

الفلسفة التأويلية وبناء المعرفة السوسيولوجية البديلة

**Hermeneutical philosophy and the construction of
alternative sociological knowledge**

الزهراء زرقين، أحمد عماد الدين خواني²

¹ جامعة باتنة 1 (الجزائر)، zohra.zerguine@univ-batna.dz

² جامعة سطيف 2 (الجزائر)، imad.khouani@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/01/09 تاريخ القبول: 2022/01/12 تاريخ النشر: 2022/01/23

ملخص:

محاولة لاستئناف المشروع التأويلي التراثي، كمشروع معاصر بديل للمنظومة الفلسفية الوضعية، بما يقدمه من حلول فلسفية ومعرفية لأزمته المستحيلة، نحاول من خلال هذا المقال، تبين بعض ملامح الإسقاط الذي يمكن للذات العارفة المتجاوزة القيام به، لبناء معرفة سوسيولوجية تأويلية؛ لها موضوعها المتميز الذي يجمع بين الحسي واللاحي، الظاهري والباطني، المعلن والرمزي، في نسق مفاهيمي غير متناقض، ومنهجها يمكنها من استعمال الفضاءات التأويلية (اللغوية بالخصوص من خلال القرآن الكريم)، لتجاوز الحواجز الوضعية، من أجل الاقتراب من الموضوع السوسيولوجي الذاتي.

كلمات مفتاحية: التأويل، المعرفة السوسيولوجية، الذات العارفة، المنهج التأويلي.

Abstract:

An attempt to resume the heritage interpretive project, as a contemporary alternative project to the positivist philosophical system, with its philosophical and epistemological solutions to its impossible crisis. We try, through this article, to show some features of the projection that the transcendent knowing self can do, to build an interpretive sociological knowledge; It has its distinct theme, which combines the sensual and the nonsensical,

the apparent and the esoteric, the declared and the symbolic, in a non-contradictory conceptual format, and a method that enables it to use the interpretive spaces (in particular linguistically through the Holy Qur'an), to overcome the situational barriers, in order to approach the subjective sociological issue.

Keywords: Hermeneutic, sociological knowledge, the knowing subject, the hermeneutic method

المؤلف المرسل: الزهراء زرقين،

1. مقدمة:

لقد جاءت نتائج " العلوم الاجتماعية والإنسانية عكس ما كان متوقعا منها، فأصحابها راهنوا على العلم، بمعناه الإنساني المحدود، زمانا ومكانا، ولكن طبيعة العلم نسبية، جعلتهم يخسرون الرهان، وهذا يؤكد في النهاية، حاجة العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى إطار معرفي جديد، موحد وناظم منهجي واحد، هو ناظم التوحيد، حتى تحقق لنفسها قدرا من الصدقية والمعقولية والانسجام، والتوافق مع الإنسان والكون والدين " (عبد العزيز بوالشعير، 2008: 52)، فكانت السوسيولوجية الوضعية الغربية " على اختلاف اتجاهاتها، نتاجاً طبيعياً لعدم وجود أسس فكرية وأطر معرفية علمية ثابتة، فجاءت هذه النظريات تعبيراً عن أزمة في الأسس والمنطلقات والخلفيات، وبالعكس من ذلك، لم تكن أزمة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، في العالم العربي والإسلامي أزمة أسس، بقدر ما كانت أزمة ضياع هوية الفكر العربي المعاصر، تحت ضغط واقع التبعية الفكرية، وهيمنة الأطر المعرفية الغربية، لقد غدا الفكر العربي، وحتى الإسلامي عاطلاً عن التفكير الجاد ليعيش في شبه غيبوبة، غير قادر على إيجاد أساليب منهجية بحثية تنطلق من ثقافته ومذهبيته، وتعبّر عن هويته " (محمد أمزيان، 2008: 145)، فالانحراف الإستمولوجي الذي وقع للذات السوسيولوجية

العربية عميق، حولها من " أداة قادرة على العلاج إلى أداة قابلة للعلاج، أنها نفسها تعاني مرض التجزيء وتقع فريسة للإستيهامات والهلوسات الوجودية " (عبد الصمد الديالي، 1997: 05)، فلقد " نشأ علم الاجتماع في الوطن العربي كطفل متبني دون أن تكون له هوية محددة أو أهداف واضحة أو إستراتيجية مرتبطة بإصلاح المجتمع العربي أو تطويره والنهوض به من تخلفه " (خليل عبد الله المدني، 2007: 30).

يظهر عجز الذات المفكرة السوسولوجية العربية-الإسلامية في عدم مخاطبتها للتراث والتاريخ الذاتي، ثم إعادة تفهيمه، وفق تصور يتلاءم وتحديات الحاضر، والذي يعد شرط أساسي لتفكيك تمركز الذات المفكرة، وتجاوز أزمته الذاتية، وإبداع سوسولوجيا تأويلية، فقد " نحتاج إلى أبنية ومرجعيات علمية، نبنيها بعقولنا ومن واقع مجتمعاتنا، ولا مانع من الاستعانة بالمرجعيات الأجنبية، فالمعرفة عالمية لا حدود لها. المهم وليس بالضرورة، أن تكون نتائجنا الاجتماعية وأحكامنا الاجتماعية منبثقة أو تؤكد فرضيات سابقة، فقد تكون نتائجنا من طبيعة اجتماعية أخرى، لا من هذا ولا من ذاك، ولكنها تأخذ وتهتم بحركة الزمان والمكان والضرورة الاجتماعية للمجتمع العربي وطبيعته ونظمه ومؤسساته، وما نتج عنه من ظواهر وأنماط وأشكال ومؤسسات اجتماعية وظواهر اجتماعية " (علي الحوات، 2010: 97)، إن المنظومة الفلسفية الغربية أكثر وفاء ووعي بأهمية "السلف" للفهم والتجاوز والإبداع، فيجب " أن نسائل القدرة السوسولوجية للحاضنة الزمكانية، لمعرفة الإمكانيات الموضوعية في علاقتنا بموضوع المعرفة، وتجسيد العناصر الإيديولوجية، التي تحجب الملاحظة والتحليل العلمي " (Abdelhakim Bouhroum, 2006 : 07).

وعليه، تكون المهمة الإستمولوجية للسوسولوجية " رفض المنظومة السوسولوجية الغربية كسوسولوجية مركزية، ونموذج مشروع، والعمل على

فك الارتباط مع الذات المعرفية الغربية، ليس رفضا مطلقا لمجموع القيم المعرفية العلمية، ولكن رفض للإيديولوجيا الغربية المستترة، فالسوسيولوجيا شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، المرتبط بفئات اجتماعية معينة، والمستند إلى رؤيا معينة للعالم، وبناءا على ذلك، أن الأوان لكشف القناع عن حياد السوسيولوجيا، وأن الأوان لتوظيفها واستغلالها في خدمة تحقيق الحرية والاستقلال " (عبد الصمد الديالمي، 1986: 29)، وعليه، يمكن طرح السؤال الاشكالي الذي يعتبر بؤرة التحليل في مقالنا هذا: كيف يمكن توظيف التأويل، كمعرفة وكمنهج، داخل المنظومة المعرفية السوسيولوجية؟

2. مشروع بناء سوسيولوجيا خصوصية (عربية-إسلامية):

بعد نصف قرن من أزمة السوسيولوجية العربية المتمركزة، والذي يعيق تكوينها وإدراكها لموضوعها، تكون المراجعة الإستيمولوجية أكثر من ضرورة لإحداث الصلح من بين الذات والموضوع والتراث، "يبدو واضحا قصور الثقافة العربية على استنتاج نظريات ذات خلفية فكرية وفلسفية، تمتلك القدرة على حل مشكلات الواقع والفكر عبر إيجاد نظريات ذات إمكانيات على الربط الجدي بين المجتمع وسيرته الواقعية من جهة والتفكير العقلاني من جهة أخرى " (ناظم عودة، 2009: 18)، فالواقع السوسيولوجي العربي " منذ منتصف القرن الماضي تقريبا وحتى الآن، وما يقابلها من نظريات اجتماعية للفهم أو التفسير أو التغير، أو إجراء البحوث، تضعنا كعلماء اجتماع في أزمة عميقة ومنعطف وحيرة؛ فإما أن نفكر ونقدم نظرية اجتماعية حديثة تناسب واقعنا الاجتماعي، ويكون لها القدرة على فهمه وتفسيره والتنبؤ به، وإما أن نظل كما نحن نجري بحوثنا المعتادة ونبني صورا ونظريات اجتماعية غير حقيقية، ونستنتج قوانين اجتماعية لا صلة لها بالواقع الاجتماعي الحقيقي الذي نعيشه، والذي لا نريد تصويره أو تشخيصه " (علي الحوات، 2010: 96)، وعليه يمكننا الحديث عن إيداع سوسيولوجي ذاتي

وفق شروط معينة: " أولاً: عدم الاعتراف بوجود سوسيولوجية مرجعية يجب الانطلاق منها أو الاعتماد عليها أو التموضع داخلها أو ضدها [...]، ثانياً من الممكن في مرحلة أولى تشجيع سوسيولوجيا هندية وسوسيولوجية عربية وسوسيولوجية زنجية [...]، إن الاتجاه الوجداني هو القيمة الأساسية المحركة لإبداع سوسيولوجي حقيقي، يركز على وحدة المستغلين (بفتح اللام) ضد وحدة المستغلين (بكسر اللام) الجاهزة والمهيمنة " (عبد الصمد الديالمي، 1986: 31).

من الضروري التأسيس لسوسيولوجيا بديلة " تتوفر فيها على الأقل ثلاث شروط أساسية، هي: 1. القدرة على الفهم الحقيقي للمجتمع العربي والظواهر المستجدة. 2. تطوير منهج أو منهجيات جديدة متحررة من الثنائيات المستوردة من الفكر الاجتماعي الغربي التقليدي والحداثة، القديم والجديد، ومجتمع الحداثة وما بعد الحداثة. فهل تحققت الحداثة العربية بالمعنى العقلي والفكري حتى نتحدث عن ما بعد الحداثة؟ 3- الوصول إلى قوانين أو تفسيرات اجتماعية ليس بالضرورة أن تكون متفقة أو متطابقة أو محاولة إلى النظريات الاجتماعية الكبرى في علم الاجتماع " (علي الحوات، 2010: 88).

يقترح "أنور عبد المالك" مشروع معرفي لبناء سوسيولوجيا بديلة، انطلاقاً من إعادة بناء مفاهيم الذات العارفة: " إن نقطة انطلاق المسيرة التي نحن بصدد وضع خطوطها الكبرى، هي إثبات عدم ملائمة الجهاز المفاهيمي للعلوم الاجتماعية للمجتمعات الغربية، الذين زدوا مواد التحليل من أجل الإعداد المفاهيمي، ووضعوا الأنساق النظرية في مختلف التخصصات من جهة أخرى " (A.Abdelmalek, 1970: 41)، إن مراجعة وتحرير الذات عملية خطيرة ومرهقة، للتحرر من المركزية اللاشعورية، التي نعيد إنتاجها باستمرار، ومنه " لا يمكن إسقاط المنظومة الفكرية الغربية بشكل تلقائي على خصوصيات ثقافية أخرى، عربية مثلاً-حتى عملية الاستفادة من هذا الإنتاج الفكري لا يمكن أن يتم

بعيدا عن الحذر الإبستمولوجي الناقد للذات الغربية المتمركزة، والتي لا تتصور أي مجتمع ممكن إلا على صورته " (محمد وقيدي، 1983: 70)، وعليه يقترح "أنور عبد المالك" ثلاث مراحل للقطيعة المعرفي وهي: "1-النقد -2-الكشف -3-إعادة البناء؛ فالمرحلة الأولى تهدف إلى نقد الجهاز المفاهيمي للآخر، عن طريق تفكيكه إلى علمي وعملي (نظري وإجرائي)، التي من خلالها يمكن كشف الخصوصية المتمركزة لهذا الجهاز. أما المرحلة الثانية (الكشف): تستلزم مقارنة تاريخية-نقدية يتحرر من خلالها المحتوى الخصوصي للمجتمعات المدروسة بأبعادها التركيبية الاجتماعية والاقتصادية المختلفة. في المرحلة الثالثة (إعادة البناء): يتم بناء المعرفة الخصوصية انطلاقا من الواقع الاجتماعي الذاتي، ومعطيات العالم الواقعي والوجود الفعلي للمجتمعات المحددة في إطار الزمان والمكان، لتكون إلى حد ما المصدر المؤسس للعالم المفاهيمي الجديد" (A.Abdelmalek, 1970: 53).

إن المشروع المعرفي الذي يقدمه "أنور عبد المالك" يهدف إلى مراجعة المنظومة المعرفية للذات، والتي تسمح ببناء سوسيولوجيا خصوصية، باعتبار الواقع العربي الإسلامي المختلف إبستمولوجيا عن الواقع الغربي بشكل خاص.

3. من الضرورة المعرفية إلى مشروع سوسيولوجية تأويلية:

يعتبر المشروع التأويلي التراثي، مشروع معاصر بديل للمنظومة الفلسفية الوضعية، بما يقدمه من حلول فلسفية ومعرفية لأزماتها المستحيلة، والذي يمكن للذات العارفة المتجاوزة القيام به، لبناء سوسيولوجية تأويلية: لها موضوعها المتميز، الذي يجمع بين الحسي واللاحسي، الظاهري والباطني، المعلن والرمزي، في نسق مفاهيمي غير متناقض، ومنهجها يمكنها من استعمال الفضاءات التأويلية (اللغوية بالخصوص من خلال القرآن الكريم)، لتجاوز الحواجز الوضعية، من أجل الاقتراب من الموضوع السوسيولوجي الذاتي.

1.3. التأويل: المفهوم والتاريخ:

تحتل الهرمينوطيقا أو التأويل " مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة، وأصبحت تمثل توجهها قائما بذاته يستقطب الفلاسفة بمختلف توجهاتهم وتياراتهم، والأكد أن هذا التوجه فتح مجالات للمعرفة، لم يكن ينظر إليها كمصدر للحقيقة، لأنها أقل من الظاهرة الطبيعية، ولا يمكن أن تحقق الموضوعية، هذا المجال يتعلق بفهم الآخر، من خلال تجلياته وتعبيراته؛ بمعنى أننا نتناول آثار الإنسان، ونكشف الحقيقة، التي تتضمنها من أجل معرفة الآخر، وبذلك أن نربط الحاضر بالماضي والمستقبل " (بن حديد عارف، 2009: 25).

لغويا؛ يشير التأويل " (Herméneutique – Interprétation) في اللغة "الترجيح"، والتأويل عند علماء اللاهوت هو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الباطنة، وهو عند ابن رشد: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي" (عباس أمير، 2008: 12).

يشق اصطلاحاً لفظ " الهرمينوطيقا (hermeneutics) من الفعل الإغريقي (hermeneuein) الذي يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما، أو إعلان رسالة وكشف النقاب عنها، ويشق الفعل من اسم الإله الإغريقي "هرمس" (Hermes) وهو اله متعدد المواهب: فهو رسول الآلهة، واله الحدود، واله التجارة، وصانع القيثارة، والمصفر، وتجتمع مواهب "هرمس" في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثانية: هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف، وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض " (أحمد زايد، 2010: 6)، وهنا يؤكد التعريف على فكرة الغموض، " فالغموض لا بد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك

التي يستخدمها "هرمس"، ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الانجليزية (hermeneutics)، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمينوطيقا أو الهرمنيوطيقا؛ وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل " (أحمد زايد، 2010: 6)، فتتوزع كلمة " الهرمينوطيقا (فن التأويل)، كما هي الحال مع الكلمة المشتقة عن الإغريقية، والتي تمفصلت مع لغتنا العلمية، في المستويات المختلفة للتفكير، وتدل هذه الكلمة على ممارسة فكرية دليلها الآلية، أو الفن، وهو ما يستحضره تشكيل اللفظ الذي يدل على التقنية.

إذا كان التأويل " في اصطلاحه التقليدي يهدف إلى فهم حقيقة النص، فإنه يعني في الفلسفة الحديثة بما وراء المنتج النصي...، ففي الفكر الفلسفي وضع المعرفة في حقيقتها موضع السؤال المستمر، أو بمعنى آخر، وتكمن مباحث النظر التأويلي عند الحديث في استقصاء العقل باستقراء النص " (هانس غادامير، 2006: 44).

سعى الفيلسوف الحداثي "ديلثي" إلى تأسيس علم للتأويل، حيث " كان يعتقد أن التأويل في العلوم الروحية هو الطريق نحو إقامة معرفة موضوعية ذات أسس مختلفة عن تلك القائمة في العلوم الطبيعية، فبالرغم من أن موضوع العلوم الروحية كامن في الخبرة الداخلية، إلا أن هذه الخبرة يمكن أن تتموضع (أو تتشكل على نحو موضوعي) في التعبيرات البشرية التي تتجلى في النصوص المكتوبة أو الكلام " (أحمد زايد، 2010: 9)، إن استكشاف هذه التظاهرات " تكسبنا معرفة موضوعية، لها بعد تاريخي، ذلك أن علم التأويل لا يسعى إلى دراسة التعبيرات البشرية في الآن بقدر ما يسعى إلى دراسة الصور المتموضعة التي عبرت بها البشرية عن خبرتها عبر الزمن (والتي يعتبر الأدب والفنون المختلفة خير ممثل لها) " (أحمد زايد، 2010: 9).

ظَلَّت فلسفة "غادامير" التأويلية لعقود طويلة محل قراءات مختلفة، وتأويلات متضاربة، في خصوص تصوّره للغة فيقول: " عندما كتبت أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة، ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة، بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوماً على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها " (عادل مصطفى، 2009: 111)، فيعتقد "غادامير" أن " مشكل الهيرومينوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية، ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفلسف، وإنما هو مشكل إنساني ينصبّ حول قدرات الوجود الإنساني، فالاختلاف الذي نقيمه بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة غير مرضٍ من الجانبين: لا يرضي علماء اليوم حصر هذه العلوم في حلّ المشكلات (المعرفية) بواسطة قانون النسبية " (هانس غادامير، 2006: 115).

تعتبر الحضارة الإسلامية وبشكل خاص الأندلسية مجددة ومبدع لفلسفة التأويل معرفتها ومنهجها، فقد لجأت الكثير من الفرق الكلامية الإسلامية إلى " التأويل إضافة إلى أخوان الصفا والصوفية والفلاسفة، فتعد المعتزلة أكثر الفرق الكلامية تمسكاً بالتأويل لقيام منهجهم على العقل والمنطق، وكذلك بعض الصوفيين أمثال الحلاج وابن عربي، في حين يقف الأشاعرة والغزالي موقفاً سلبياً من التأويل، ويتمسكون بظاهرة النص والإجماع، أما للفلاسفة، فقد ارتبط التأويل بمحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والنقل فكانت محاولة فلاسفة المغرب: ابن طفيل مثلاً في مؤلفه «حي بن يقظان»، وابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة في الاتصال». ابن دافع ابن رشد عن التأويل، فانتقد موقف أهل الظاهر والحشوية، كما دحض الكثير من آراء الأشاعرة والغزالي التي لا تقوم على التأويل والقياس البرهاني " (عباس أمير، 2008: 24).

2.3. التأويل السوسيولوجي: اللغة والقران:

رغم أن الاهتمام المعرفي والفلسفي بالتأويل المعاصر " يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنه أصبح في العقدين الماضيين في مكان الصدارة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها النقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا، وأدى الاهتمام المعاصر بالهرمينوطيقا إلى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم " (أحمد زايد، 2010: 5)، فلقد احتلت الهرمينوطيقا أو التأويل " مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة، وأصبحت تمثل توجها قائما بذاته يستقطب الفلاسفة بمختلف توجهاتهم و تياراتهم، و الأكيد أن هذا التوجه فتح مجالات للمعرفة، لم يكن ينظر إليها كمصدر للحقيقة، لأنها أقل من الظاهرة الطبيعية، ولا يمكن أن تحقق الموضوعية، هذا المجال يتعلق بفهم الآخر من خلال تجلياته و تعبيراته؛ بمعنى أننا نتناول آثار الإنسان، ونريد أن نكشف الحقيقة التي تتضمنها من أجل معرفة الآخر، وبذلك أن نربط الحاضر بالماضي و المستقبل " (بن حديد عارف، 2009: 107)، ولقد اهتم السوسيولوجي "ماكس فيبر" " بالربط المنطقي بين "الفهم" و"التفسير"، فبالرغم من أنه كان متعاطفا مع طموح ديلثي في تأسيس منهج مستقل لفهم، إلا أنه كان يهتم أيضا بإقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية، تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وأدى هذا الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال، إلى فتح علم الاجتماع على عالم التأويل " (أحمد زايد، 2010: 15).

فأول عائق يجب تجاوزه لصناعة سوسيولوجيا تأويلية يتمثل في " وضع الشروط المعرفية اللازمة لإدراج القرآن كمصدر للتحليل الاجتماعي، إذ يرفض "حراس المعبد" السوسيولوجي إقحام مصدر ديني كمرجع للتحليل السوسيولوجي لأن الدين مصدر قيم ومثل ويعكس وضعية اجتماعية (في تصور "دوركايم")..،

وعلى الطرف النقيض لهؤلاء فإن أنصار طرح علم الاجتماع الإسلامي يتجاهلون تماماً هذا الأمر ضناً منهم أن التجاهل يساوي حل الإشكال [...], إذ لا يفرقون بين القداسة والاحترام الذي ينبغي أن نمناها للرسالة الخاتمة وبين ضرورة إيجاد الإطار المعرفي والطريق المنهجي لكي يدرج النص المتسامي كمصدر لعلم نسبي متغير وكذا معرفة مستوى القراءة الممنوحة ودرجة الإثبات والتحقق التي يمكن أن نصل إليها " (رشيد ميموني، 2009: 46)، ورغم الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مناهج التأويل وأهدافه، " إلا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وأن الفهم التأويلي هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء من حيث أنها عملية موجهة إلى الأبنية الداخلية غير المرئية، حتى وإن كانت تكشف عن نفسها في إشارات اللغة، وأن الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن يتخلص من آفاق عقله وتراثه، وأن الفهم عملية تتجه نحو تجويد الوجود بما فيها وجود الباحث ذاته، وأن العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام وتباعد بقدر ما هي علاقة توحيد وتقارب وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة " (أحمد زايد، 2010: 14).

إن الهدف السوسولوجي من استدعاء التأويل كمنظومة فلسفية بديلة هو تشكل ذوات معرفية متجاوزة تهتم " بالدراسات القرآنية، وتبلور التيار التأويلي الحديث، فهو الجيل الذي يرى في القرآن نصاً يقبل عدة قراءات وليس قراءة واحدة ولذلك لا يحمل هاجس التوصل إلى القراءة الصحيحة التي يمكن توظيفها، أي هو الجيل الذي يؤسس لقراءات ترى في النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث، وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه " (مصطفى كحيل، 2008: 41)، وذلك من خلال إعادة بناء الموضوع السوسولوجي (اللاوضعي) وإبداع منهجية تأويلية.

4..مشروع إعادة بناء الموضوع السوسولوجي التأويلي: الرمزي واللغوي:

من خلال مقاربات تأسيس المنظومة المعرفية الفلسفية البديلة نستطيع التمييز بين " اتجاهين يقدمان بدائل معرفية للفلسفة العربية الإسلامية: الاتجاه الأول تمثله مجموعات عقلانية [...]، أما الاتجاه الثاني فتمثله مجموعات سلفية متأثرة بالفكر الأصولي السلفي " (ناظم عودة، 2009: 18)، فكل تجديد للفكر العلمي يحدث من خلال تجديد المصطلحات أولاً يمكن الحديث عن اختراع بالمعنى الصحيح إلا حين يبرز مصطلح جديد [...]، إن كل مظهر جديد لعلم ما يقضي إلى ثورة في المصطلحات التقنية لهذا العالم " (ناظم عودة، 2009: 20)، لكن الملاحظ " على الكثير من الإسهامات التي أفرزتها هذه الجهود [بشكل خاص السلفية] هو ضعف تأصيلها النظري الذي لم يسمح لها بالانطلاقة الحقيقية والذهاب بعيداً عن النقد في قطيعتها المعرفية " (فضيل دليو، 2004: 20).

إن المعرفة باعتبارها " نتاج أقوال ذات رتب ومنطلق يشكل فيها القرآن أصلاً معرفياً وحقيقة عظمى فهو شريعة الدماغ البشري " (أحمد العلوي، 2005: 115)، فالمنظور القرآني يؤكد على " أن طبيعة الرموز الثقافية حبل بلسمات الروح الإلهية "إذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" (الآية)، وهكذا عكس ما نجده لدى العلوم الاجتماعية الحديثة التي تركز في دراستها على الجوانب الخارجية الظاهرية للرموز الثقافية، وبإهمالها للجوانب الذاتية والمتعالية لهذه الرموز، تكون بالتالي، غير موضوعية وغير محايدة علمياً " (إسماعيل الفاروقي، 2003: 59)، فلقد ظهرت " نظريات جديدة حول السلوك الإنساني طرقت أبعاداً وأفاقاً جديدة لم تكن تصل إليها من قبل، خاصة فيما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة التي تكمن خلف العلاقات والمصالح والتجمعات الظاهرة للبشر " (أحمد زايد، 2010: 5).

إن إقامة المعرفة على ساق واحدة هي " ساق الوجود بعلومه المختلفة سوف لن يحل المعضلة المعرفية التي تعيشها البشرية منذ قرون عديدة بل الحل يكمن في إقامة المعرفة الإنسانية على أساسين اثنين: الوحي وعلومه، والكون وعلومه، أي اكتشاف علاقة " كتاب الوجود " بـ"كتاب الوحي " أثناء دراسة وتطبيقات هذه العلوم البشرية، المدنية والحضارية " (محمد عمارة، 2006: 11)، ففوة العملية التأويلية هو " الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعان، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهرة بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية " (أحمد زايد، 2010: 6)، فمن خلال توسيع مفهوم "النص" ليشمل المجتمع، والذي طرحه " الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور"، الذي نظر إلى الأفعال ذات المعاني باعتبارها نصا، فإذا كان النص يتمتع بخصائص تجعل له معاني محددة ومستقلة وذات طابع موضوعي، تخلق من النص شيئا محددًا وثابتًا، يمكن إخضاعه للدراسة، فإن الفعل الاجتماعي ذا المعنى يمكن أن يأخذ شكلا محددًا وثابتًا 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 " (أحمد زايد، 2010: 17)، فالعلاقات السوسولوجية " تتأسس على نسق من المعاني الداخلية والقيم الجوابية، ومن ثم فإن كل التعبيرات الخارجية (الأفعال البشرية وما يصاحبها من رموز لغوية أو حتى حركات جسمانية)، لها معان تكمن خلفها ويدركها الأفراد من خلال فهم متبادل " (أحمد زايد، 2010: 17).

إن القرآن يمثل خطابا لغويا رمزيا، ولتأويله يجب الاعتماد " الدراسات اللغوية لتحديد الحقل الدلالي للألفاظ القرآنية وأساليبه البلاغية، قصد ضبط المجال الفرعي الاجتماعي ودور الألفاظ في النص القرآني بالاستعانة بالتفسير

والمعاجم المختصة ودوائر المعارف قصد تحقيق غرض مزدوج: 1-تحديد الشروط المعرفية لتحويل آيات من نص مقدس إلى معرفة سوسيوولوجية. 2-ضبط حدود التأويل المقبولة التي تمنحها مرونة الألفاظ وتسمح بها تنوع التفاسير، والاستعانة بالمختصين في الدراسات الإسلامية الذين ركزوا في أعمالهم على الخصائص البنيوية للقرآن " (رشيد ميموني، 2009: 19)، والتأويل " لا ينفصل عن اللغة، ذلك لأنه الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل، انطلاقاً من أن اللغة تبني عالماً قائماً بذاته ومستقلاً عن الذات وهي التي تأتي بالأشياء للوجود، ومن ثمة فهي الحاملة للخبرة الإنسانية، والتي تنقلها من جيل إلى آخر، مما يعني أن اللغة هي الوجود الذي يمكن أن نفهمه، ولأنها حاملة للخبرة الإنسانية التي هي أعم وأشمل، ومنه تكون التأويلية ذات صبغة شمولية أو كونية، وهذا يجعل من التأويل مرتبطاً بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون منهجاً أو مجالاً يتعلق إلا بالعلوم الإنسانية " (بن حديد عارف، 2009: 110)، فقد أشار أوزيان (Ouziane) إلى ذلك في قوله " يعبر الوحي عن حقيقة مطلقة تتجاوز الإطار الاجتماعي والتاريخي، ولذلك فإن محاولة إخضاعه للموقف الجزئي الاختزالي للزعة العقلانية المتذبذبة يعد موقفاً بدون أي معنى " (رشيد ميموني، 2009: 48)، فرغم الاختلاف حول " المصدر الإلهي للدين (من عدمه) وأهدافه، هناك اتفاق بين المختصين في حقل دراسات الأديان بمنظور العلوم الاجتماعية وعلماء الدين في الإسلام على أن الدين يلجأ (بدرجات متفاوتة) إلى خطاب رمزي " (رشيد ميموني، 2009: 222)، إن القرآن الكريم " أشار إلى التأويل القرآني وحمل الألفاظ خلاف الظاهر البدوي، وأن هذا التأويل له أهله وهم الراسخون في العلم، قال تعالى: " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم." [آل عمران/7]. " (الشيخ علي جابر، د.س: 193)، ووضح ابن رشد ذلك من خلال " إنكاره لنظرية الفيض من خارج النفس واعتبر ذلك يؤدي إلى أن يكون الموجود الطبيعي مركباً

من عنصريين متمايزين، ومن هنا، ذهب إلى أن الصورة الجوهرية تتولد في المادة بفعل صورة أخرى موجودة فيها، ويحصل ذلك بتأثير القوة الفعالة في الجسم التي تهئ المادة الموجودة فعلا إلى الحد الذي تتقبل فيه الصورة الجديدة، ثم تقوم بتوليد الصورة الجوهرية الجديدة دون الحاجة إلى واهب من خارج " (الشيخ علي جابر، د.س: 198).

إن ميزة ارتقاء " القرآن لمستوى مدارك الناس في زمن واحد قد تفيدنا لتحقيق مشروعنا اليوم إذا ما افترضنا توسيع تلك الميزة على مدار كل الأزمنة وفق قاعدة منطقية نصوغها كالتالي: إن تعدد والتدرج الارتقائي (في مستوى فهم) لمعاني الآيات القرآنية لا ينحصر على زمن واحد (أي فترة النبوة) ولكن يمتد إلى ما بعده (نظرا لخصائصها الكامنة)، أو بتعبير آخر في إطار المصطلحات الإستمولوجية لا ينضوي القرآن داخل "نسق معرفي" (Paradigme) بالتعبير الشهير لـ (Kuhn) " (رشيد ميموني، 2009: 274)، فقد أكد كل فلاسفة التأويل الغربيين وحتى المسلمين " في عمومية اللغة أو مركزيتها، إنهم قرؤوا فكرة "فيتجنشتاين" القائلة: بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التضمنين العملي للاستخدامات اللغوية، وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل إما إلى النظر إلى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة، وإما إلى النظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجودي، ومن الطبيعي إذن أن تكون النصوص المكتوبة (وهي تعبيرات لغوية) [النص القرآني مثلا] هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا، بل إنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة أساسا للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي " (أحمد زايد، 2010: 7)، فيمكن تصوير حقيقة العلاقة الموجودة بين " الآية في القرآن والظاهرة التي يلاحظها الإنسان ويحاول فهمها وضبطها في قالب علمي على شكل خطين موازيين يسيران في اتجاه واحد يعلو أحدهما (الآية) الآخر ويحتويه ويزداد رسوخا كلما اتسع حجم

معرفة الثاني (الظاهرة) " (رشيد ميموني، 2009: 85)، فالقرآن يتجاوز " الحدود التاريخية والاعتبارات الاجتماعية والثقافية لينبه الإنسان للمسائل الجوهرية للبشر والسنن الاجتماعية الكونية من خلال توظيف خطاب رمزي وألفاظ عامة تحمل معان متعددة يتعرض من خلالها إلى أهم الظواهر الاجتماعية " (رشيد ميموني، 2009: 88)، فاللغة هي التي " تمنح الوجود معناه، وهي التي تعبر عنه، واللغة كطاقة وجودية تصبح مصدرا للمعرفة، وهي مرآة كاشفة يمكن من خلالها الانفتاح على المعنى الكامن لا في الوجود الحاضر فقط بل في الوجود التاريخي أيضا، فالتأويل لا يكتمل إلا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود " (أحمد زايد، 2010: 13)، فخاصية القرآن تتجسد في " اختيار ألفاظه بدقة تسمح له بتحقيق هدف ضمان استمرارية نموذج الأمة في معالمة الكبرى ومن خلال ذلك وضع ميكانيزمات لتطوير مؤسساته، الأمر الذي يدعونا إلى اقتراح فرضية فرعية حول مرونة الألفاظ القرآنية لضبط الواقع وقدرتها التوافقية والتكيفية لوصف الحقيقة الاجتماعية " (رشيد ميموني، 2009: 255)، فعندما نقارب مواضيع " الفهم، وهي غالبا ما تكون نصوصا مكتوبة، فإننا ندخل معها في حوار ينتهي إلى ذوبان الذات في الموضوع والعكس، إن الموضوع ليس كيانا جامدا، وإنما هو طاقة وجودية، ولذلك فإن النصوص التي نفسرها نتحدث إلينا بوصفها أشكالا لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر إليها من خلال تحيزاتنا وخبراتنا السابقة " (أحمد زايد، 2010: 13)، فاللغة تتحدث " عن وجودها الخاص، ومن ثم فإن لها وجود مستقل عن الأفراد، ولذلك فإن النصوص يمكن أن تفهم كمنتجات ذات معنى دون تكوين معرفة خاصة عن مؤلفها، فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحدثها ولكنها وسيط عام للوجود الاجتماعي " (أحمد زايد، 2010: 13)، وعليه يصبح الفهم التأويلي " ليس عملية موضوعية [وضعية]، بل إنه عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطقاتها،

تبدأ من الذات الفاهمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي إلى الوجود لوصفه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها " (أحمد زايد، 2010: 10).

5. خاتمة:

إن تفكيك التمرکز المزدوج للذات المفكرة، يؤدي إلى بناء الذات العارفة (المتجاوزة)، والتي تكون مؤهلة لإبداع مشروع سوسولوجيا تأويلية، فيشير التأويل إلى عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما، أو إعلان رسالة وكشف النقاب عنها، من خلال وسيط، حيث استخدمه علماء اللاهوت في تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الباطنة، وهو عند ابن رشد: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي " (عباس أمير، 2008: 12)، فالتأويل تجاوز المعنى الأنطولوجي والفني والفلسفي في صرامة المنهج، عبر إدراجه للتصورات المسبقة، والتي كانت محل شكوك وتحفظات في المنهج الديكارتي الذي أسس فكرة العالم في العصور الحديثة، المبنية على البدهة واليقين، ولأن الشك الديكارتي يستسلم في نهاية المطاف إلى وضاحة المنهج، وبدهة الفكرة، قام «غادامير» بتجديد الشك النيتشوي الراديكالي، وعوض الاستناد إلى بدهة الوعي المفكر نفسه " (عباس أمير، 2008: 15).

إن التركيز الخاص في بناء المنهجية التأويلية يقع "على أساليب البلاغة التي أكسبت القرآن طابعه الإعجازي كالإيجاز، الاستعارة، الكناية والمجاز والتي سمحت بتوصيل معاني مختلفة (غير متناقضة) ودقيقة للمتلقى وسمحت بالتالي بإحداث ظاهرة تعدد مستويات الفهم وتدرجها، إذ تسع معاني القرآن مدارك المسلم البسيط كما تسمح للعالم أن يرتقي بها إلى أعلى مستويات التفكير" (رشيد

ميموني، 2009: 53)، لقد ذكر أركون مثلاً " أن القرآن يحتوي على انتظام عميق "و أنه يجب علينا استخراج ملامح هذا الانتظام، وهذا شبيه بذكر "Berque" أن القرآن يحتوي على مستويا عميقة ومتداخلة من الدلالات لا نملك مفاتيحها بعد " (رشيد ميموني، 2009: 68)، من جهة أخرى يقدم أركون النموذج التحليلي للخطاب القرآني والذي " يتميز ببعده الرمزي وأن المدلولات المستعملة مثل "المال" لا تقتصر على الجانب الاقتصادي ولكن ينظر إليها من منظور ديني أخلاقي من خلال كيفية توظيفه كنعمة وهبها الله للإنسان ليختبره " (رشيد ميموني، 2009: 141)، وعليه يمكن إن نحدد أهم ملامح هذا المنهج في:

" 1. يحدد شروط وضع القرآن في موقع التحليل النظري البشري دون إقصاء أو تعطيل أو تشويه لبعد التسامي والتعالي فيه (النابع من مصدره الإلهي)، وعدم فرض قراءة أحادية حصرية بالنظر لتعدد مستويات الفهم المحتملة لنص ديني يتعامل مع حقائق مختلفة تنتمي لعالمي الغيب والشهادة، مقابل القدرات التحليلية المحدودة للإنسان التي تفرضها ملكاته العقلية وحدود المعرفة والبيئة الاجتماعية.

2. يجب أن يسمح المنهج المختار باستخراج من القرآن ما يمكن اعتباره بمثابة جوهر الإنسان من طبيعة فيزيولوجية وكيנוية روحية وخصائص نفسية واجتماعية، وما يرافقها من قيم ودوافع وغرائز ومواقف ومشاعر، تتفاعل عندئذ مع الملبسات الاجتماعية والثقافية المحلية الظرفية " (رشيد ميموني، 2009: 92).

في سياق تلك الجدلية " داخل النص القرآني التي تسمح في مرحلة أولى بالمنج بين المتعالي والزمني، وفي مرحلة ثانية بفتح آفاق واسعة أمام استيعاب الأحداث الطارئة ومواجهة التغيرات، يدعو حسن حنفي بخصوص أسباب النزول إلى وجوب إعادة النظر، في ضوء السياق الجديد، في مسألة " الناسخ والمنسوخ في

القرآن" (رشيد ميموني، 2009: 135)، فالنص القرآني قد لا يظهر في " الوهلة الأولى مستويات الفهم العميقة والمراحل المتقدمة للتنظيم الاجتماعي الذي يهدف إلى التوصل إليه في المستقبل، ولكن يمكن للباحث المتفحص أن يستشف لدى قراءته منهجا جدليا مميزا يربط من خلاله بين الإنسان والبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها ويفتح له آفاقا للتحليل تسمح له بإدراك بعض المستويات والمراحل" (رشيد ميموني، 2009: 170)، أما ما يترتب عنه من " نتائج نابغة من العمليات الذهنية، فتبقى نسبية وفق قدراتها على استخراج المعاني القرآنية ذات مستويات القراءة المتفاوتة وحسب مهارتها في توظيف الأدوات المنهجية لتحليل الواقع الاجتماعي" (رشيد ميموني، 2009: 240).

نختم هذه الملاحظات الأولية حول تأسيس المنهجية التأويلية " بالتمعن في التصريح الذي أدلاه "Berque" خلال حوار أجراه مع عبد القادر جغلول: يجب دراسة القرآن ليس كمادة أثرية ولكن كموضوع حي يرد في سياق ديناميكية ممدودة نحو مستقبلها...، يفاجئنا هنا مجددا "Berque" بعمق تحليله واستشرافه وإعطائه للباحثين إحدى المفاتيح المعرفية لمفهوم التغيير في الإسلام إذ حدد القرآن عناصر الديناميكية، ثم دفع بها في عرض الحياة البشرية، ثم ضبط المعالم الضرورية للاحتفاظ بتلك الديناميكية وتوجيهها نحو المستقبل" (رشيد ميموني، 2009: 135).

6. قائمة المراجع:

1. أحمد زايد، (2010)، "الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية"، مجلة إضافات، لعدد 25، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
2. خليل عبد الله المدني، (2007)، "علم الاجتماع في الوطن العربي الواقع والطموح، دراسة في نشأة وتطور علم الاجتماع في كل من: مصر، والسودان والسعودية ودوره العلمي والمجتمعي"، ندوة علم الاجتماع من منظور إسلامي، جامعة النيلين، مركز الدراسات المعرفية، مصر.
3. رشيد ميموني، (2009)، البعد الاجتماعي في القرآن مقارنة سوسيولوجية، مخبر علم اجتماع الاتصال والترجمة، قسنطينة
4. عباس أمير الاعسم، (2008)، المعنى القرآني بين التفسير إلى التأويل- دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.
5. عبد الصمد الديالي، (1986)، "إشكالية الكتابة السوسيولوجية في المغرب: محاولة تركيبية"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
6. عبد العزيز بوالشعير، (2008)، النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً دراسة تحليلية مقارنة، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة. الجزائر.
7. على الحوات، (2010)، "النظرية الاجتماعية وتفسير المجتمع العربي المعاصر"، مجلة إضافات، عدد 25، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
8. محمد محمد أمزيان، (2008)، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

9. محمد وقيدي، (1983)، " حول الخطاب العربي المعاصر، خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء"، العدد 10، مجلة دراسات عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
10. ناظم عودة، (2009)، تكوين النظرية: في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، دار الكتاب الجديد، لبنان.
11. Abdelhakim Bouhroumn, (2009), " Sociologie et société algérienne ou les paradoxes d'une relation cognitive problématique", esprit critique, Vol 12. No. 02, .
12. Anouar Abdelmalek, (1970), la dialectique Sociologie, Ed. Seuil, Paris