مداخلة بعنوان:

السوسيولوجيا العربية: من الأزمة إلى التأويل

الأستاذ:أحمد عماد الدين خواني والأستاذة زرقين زهراء
"جامعة سطيف2"

محاور المداخلة:

مقدمة

1.النظرية السوسيولوجية الغربية: من الأزمة إلى الاستحالة

2.المنظومة المعرفية الفلسفية البديلة؛ مقاربة إبستمولوجية–تاريخية

3. من الذات العارفة (المتجاوزة) إلى مشروع نظرية سوسيولوجية تأويلية

خلاصة

المراجع

مقدمة:

من خلال التحليل الإبستمولوجي الذي نقدمه في هذه الورقة البحثية، نحاول اكتشاف مستويات الأزمة التي تعيشها النظرية السوسيولوجية الوضعية الغربية؛ من النشأة التاريخية الخصوصية داخل الموضوع السوسيولوجي الغربي، إلى تشكل النظريات السوسيولوجية الكلاسيكية وصولا إلى نتائجها المتناقضة مع المقدمات الوضعية، كل تلك النظريات حاولت أن تجيب عن الإشكاليات المعرفية التي وصلت إليها النظريات الكلاسيكية؛ فاقترحت التفاعلية الرمزية تفكيك الذات الرمزية، أما الظاهرتية فحاولت البحث عن الذات وإنقاذ الموضوع السوسيولوجي من الانهيار، ومع أعمال مدرسة فرانكفورت تبين أن النهاية اقتربت وأن الوعود العظيمة للمشروع الوضعي بالتحرر والعقلانية والتحكم والسعادة قد أخفقت..، وعندما تكلم فلاسفة ما بعد الحداثة حسم الترقب ومحاولات القطيعة، وأعلنوا النهاية التعيسة للمنظومة الفلسفية والعلمية الوضعية نتيجة للتناقض غير المحتمل بين المقدمات والنتائج التي لا يمكن تجاوزها داخليا، فانهار الموضوع والمنهج ومعه الإنسان، وأعلن نيتشه أن الله قد مات، وانتهت اللعبة عند سارتر، والتاريخ وصل إلى نهاياته مع فوكوياما، وما بقي للبشرية إلا نفخت البوق تترقبها؟!.

ثم نحاول استدعاء الفكر العربي الإسلامي المعاصر والتراثي، لمحاولة اكتشاف أسراره الفلسفية ونظرته للمعرفة وطريقة اكتسابها؛ فكما حق للفلاسفة الغربيين الاستعانة بأجدادهم أرسطو وأفلاطون..، يحق لنا استدعاء أجدادنا ابن رشد، ابن عربي، الغزالي والفرابي.. لنحاورهم ونستشيرهم؛ فالمنظومة الفلسفية البديلة مرشحة لتعطي إجابات على الاستحالة التي تعيشها المنظومة الفلسفية الوضعية الغربية، وبالتالي تجاوز أزمة النظرية السوسيولوجية الوضعية، يمكن أن نتساءل في هذا المقام عن الصلة بين الأزمة الفكرية العربية–الإسلامية والأزمة السوسيولوجية العربية، إن هذا التساؤل له مشروعيته الإبستمولوجية التي تجعل من العلاقة ذات–موضوع مفتاح فهم المعرفة العلمية، فتفكيك الإشكال القائم بين الفكر والسوسيولوجية كمعرفة يؤدي حتما إلى فتح أفاق جديدة واسعة نحو قراءة مستقبلية أفضل لسوسيولوجيا بديلة.

1.النظرية السوسيولوجية الوضعية؛ من الأزمة إلى الاستحالة:

إن تناقض النظرية السوسيولوجية الوضعية ما هو في " حقيقة الأمر سوى نتيجة لمحدودية الإطار المعرفي [المنظومة الفلسفية الوضعية] الذي لا يأخذ في الاعتبار كل أبعاد الإنسان وخاصة البعد الروحي عند معالجة القضايا الاجتماعية، ويعد ذلك اتجاها جديدا لدراسات مستقبلية، فضلا عن أحقيتنا بدراسات تمزج بين التنظير وتحقيق غاية الإصلاح الاجتماعي " (رشيد ميموني، *2010: 203*)، فالسوسيولوجي بصفته " ذات يعيش في المجتمع الذي يحلله وهو يتمتع بتجارب معايشة في هذا المجتمع يساهم في تكوين نظرية السوسيولوجية حول هذا المجتمع، [...] بهذه الطريقة هو ينتهك الحدود الساكنة والجامدة [...]، إن العلوم الاجتماعية دون هذا الانتماء إلى صيرورة الحياة الواقعية تخاطر فأن تصبح وقائع ميتة (هوركايمر) " (يان سبورك، *2009: 82*)، أما "هاربرت" (*Herbert*) أستاذ السوسيولوجيا في جامعة (*Lyon*) الفرنسية أوضح إلى أن " الحضارة الغربية المشبعة بالفكر الديكارتي الذي يفصل بين المجالات ويهدم سريرة الأفراد..، هذا الفصام انعكس على توجه العلوم الاجتماعية التي توصلت إلى تجزئة الإنسان الذي يتحول إما إلى أداة اقتصادية، أو جنسا أو ناطقا أو مخيالا [...]، فلم أجد فيها اتجاها أو قطبا أو توجيها يسمح بإيجاد تلك الديناميكية التوحيدية للشأن الإنساني" (رشيد ميموني، *2009: 374*)، مما يجعل " العلم الاجتماعي علما مزدوجا: معرفة علمية وإيديولوجيا إعتقادية " (السعيد بولمزاود، *2002: 56*)، ولقد كان عالم الاجتماع الإيطالي "باريتو" يؤكد باستمرار" أن القضايا التي نحصل عليها عن طريق المنهج التجريبي المنطقي هي التي تعتبر قضايا علمية، وأن كل القضايا الأخرى وبالخصوص ذات النسق الأخلاقي والميتافيزيقي أو الديني ليست لها قيمة حقيقية" (محمد أمزيان، *2008: 46*)، ولذلك نجد "أوسيبوف" السوسيولوجي الماركسي يصف علم الاجتماع الغربي " بعلم الأساطير الاجتماعي، والنظريات الغريبة في نظره لم تتوصل إلى صياغة القوانين الاجتماعية كما هو الحال عند السوفيتيين الذين أخضعوا كل بحوثهم لقانون المادية الجدلية والتاريخية، واستطاعوا أن يخرجوا الفكر الاجتماعي من تيه الفلسفات الميثالية والإمبريقية والمدرسية، بل إنه من المستحيل أن نكشف من

خلال مواقف الفلسفة الميثالية (البرجوازية) قوانين موضوعية لتطور وسير المجتمع، وهذا ما كشفته كل الاتجاهات الفلسفية البرجوازية المعاصرة وبوضوح تام" (محمد أمزيان، *2008: 108*)، ولكن ذلك لا يعني أن مشاكل النظرية السوسيولوجية " يمكن حلها بواسطة عملية توليفية [...]، توحِّد بين المفضَّل لدى كل مدرسة وخاصة إذا علمنا أن منطلقات هذه المفضلات قد تكون متناقضة أصلاً " (فضيل دليو، *2004: 44*).

إن الذات المفكرة السوسيولوجية عجزت عن جمع الأجزاء التي فككتها منهجيا في محاولتها التفسيرية للموضوع السوسيولوجي المحسوس، فالذات المفكرة تشكل في المنظومة الفلسفية الغربية " الجزء الأساسي المشكل لبقية الأجزاء، وهو بالتالي مصدر الحقيقة المطلقة، إن هذه النزعة النفسية الذاتية وجدت صدى لها في النظريات الترابطية والذرية، حيث يشتركون في تفسير الجملة أو المجموع على أساس أنه مجموعة من الأجزاء والذرات ذات خصائص معينة، وباجتماعها تكون الكل الذي لا يحمل هو الآخر إلا الصفات الموجودة في الأجزاء " (رشيد دحدوح، *1998: 344*)، ويوضح "جون بياجي" مشكلة السوسيولوجيا بقوله:" المشكلة التي طرحت من طرف التفسير الاجتماعي تتعلق منذ البداية باستعمال مفهوم الجملة، فالفرد يمثل العنصر والمجتمع يمثل الكل، كيف تتخيل الجملة التي تعدل العناصر التي تكونها دون أن تستعمل شيئا آخر غير تلك الأدوات المستمدة من تلك العناصر نفسها،[...] في الجانب المقابل تعتبر المدرسة الاجتماعية، وعلى رأسها دوركايم أن الحوادث الاجتماعية تتولد من الاجتماع البشري الذي يؤلفه الأفراد، لكن دون أن ترتبط بما يجري في مشاعر الأفراد ونفسياتهم" (رشيد دحدوح، *1998: 345*)، فالكل الاجتماعي يختلف عن محصلة الأجزاء، والتي يستحيل على الذات المفكرة الوضعية إعادة "تكوينها"، فالمجتمع " ذات جماعية أنيوية أشد وأقصى هي "الضمير الجمعي" عند دوركايم وبذلك تعيش داخل أطر معرفية واجتماعية محضة عند جورج غرفتش، ترفض الدخيل والمتطفل العلمي" (رشيد دحدوح، *1998: 349*)، وتجاوزا لتلك الاستحالة يقترح "جون بياجي" " موضوعا جديدا لعلم الاجتماع هو علم اجتماع النسبي، حيث يصبح التفاعل ممكنا بين الجملة وعناصرها، والمجتمع والفرد–المفكر مثلا– وبالتالي دراسة كل المتغيرات المأثرة في

هذه الجملة من قواعد وقيم ورموز، فعن طريق التحليل الإبستمولوجي التكويني للبنيات الفكرية والاجتماعية تظهر العلاقة الترابطية متأثرة بسياقات التكوين والنشأة والتطور" (رشيد دحدوح، *1998*: *347*)، تتضح الآن " المخاطرة الموضوعية التي تواجه الباحث الاجتماعي عند تحليله للظاهرة الاجتماعية وامتداداتها، بحيث يكون هو ذاته منخرطا في تلك الظاهرة شعوريا أو لاشعوريا، يحاول الحكم عليها وتفسيرها وفق تصور خاص لتنشئته الاجتماعية وثقافته الجمعية، فيفكك هذه الأنوية الجماعية تارة ويحافظ عليها ويدعمها تارة أخرى " (رشيد دحدوح، *1998*: *349*)، ومن هنا تكون" نظرته تفتقر إلى الموضوعية ويغلب عليها الطابع الذاتي المتمركز " (صلاح قنصوة، *1980*: *51*).

2.المنظومة المعرفية الفلسفية البديلة؛ مقاربة إبستمولوجية-تاريخية:

إن العودة التاريخية النقدية التي يفرضها المنهج الإبستمولوجي تمدنا بدرجة كبيرة من الفهم حول حاضر الفكر الفلسفي العربي الإسلامي انطلاقا من تاريخ التشكل، أين تكونت التمثلات التي شكلت هذا الفكر، والتي تؤثر حتما في تشكل منظومته الفلسفية وتفكيره السوسيولوجي، والمكبوتات النفسية والاجتماعية التي تتسرب في بناء نظرية سوسيولوجية تفهم الواقع الاجتماعي العربي-الإسلامي.

إن الفهم الذي قدمه مفكرو أزمة العقل العربي الكلاسيكي للإشكاليات الإبستمولوجية للذات العربية-الإسلامية والتي تعيقها على إنتاج منظومة فلسفية متميزة بعد صراعات سياسية وإيديولوجية طويلة، يتفقون أن الإشكالية تاريخية؛ أين لم تستطع هذه الذات إحداث القطيعة المعرفية مع التراث السلفي المكبل من جهة، والمنظومة الفلسفية الغربية الخادعة والمضللة من جهة أخرى؛ فالفكر العربي الإسلامي المعاصر " *1*-فشل هذا الخطاب في تحقيق أهدافه، أي النهضة [...]، *2*-إن الخطاب العربي المعاصر قد فشل أن يحقق أي نوع من التقدم [...]، *3*-الخطاب العربي يحيا مع واقعه علاقة غير مباشرة[...]، *4*-لا يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية[...]، *5*-يتميز الخطاب العربي المعاصر على الرغم من الاختلاف الجزئي القائم بين اتجاهاته بكونه

خطابا سلفيا [...]، 6-يتميز الخطاب العربي المعاصر بتناقض داخلي[...]، 7-يتميز الخطاب العربي المعاصر، أخيرا بالتناقض الموجود فيه بين المضامين الإيديولوجية والصياغات المعرفية " (محمد وقيدي، *1963: 36*)، إن الذات العارفة العربية الإسلامية يجب أن تبدأ بنقد العقل وأزماته الفكرية، إنها دعوة صريحة لإيجاد مرجعية فكرية فلسفية تمد الذات العربية الإسلامية بمفاهيم ومنظومة تتفق مع تراثها وتتفهم حاضرها.

يتفق الفلاسفة المسلمون التراثيون المؤسسون لنظرية المعرفة على أن مستويات المعرفة تنقسم إلى محسوسة ظاهرة وغير محسوسة باطنه، وأن العلاقة حادثة بين الكلي والجزئي ولا يمكن أن تتناقض أو تنقطع لأن أصل الوجود والمعرفة واحد، وبالتالي فهم يعيدون تفهيم الوقائع (الظاهرة) والنظر إلى الموجودات، ويستدلون على ذلك بمختلف البراهين العقلية والمنطقية، إنهم بهذا التصور يؤسسون لمنظومة فلسفية تختلف تماما عن المنظومة الوضعية ويتجاوزون منطقيا استحالاتها المزمنة، فالتراث الفلسفي الإسلامي ثري بما يقدمه من فهم لمدارك وتصورات وحل الكثير من الإشكاليات الإبستمولوجية التي شكلت عائقا مستحيلا في الفلسفة الغربية كم وضحنا في الفصول السابقة، والتي أسست لنظرية معرفية متميزة ومتجاوز للمنظومة الفلسفية الغربية بما جمعته بين ما يبدو متناقضات، استطاع ذلك التفكير طرحها والبرهنة على تسلسلها وإمكانها، بمجموعة من النماذج الفلسفية العقلية الإسلامية التي أسست منذ قرون لمعرفة تتجاوز المعرفة الغربية الوضعية.

إن منظرو المنظومة الفلسفية المعاصرة البديلة المتجاوزة يتفقون على أهمية الرجوع إلى القرآن الكريم رغم اختلافهم في منهجية الاقتراب منه، لأنه يشكل الموضوع والمنهج المتجاوز للتفكير الإنساني، والقرآن يقدم نفسه للذوات المفكرة لتأويله في وحدة منظمة غير متناقضة يحتوي عدة مستويات من الفهوم، وعليه يستحيل على الذات المفكرة العربية الإسلامية أن تجد طريق المستقبل ما لم تجد طريق الماضي، أي لا يمكنها أن تحل مشاكل المستقبل إلا إذا حلت مشاكل الماضي، ولهذا فالمعركة كما يقول الجابري:" يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن روية الماضي كي تتضح روية الحاضر والمستقبل " (عبد الحفيظ عصام، *2008: 94*)،

أما الإبداع في الفلسفة والفكر النظري بصفة عامة هو: "نوع من استئناف النظر الأصيل في المشاكل المطروحة، لا يقصد حلها حلا نهائيا [...]، بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديدا يدشن مقالا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو بحث على الانشغال بمشاغل جديدة " (عبد الحفيظ عصام، *2008*: *95*).

3.من الذات العارفة (المتجاوزة) إلى مشروع نظرية سوسيولوجية تأويلية:

محاولة لاستئناف المشروع التأويلي التراثي كمشروع معاصر بديل للمنظومة الفلسفية الوضعية، بما يقدمه من حلول فلسفية ومعرفية لأزمتها المستحيلة، نحاول في هذا العنصر المهم من مسار البحث تبيين بعض ملامح الإسقاط الذي يمكن للذات العارفة المتجاوزة القيام به لبناء نظرية سوسيولوجية تأويلية؛ لها موضوعها المتميز الذي يجمع بين الحسي واللاحسي، الظاهري و الباطني، المعلن والرمزي، في نسق مفاهيمي غير متناقض، ومنهجا 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 توجها قائما بذاته يستقطب الفلاسفة بمختلف توجهاتهم و تياراتهم، والأكيد 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، و بذلك أن نربط الحاضر بالماضي و المستقبل " (بن حديد عارف، *2009*: *25*).

لغويا؛ يشير التأويل " (*Herméneutique – Interprétation*) في اللغة "الترجيع"، 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 عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي" (عباس أمير، *2008: 12*).

يشتق اصطلاحا لفظ " الهرمنيوطيقا (*hermeneutics*) من الفعل الإغريقي (*hermeneuein*) الذي يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما، أو إعلان رسالة وكشف النقاب عنها، ويشتق الفعل من اسم الإله الإغريقي "هرمس" (*Hermes*) وهو اله متعدد المواهب: فهو رسول الآلهة، واله الحدود، واله التجارة، وصانع القيثارة، والمصفار، 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 عل 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 بالهرمنيوطيقا أو الهرمنيطيقا؛ وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل " (أحمد زايد، *2010: 6*)، فتتوزع كلمة " الهيرمينوطيقا (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، يتخذ الفن ها هنا دلالة الإعلان والتراث والتفسير والتأويل، مثلما يشتمل على فن الفهم كأساس ودعامة له " (هانس غادامير، *2006: 102*)، لكن هذا لا يعني أن التأويل " كمبحث كان وليد الفلسفة المعاصرة و لم تكن له امتدادات عبر التاريخ الطويل للفلسفة، فلقد كان متداولا منذ العصور القديمة، فنجده في الفلسفة اليونانية، إلا أنه لم يصبح مبحثا ذا أهمية إلا في العصر الوسيط لارتباطه بالكتاب المقدس المسيحي، و لقد أخذ أبعادا مغايرة في العصر الحديث و أصبح يتسم بنظرة أعم لأنه يتناول بالدراسة كل النصوص دون استثناء و غلب عليه الطابع المنهجي لغاية إبستمولوجية، أي يرمي لتحقيق معرفة موضوعية " (بن حديد عارف، *2009: 107*).

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، و تكمن مباحث النظر التأويلي عند الحديث في استقصاء العقل باستقراء النص " (هانس غادامير، *2006*: *44*).

عمدت الفرق الباطنية إلى تأويل النصوص الظاهرة في التوراة والإنجيل والقرآن بمعان باطنية، وعدت " النصوص والشعائر الدينية رموزا لحقائق خفية، وكان فيلون (*Philon*) اليهودي الإسكندري رائد النزعة التأويلية، واضطره إلى ذلك النقد الشديد الذي تعرضت له قصص التوراة من الفلاسفة اليونانيين، ولذلك أقبل فلاسفة المسيحية على كتبه بوصفها تقويماً دينياً للفلسفة اليونانية، ومحاولة جديرة بالمحاكاة لتأويل الأناجيل والقرآن تأويلاً فلسفياً، وقد أثّرت نظريته عن اللوغوس (الكلمة) في العقيدة المسيحية، وظهرت آثارها في إنجيل يوحنا " (عباس أمير، *2008*: *31*)، فقد شرع آباء الكنيسة الأوائل وفي" مقدمتهم اللاهوتي كليمنت الإسكندري (*Clement*) إلى حماية العقيدة المسيحية وتسويرها بمنظار العقل، ثم تبعه تلميذه أوريجين الاسكندري (*Origine*)، اللاهوتي الناقد والمفسر الروحي للكتاب المقدس، الذي قدّم أول عرض فلسفي منظم للعقيدة المسيحية في كتابه "المبادئ" " (هانس غادامير، *2006*: *65*)، كما تطوّر مع القديس أوغسطين منهج التأويل" وأنتج، على حد تعبير جيلسون وكوبلستون، نظريات اختلطت بها الفلسفة مع العقيدة الدينية، وسار على نهجه أشهر لاهوتي العصر الوسيط مثل جون سكوت إريجينا (*Erigena*)، الشارح الأكبر لإنجيل يوحنا، فقد قدّم الكثير من المؤلفات أهمها كتاب "تقسيم الطبيعة" عالج فيه موضوع المعرفة والخلاص، وأكمل القديس أنسلم في مؤلفه "بروسلوجيون" هذا النموذج التأملي في تعقل الإيمان، فقدم برهانه الأنطولوجي لوجود الله الذي تأثر به فيما بعد ديكارت " (هانس غادامير، *2006*: *67*)، كما اتبع موسى بن ميمون (*Maimonides*) اليهودي الإسباني في " كتابه "دلالة الحائرين" منهج التأويل، وكذلك فعل يوهانس إيكارت (*Eckhart*) الصوفي الدومنيكاني الألماني في "كتاب التفسيرات"، وتلاه القديس بونافنتورا، ثمّ القديس توما الإكويني الذي أفرد علماً خاصاً باللاهوت الطبيعي لمعالجة قضايا الدين والفلسفة،

فوضع مؤلفيه الكبيرين «خلاصة الرد على الأمم" و"الخلاصة اللاهوتية"، لتأويل القضايا الدينية وتسويغها وفهم الألغاز والأسرار الإيمانية كالثالوث المقدس والتجسد والخلق والصفات الإلهية، مؤكداً بذلك مبدأ وحدة الحقيقة وأنه يستحيل إثبات ما يضاد الحق بالبرهان " (هانس غادامير، *2006: 73*).

تعتبر الحضارة الإسلامية وبشكل خاص الأندلسية مجددة ومبدع لفلسفة التأويل معرفتا ومنهجا، 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 مؤلفة «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*).

سعى الفيلسوف الحداثي "ديلثى" 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 التمظهرات " 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*).

ظلّت 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 دوما على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها " (عادل مصطفى، *2009: 111*)، فيعتقد "غادامير" أن " مشكل الهيرمينوطيقا 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*).

تأثرت تأويلات "غادامير" بالمنهج الديكارتي في بعدها الإبستمولوجي، " فاستقل المنحى الأنطولوجي والفني والفلسفي لديه عن صرامة المنهج عبر إدراجه للتصورات المسبقة، والتي كانت محل شكوك وتحفظات في المنهج الديكارتي الذي أسس فكرة العالم في العصور الحديثة، المبنية على البداهة واليقين، ولأن الشك الديكارتي يستسلم في نهاية المطاف إلى وضاحة المنهج، وبداهة الفكرة، قام "غادامير" بتجنيد الشك النيتشوي الراديكالي، وعوض الاستناد إلى بداهة الوعي المفكّر نفسه، يستند "غادامير" إلى فكرة أستاذه هايدغر حول "التناهي الإنساني"، والتي تظلّ فكرة محورية وجوهرية في تأويليته" (عباس أمير، *2008: 15*)، من جهة أخرى تأثرت فلسفة التأويل لغادامير " بفلسفات هوسرل الفينومينولوجي، وهايدغر الذي وجد في فلسفته المفاتيح الأساسية في بناء فلسفته التأويلية، كان واضحاً في المسار الفكري لغادامير، عندما درس على يديهما الفلسفة في فرايبورغ، في وقت لم يكن يرى حوله سوى الحضور القوي للكانطية الجديدة والوضعية في المجال العلمي، أقامت ترجمته لأفلاطون الدليل القاطع على نفوره من الموضة الجامعية في عصره " (أحمد داود أغلو، *2000: 15*).

إن الفهم الذاتي " الذي تمارسه العلوم الإنسانية، في مقابل النموذج العلمي البحت الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية، بقي المشكل الرئيسي الذي شغل "غادامير" الوفي للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هايدغر، والمتمثل خصوصاً في مسألة اللغة، والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص، وهو ما سمّاه هايدغر "المنعطف الأنطولوجي الحاسم" في تجربة الفهم الذاتي، وهذا ينم عن المشكل الذي طرحته العلوم الإنسانية " (هانس غادامير، *2006: 95*)، لتوضيح معنى التأويل التاريخي، انطلق "غادامير" من فشل النزعة التاريخية، أو التاريخانية، كما تظهر عند "دلتاي"، مشيرا إلى الأبعاد الأنطولوجية الجديدة عند "هوسرل" و"هايدغر"، " لا يمكن للمعرفة التاريخية أن توصف بنموذج المعرفة الوضعانية، لأنها في حد ذاتها عبارة عن تطور يتمتع بكل خاصيات الحدث التاريخي، إن البحر التأويلي الكبير، الذي أثمر، ولا يزال، مؤلفات وأعلاماً في التأويل المعاصر، أمثال الإيطالي فاتيمو، والأميركي دورتي، والفرنسي ريكور" (هانس غادامير، *2006: 185*)، إن التأويل " تعبير عن الوجود الإنساني القائم على تناهيه وتاريخيته، مما يجعله بحاجة لكل خبرته بالعالم و هذا ما يجعل من عملية الفهم شاملة " (عادل مصطفى، *2009: 196*).

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 بالهرمنيوطيقا 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*).

إن المقاربة الإبستمولوجية للمعرفة العلمية، تظهر معنى الخصوصية والنسبية في إنتاج خطاب معرفي معين، فالذات المفكرة باعتبارها مركب نفسي–تاريخي–ثقافي، تنتج معرفة متأثرة بالخلفية المركبة لهذه الذات، وبالتالي فإن مهمة التأويل هو تفكيك هذا المركب واكتشاف الصور الحقيقية للموضوع–الخطاب السوسيولوجي " فهذه المهمة التي لا يمكننا أن نتصور أن علم الاجتماع في العالم العربي، يمكن أن يكون بدونها قادرا على إنجاز معرفة تجعله كذلك قادر على الإمساك بموضوعه في خصوصيته أي في حقيقته " (رشيد ميموني، *2009: 59*)، فلقد أضحى " بديهيا الآن أن الأنساق الفكرية والمنطلقات النظرية ليست واحدة عند كل المجتمعات وفي كل الأزمنة، و خاصة في مجال العلوم الاجتماعية بنظرياتها ومناهجها، كما أصبح شائعا حاليا أن هذه الأخيرة تخضع لهيمنة الموشور الحضاري الغربي المؤدلج والمتناقض، ولذا فهي تعتبر متحيزة فكريا، تاريخا، إثنيا وواقعيا [...] و غير صالحة للتعميم " (فضيل دليو، *2004: 121*)، فأول عائق يجب تجاوزه لصناعة نظرية سوسيولوجية 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 تماما هذا الأمر ضنا منهم أن التجاهل يساوي حل الإشكال [...]، إذ لا يفرقون بين القداسة والاحترام الذي ينبغي أن نمنحها 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 توحد وتقارب وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة " (أحمد زايد، *2010: 14*).

إن التأويل " لا ينفصل عن ما هو تاريخي، و هنا نلمس أهم العناصر المتحكمة في عملية التأويل، لأنها تحدد عملية الفهم لكل ذات، و هذا ما يتجلى في تاريخانية الفهم، فهي تعبر على أن لكل ذات موروث خاص اكتسبته من خلال التربية أو التنشئة الاجتماعية، و أنها لا يمكن أن تفكر دون خضوعها لهذا الموروث سواء بصورة واعية أو لا واعية [...]، وأنه بفضل هذه التاريخانية تنشأ عملية حوار بين الذات المؤولة والآخر من خلال ما خلفه من آثار، والمتحكم في هذا الحوار هو السؤال والجواب المتبادل بينهما، مما يعني أن الذات ليست هي مصدر المعنى بل هو التفاعل الذي ينشأ بينهما، وبذلك ففهم ما هو تاريخي لا يتم إلا بالانخراط فيه والمشاركة لفهم تعبيراته " (بن حديد عارف، *2009: 109*)، فقد حان الوقت في أن " نستفيد من بعض وجوه مقاربة العلوم الاجتماعية كمرحلة أولى لإنجاز مشروع أكثر طموحا يتمثل في الاستفادة المتبادلة (أو التلاقح) بين منظور العلوم الاجتماعية والحقائق الدينية، إذ أن الغوص في النصوص الدينية من زاوية العلوم الاجتماعية سيعزز رصيدها المعرفي في دراسة الظواهر ويبين بعض وجوه تحقيق التماسك الاجتماعي وسبب الانحرافات وبعض الظواهر النفسية الاجتماعية " (رشيد ميموني، *2009: 69*)، فمن خلال هذه الرؤية " يتحول نسيج الحياة اليومية – في فهمنا التأويلي الواسع، إلى "نص" [المجتمع كنص]،

ويجب أن ننظر إلى هذا النص – في استخدامنا المجازي للمصطلح، على أنه بيئة أو سياق (*Contexte*) يتكون من نسيج مترابط [...]، فالحياة الاجتماعية هي سياق من الترابطات والصلات التي لا تتبدى فحسب في الفكر ذي الطبيعة القصدية، بل تتبدى أيضا في الوعي بالعلاقات الواقعية داخل النظام الاجتماعي والاقتصادي " (أحمد زايد، *2010: 18*).

إن الهدف السوسيولوجي من استدعاء التأويل كمنظومة فلسفية بديلة هو تشكل ذوات معرفية متجاوزة تهتم " بالدراسات القرآنية، وتبلور التيار التأويلي الحديث، فهو الجيل الذي يرى في القرآن نصا 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 السوسيولوجي (اللاوضعي) وإبداع منهجية تأويلية.

أ.مشروع إعادة بناء الموضوع السوسيولوجي التأويلي؛ الرمزي والباطني:

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 أولا 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 بعيدا 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 حبلى بلمسات الروح الإلهية "فإذا 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 علميا " (إسماعيل الفاروقي، *2003: 59*)، فلقد ظهرت " نظريات جديدة حول السلوك الإنساني طرقت أبعادا وأفاقا جديدة لم تكن تصل إليها من قبل، خاصة فيما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة التي تكمن خلف العلاقات والمصالح والتجمعات الظاهرة للبشر " (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 "بـــ"كتاب الوحي " أثناء دراسة وتطبيقات هذه العلوم البشرية، المدنية والحضارية " (محمد عمارة، *2006: 11*)، فقوة 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 محددا وثابتا يمكن إخضاعه للدراسة، فإن الفعل الاجتماعي ذا المعنى يمكن أن يأخذ شكلا محددا وثابتا ومستقلا عن الحدث الذي يظهر فيه، وهو بذلك يتسامى على السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه مثله مثل النص المكتوب تماما، ويفتح عالما جديدا لمزيد من المعاني مثلما يفتح النص عالما جديدا لمزيد من التأويل والقراءة " (أحمد زايد، *2010: 17*)، فالعلاقات

السوسيولوجية " 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 بالتفاسير والمعاجم المختصة ودوائر المعارف قصد تحقيق غرض مزدوج :*1*-تحديد الشروط المعرفية لتحويل آيات من نص مقدس إلى معرفة سوسيولوجية.*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، انطلاقا من أن اللغة تبني عالما قائما بذاته ومستقلا عن الذات وهي التي تأتي بالأشياء للوجود، ومن ثمة فهي الحاملة للخبرة الإنسانية، والتي تنقلها من جيل إلى آخر، مما يعني أن اللّغة 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 مرتبطا بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون منهجا أو مجالا 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 للنزعة العقلانية المتذبذبة يعد موقفا 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 مركبا من عنصرين متمايزين، ومن هنا، ذهب إلى أن الصورة الجوهرية تتولد في المادة بفعل صورة أخرى موجودة فيها، ويحصل ذلك بتأثير القوة الفعالة في الجسم التي تهيئ 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 يمتدان إلى ما بعده (نظرا لخصائصها الكامنة)، أو بتعبير آخر في إطار المصطلحات الإبستمولوجية لا ينضوي القرآن داخل "نسق معرفي" *(Paradigme)* بالتعبير الشهير لـــ *(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 التضمين 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 خلالهما 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 معالمه الكبرى ومن خلال ذلك وضع ميكانيزمات لتطوير مؤسساته، الأمر الذي يدعونا إلى اقتراح فرضية فرعية حول مرونة الألفاظ القرآنية لضبط الواقع وقدرتها التوافقية والتكييفية 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 تتحدث 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 مؤلفيها، فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحدثيها ولكنها وسيط عام للوجود الاجتماعي " (أحمد زايد، *2010*: *13*)، وعليه يصبح الفهم التأويلي " ليس عملية موضوعية [وضعية]، بل إنه عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطلقاتها، تبدأ من الذات الفاهمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي إلى الوجود لوصفه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها " (أحمد زايد، *2010*: *10*).

إن الطبيعة المميزة للذات الإنسانية " تجعل التنظير في العلوم الإنسانية ضربا من إعادة صياغة الخبرة، أي إعادة صياغة ما هو قائم بالفعل على مستوى الخبرة في عالم الحياة، ولا يتنافى هذا مع إمكانية التوصل إلى معرفة عامة أو عالمية، ذلك أن

الفهم إذا نجح في أن يتعرف على الخصائص العامة للخبرة العالمية فإن بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة لها طابع العمومية " (أحمد زايد، *2010: 11*)، فالمعرفة القرآنية هي " الجوهر وهي الحق وهي المعرفة العلمية اليقينية، وفي هذا دفع لكل النظريات الإبستمولوجية التمثالية التي تشرع للعلوم و"البحث العلمي" فمن كان مقدمة عمله هذا الزعم فعمله غير علمي فما منزلة الأبحاث الإنسانية في المادة والإنسان إن كان أصلها المعرفي الخفي هو قطع الصلة بين المدروس والله وآياته؟ " (حافظ إسماعيل، *2009: 202*)، إن الذي " يجعل مجتمعنا مختلفا بخصوصياته عن مجتمع آخر في الزمان والمكان: هو هذا الجانب النفسي **الباطني** الداخلي الخاص المميز [...] وهذا هو بالذات ما يجعل انتحال ونسخ المنهج الطبيعي من قبل الوضعية وتطبيق على الموضوع الاجتماعي (المجتمع) مستحيل التطبيق " (السعيد بولمزاود، *2009: 53*)، في هذا المستوى يكون الهدف الأسمى للتأويل هو " أن يفهم الإنسان ذاته ووجوده، وهو لن يكون قادرا على تكوين أية معرفة ذات معنى إلا إذا فهم ذاته أولا، وتلك هي القضية التي أكدها الفيلسوف الفرنسي المعاصر "بول ريكور" (*Paul Ricœur*) عندما قال: إذا لم أتمكن من أن افهم 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" (أحمد زايد، *2010: 12*)، فهذا الفهم الجديد للحياة وللمجتمع يدمج المركب الإبستمولوجي ذات–الموضوع، ويضعهما " في عملية حوارية (أو جدلية) بحيث لا تستطيع الذات أن تفهم نفسها بفهمها للموضوع، ويظل الموضوع غير ذي معنى إذا لم تذب الذات في داخله بالفهم، إن مهمة الهرمنيوطيقا هنا تتجاوز تشييد المعرفة العلمية إلى السعي نحو تحقيق وجود أفضل للإنسان في هذا العالم " (أحمد زايد، *2010: 12*)، وهو بالضبط هدف الخطاب القرآني، ولن نجد " أبلغ من المجاز القرآني السالف في تشخيص أزمة العقل الحداثي المتأله، وكأني بالآية تضع الإنسان أمام مسارين: سعادة في عبودية، وشقاء في تأله، وهو المعنى الذي قصد إليه "لوك فيرى" في هذه العبارة التي عنون بها كتابه: "الإنسان الإله أو معنى الحياة "، وبعبارة القرآن: (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يُخرجونهم من

النور إلى الظلمات)، [...] ولهذا السبب كان العضو المركزي للتمييز هو القلب كما هو موضح في العديد من الآيات " (محمد أمزيان، *2008: 160-164*).

ب. المنهج التأويلي والسوسيولوجيا:

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*).

إن مفهوم التأويل يرتبط " ارتباطا وثيقا بالحياة و بالتالي لا يمكن أن نشعر بالحياة إلا من خلال التجربة المعيشة، من هنا كان عمل " غادامير" نقدا موجها للمفهوم السائد للخبرة المعيشة الذي كان يحصرها في الجانب المعرفي أو الإبستمولوجي دون النظر إلى البعد التاريخي الباطني لهذه الخبرة، وهذا ما كانت ترمي إليه النظرة العلمية التي أرادت أن تموضعها أي أن تجعل منها شيئا مجسدا يتماشى مع النظرة المنهجية التي تريد أن تخضع الموضوع لطبيعة المنهج و تنزع عنه كل لحظة تاريخية " (عادل مصطفى، *2009: 31*)، ومن خلال أعمال "شلاير ماخر" أصبح للتأويل " منهج عام، فالتأويل ليس انطباعا عابرا، وإنما هو منهج يخضع لقانون عام يقوم على العلاقة بين الجزء والكل، أو بين الفردية والكلية أو بين الذات والموضوع، ويقوم هذا المنهج على فرضية بسيطة هي أن شكل التعبير يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة، وبذلك فقد أضحت الهرمنيوطيقا منهجا مستقلا هذا إن لم تكن قد تحولت إلى علم مستقل بذاته " (أحمد زايد، *2010: 8*).

إن تأويلية إسلامية المعرفة هي "عملية معرفية منهجية إبستمولوجية بالأساس، وهي ومن ثم ليست هي الاجتهاد أو التجديد، وإنما هي روحه وإطاره المعرفي والمنهجي، وليست هي النقل عن الآخر بعد الترجمة أو الانتقاء وإنما هي نموذج وزان، هو الذي يضع البوصلة ومن ثم يحدّد الوجهة " (عبد العزيز بوالشعير، *2008:*

55)، فهذا المفهوم " لا يزال في مرحلة "مخاض" معرفي ومنهجي فتصوراته ومبادئه المعرفية لم تؤد بعد إلى ولادة منهجية " (لؤي صافي، 1996: 41)، فالتأسيس للمنهج التأويلي" قائمة على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته، كما أن فهم السنن الكونية والقوانين الطبيعية ومعرفتها تساعد على فهم واكتشاف قواعد منهجية القرآن المعرفية [...] " (طه جابر العلواني، 2006: 02)، ويقول طه جابر العلواني في ذلك: " إن القرآن العظيم قد زود أسلافنا بمنهج فكري فذ قادر على فهم وتفسير وتحليل تحولات الأمم والمجتمعات وسبر أغوار الحقائق، والسنن الخاصة بالتحولات الحضارية الكبرى بشكل موضوعي لا شك في موضوعيته وتطابقه مع الواقع، وعمليته المتميزة على كشف التناقضات الداخلية في المجتمعات وكيفية نموها، وعوامل وجودها في الحضارات مع توضيح تام لاتجاهات التطور التاريخي" (مراد زعيمي، 1997 :133)، فالتأويل منهج " لتعميق الوجود الإنساني والوصول به إلى مستوى أفضل، إن الوجود الإنساني يستغرق في زمانه الخاص أوفي تاريخه، فالوجود (الآنية) هو وجود تاريخي؛ إن الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين، ومن ثم فإن الوظيفة الأساسية للفهم التأويلي هي وصف الوجود من أجل الكشف عن هذه التاريخية التي تكبل الوجود " (أحمد زايد، 2010: 10).

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 للمتلقي 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 مثلا " 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 وكينوية روحية وخصائص نفسية واجتماعية، وما يرافقها من قيم ودوافع وغرائز ومواقف ومشاعر، تتفاعل عندئذ مع الملابسات الاجتماعية والثقافية المحلية الظرفية " (رشيد ميموني، *2009: 92*)،

في سياق تلك الجدلية " داخل النص القرآني التي تسمح في مرحلة أولى بالمزج 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 نابعة 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*).

خلاصة:

إن مشروعنا المعرفي الذي نقترحه من خلال **الفرضية الثالثة**، لمنظومة معرفية فلسفية خارجية **(بديلة)**، تحدث **القطيعة** الإبستمولوجية **لتجاوز** أزمة النظرية السوسيولوجية (الوضعية الغربية)، أين يظهر مفهوم "**التجاوز**" مشيرا إلى معنى من معاني **القطيعة**؛ أي الانفصال المعرفي بين معرفتين كل على حدا (الوضعية والتأويلية)؛ من حيث اللغة، الموضوع، المنهج والمفاهيم، لكن ما دامت "الاستحالة" هي حالة غير طبيعية في مسار المنظومة المعرفية الوضعية والنظرية السوسيولوجية، فإن مفهوم "التجاوز" يأتي في مقابلها، بمعنى حتى تخرج المنظومة المعرفية والسوسيولوجية الوضعية من التناقض الداخلي والخارجية، التي برهنا عليها، وبالتالي حالة الأزمة المزمنة التي تعيشها، يتدخل "التجاوز" بأجهزته الخاصة، ليعيد تشكيل منظومة جديدة تأويلية، على أنقاض المنظومة الوضعية القابلة للانهيار المعرفي، بحيث يستفيد من عناصرها النشطة ليزرعها في منظومته القابلة للحياة المعرفية، إن هذا المشروع، يقف في منتصف الطريق بين محمديين؛ **محمد أركون** ومشروعه لأنسنة منظومة الذات العارفة، بإعادة قراءة القرآن، واكتشاف العلاقات الداخلية والنظام العميق للخطاب القرآني، وتعدد مستويات الفهم وتدرجها، عن طريق منهجية

أنثروبولوجية، أركيولوجية وسيكولوجية، تأكيدا للرمزية العميقة التي يحتويها..، من جهة، ومن جهة أخرى، مشروع **محمد أبو القاسم حاج حمد**، والذي دشن حوار القرآن مع الذات المفكرة العالمية، والذي يؤسس منهجية معرفية للقرآن، باعتبار القرآن موضوع حي، عن طريق طرحه لنموذجه الجدلي بين الغيب والإنسان والطبيعة، في إطار كوني واحد، عن طريق منهجية معرفية تجمع بين القراءتين، ليتم تحرير النص القرآني المطلق من تاريخانية التدوين، تحقيقا للاستيعاب ثم التجاوز، وصولا للمطلق المعرفي اللامتناهي..، فالاقتراب من هذين المفكرين المعاصرين فلسفيا (رغم ما يبدو من تعاكس بينهما في الطرح المعرفي)، سيمدنا بالأدوات المعرفية والمنهجية اللازمة لتأسيس منظومة معرفية وسوسيولوجية تأويلية.

إن عجز الذات المفكرة **السوسيولوجية العربية-الإسلامية** يظهر في عدم مخاطبتها للتراث والتاريخ الذاتي، ثم إعادة تفهيمه وفق تصور يتلاءم وتحديات الحاضر، والذي يعد شرط أساسي لتفكيك تمركز الذات المفكرة وتجاوز أزمتها الذاتية، وعليه يمكننا الحديث عن إبداع سوسيولوجي ذاتي، بفهم الموضوع العربي، وإبداع مناهج لفهمه، وصولا للمنظومة التنظيرية التأويلية، إن المنظومة الفلسفية الغربية أكثر وفاءا ووعيا بأهمية "السلف" للفهم والتجاوز والإبداع. إن المقاربة الإبستمولوجية للمعرفة العلمية، تظهر معنى الخصوصية والنسبية في إنتاج خطاب معرفي معين، فالذات المفكرة باعتبارها مركب نفسي، تاريخي وثقافي، تنتج معرفة متأثرة بالخلفية المركبة لهذه الذات، وبالتالي فإن مهمة النقد المزدوج هو تفكيك المركب، والذي يؤدي إلى تكوين الذات العارفة (المتجاوزة)، والتي تكون مؤهلة لإبداع مشروع نظرية سوسيولوجية تأويلية.

إن **التأويل** يشير إلى عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا 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، فالتأويل تجاوز المعنى الأنطولوجي والفني والفلسفي في صرامة المنهج، عبر إدراجه للتصورات المسبقة، والتي كانت محل شكوك وتحفظات في المنظومة الفلسفية الوضعية.

إن قوة العملية التأويلية هو الكشف عن الغموض والمعاني خلف الأشياء

الظاهرة والتي لا تدرك وضعيا، فإذا 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، و تكمن مباحث النظر التأويلي عند الحديث في استقصاء العقل باستقراء النص " (هانس غادامير، *2006: 44*)، فالفلسفة الغربية الجديدة مع "هانس غادامير" – وبشكل خاص السرديات الحديثة ومنهجيتها التداولية والتوالدية...، تعود لتكتشف هذا المجال المخلص من الأزمة المعرفية التي تعيشها، وهي تعترف بدون لسان أن الوضعية الحسية التجزيئية كانت كابوسا مرهقا وقد رحل، وهي بذلك تعود إلى المصدر لتكتشف معرفة مختلفة تماما، ومدهشة !

إن الخطاب القرآني يؤكد على طبيعته الرمزية، فالقرآن الكريم أشار إلى التأويل لفهمه؛ قال تعالى: " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" [آل عمران/*7*]، ووضح ابن رشد ذلك من خلال رفضه لنظرية الفيض من خارج النفس، وهو عند ابن رشد: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي " (عباس أمير، *2008: 12*)، فالقرآن يمثل خطابا لغويا رمزيا يحتوي حقيقة المجتمع، ليس تاريخيا فقط، بل في كل لحظة من لحظات تطور المجتمع، وصولا إلى مستقبله، وباختلاف المكان

تعتبر الحضارة الإسلامية، وبشكل خاص الأندلسية، مجددة ومبدعة لفلسفة التأويل، معرفيا ومنهجيا، فقد لجأت إليه الكثير من الفرق الكلامية الإسلامية، فأصبح التأويل يتسم بنظرة أعم لأنه يتناول بالدراسة كل النصوص دون استثناء، والتي دراسة القرآن ليس كمادة أثرية، ولكن كموضوع حي يرد في سياق حركية متجهة نحو المستقبل..، فمن خلال هذه الرؤية " يتحول نسيج الحياة اليومية – في فهمنا التأويلي الواسع، إلى "نص" [المجتمع كنص]، ويجب أن ننظر إلى هذا النص – في استخدامنا المجازي للمصطلح، على أنه بيئة أو سياق (*Contexte*) يتكون من نسيج مترابط " (أحمد زايد، *2010: 18*)، فالخبرة البشرية والعلاقات الاجتماعية تتجلى من خلال التعبيرات

في النصوص المكتوبة أو الكلام.

رغم الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مناهج التأويل وأهدافه، إلا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وبالتالي لا ينفصل التأويل عن اللغة، ذلك لأنه الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل، انطلاقا من أن اللغة" تبني عالما قائما بذاته ومستقلا 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 مرتبطا بالوجود الإنساني " (بن حديد عارف، *2009: 110*)، وأنه بفضل هذه المقاربة، تنشأ عملية حوار بين الذات المؤولة والآخر، من خلال ما خلفه من أفعال، وبالتالي تدخل الذات العارفة السوسيولوجية في حوار " ينتهي إلى ذوبان الذات في الموضوع والعكس، إن الموضوع ليس كيانا جامدا، وإنما هو طاقة وجودية، ولذلك فإن النصوص التي نفسرها تتحدث إلينا بوصفها أشكالا لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر إليها من خلال تحيزاتنا وخبراتنا السابقة " (أحمد زايد، *2010: 13*).

إن التأسيس لسوسيولوجيا تأويلية ينطلق حتما من "القرآن الكريم"، بإعادة محاورته واكتشافه، واستخراج مستوياته الرمزية العميقة، ومفاهيمه المؤسسة للمنظومة المعرفية البديلة، وذلك من خلال ثلاثة خطوات نقترحها: *1*. التحرير للذات المفكرة من الظلمات إلى النور(ظلمات الوضعية والعقلانية)، *2*. التنوير؛ بالكلمة الطيبة والمفهوم العميق (نور على نور)، *3*. وصولا إلى التأويل للراسخون في العلم النوراني القرآني.

إن الهدف السوسيولوجي من استدعاء التأويل كمنظومة فلسفية، هو تشكل ذوات معرفية تهتم بالخطاب القرآني، مستفيدة من التيار التأويلي الحديث (الغربي بالخصوص)، فمن خلال توسيع مفهوم "النص" ليشمل "المجتمع"، تتأسس الظواهر السوسيولوجية على نسق من المعاني الداخلية، والتي نصل إليها من خلال تأويل التعبيرات الخارجية للإفراد، فهذا الفهم الجديد للحياة وللمجتمع يدمج المركب الإبستمولوجي ذات–الموضوع؛ بحيث لا نستطيع التفرقة في لحظة التأويل بين البعدين، وهذا ما يقدمه الخطاب القرآني بشكل فريد، ويكون نتيجة ذلك:

1. **في مستوى المنهج:** استخراج من خلال تأويل القرآن، للعلاقات اللغوية، والتركيبات العميقة..، أي مقادير تكوين الخطاب القرآني (كل شيء بقدر)، والتي تمكن من استنباط منهج فهم الخطاب القرآني ذاته (طريقة عمل "البنيوية"؛ من نظرية في اللغة، إلى نظرية للمجتمع، مثلا).

2. **في مستوى الموضوع:** من خلال استخراج المنهج التأويلي من الخطاب القرآني، يتم إسقاطه لفهم العلاقات السوسيولوجية، وبذلك يتم تأسيس الموضوع السوسيولوجي (الظاهرة)، بحيث يحتوي المحسوس واللامحسوس، ويستطيع جمع العناصر المجزأة؛ أي إعادة بناء المفاهيم.

المراجع:

1. أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ت: محمد حسين غلوم، الكويت: عالم المعرفة، *1999*

2. بوبوف س.ي، نقد علم الاجتماع البورجوازي المعاصر، ت: نزار عيون السود، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ط*2*، *1984*.

3. جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ت: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط*1*، *1995*.

4. حافظ إسماعيل العلوي، امحمد الملاخ، قضايا إبستمولوجية، الجزائر: منشورات الاختلاف،*2006*.

5. حجازي أحمد مجدي، علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، القاهرة: دار قباء، *1998*.

رشيد ميموني، البعد الاجتماعي في القرآن مقاربة سوسيولوجية، قسنطينة: مخبر علم اجتماع الاتصال والترجمة، *2009*.

طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط*3*، *1995*.

6. غاستون بوتول، تاريخ السوسيولوجيا، ت: محمد حقي، بيروت: منشورات عويدات،

.1977

7. ف. فولغين، فلسفة الأنوار، بيروت: دار الطليعة، 1981.

8. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة، القاهرة: دار مصر للطباعة، 1991

9. فرديريك معتوق، تطور علم اجتماع المعرفة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.

10. فضيل دليو، علم الاجتماع المعاصر ثنائيته النظرية والمنهجية، قسنطينة: مؤسسة الزهراء للفنون المطبعية، 2004.

11. فهد أحمد الشعلان، إدارة الأزمات: الأسس–المراحل–الآليات، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 2002.

12. كارل ماركس، رأس المال، ت: صالح عبد الجبار وآخرون، موسكو: دار التقدم، المجلد1، 1987.

13. كارل مانهايم، الإيديولوجية والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ت: عبد الجليل طاهر، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1968.

14. كورنفورت موريس، مدخل إلى المادية الجدلية، بيروت: دار الفرابي، ط2،1981.

15. كونغليم. ج، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ت: خليل أحمد خليل، ط 2، 1992.

16. لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط15، 1956.

17. ليفي بريل، فلسفة أوجست كونت. ت: محمود قاسم وسيد بدوي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1952.

18. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974.

19. ماهر عبد القادر، علي محمد، الفلسفة العلمية (رؤية نقدية)، بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 1997 .

20. ماهر عبد القادر، علي محمد، نظرية المعرفة العلمية، بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

محمد عابد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر

العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط *3*، *1994*

21.

22. محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط*4*، *2008*

23. محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، *1999*.

24. محمد وقيدي، ماهي الإبستمولوجيا، الرباط: مكتبة المعارف، ط *2*، *1987*.

25. أحمد زايد، "الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية"، مجلة إضافات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد *25*، *2010*.

26.إبراهيم سعد الدين، " تأمل الأفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود "، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، *1986*.

27. بن حديد عارف، التأويل عند هانز جورج غادمير، مذكرة ماجستير، جامعة قسنطينة: قسم الفلسفة، *2009*، غ م.

28. بوراكي محمد،" واقع وأفاق البحث السوسيولوجي في الجزائر "، مجلة الدفاتر الجزائرية لعلم الاجتماع، الجزائر: دار الحكمة العدد *1*، *2000*.