأثيرها إلى مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي وجدت في مقولاتها مخرجا من سطوة الوضعية، ومنفذا إلى "حقيقة" الإنسان.

تعيش العلوم الإنسانية والاجتماعية تحولا حقيقيا في ظل المنعطف التأويلي الذي جعل لمصطلح "الثقافة" مكانة محورية في فهم وتفسير الظواهر المتعلقة بالإنسان، وقد احتلت الأنثروبولوجيا الصدارة في تبني التأويلية رؤيا ومنهجا بفضل إسهام العديد من روادها على غرار كليفوردغيرتز الذي بنى تصورا متكاملا للأنثروبولوجيا الثقافية ومارسه في دراساته الميدانية .

يهدف هذا المقال إلى رصد تأثير "المنعطف التأويلي" في تطوير نماذج إبستيمولوجية بديلة عن النماذج الوضعية في العلوم الإنسانية، وذلك من خلال الأنثروبولوجيا التأويلية التي طورها كليفوردغيرتز، وسنركز على المستويات المعرفية والممارساتية للطرح الغيرتزي، مبرزين رؤيته لكل من "التأويل" و"الخطاب" ضمن تصور سيميائي للثقافة.

1. تحديدات أولية؛ بين التأويل والهيرمينوطيقا

تعود جذور الممارسة التأويلية إلى أولى الحضارات الإنسانية، وقد تم التأصيل له عند اليونان، حيث تصدر كلمة "هيرمينوطيقا" عن الفعل اليوناني Hermenieuein، ويعني "يفسر"، والاسم Hermeneia ويعني "تفسير". ويبدو أن كليهما يتعلق لغويا بالإله "هرمس" Hermes رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقنُ لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم إلى أهل الفناء من بني البشر[1]، فالهيرمينوطيقا هي فن

التأويل، وقد شاع في استخداماتها القديمة ثلاث دلالات هي: «التلاوة الشفاهية، والشرح المعقول، والترجمة من لغة إلى أخرى»[2]؛ لكنها تطورت في الأزمنة الحديثة، وتعددت تعريفاتها من حقبة إلى أخرى، وأقدمها وأكثرها رسوخا من الوجهة التاريخية هو التعريف الذي يجعل من الهيرمينوطيقا نظرية في تفسير الكتاب المقدس، تُعنى بتكوين القواعد التي تحكم القراءة المشروعة للتوراة والإنجيل، وقد ارتبطت باللاهوت، لكن مع ظهور المذهب العقلي وفقه اللغة الكلاسيكي، انفتحت الهيرمينوطيقا على أنواع أخرى من النصوص، «حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت، وأكدت المدرسة اللغوية والمدرسة التاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب، وأن المعنى اللفظي في الكتاب المقدس يجب أن يتحدد بالطريقة نفسها التي يتحدد بها في بقية الكتب»[3].

وقد أدى استعمال المنهج الفيلولوجي بالهيرمينوطيقا إلى أن تتحول بتأثير من النزعة العقلية إلى نظرية دنيوية في التأويل، ومنذ مطلع القرن التاسع عشر أصبحت الهيرمينوطيقا نظرية عامة في التأويل مع الرومنسية الألمانية على يد شلايرماخرSchleiermacher (1768 - 1834) الذي يتصور أن الهيرمينوطيقا هي دراسة الفهم ذاته، ويمكن لمبادئها أن تقدم أساسا لتأويل النصوص بجميع أنواعها، وبذلك «استطاع أن يوسع من دائرة الحقل التأويلي لتتجاوز التناول الحصري للنصوص المقدسة إلى حقول معرفية أخرى كالأدب والفن والقانون...إلخ»[4]. وقد كان لفلهلم دلتاي W. Dilthey (1833 ـ 1911) أثر كبير في تطوير الهيرمينوطيقا بوصفها أساسا منهجيا للعلوم الإنسانية، أو ما سماه "علوم الروح". «يكمن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية، في رأي دلتاي، في موضوع الدراسة من جهة، وفي طريقة الدراسة أو منهجها من جهة أخرى. موضوع العلوم الطبيعية هو أشياء العالم بينما موضوع العلوم الثقافية هو الشخص الآخر أو الأشخاص الآخرون. أما الفارق في المنهج فقد أوجزه دلتاي في مقولتي: التفسير: - Explanation– الفهم Understanding. تضطلع العلوم بتفسير الطبيعة بينما تنصرف الدراسات الإنسانية إلى فهم تعبيرات الحياة»[5]. ينتقد دلتاي الرؤية الوضعية في تفسيرها للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مدافعا عن خصوصية هذه العلوم، والتي تتطلب الفهم لا التفسير، والتأويل من الداخل عن طريق المعايشة والتشارك في التجربة، وبفضله حدث التواصل بين الهيرمينوطيقا والإبستيمولوجيا[6].

عرفت الهيرمينوطيقا الفلسفية نقلة أخرى على يد كل من هايدجر Martin Heidegger وجورج هانز غادامير Hans-Georg Gadamer، وقد أدرج فيها الأولُ مفاهيم الوجود (أنطولوحيا الفهم)، وربطها الثاني بعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي. يتبع غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج"

التطور التاريخي للهيرمينوطيقا، ويتقدم بها خطوة إلى الأمام بأطروحته «التي تفيد أن "الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة"! فالهيرمينوطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة. وينتهي المطاف بجادامر إلى أن يؤكد الصبغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه، وتنغمر الهيرمينوطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة والفهم والتاريخ والواقع. هكذا تقف الهيرمينوطيقا في مركز المشكلات الفلسفية اليوم؛ فهي لا يمكن أن تتحاشى الأسئلة الابستيمولوجية أو الأنطولوجية، ما دام الفهم نفسه يُعرَّف على أنه مسألة ابستيكولوجية وأنطولوجية للهيرمينوطيقا بوصفها نسقا للتأويل»[7].

أما أبرز وجوه الهيرمينوطيقا المعاصرة، فهو بلا شك الفرنسي بول ريكورPaul Ricoeur. يعرّف ريكور الهيرمينوطيقا كتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، حيث تنوب النصوص عن العالم بوساطة اللغة، وذلك بالنظر إلى استحالة الفهم المباشر للواقع الإنساني الذي لا يتبدى للوعي والإدراك إلا من خلال الوساطة الرمزية. يفرق ريكور بين نوعين من الرموز؛ رموز أحادية الدلالة، تشير إلى معنى واحد، ورموز ملتبسة، متعددة الدلالة، وهي «مجال الهيرمينوطيقا الحقيقي، لأن على الهيرمينوطيقا أن تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة. مثل هذه النصوص قد تشكل وحدة سيمانتيكية (دلالية)، كما في الأساطير، لها معنى سطحي خارجي مترابط تماما ولها في الوقت نفسه دلالة باطنة أعمق. والهيرمينوطيقا هي النسق الذي به نكتشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر»[8]. بهذا المعنى، يدخل عمل المحلل النفسي الذي يحاول تفسير الحلم من خلال فك رموزه في صميم العملية التأويلية، لأنه ينتقل من معنى ظاهر إلى آخر كامن أو خفي. يتسع مفهوم النص عند ريكور، كما نرى، ليشمل أي مجموعة من العلامات التي قد تشكل نسقا، فـ«موضوع التأويل أي النصب معناه العريض، قد يكون رموزا في حلم، وقد يكون أساطير المجتمع والأدب ورموزهما»[9].

نشير هنا إلى أن ريكور يميز بين الكلمتين الفرنسيتين Interprétation وHerméneutique، «إذ تعني الأولى منهما الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود، وهذا يعني أن الغاية أنطولوجية في حين أن المسلك إليها إبستيمولوجي»[10]. يبقى ريكور وفيا لمنطلقاته الفينومينولوجية حتى حين يبحث عن الوعي في توجهه نحو المعنى، ويربط بين التساؤلات حول الوجود بالبحث عن معنى الوجود، مستعينا في ذلك بالمناهج التأويلية. يقول: «إذا لم أتمكن من أن أفهم نفسي بشكل أفضل من خلال فهمي للآخرين، فإنني لن

أتوصل إلى شيء ذي معنى. فإذا لم يكن المعنى جزءا من فهم الذات فإنني لن أعرف ما هو المعنى»[11].

ولج ريكور غمار التأويلية وقد تنازعتها الخلافات بين أنصار التفسير من جهة، وأنصار الفهم من جهة أخرى، «فكان الجناح الوضعي يرى أن "التفسير" Explanation الذي يصطنع المنهج العلمي الوضعي هو الكفيل بتأويل الظواهر. بينما ذهب أنصار الإنسانيات إلى أن التفسير العلمي الوضعي لا يملك تقديم وصف شامل للواقع الإنساني وتأويل سديد للخبرة البشرية، ودعوا إلى تأسيس نظرية في الفهم تقيض للأهداف الغائية وللشعور والتخيل دورا مشروعا في المعرفة الإنسانية»[12]، لكنه لم يحاول اتخاذ موقف ينحاز للموضوعية أو للذاتية، بل اعتبر كلا من "التفسير" و"الفهم" مسارين في "التأمل الهيرمينوطيقي"، وفضل أن يبقى في مفترق (أو ربما ملتقى) الطرق بين الاثنين ضمن ما اصطلح عليه بـ"هيرمينوطيقا الارتياب". «تمثل هيرمينوطيقا الارتياب عند ريكور محاولته للإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أي منهما منزلة مطلقة»[13]. فلا يمنح الأولوية لـ"سلطة النص"، ولا يستسلم لـ"طغيان القارئ"، وقد رأى الدارسون أن فلسفة ريكور تمنح مجالا أوسع للقارئ لمجرد أنها تُسقِط وعي المؤلف من المعادلة، مكتفية بأثره؛ أي "النص"، وإن كان ريكور حريصا على مراقبة الإسقاطات الذاتية للمؤول، والتي تبدو وكأنها "تخاطبنا من خارج أنفسنا على أنها آخر، كما أنه لا يسقط سؤال المنهج في عملية اكتساب المعرفة. لكنه يدعو في الوقت نفسه، إلى "الانفتاح والتعدد". بعد أن تم دحض مطلب "الحقيقة المطلقة" على أيدي مل من نيتشه، فرويد وماركس، حيث «كان كل واحد من هؤلاء يؤول الواقع السطحي الظاهر كزيف وكذب، ويقدم نسقا من الفكر من شأنه أن يهدم هذا الواقع»[14]. لم تعد الحقيقة مستقلة عن الذات، وإنما «قام التأويل بترويضها وإدخالها إلى بيت اللغة الذاتية وجعلها مرتبطة بالحدث والتاريخية»[15]. بفضل المنعطف التأويلي في الفلسفة، أصبح «التأويل حركة ذهاب وإياب بين التفسير والفهم داخل تجربة اللغة وصار الوجود مقاما لغويا وانغمس العقل التأويلي في تدبير وجود الإنسان في العالم بشكل متعين ووصف أحوال وشرائط كينونته»[16].

وقد أدى المنعطف التأويلي إلى تحرر إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية من التبعية للبراديغم الوضعي، فصارت تستمد شرعيتها من الإنسان نفسه.

2. المنعطف التأويلي في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ نحو نموذج إبستيمولوجي بديل

ارتبطت نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية، بالوضعية الفلسفية Le positivisme، وصاغت موضوعها ومنهجها على غرار علوم الطبيعة التي عرفت تطورا مبهرا حينها، مما حدا برواد الفكر

الاجتماعي إلى اتخاذها نموذجا وقدوة، ومرجعية لاكتساب الشرعية العلمية، ونيل الاعتراف بين التخصصات الأخرى، «ومن ثم فقد أكّد المؤسسون الأوائل لهذه العلوم على أهمية التوصل إلى القوانين العامّة، وعلى تحقيق درجة عالية من الضبط أو التحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي، وعلى دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية»[17]. لكن توسّل نموذج العلمية الشرعي الوحيد الذي طرحته علوم الطبيعة لم يمر دون اعتراض، حتى ضمن الآباء المؤسسين، إذ بات مصدرا للتوترات بل والرفض بحجة خصوصية الموضوع الذي تدرسه العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد تحدث الفيلسوف فلهلم دلتاي كما ذكرنا، عن "علوم الروح" في مقابل "علوم الطبيعة". وأسس ماكس فيبر لسوسيولوجيا التفهم في مقابل تصور إميل دوركهايم الذي يدعو إلى اعتبار "الوقائع الاجتماعية كأشياء" للتمكن من دراستها دراسة علمية، لكن تعاطف فيبر مع دالتاي في الطموح إلى تأسيس منهج مستقل للفهم، لم يثْنه عن الاهتمام «أيضا بإقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وأدى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال إلى فتح علم الاجتماع على علم التأويل»[18].

تكشف نظرة إجمالية إلى تاريخ العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى أن تطورها لا يتم في مسار تراكمي أحادي، بل تحكمه القطائع والانحرافات، ومرد ذلك بالدرجة الأولى إلى خصوصية هذه العلوم، فهي تنفرد بكون الظواهر التي تدرسها ناطقة -إن صح التعبير-، وحاملة لأطرها التفسيرية الخاصة، ولو في إطار ما يعرف بـ"الحس المشترك"، وليست خرساء، ولا قابلة للعزل عن سياقاتها كما هو الشأن في علوم المادة، أو الطبيعة. في كتابه "علوم الاجتماعي" Les Sciences du Social، وفي الفصل المعنون: إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، يصف حون ميشال برتلو Jean Michel Berthlot تنوع برامج البحث، النظريات، ومناحي التحليل في العلوم الاجتماعية، والتعدد الذي يسم الفضاء الإبستيمولوجي الذي يضمها ضمن ما اصطلح عليه بالأقطاب، ويجعلها ثلاثة أقطاب: قطب وضعي سليل المثال الدوركهايمي، وقطب عقلاني وقصدي يلح على ضرورة فهم أسباب الفاعلين، وقطب ما بعد حداثي، نصاني ونسبي، يقطع مع الأقطاب السابقة، متحملا خطر انحلال أي علميّة.

كانت الريادة في إحداث التحول نحو القطب الثالث في العلوم الاجتماعية والإنسانية لعلم الاجتماع الذي شكل فضاء احتدمت فيه النقاشات الإبستيمولوجية، وفتحت لها المجال تلك المعارك المنهجية حول نجاعة الطرق الكميّة أو الكيفيّة، وما لبثت أن توسّعت واستنفرت مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية وكذا الفلاسفة. إن الهيرمينوطيقا وحدها هي الكفيلة بمواجهة الوضعيّة بفضل رؤيا منزاحة لا ترى في الظواهر الاجتماعية وقائع خارج الذات، ولا تتعامل معها كأشياء،

بل تنظر إلى السلوكات على أنها أفعال، وتعتبر المعتقدات معان. إن نقل الاهتمام من الموضوع نحو الذات قد استدرج الإبستيمولوجيا المعاصرة نحو النماذج التأويلية.

صار العالم البشري والمجتمع والثقافة تحْتَ تأثير الهيرمينوطيقا؛ نصوصا لا تتطلب التفسير بقدر ما تتطلب التأويل. تقوم الإبستيمولوجيا المعاصرة ـ بتعبير أوجز ـ على نفي التماثل بين الطبيعة والحياة الاجتماعية، وسلوك الكائن الحي هو نتاج كيفية تفسير الشعوب للعالم من حولها، لذلك يتطلب إدراك وتأويل الواقع المشاركة في المواقف الاجتماعية والوقوف على التفسيرات الواقعية للفاعلين.

دخل مصطلح التأويل ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية من أوسع الأبواب، و«قد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور»[19]، ومن أكثر المتحمسين للانخراط اللامشروط للنظرية الاجتماعية عامة في "المنعطف التأويلي" الإنجليزي أنطوني غيدنز Anthony Giddens. لقد كان غيدنز يقول: "إن النظرية الاجتماعية مشبعة بالتأويل بامتياز"، ويجب أن تساير الاهتمامات المعاصرة بالتأويل، كما في نظرية النص، وفلسفة العلم، فالتأويل يحيط بالنظرية الاجتماعية من كل جانب، لذا تصبح مهمة عالم الاجتماع مهمّة تأويليّة، كما يصبح الموضوع الخاضع للتفسير مؤسّسا على تأويل الأفعال في الحياة اليومية في الحياة الاجتماعية، وهذا ما يطلق عليه غيدنز التأويل المزدوج، فالحياة الاجتماعية المليئة بصور التفاعلات الإنسانية تتشكل في ضوء تأويلات متبادلة للسلوك ذي المعاني الثرية والمتباينة التي تتجلى في صيغ رمزية لغوية، وعندما ينوي عالم الاجتماع الخوض في عالم المجتمع بغية البحث فيه، يتوجب عليه أولا أن يتمثّل نسق المعاني الخاصة بالمجتمع ويفهم الأنماط التفسيرية الخاصة بالفاعلين، بل إن عليه يشارك أيضا في صور الحياة التي تشكّله، وهذه أول مهمة تأويلية يضطلع بها. «ففهم المجتمعات البشرية لا يتطلب تأويلات للأفعال الاجتماعية فحسب، بل يتطلب فهما للكيفية التي يتم بها تشكيل تأويلات الناس وبناؤهم لمعاني أفعالهم»[20]، وهي المهمة الثانية في عملية التأويل المزدوج، القائم على «توليف علاقة بين عناصر ثلاثة هي: فهم عالم الاجتماع، وفهم التأويلات الخفية في اللغة اليومية، وبناء لغة علم الاجتماع، لترتسم الصورة في النهاية "رابطة منطقية تمكن الباحث من أن يفهم لغة الحديث العادية، وأن يؤسس عليها مفهوماته العلمية"»[21].

عرف الاتجاه التأويلي أصداء قوية في العلوم الاجتماعية والإنسانية على غرار التاريخ، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وترجم "المنعطف التأويلي" في منظورات متعدّدة، حيث تندرج ضمن علم الاجتماع التأويلي التفاعلية الرمزية، والإثنوميتودولوجية والظاهراتية، إذ تتعدد المداخل في الأنثروبولوجيا التأويلية (ويطلق عليها كذلك الأنثروبولوجيا الرمزية)، وفي مقدمتها المنهج الرمزي

اللغوي الذي يمثله كلود ليفي شتروس Claude Lévi-Strauss خاصة في دراساته حول الأسطورة، والمنهج الرمزي التأويلي الذي يمثله كليفوردغيرتز Clifford Geertz وفيكتور تيرنر Victor Turner.

3. الأنثروبولوجيا التأويلية (كليفوردغيرتز نموذجا)

يعزى أول استخدام لكلمة التأويلية في تاريخ الأنثروبولوجيا إلى إيفان بريتشارد-E. E. Evans Pritchard، لكن الريادة ترجع إلى كليفوردغيرتز الذي تمثّل التأويلية في أعماله النظرية والميدانية، ووظّف التحليل التأويلي من أجل دراسة الثقافة.

يذهب بعض الدارسين إلى أن تأويلية غيرتز جاءت كرد فعل على بنيوية ليفي شتروس، على أن كليهما يهتم باللغة والرموز، «ففي دراسته للأساطير يعالج ليفي شتروس المعنى على أنه نابع من العلاقات بين الرموز المؤلفة للأسطورة، والتي تخضع لقوانين ومبادئ عامة تحكم التفكير الأسطوري ذاته، ولقد طور ليفي شتروس عددا من القضايا حول الأساطير، من حيث اعتمادها على الرموز المشخصة، ويذهب إلى أن الأسطورة هي نسق من أنساق الاتصال ونسق فكري يتّصل فيها العقل بنفسه»[22]. رأى غيرتز في الأنثروبولوجيا البنيوية التي طورها شتروس عقلانية مفرطة، «فالبنيوية تتجاهل أن الأشكال الثقافية وهي عبارة عن سلوك ظاهر، تستمد معناها من الدور الذي تلعبه في نمط حياة جارٍ، وليس من أية علاقة داخلية صحيحة بين بعضها والبعض الآخر (...) فمهما كانت الرموز، ومهما كانت مكانتها من "شروطها الخاصة"، فلن يمكننا الوصول إليها إلا بتفحص الأحداث، وليس بترتيب كيانات مجردة ضمن أنماط موحّدة»[23]. على التأويل الأنثروبولوجي ألا يفصِل قراءته عما يحصل من أفعال في العالم الواسع، وقد سعى غيرتز إلى تحرير الأنثروبولوجيا من "أشكال التفسير السببي، الاجتماعي أو البنيوي". فقد بلور فكرة رئيسية مفادها أن شبكات المعاني هذه هي التي تشكّل الثقافة، وتجعل منها نسقا يتشكل فيما سماه "الرموز المنقولة تاريخيا"، وهذا النسق برأيه هو "الذي ينظم الحياة الذاتية ويُوجّه السلوك الخارجي". تَظهر هذه الفكرة، التي تقطع مع تصور الثقافة على الطريقة السوسيولوجية الموروثة عن دوركهايم، في الكثير من أعماله. حيث تفصح عن أن تفسير الثقافة هو علم تأويلي، يبحث عن المعاني، أكثر مما هو علم تجريبي يبحث عن القواعد[24].

أ. **مفهوم الثقافة عند غيرتز:** في كتابه الشهير "تأويل الثقافات"، يخصص غيرتز النص الأول المعنون "التوصيف الكثيف، نحو نظرية تأويلية للثقافة" أهم أفكاره النظرية التي كان لها صدى واسع فيما بعد، وهو بمثابة بيان في منهج الأنثروبولوجيا التأويلية، ومنعطف هام في هذا التيار الذي تميزت به المدرسة الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية.

يبدأ غيرتز بمناقشة تعريفات الثقافة بغية تخليص المفهوم من العمومية التي وقع فيها، ومنحه فاعلية جديدة عن طريق "وضع تصور ضيق، تخصّصي لمفهوم الثقافة". يقول غيرتز: «إن مفهوم الثقافة الذي أعتنقه (...) هو بالأساس مفهوم سيميائي، وأنا مقتنع مع ماكس فيبر أن الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه، وبالتالي، أنا أنظر إلى الثقافة على أنها هذه الشبكات، وأرى أن تحليلها يجب ألا يكون علما تجريبيا يبحث عن قانون بل علما تأويليا يبحث عن معنى»[25].

ينزاح تعريف غيرتز للثقافة عن سابقيه في التراث الأنثروبولوجي، حتى عند ليفي شتروس الذي يتشارك معه في تبني المنهج الرمزي القائم على تصور سيميائي للثقافة؛ إذ لا يرى فيها بنية سطحية تضمر بنية عميقة، كما يبتعد عن التعاريف التقليدية التي تقدّم جرْدا لعناصر الثقافة، على غرار تعريف تايلورTaylor، وإذا كان ليفي شتروس لا يمنح أي مساحة لخطاب المبحوثين، أو السكان الأصليين في تأسيسه الأنثروبولوجي الخاصّ، فإن غيرتز يعتبر أن خطابه الأنثروبولوجي متشكل من خطابات السكان الأصليين، ومرهون بهم. «من أجل تفسير المعنى، فإن الأنثروبولوجي يبحث عنه بين الناس في تفاعلهم الاجتماعي؛ إذ إن هؤلاء الناس هم الذين أضافوا أو فرضوا المعنى على الأفعال والموضوعات والظواهر التي يتعاملون معها»[26]، وهنا يلعب الأنثروبولوجي دور المترجم (والترجمة بدورها تأويل) لخطابهم الثقافي، والوسيط بينهم وبين الآخر أو الأجانب عن هذه الثقافة.

ب. **تعريف الرمز عند غيرتز**: ومن التعريفات التي قدمها غيرتز للثقافة في أعمال أخرى نجد: «الثقافة هي "نظام تراتبي من المعاني والرموز ...يَعرِف الأفراد من خلالها عالمهم، ويعبرون عن مشاعرهم، ويصدرون أحكامهم"، وهي "نمط متوارث تاريخيا للمعاني المجسّدة في الأشكال الرمزية من خلال الوسائل التي يتواصل بها الأفراد ويخلدون، ويطورون معرفتهم للحياة ومواقفهم حيالها"، وهي "مجموعة من الأدوات الرمزية للسيطرة على السلوك"»[27].

إن اعتبار الثقافة نظاما رمزيا هو ما أملى على غيرتز اللجوء إلى التأويل في تحليلاته الأنثروبولوجية، منطلقا من قناعة مفادها أن جميع الثقافات مختلفة، والرمز عند غيرتز هو «أي شيء يدلّ على شيء آخر لشخص ما، ويمكن لأي موضوع أو فعل أو حدث أو علاقة أن يصلح كحامل لتصور ما، فالتصور هو معنى الرمز، والرمز هو حامل التصور أو المعنى، سواء أكان ذلك الحامل موضوعا ماديا أو فعلا أو حادثة أو صفة أو علاقة»[28].

يوضّح غيرتز أن مفهوم الثقافة الذي يعنيه، ويكون موضوع تأويل، ليس فكريا، يجري في أذهان الناس فقط، كما أنه ليس ماديا، وبالتالي، فهو يدحض النقاشات السائدة حول طبيعة الثقافة، وعما إذا كانت ذاتية أو موضوعية، من منطلق جديد، يلخصه بالقول: «حالما ننظر إلى

السلوك البشري على أنه عمل رمزي (...) وهو عمل مثله في ذلك مثل إصدار الأصوات في الكلام والتلوين في الرسم والخط في الكتابة أو التنغيم في الموسيقى، فإن التساؤل حول ما إذا كانت الثقافة عبارة عن سلوك منمّط أو حالة عقليّة أو مزيج بين الاثنين بطريقة ما، يفقد هذا التساؤل مغزاه»[29]، لأن السؤال الذي يجب أن يطرح هو حول مغزى هذه السلوكات، وعما يجري التعبير عنه عند القيام بها، هو ما يهم الأنثروبولوجي التأويلي لفهمه وإجلائه. وبذلك يصبح هدف الأنثروبولوجيا، كما يقول غيرتز: «توسيع فضاء الخطاب الإنساني، وليس هذا بالطبع الهدف الوحيد (...) إلاّ أنّ هذا الهدف ـ توسيع فضاء الخطاب الإنساني ـ هو هدف يتناسب تماما مع المفهوم السيميائي للثقافة. إن الثقافة، بما هي شبكة من أنظمة العلامات القابلة للتأويل ليست شيئا نعزو إليه سببيا أحداثا مجتمعية أو سلوكات أو مؤسسات اجتماعية أو سيرورات عملية؛ بل هي نسق يمكن ضمنه إجراء توصيف كثيف قابل للفهم لهذه الأشياء»[30]. يستقدم غيرتز في نظرته إلى الثقافة (والمجتمع) على أنها نص قابل للتأويل فكرة بول ريكور، حيث يظهر تأثير ريكور فيه جليا، وقد ساعدته هذه النظرة على تجاوز الصراع بين الذاتي والموضوعي في تعريف الثقافة، لأن المجتمع لا يمكن أن يُفهم إلا إذا أُخِذت وِجْهَتَا النظر الفردية والجماعية بعين الاعتبار، كما أن اعتبار الثقافة نصا، يفترض أن أفراد المجتمع الذين يشكلون هذه الثقافة يمارسون بدورهم تأويلا على رموز ثقافتهم الخاصة.

ج. **مفهوم "التوصيف الكثيف"**: يستعير غيرتز مصطلح التوصيف الكثيف من جيلبرترايل، حيث أورده هذا الأخير في سياق تفكيره حول عمل المفكر حيث يحلل ظاهرة ما، وانطلاقا من مثال بسيط حول "رفة جفن" يطور استدلاله حول التعقيدات التي قد تحيط بتفسير هذا الفعل ضمن سياق معين. لنفترض أن هناك ولدين، كلاهما غمز بعينه، لكن رفة جفن الأول كانت اختلاجة طبيعة لا إرادية، أما الثاني فقد قصد برفة الجفن غمز زميل له. إن اعتماد الوصف "الخفيف" أو السطحي سيعطي الملاحظة نفسها حول الحالتين، رغم أن الفرق بينهما شاسع، كون الثانية مقصودة، وحاملة للمعنى بالنسبة للمشاركين في الموقف. «فالغامز بغمزته يقوم بعمل تواصلي موصوف، وهو يقوم به بطريقة محددة وخاصة: (1) الغمزة عمل متعمّد، وهو (2) موجّه إلى شخص محدّد، (3) وهو يبعث برسالة خاصة، و(4) يتماشى مع كود (رمز، شيفرة) اجتماعي متعارف عليه، و(5) يتم من وراء ظهر الأشخاص الموجودين، وكما يشير رايل، فإن الغامز قام بعمليتين، فهو رف جفنه وغمز، بينما لم يقم المختلج سوى بعمل واحد هو رفة الجفن»[31]. إننا في هذه الحالة أمام رمز ثقافي يتطلب توصيفا كثيفا يجمل أبعاده الدلالية، ويمكن للفعل نفسه (رفة الجفن) أن يأخذ دلالات أخرى، حيث يمكن أن نتصورها كنوع من المحاكاة الساخرة للغمزة،

نتعرف عليها من خلال المبالغة والتهكم، وقد يؤدي الولد الحركة أمام المرآة تدربا على تنفيذها أمام زملائه، وهنا تكون لرفة الجفن دلالة مختلفة.

رفة الجفن
- اختلاجة طبيعية لا إرادية
- غمزة ماكرة لزميل
- غمزة مزيفة
- محاكاة ساخرة للغمزة
- تدرب على المحاكاة
- ....إلخ

يضعنا التوصيف الكثيف أمام معان متعددة للفعل نفسه، أو تفسيرات مختلفة للرمز نفسه، وها هنا – يقول غيرتز- «يكمن موضوع الإثنوغرافيا: الترتيب الطبقي الهرمي لتراكيب ذات معنى تنتج حركات مثل الاختلاج والغمز، والغمز المزيف، والتقليد الساخر، والتدرب على تلك الحركات، وتقدم تفسيرا لكل هذه الحركات وكيف ينبغي فهمها والنظر إليها»[32].

يوظفغيرتز التوصيف الكثيف على أنه منهج وأسلوب عمل يسمح للباحث ببناء موضوعه والتأسيس لتأويلاته الثقافية. وهو – حسب عبد الأحد السبتي[33]- ما يتقاطع مع مفاهيم من قبيل "الظاهرة الاجتماعية الكلية" عند مارسيل موس Marcel Mauss ومفهوم النمط الأعلىIdeal type الذي وضعه ماكس فيبر، للمساعدة على فهم الواقع دون أن ينطبق كلية على عناصر هذا الواقع. كما يقرب بين إجراءات التوصيف الكثيف وطريقة اشتغال الكتابة الأدبية، التي تقوم بدورها بتكثيف الواقع عبر ابتكار -أجواء وشخصيات تعبر عن عمق التجربة الإنسانية دون أن تكون مستقاة حرفيا من الواقع. ويلاحظ عبد الأحد السبتي أن طريقة غيرتز في دراسة الثقافة تقوم على التداخل بين الميدان (نسبة للبحث الميداني) والنص، «بحيث يتعامل الباحث مع المعطيات الميدانية كنصوص، بل ويتعامل مع المجتمع كنص»[34]. تضعنا المقاربة التأويلية للثقافة أمام نص ثقافي اجتماعي يقوم المؤول بتشكيله وتفسيره عبر البحث عن المعاني "من الداخل"، أي بالنظر إلى المعاني التي يسندها الفاعلون لأفعالهم وهم يقومون بها خلال تفاعلاتهم الاجتماعية. لكن الإثنوغرافي لا يكتفي فقط «بقراءة هذا النص من فوق أكتاف مخبريه، بل ينسج أيضا نصا خاصا به»[35]، ويمكن لهذا النص بدوره أن يصبح موضوع تأويل.

تقف الأنثروبولوجيا التأويلية على عتبة الطروحات ما بعد الحداثية دون أن تجتازها، وهذا ما جعلها تتعرض للنقد من وجهتين متناقضتين، ففي حين آخذ بعض الأنثروبولوجيين والدارسين غيرتز على تخليه تدريجيا عن الدراسة الموضوعية ـإن صح التعبيرـ، وتحوله عن «الاهتمام بالتاريخ

الاجتماعي والتغيير الاقتصادي والثورة السياسية، وبدأ في التعامل مع الثقافة على أنها المحرك الرئيس للشؤون الإنسانية، وفي النهاية على أنها حقل دراسة كاف في حد ذاته. يعترض أتباع هذا الرأي على الدور المهيمن الذي ينسبه غيرتز إلى الثقافة»[36]. يؤاخذه أخرون على أنه لم يذهب أبعد في طرحه عن الثقافة بوصفها نصا، وأهمية عملية الكتابة في مهنة الأنثروبولوجي، ففي نظر هؤلاء كان على غيرتز أن يتوغل أكثر في الذاتية والمنحى التأملي الانعكاسي، ورفض النظرية والمنهج. لقد «وافق العديد من علماء الأنثروبولوجيا مع جيرتز، حتى إنهم مضوا أبعد من ذلك بانتقاداتهم مما فعل. كان ستيفن سانجرين من بعض أكثر النقاد وضوحا (1988)، ممن نظر إلى إلى"التحول التأملي" كمت لو كان تراجعا عن الرسالة المناسبة للأنثروبولوجيا، وجادل جوناثان سبنسر (1989) على أنه يمكن أن ينظر بشكل أفضل إلى الأنثروبولوجيا على أنها طراز للعمل، من أن ينظر إليها على أنها شكل للكتابة»[37]. رغم أن غيرتز لم يكن وضعيا، إلا أنه بقي معتقدا في أن على الأنثروبولوجيا التأويلية أن تبقى علميّة، وأن على الأنثروبولوجي أن يسعى لقول شيء ما عن المجتمع الذي يدرسه.

4. خاتمة:

وقفنا في هذا المقال على تأثير المنعطف التأويلي على العلوم الإنسانية والاجتماعية، من خلال الأنثروبولوجيا التأويلية التي طور مفاهيمها وإجراءاتها صاحب كتاب "تأويل الثقافات". ومن الأفكار التي أبرزناها نذكر:

- دخل مصطلح التأويل ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية من أوسع الأبواب، وقد كانت نشأته دينية مرتبطة بالكتاب المقدس، «وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور.

- أثمرت المواجهة بين التأويل والعلوم الإنسانية والاجتماعية على الصعيد الإبستيمولوجي صدارة فكرة "الثقافة" والتبرؤ من طموح "النظرية" في ظل "الحداثة المتأخرة" أو ما بعد الحداثة التي تشهد حدوث تحولات نوعية في طبيعة العلاقات الإنسانية وتصورات المجتمع والفرد في عصرنا.

- يعزى أول استخدام لكلمة التأويلية في تاريخ الأنثروبولوجيا إلى إيفان بريتشارد E. E. Evans-Pritchard، لكن الريادة ترجع إلى كليفورد غيرتز الذي تمثّل التأويلية في أعماله النظرية والميدانية، ووظّف التحليل التأويلي من أجل دراسة الثقافة.

-ينزاح تعريف غيرتز للثقافة عن سابقيه في التراث الأنثروبولوجي، حتى عند ليفي شتروس الذي يتشارك معه في تبني المنهج الرمزي القائم على تصور سيميائي للثقافة؛ إذ لا يرى فيها بنية سطحية

تضمر بنية عميقة، كما يبتعد عن التعاريف التقليدية التي تقدّم جرْدا لعناصر الثقافة، على غرار تعريف تايلور.

- إن اعتبار الثقافة نظاما رمزيا هو ما أملى على غيرتز اللجوء إلى التأويل في تحليلاته الأنثروبولوجية، موضحا أن مفهوم الثقافة الذي يعنيه، ويكون موضوع تأويل، ليس فكريا، يجري في أذهان الناس فقط، كما أنه ليس ماديا، لأن المهم في هذا التصور هو معرفة المغزى الذي يسنده الفاعلون الاجتماعيون لما يحيط بهم.

- تضعنا المقاربة التأويلية للثقافة أمام نص ثقافي اجتماعي يقوم المؤول بتشكيله وتفسيره عبر البحث عن المعاني "من الداخل"، أي بالنظر إلى المعاني التي يسندها الفاعلون لأفعالهم وهم يقومون بها خلال تفاعلاتهم الاجتماعية. لكن الإثنوغرافي لا يكتفي فقط «بقراءة هذا النص من فوق أكتاف مخبريه، بل ينسج أيضا نصا خاصا به»، ويمكن لهذا النص بدوره أن يصبح موضوع تأويل.

---

[1] عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص35

[3] المرجع نفسه، ص69.

[4] كمال حاج علي: العلوم الإنسانية بين التفسير والتأويل رؤية نقدية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة (مخطوطة)، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة – الجزائر، 2019/2018، ص161.

[5] المرجع نفسه، ص73.

[6] انظر كمال حاج علي: العلوم الإنسانية بين التفسير والتأويل رؤية نقدية، ص167.

[7] عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص77.

[8] المرجع نفسه، ص78.

[9] المرجع نفسه، ص77.

[10] حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط1، 1992، ص15.

[11] أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التسامح، العدد 11، صيف2005، ص162.

[12] عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص471.

[13] المرجع نفسه، ص461.

[14] المرجع نفسه، ص79.

[15] زهير الخويلدي: تلازم التأويل والأنسنة في التجربة الدينية، الحوار المتمدن-العدد: 6494 - 2020 / 2 / 18 - 23:40، على الرابط

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=665974

شوهد بتاريخ 2021/11/15

[16] المرجع نفسه.

[17]أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، ص155

[18]المرجع نفسه، ص170.

[19]نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط7، 2005، ص13

[20]أنور المقراني: مفهوم التأويل في العلوم الاجتماعية؛ التأصيل والحرفية من وهم صناعة الوثائع الساذجة إلى مهنة عالم الاجتماع، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 6، العدد 11، ص386.

[21]المرجع نفسه.

[22]حفناوي بعلي: الأنثروبولوجيا الرمزية المقارنة وحفريات النقد الأسطوري، محلة حقول، العدد8، يونيو 2009،ص11.

[23]يونس الوكيلي : التأويل الرمزي للثقافة؛ في التداخل المعرفي بين الأنثروبولوجيا والسيميولوجيا، موقع مؤمنون بلا حدود، 12 يونيو 2021، على الرابط:

https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A3%D9%88%D9%8A%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%85%D8%B2%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9%D9%81%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D9%8A%D8%A8%D9%8A%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%AB%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D9%85%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-1318

شوهد بتاريخ 2021/10/06

[24] انظر عبد الأحد السبتي وآخرون: الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، تنسيق: محمد حبيدة، أفريقيا الشرق – المغرب، ط1، 2013ص7.

[25]كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات ، مقالات مختارة، ترجمة: د.محمد بدوي، مراجعة: بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، ديسمبر2009، ص82.

[26]حفناوي بعلي: الأنثروبولوجيا الرمزية المقارنة وحفريات النقد الأسطوري،ص15

[27]آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2008، ص113.

[28]السيد حافظ الأسود، المدخل الرمزي لدراسة المجتمع، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 14، 1991، ص323.

[29]كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مقالات مختارة، ص92.

[30]المرجع نفسه، ص98.

[31]كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات ؛ مقالات مختارة، ص72.

[32]المرجع نفسه، ص86.

[33]انظر عبد الأحد السبتي، "الوصف المكثف"، الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، ص95.

[34]المرجع نفسه، ص96.

[35]آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، ص128

[36] المرجع نفسه، ص135.

[37] فريدريك بارث وآخرون: الأنثروبولوجيا؛ حقل علمي واحد وأربع مدارس، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وإيمان الوكيلي، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، مارس 2017، ص220.

قائمة المراجع:

المؤلفات:

1. بارث، فريدريك، وآخرون: الأنثروبولوجيا؛ حقل علمي واحد وأربع مدارس، ترجمة: أبوبكر أحمد باقادر وإيمان الوكيلي، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (مارس 2017).
2. بنحسن، حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دارتيتمبل للطباعة والنشر، مراكش،(1992).
3. حامد أبوزيد، نصر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، (2005).
4. السبتي، عبد الأحد، وآخرون: الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، تنسيق: محمد حبيدة، أفريقيا الشرق – المغرب، (2013).
5. غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات؛ مقالات مختارة، ترجمة: د.محمد بدوي، مراجعة: بولسوهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (ديسمبر2009).
6. كوبر، آدم، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (مارس 2008).
7. مصطفى، عادل، مدخل إلى الهيرمينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،(2007).

8. الأطروحات:

9. كمال حاج علي، كمال، العلوم الإنسانية بين التفسير والتأويل؛ رؤية نقدية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة (مخطوطة)، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة – الجزائر، 2019/2018.

10. المقالات:

11. أنور المقراني، أنور، مفهوم التأويل في العلوم الاجتماعية؛ التأصيل والحرفية من وهم صناعة الوقائع الساذجة إلى مهنة عالم الاجتماع، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 6، العدد 11، (30 سبتمبر/ أيلول 2009).

12. بعلي، حفناوي، الأنثروبولوجيا الرمزية المقارنة وحفريات النقد الأسطوري، مجلة حقول، العدد8، (يونيو 2009).
13. حافظ الأسود، السيد، المدخل الرمزي لدراسة المجتمع، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 14، (1991).
14. زايد، أحمد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التسامح، العدد 11، (صيف2005).
15. مواقعالانترنت:
16. زهير الخويلدي، زهير، تلازم التأويل والأنسنة في التجربة الدينية، الحوار المتمدن- العدد: 6494 - 2020 / 2 / 18 - 23:40، على الرابط
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=665974
شوهد بتاريخ 2021/11/15.
17. الوكيلي، يونس، التأويل الرمزي للثقافة؛ في التداخل المعرفي بين الأنثروبولوجيا والسيميولوجيا، موقع مؤمنون بلاحدود، 12 يونيو 2021، على الرابط
https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A3%D9%88%D9%8A%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%85%D8%B2%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9%D9%81%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D9%8A%D8%A8%D9%8A%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%AB%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D9%85%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-1318
18. شوهد بتاريخ 2021/10/06.