وزارة التعليمة العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:. ...../2023

رقم التسجيل: 28012020232009505837 7

العنوان

مكانة التأويل في خطاب الإصلاح الديني محمد عبده أنموذجا

مذكرة تخرج مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر

تخصص: فلسفة

إعداد الطلبة:
– جاب الله حفصة

إشراف الدكتور:
– شرقي يونس

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
		جامعة محمد بوضياف– المسيلة	رئيسا
د. شرقي يونس	أستاذ محاضر "أ"	جامعة محمد بوضياف– المسيلة	مشرفا ومقررا
		جامعة محمد بوضياف– المسيلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2024/2023

شكروتقدير

الحمد لله والشكر لله الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة

وأعاننا على أداء هذا الواجب ووفقنا إلى إتمام وإنجاز هذا العمل، كما كانت لنا خطوة في طريق العلم بعد انقطاع طويل، أخصهم بالذكر من الأساتذة الأفاضل.

الذين لم يبخلوا علينا وقدموا لنا الكثير باذلين جهدهم في تقديم الأحسن وكذا حسن المعاملة فلهم أسمي عبارات الشكر والعرفان

للدكاترة والأساتذة الكرام

كما أقدم الشكر والتقدير للدكتور" شرقي يونس"

الذي كان دائما عونا لي منذ أن وطأت قدماي الجامعة

بوركت دكتور

إهداء

اهدي هذا العمل المتواضع

إلى كل من علمني حرفا،

إلى أبي الغالي، إلى أمي العزيزة،

إلى زوجي وبناتي الأعزاء "ماريا" "ميار"

إلى جميع أفراد الأسرة

إلى كل الطاقم التربوي العامل معي

إلى كل الطاقم الجامعي

وكل زملاء الدفعة

إلى جميع الأساتذة الأفاضل

الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة

مقدمة

مقدمة:

إن الباحث في غمار التاريخ الفكري العربي الإسلامي يمر بالعديد من المراحل على اختلاف خصائصها، فقد حملت كل مرحلة خصوصيات ارتبطت بالزمان والمكان وتجسدت نتاجا للظواهر التي أحاطت بها من جميع نواحي الحياة الثقافية منها والاجتماعية والاقتصادية والسياسية هذه الأخيرة التي تحمل شقين فممكن أن تكون سبيلا للدعم والسير بالفكر للرقي والازدهار أو العكس من هذا فقد تكون سبيلا للتخلف وقتل الروح الإبداعية تحت ما يعرف بالتقليد أو التجميد أو الابتعاد عن الإستيراد–إستيراد المناهج الفكرية الغربية الناجعة–، أو منع كل تجديد أو إصلاح تبعا لتقليد السلف الصالح والاكتفاء برؤيتهم دون قبول بحث آخر.

وفي خضم هذا ظهرت تيارات عديدة جسدت حلقات فكرية تراوحت بين الأصالة والمعاصرة والموازنة بين هذا وذاك، كما ظهر أيضا تيار إصلاحي تجديدي حاول دفع العجلة الفكرية العربية الإسلامية قدما للتجديد والبحث الذي يقدم قراءة جديدة تحمل الفهم للنص الديني الذي احتمى به البعض لتقديس ما انتجوه من تفاسير كونها تستمد قدوسيتها من قدوسية النص الديني، لهذا ظهر بعض المصلحين الذين بحثوا إصلاح الوضع من خلال الامتثال لتعاليم النص الديني نفس وأي الامتثال لوجوبية التعقل والتدبر في النص الديني أي القرآن والسنة.

إن هذا التعقل والتدبر يقودنا للفهم هذه الأخير يقودنا للهداية والسعادة كما رأى الشيخ "**محمد عبده**" الذي هو جوهر بحثنا وأنموذجنا الإصلاحي التجديدي الذي قدم منهجا مفاده الإصلاح والتجديد، انطلاقا من العمل بتعاليم الكتاب أي التعقل والتدبير في النص الديني الذي دعا لهذا في العديد من الآيات، وهذا ما انطلق منه الشيخ محمد عبده في منهجه الإصلاحي التجديدي والذي شعاره عدم الاكتفاء برؤية السابقين وحملها محمل القدوسية وعدم الخطأ لكن التعقل والتدبر فيها لإقرار الحقيقة، كما رأى بضرورة التفسير الذي هو عنده التأويل أي فهم النص الديني من خلال إخراج المعنى الباطني من المعنى الظاهري وصولا

بذلك إلى الفهم فالهداية فالسعادة وبذلك تحقيق القول "هدى ورحمة"، وهنا الشيخ لا يعني الوصول إلى الحقيقة الكاملة كما يعلمها الله، بل البحث للتقرب منها.

ومن خلال بحثنا هذا سنحاول التقرب خطوة بخطوة وفكرة بفكرة من المنهج الذي سلكه الشيخ محمد عبده، وقد جاء بحثنا هذا تحت عنوان: مكانة التأويل في خطا الإصلاح الديني محمد عبده نموذجا

والذي حاولنا الوصول لفك شفراته من خلال الخطة التالية:

مقدمة

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتاريخي للتأويل بين الغرب والإسلام، تناول فيه مدخل مفاهيمي في معنى التأويل، التأويل في سياقه التاريخي، شلايرماخر ونشأة الهرمينوطيقا الحديثة، التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

الفصل الثاني: الدور الإصلاحي للتأويل في فكر محمد عبده، تناولنا فيه إلى التأويل كآلية لفهم النص الديني، التأويل كأداة للإصلاح الديني، الإصلاح التجديدي والتأويل في رؤية محمد عبده، شروط التجديد حسب محمد عبده، تأثير التأويل على التجديد الديني الإسلامي، الدوافع التاريخية والمنهجية لتبني خطاب التأويل كأداة للإصلاح، التأويلية جدل التفسير والتأويل وفي الأخير خاتمة.

واستعملنا لبلوغ مقاصدنا من خلال الإشكالية التي طرحناها المنهج التحليلي يتخلله المنهج النقدي.

وقد دفعنا لولوج في موضوع كهذا:

الدوافع الذاتية: حب الاطلاع، الولوج في الفكر العربي،

الدوافع الموضوعية: تتبع الأثر الذي خلفه محمد عبده في الساحة الفكرية العربية، وكذلك محاولة فك شيفرات الإشكاليات التي تناولها محمد عبده.

ومن الصعوبات التي واجهتنا ندرة المراجع التي قامت بدراسة مثل هذا الموضوع.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي والتاريخي للتأويل بين الغرب والإسلام

تمهيد:

يعد مصطلح الهيرمينوطيقا (التأويل) من المصطلحات التي تمتلك تاريخا طويلا من تشكلها ككلمة وصولا إلى ما يعرف اليوم بالمنهج، فقد تماشت مع العصور والأزمنة الفكرية بداية مع العصر القديم من خلال مفهوم ارتبط مع بنية العقل وتفسيراته وتأويلاته للوجود المادي والماورائي وصولا شيئا فشيئا إلى ما يحمله مصطلح التأويل من دلالات اصطلاحية وتأسيسات فكرية تتماشى مع المعاصرة وتحاول تقديم فهم حقيقي للباحث في جميع النصوص التي تحيط به وتسير حياته سواءً فكريا أو ثقافيا أو عقائديا، وهذا في الجهتين الجهة الغربية والجهة العربية الإسلامية، وعليه كيف نظرت كل جهة لمصطلح الهيرمينوطيقا أي التأويل؟

مدخل مفاهيمي: في معنى التأويل.

إن الحديث عن التأويل يعود بنا إلى الحديث عن هرمس الذي كان هاجسه أن يجسد الإلهام والإيحاء والمعنى الباطني في الكلام أو في النصوص، وعليه تعد الهيرمينوطيقا الأداة التي تعتمد عليها لكشف المحجوب داخل العبارات والنصوص، وهذا ما بحثه الإنسان فقد تماشى معه بحثه عن المعنى الباطني لذا سار في طريق التأويل بحثا على استنطاق العبارات للوصول إلى ذلك المعنى الذي هو الجوهر والغاية من تلك العبارات والنصوص التي هي منهاج حياته ومصدر تشريعاته الذي يقوده إلى التقدم والتطور لكن شريطة التأويل الصحيح للعبارات والنصوص.

وإذا ربطنا التأويل بالساحة الفكرية الإسلامية نجده إشكالية بالغة الأهمية أسالت حبرا كثيرا عليها وجلبت العقول الباحثة لساحتها لذا نتساءل عن معنى التأويل وعن واقعه ضمن السياق الفكري الإسلامي.

في معنى التأويل:

أولا المعنى اللغوي:

جاء في لسان العرب لابن منظور في معنى التأويل، أن التأويل: "أول الكلام وتأوله، دبره وقدره، وأوله وتأوله، فسره، المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهرا للفظ، والتأول والتأويل يعني تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه[1].

ونجد أيضا حسب تعريف جميل صليبا: "مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع تقول أوله إليه رجعه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيه المخفية[2].

[1] إبن منظور لسان العرب، ص

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص234.

ويقول الجرجاني: التأويل في الشرع "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالي يخرج الميت من الحي، إذ أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان كان اخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا"[1].

أما عند المعاصرين فنجد نصر حامد أبو زيد يحصر المعنى اللغوي للتأويل في بعدين:

أ- البعد الأول: يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي ومشتقاته وفيها العودة والرجوع.

ب- البعد الثاني: يأتي بمعنى الوصول للغاية، غاية الشيء بالرعاية والسياسة والإصلاح، وآل ماله أيالة إذا أصلحه وساسه والإئتيال الإصلاح والسياسة[2].

إصطلاحا:

أما من الناحية الاصطلاحية فيمكننا القول أن التأويل عند الفلاسفة هو: كما قال ابن رشد: التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[3].

في حين لو ذهبنا إلى الأصوليين نجد أن التأويل هو "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ بدليل صحيح يدل على ذلك ..."[4]

أما ابن الجرزي فيعرفه بقوله: "هو إخراج اللفظ عن ظاهره وإن لم يترجح أحد الاحتمالين على الآخر فهو مجمل"[5].

---

[1] نفسه.

[2] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص10.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص234.

[4] نفسه.

[5] سليمان بن خليف، إشكالية التأويل في الفكر العربي المعاصر محمد أركون أنموذجا، مجلة المدونة، العدد10، 2003، ص798.

والتأويل في الكتاب والسنة ليس بعيد عن المعنى اللغوي، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله تعالى: " يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى المراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة".

يقول شارح الطحاوية: " التأويل في كتاب الله وسنة رسوله –صلى الله عليه وسلم– هو الحقيقة التي يؤول إليه الكلام، فتأويل الخبر هو عين المخبر به، وتأويل الأمر: نف الفعل المأمور به".

وقد أورد الباحثون في هذا الموضوع النصوص التي تدلل على أن معنى التأويل في القرآن هو هذا المعنى الذي قرروه، فمن ذلك قوله تعالى: { هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق }.

والمتحدث في هذا النص هو القرآن، وانتظارهم لتحقيق ما أخبر الحق عنه من وقوع العذاب بهم يوم القيامة، وهذا هو المراد بقوله: يوم يأتي تأويله عند ذلك يقر هؤلاء الذين كذبوا به في الدنيا، ويقولون في ذلك: {قد جاءت رسلنا ربنا بالحق}.[1]

وقد صح في السنة أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان يقول في ركوعه: ((سبحانك اللهم وبحمدك يتأول القرآن)) [حديث متفق عليه من قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها]، أي يحقق ما أمره الله به في كتابه.

وعندما رفع نبي الله يوسف أبويه على العرش وخر والداه وإخوانه له ساجدين قال: {يا أبتِ هذا تأويل رؤياي من قبل} فتأويل الرؤيا تحققها في عالم الواقع.

ويأتي التأويل في اللغة وفي الكتاب والسنة بمعنى التفسير، ومنه دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عمه عبدالله بن عباس: ((اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل)) .

ومن هذا الباب ما جرى عليه ابن جرير الطبري في تفسيره، فإنه كثيراً ما يقول إذا شرع في تفسير آية: "القول في تأويل قوله تعالى"[2].

[1] عمر بن سلمان الأشقر، التأويل خطورته وآثاره، شبكة الدفاع عن السنة، ط1، 1412هـ، ص5-7.

[2] عمر بن سلمان الأشقر، التأويل خطورته وآثاره، ص7.

ويعرف التأويل في موسوعة لالاند على أنه: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب "شرح المقدس" تقال هذه الكلمة على ما هو رمزي[1].

ولو نذهب بشكل صريح ومباشر لتعريف التأويل في القرآن الكريم نجد أن معناه تباين من فهم لأخر فنجد على سبيل المثال لا الحصر، أبي الهلال العسكري يقول أن: "التفسير هو الاخبار والتأويل الاخبار بمعنى الكلام"[2]، وعند الراغب الأصفهاني في معجمه"التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضوع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه"[3]واستشهد هنا بقوله تعالى: "هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله"[4].

التأويل في سياقه التاريخي.

التشكل المعرفي.

تعود كلمة التأويل أو الهيرمينوطيقا إلى هرمس فهي كلمة مشتقة منه رسول الآلهة في الفلسفة اليونانية وهرمس مشتق من الكلمة اليونانية Hermeneia التي يقال أنها مشتقة من ترجمة يونانية لاسم الإله المصريThoth، أي أن هرمس اليونانيين ما هو عند المصرين القدامى الإله المعادل والمتحول عن إله المصريين القدامى.

الإله "تحوت" لكن بعض التدبر لإله المصريين وإله اليونانيين يطلعنا على الفروق بينهما في الأصول ثم على المزاوجة بينهما فيما عرف عند الأفلاطونيين الجدد بمثلث العظمة، أو العظيم ثلاث مراتTrismegistos، حتى ظهر تحت هذا الاسم الكثير من الأعمال ذات الصبغة الفلسفية الصوفية في القرن الثالث والرابع الميلادي[5]، من خلال

[1]أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص555.

[2]أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط7، 1991، ص84.

[3]الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص27.

[4]الأعراف، الآية53.

[5]علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد أنموذجا، مذكرة ماجيستير منشورة، الجزائر، 2014، ص3-4.

هرمس يطلق مصطلح الهرمسية Hermétisme أو "فلسفة هرمسية" على مجموعة عقائد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسمات كتب Thoth[1].

وعليه ومن خلال ما سبق يبدو أن الممارسات الأولى للهيرمينوطيقا بدأت عند المصريين القدامى، من خلال الإله تحوت الذي تميز بمجموعة من الخصائص والمميزات جعلته يوصف بإله الكلمة والحكمة الأول في مصر القديمة القادر على الكتابة والتأليف فهو بذلك يمثل العقل السماوي الذي نطق بالكلمات التي أوجدت العالم[2].

إذا حملت كلمة الإله تحوت الخلق والابداع بوصفه خالق كل شيء والمتكلم الأول فإن دلالته الرمزية عند اليونانيين نجدها من خلال الفعل اليوناني Hermeneueim الذي يعني "يفسر" والإسم Hermeneia والذي يعني هو الآخر تفسير وكليهما يتعلق لغويا بالإله هرمس[3].

إن المقصود هنا بالإله هرمس هو المفسر والشارح للحكمة الإلهية، فهو الواسط والرابط بين عالم السماء وعالم الأرض لما يملكه من قدرات ومواهب فهو بمثابة رسول الإله إلى البشر لأنه كما قلنا سابقا يملك قدرة الفهم والشرح والافصاح أي نقل كلام الإله للبشر بلغة يفهمونها أي أنه كان يؤول للبشر ويفسر لهم كلام الإله الذي لا يفهم لغته إلا هرمس.

إذن من خلال ما سبق يمكننا الاقرار بأن الانطلاقة الفعلية للتأويل كانت مع اليونانيين أو بمعنى أدق كانت تزاوجا بين المصريين القدامى واليونانيين وهذا ما بيناه من خلال أسطورة هرمس.

يرى مصطفى عادل في كتابه"فهم الفهم"أن الهيرمينوطيقا كما يعربها العرب أخذت اتجاهات ثلاثة ترتبط بالفعل"يؤول"وهي على النحو التالي:

---

[1]أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص556.

[2]علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد أنموذجا، ص4.

[3]عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص24.

- التعبير: أي النطق أو الكلام، والذي يحيل إلى التلاوة.
- الشرح: أي التفسير والإيضاح، شرح موقف من المواقف.
- الترجمة: أي النقل، تغيير لفظ بلفظ آخر[1].

وكل هذه الأفعال ارتبطت بهرمس الذي عبر عن الآلهة وشرح كلامها وترجمه للبشر كما قلنا سابقا فقد كان هة المعبر والشارح والمترجم لكلام الآلهة اليونانية الذي ما كان للبشر فهمه لولا هرمس هذا.

كما يمكننا الإشارة للتأويل عند اليونانيين من خلال تأويل نصوص هوميروس وذلك من خلال محاورة "أيون" Ionالأفلاطون (427ق م، 347ق م) حيث نجد أن أيون ذلك المؤول الشاب يتلو هومر ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير والتعبير عنه، وتفسير معانيه بدقة ويوصل للمستمع أكثر ما يدركه ويفهمه[2].

من هنا نفهم لماذا انتقل المصطلح من التفسير الهوميري "إنجيل اليونانيين" إلى مجال تفسير الكتب المقدسة في العصور الوسطى. حيث أصبح التفسير منصبا على المعايير والقواعد التي يمكن من خلالها فهم الكتب المقدسة وكانت المحاور الثلاثة التي يدور عليها التفسير هي: الالتزام بحقيقة النص ومغزاه الأخلاقي، ودلالته الحرفية[3].

ومع أوغسطين ستتحدد المعاني التي يبحث عنها المفسر في:

- الحرفي.
- الأخلاقي.
- الرمزي.
- الباطني أو الصوفي.

[1] ينظرعادل مصطفى، فهم الفهم، ص25-27.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، ص28.

[3] منى طلبة، الهرمونوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية العدد10، ص 136 – 137.

وهـذا يعنـي أن التأويـل مرحلـة مـن التفسـير ينتهـي إليهـا الفكـر "يبـين "أغسطين" Augustin في "Doctrina Christiana" أن الفكر ينتقل من الدلالة الحرفية والأخلاقية إلى المعنى الروحي. سواء في فن التأويل اللاهوتي أو فن التأويل الإنساني للعصور الحديثة، يتعلق الأمر بتأويل "صحيح" للنصوص واستخلاص معنى تنطوي عليه"[1].

وفي هذه المرحلة التي ارتبط فيها فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، ستظهر مع أحد اللوثريين (نسبة إلى رائد الإصلاح Réforme مارتن لوثر) وهو ماتياس فلاسيوس (Matthias Flacius) الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس، ليقترح أولوية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري[2].

اعتبر غادامير عمل الإصلاحيين البروتستانت تطويرا للهرمونوطيقا، لأنهم عادوا إلى الكتابات المقدسة في حروفها الأولى ومارسوا عليها التأويل المطبق، يقول: " تلقت الهيرميونوطيقا دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون البروتيستانت يدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة وكيف عالجت النص المقدس وفقا لطريقة الأناجيل الأربعة"[3]

فالتأويل هو علم التفسير أو فنه الذي اقتصر في بادئ الأمر على تأويل النصوص الدينية، ولكنه مد نطاق اهتمامه في القرن التاسع عشر ليشمل كل أنواع النصوص الأخرى، ومشاكل تفسيرها. ولأن هذا المجال المعرفي قد بدأ مسيرته العلمية في إطار النشاط الديني، فقد جعل لدور الفرد العارف بالنص الأصلي مكانة محورية في عملية التأويل تلك، تنبني عليها الكثير من المسلمات أو المصادرات المنهجية التي يقوم عليها العمل التأويلي.

[1] هانس–غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويل، ترجمة وتقديم: محمد شوقي الزين، ص
[2] محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، ص8.
[3] فلسفة التأويل، ص65.

وفي هذه المرحلة تم التركيز في الهرمنيوطيقا على تفسير وتحليل العهدين القديم والجديد.

وقد مرت الهرمنيوطيقا بعدة مراحل والتي يمكن ربطها بمجموعة من الفلاسفة كل بمرحلته ويمكن إجمالها فيما يلي:

الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والتي بدأت في عصر النهضة حيث جرت حركة الإصلاح الديني وانتشار الفكر البروتستانتي وقد أدت إلى ضعف العلاقة بكنيسة روما وبذلك شعروا بحاجة ملحة لمنهج يتضمن قواعد معينة لتفسير الكتاب المقدس وأول كتاب ألف في هذا المجال اسمه (الهرمنيوطيقا) ومؤلفه (دان هاور) طبع عام 1654م ذكر فيه مناهج وقواعد لتفسير الكتاب المقدس[1].

الهرمنيوطيقا الرومانسية التي بدأت من شلاير ماخر (1768- 1834) الذي يعد مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة وقد قال عنه دلتاي بـ"كانط الهرمنيوطيقا"

الهرمنيوطيقا الحديثة مع مجموعة من الدارسين أمثال هيدغر وغادامير التي امتزج فيها الفني الأدبي بالفلسفي، كما عرف مجموعة من التقاطعات مع مجموعة من المجالات الأخرى خاصة الفنيوميولوجيا ونظرية التلقي.

إن الهرمنوطيقا ليس من شأنها تقديم منهج، إنما رسالتها التأمل الفلسفي في أسس أنطولوجيا الفهم، واكتشاف شروط حصول الفهم وظروفه. فهي ترتقي بالهرمنوطيقا من مستوى المنهجية والأبستيمولوجيا، إلى درجة الفلسفة والأنطولوجيا (Ontology).[2]

وعمل أصحاب هذا الاتجاه الحديث على رفض مجالات فكرية أخرى أمثال الاتجاه الوضعي والاتجاه البنيوي خاصة مناهجه اللغوية مما يجعل الحديث عن الاتجاه دون استحضار لهذه الاتجاهات ناقصا.

---

[1] خزعل غازي، الهرمنيوطيقا هل لها مجال في الفكر الإسلامي، ص 2. لقد نشرتُ هذا البحث في مؤتمر الوحدة الإسلامي الخامس عشر المنعقد في طهران، وقد ارتئيت ان انشره في موقع الجامعة الإسلامية الموقر.

[2] ماهية الهرمنيوطيقا.....

شلايرماخر ونشأة الهرمينوطيقا الحديثة:

مع شلايرماخر سيطمح فن التأويل أن يكون عالميا بحكم أنه عمل على تجاوز المنهج التقليدي للتحليل الكلاسيكي، الذي بدأ على يد كل من أفلاطون وأرسطو – وحتى العصر الحديث فيما عرف بالكلاسيكية – "وتقوم تأويلية شلايرماخر على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوى، ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير – في جانبه اللغوي – إلى اللغة بكاملها ويشير – في جانبه النفسي – إلى الفكر الذاتي لمبدعه. والعلاقة بين الجانبين – فيما يرى شليرماخر – علاقة جدلية". وبعد تأكيده على هذه العلاقة وحاجتها إلى التأويلية.

"ينطلق شليرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبى النص، اللغوى والنفسي. يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللا محدود للغة، كما أن الموهبة فى النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفى لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لابد من الاعتماد على الجانبين". ومن هنا عرفت هذه المرحلة بالهرمينوطيقا الرومانسية.

شلايرماخر هو عتبة الانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني.

1 . منهج قواعد اللغة (interprétation grammaticale) الذي يعالج النص انطلاقا من لغته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي..) وتحديد دلالة الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمته: "التأويل اللغوي هو إذن فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين انطلاقا وبمساعدة اللغة".

2 . منهج التأويل النفسي (interprétation psychologique) والذي يعتمد على ببيوغرافيا المؤلف، حياته الفكرية والعامة والدوافع والحوافز الذي دفعته للتعبير والكتابة. فهو يضع الأثر (= النص) في سياق حياة المؤلف وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه[1].

وبهذه الصورة يكون للنص جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف، وعلى القارئ أن يبدأ بأي جانب شاء، مادام كل واحد منهما يؤدي إلى فهم الآخر، وإن كان شلايرماخر يغلب الجانب اللغوي.

إن شلاير ماخر هو من حرر الهيرمينوطيقا من تبعيتها لفقه اللغة ومن التفاسير الدينية القديمة، ومعنى هذا أن الهيرمينوطيقا بفضل شلاير ماخر أصبحت علما يعود إليه في عمليات الفهم والتفسير فهو الذي يؤسس لها[2]، وهذا ما يؤكده الدكتور "عبد الكرين شرقي" في كتاب "من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة" حين قال: "لقد حرر شلاير ماخر الهيرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة ويكون بذلك قد وصل بها لأن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم"[3].

إن التأويل حسب شلاير ماخر هو قسمين أو نوعين نوع لغوي نحوي، الهدف منه إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة أو لنمط التفكير الخاص بلغة ما، أما النوع الآخر فهو مايسميه شلاير ماخر بالتأويل النفسي السيكولوجي، والهدف منه ادراك التجربة الذاتية للمؤلف، وهذا طبعا عكس الهيرمينوطيقا التقليدية التي تهتم بالنص دون المؤلف فالنص ينتج عن التجربة الذاتية والفردية للمؤلف، وهي التجربة الدالة على النشاط الذهني، أي اعتبار النص نتاجا للنفس من أجل التوافق مع باطن المؤلف واعادة بناء العملية المنتجة للخطاب[4].

---

[1] محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، ص8.

[2] سليمان بن خليف، إشكالية التأويل في الفكر العربي المعاصر محمد أركون أنموذجا، ص800.

[3] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص26.

[4] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص90.

وعليه نقول أن التأويل يلزم بمعرفة شيئين أو نقول يمر بمعرفة محطتين رئيسيتين هما النص والمؤلف، أي اللغة والفرد الذي يستعمل هذه اللغة لكي نصل إلى الفهم الكامل.

ومن بين الفلاسفة الذين شكلوا محطة مهمة ومن محطات الهيرمينوطيقا نجد الفيلسوف "فلهام دلتاي"1833-1911.هذا الأخير الذي عمل على منح الهيرمينوطيقا دور الابستيمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة، فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير اما منهج علوم الفكر -والتي يقصد بها هنا مصطفى كيحل العلوم الانسانية -هو الفهم أو التأويل وذلك عكس النزعة الوضعية التي جمعت العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية على منهج واحد وهو المنهج الاستقرائي التفسيري[1].

إن الفكر إذن تعبير عن الفردية النفسية التي تميز كل إنسان ولا يمكن صياغتها في قانون على شاكلة القانون العلمي كالقانون الرياضي مثلا أو الفيزيائي أي أن الفكر والعلوم الإنسانية تعبر عن نفسها من خلال نصوصها التي نفهمها من خلال منهج الفهم أي من خلال التأويل التي يفك شيفرة تلك الرموز اللغوية والنفسية للنص من جهة وللفرد صاحب النص من جهة أخرى، وعليه لا يليق منهج التفسير بالفكر والعلوم الإنسانية لذا وجب منهج الفهم الأمثل.

أيضا من بين محطات التأويل في الفكر الغربي نجد الفيلسوف "غادامير هانس جورج"1900-2002.إن ما عمل عليه غادامير في الهيرمينوطيقا هو بحثه على تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي وشلاير ماخر وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه، ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها، في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي، أي انفتاح النص على البعد الاجتماعي والتاريخي[2].

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص90.

[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص91.

فالنص يتجسد حسب غادامير عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب يستقل عن كل الجوانب النفسية التي ينتج عنها، وبالتالي يصبح حاملا للحقيقة الموضوعية، ولذلك ليس المطلوب التفتيش في النص عن حياة المؤلف ومقاصده وأهدافه، وإنما العمل من أجل فهم ما يقوله النص في حد ذاته، أي الاهتمام بمقاصد النص لا بمقاصد الكاتب[1]، ومن هنا نلاحظ بوضوح اختلاف الهيرمينوطيقا بين غادامير وسابقيه حيث يتوجه غادامير إلى النص مباشرة لبحث مقاصده ومعانيه وبناياته اللغوية والمعرفية من أجل الوصول للفهم دون الاهتمام بواقع المؤلف سواء منها النفسية أو الذاتية وكل هذا للوصول لتقديم مفهوم موضوعي أي الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، في حين رأى سابقوه ضرورة المزاوجة بين مقاصد النص ومقاصد المؤلف للوصول إلى الفهم وللوصول إلى الحقيقة، فهل تأثر الذاتية في الفهم؟

كما نجد أن غادامير يركز على فكرة جوهرية وهي فكرة التطبيق، أي تطبيق المعنى على وضعيتنا الراهنة، فالفهم لديه يتخذ دائما دلالة التطبيق، ففهم نص ما يعني تطبيقه على أنفسنا من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤول، أي أفق الماضي وأفق الحاضر، وهذا ما يشرحه الدكتور عبد الكريم شرقي في كتابه سابق الذكر "من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة حين رأى أن الفهم أو التأويل لا يمكن أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص بل يأتي عن انصهارهما وتزاوجها في علاقة تداخلية، ومن خلال هذا الانصهار والاندماج تجد مسألة البعد التاريخي لظاهرة الفهم، مهما كان موضوع الفهم الحل المناسب لها[2].

وعليه ومن خلال ما سبق نقول أن المعنى هو نتاج تفاعل بين الحاضر الذي هو حاضر المؤول والماضي الذي هو ماضي النص، ومن خلال هذا نصل إلى القول أيضا أن غادامير بهذه التفاعلية حرر النص من المقاصد الأصلية لصاحب النص أي المؤلف، ومن

[1] المرجع نفسه.

[2] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص43.

العلاقة الضيقة التي ستربطه بمتلقيه المعاصرين له وبمتلقيه في المستقبل والذين يخلصهم هذا من العلاقة المحدودة والتاريخية للنص، وعليه يكون الفهم هو نتاج صيرورة التفاعل بين أفق الحاضر للمؤول والأفق الماضي للنص.

كما نجد أيضا من بين محطات الهيرمينوطيقا في الفترة المعاصرة أيضا ما تجسد مع الفيلسوف "بول ريكور "1916-2005" هذا الأخير الذي يرى أن الهيرمينوطيقا لا تقف عند الاهتمام بتفسير النصوص وفهمها فقط، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الذات لذاتها بسبب العتامة التي تغلف وجودنا، وذلك لا يحدث إلا عن طريق التأويل كما رأى بول ريكور، ويعني هذا أنه "بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرية شفافة وبما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات فإنه يتعين عليا باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا وذلك لأن الكوجيتو غير قابل للطعن كيقين، ولكن قابل للتشكيك من ما هو معرفة للذات، كما أن الإمكانية الأكثر بعدا والأكثر عموما وتجريدا للاوعي إنما تنبع من هذه المسافة الفاصلة بين يقينية الوعي من جهة وبين معرفة المشكوك فيه من جهة أخرى[1].

وعليه فالتأويل حسب ريكور هو اشتغال الفهم على فك الرموز ومن هنا يميز ريكور بين الكلمتين: التفسير والتأويل، فالتفسير يعني: الجهد الذي نقوم به بإرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن وحقيقي، وهذا إلى حد بعيد معنى التأويل عند أنموذج بحثنا محمد عبده، أما الكلمة الثانية وهي التأويل فهي ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف للإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود، وهكذا تصبح وساطة الرموز والعلاقات ضرورية من أجل فهم الذات لذاتها، بل تصبح وسيطا بين الذات وذاتها[2].

ويؤكد ريكور على ضرورة عدم الثقة بالرموز أو بالنص، ومن هنا منشأ صراع التأويلات عند ريكور أي يجب أن نتعامل مع الرموز على أنها حقيقة زائفة لا يمكن الوثوق

[1] حسن ين حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، 1992، ص13.

[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص92.

بها بل يجب إزالتها للوصول إلى المعنى الباطني المخفي وراءها[1]، وعليه حسب ريكور الرمز لا يعطي المعنى بل يخفيه ويعطينا معنى زائف يبعدنا عن المعنى الذي نبحثه لذا يجب العودة للكلمة الأولى التي عرفها ريكور وهي التفسير الذي كما قال سابقا يعطينا المعنى الباطني الحقيقي من الرمز التي يحمل المعنى الظاهري الزائف.

وعليه فإن فهم الرموز ليس غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، كما أن تأويل النص لا يتم إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها، حيث تفهم بشكل أكثر وضوحا أي هناك تكامل بين فهم النص وتأويله وفهم الذات وتأويلها، فالذات هي نتاج عملية الفهم والتأويل، وهذا ما يفسر لنا أننا أصبحنا أشخاصا آخرين بمجرد قراءتنا وفهمنا لنص معين وعليه فالهيرمينوطيقا ليست أسبقية الذات عن النص، وأن فهم الذات لا يمكن أن يتم إلا اتجاه النص وفي مواجهة النص وهذا الأخير هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة للذات القارئة[2].

وتواجه تأويلية ريكور تحديين الأول يتمثل في البنيوية كون هذه الأخيرة تركز على البنية وتغفل المعنى أي أنها تفقر للمعنى كشرط لبلوغ المستوى المنطقي، ويؤكد على إمكانية تمفصل البنيوية والتأويلية لكن بشرط عودة البنيوية إلى حدودها الطبيعة أي يجب العودة للفهم التأويلي وبالمقابل تعود التأويلية للبنيات لأنه لا تعقل حقيقي للمعنى من دون العودة للبنيات، وبهذا المعنى تصبح البنيوية مرحلة للموضوعية العلمية في طريق التأويلية[3].

أما التحدي الثاني فيتمثل في "النتشوية" التي حطمت مفهوم الحقيقة وتلغي الشرط الوجودي للعلم وتسقط في الشك والعدمية، وكل هذا يؤدي إلى امتناع المعنى ومعه يمتنع

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص93.
[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص93.
[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص93.

التأويل أيضا، لأنه حسب نيتشه لا وجود لوقائع لكن هناك فقط تأويلات، فاللغة عند نيتشة عند نتشه بأسرها تمثيلية ولا وجود لحالة طبيعية للغة عارية من التمثيل والتصوير[1].

وفي السبيل للتأسيس لمنهج تأويلي يقدم بول ريكور مجموعة من المفاهيم يمكننا أخذها على النحو التالي: **مفهوم عالم النص**، أي أنه يجب علينا أن نقطع مع البحث عن المقصود والنيات المختلفة خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها، ونحو العالم الذي يفتح عليه وبتعبير آخر فإن النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم يفتح عليه النص هو الإمكان أو هو الوجود الممكن بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة[2].

أما المفهوم الثاني هو **مفهوم المسافة**، ويعني اتخاذ مسافة من الموضوع الذي يتخذ صيغة انحطاط انطولوجي عند غادامير يجب أن يصبح شرطا للتأويل ومكونا رئيسيا للوجود من أجل النص أي للإصغاء لما يقوله النص، ويعني هذا أن اتخاذ المسافة ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، ولك بين زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية عارضة وبين معنى جديد يفتحنا على عوالم دائمة التجدد[3].

أما المفهوم الثالث فهو: **التكامل بين الفهم والتفسير**.

[1] المرجع نفسه.

[2] حسن ين حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص45.

[3] حسن ين حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص46.

التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر:

إن الباحث اليوم في الساحة الفكرية الإسلامية والعربية المعاصرة يلاحظ مباشرة أن مفردة "التأويل" أو "تأويل" من أكثر المفردات شيوعاً في هذ الأخير أي الفكر العربي والإسلامي المعاصر، بل يمكن القول في كل المعرفة الحديثة، وذلك خاصة بعد تحولت تلك المفردة وسارت إلى ما نعرفه اليوم من اتجاهات فلسفية تبحث الحقيقة الباطنية وما تخفيه النصوص بعد أن كانت آلية لفهم النصوص فقط.

وعليه نهدف من خلال مبحثنا هذا إلى تتبع هذا المصطلح واتجاهاته في الفكر العربي الإسلامي، ما مفهومه؟ ومن اشتغل به؟ ولماذا التأويل في الفكر العربي الإسلامي؟ وبعبارة أشمل أدق ما هو النص الذي سنأوله؟ ولماذا؟

بما أن أهم المشاريع الفكريَّة المعاصرة في الفكر العربي والإسلامي هي مشاريع معنيَّة في الأساس بالحقيقة الدينيَّة؛ مناقشة التراث الإسلامي، فهم النصوص الإسلامية التأسيسيَّة، لذا نجد أنَّ مفردة تأويل كانت من أكثر المفردات توظيفاً ولكن بتعريفات مختلفة توصِل لنتائج جد متباينة، فهناك تياران رئيسيَّان يعيدان قراءة التراث العربي والإسلامي بغية الإصلاح، إصلاح العقل والأوضاع الاجتماعيَّة والسياسيَّة، التيار الأول معروف كما هو شائع بالتيار التجديدي، ويضمّ بعض منظّري الحركات الإسلامية ومفكرين معاصرين من أمثال محمد شحرور، أبو القاسم حاج حمد_ وكل من يعرف بالقرآنيين_ هؤلاء على اختلاف توجهاتهم ومناهجهم يتَّفقون في تعريف محدّد للتأويل ولطبيعة النص القرآني.

التيار الثاني ما عُرِف بالقراءة الحداثيَّة للتراث العربي والإسلامي، أي القراءة التي توظِّف مناهج وطرائق تفكير تنتمي للمعرفة الغربيَّة الحديثة في قراءة هذا التراث، من أهم هؤلاء محمد أركون، محمد عابد الجابري، طيب تيزيني، نصر ابوزيد، هشام جعيط وآخرين، إبتداءً سأشخِّص وأحدِّد على وجه الدقة التأويل في النسق التجديدي، ثم لاحقاً بنفس المنهج سأقارب النسق الحداثي.

لا بأس قبل الدخول في تبيان المنحى الذي أخذه التأويل ضمن الساحة الفكرية العربية والإسلامية أن نقدم تعريفا لغويا للتأويل والذي قد يقارب لجوهر بحثنا وهو ذلك التعريف الذي وجدناه في كتاب مطاع صفدي الذي رأى أن التأويل "لا يخرج عن العودة والرجوع والتدبير والإصلاح، أي أن التأويل" يبحث عما هو أول في الشيء عما هو الأس والأصل"، والتأويل في اللغة العربية ارتبط وبفكرة الرجوع إلى الأصل، لما شكله الأصل في ثقافتنا من سلطة، أي الأصل كمصدر لمعرفتنا[1].

ومن الباحثين الذين درسوا التأويل في الفكر العربي الإسلامي عموما والفكر المعاصر خصوصا نجد إضافة إلى ما ذكرنا سابقا محمد أركون ونصر حامد أبو زيد على حرب ومطاع صفدي وتبقى القائمة مفتوحة، وسيتشكل مبحثنا هذا من خلال تعريجنا على نماذج عربية وإسلامية درست التأويل وجلبته للساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة.

وأول مفكر ننطلق معه هو" نصر حامد أبو زيد" الذي ينطلق في دراسته للتأويل من خلال التمييز بين الهيرمينوطيقا والتفسير فالهيرمينوطيقا مصطلح، فهو يرى أن الهيرمينوطيقا هي: "مصطلح قديم بدأ استخدامه في دائرة الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني(الكتاب المقدس)[2]، وبالمقابل من هذا يرى نصر أبو زيد أن هذا يختلف عن التفسير الذي يشير إليه مصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير[3].

وفي مصطلح التفسير في الساحة العربية والإسلامية يميز نصر أبو زيد بين نوعين من التفسير الأول يسميه "التفسير بالمأثور"، وهذا حسبه يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص97.

[2] نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2014، ص13.

[3] المرجع نفسه.

موضوعيا أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة، والثاني هو "التفسير بالرأي" أو "التأويل" فينظر إليه على أنه تفسير غير موضوعي، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ من بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن(النص)سندا لهذا الموقف[1].

ومن هنا نصل إلى القول أن هناك اتجاهين كما بينا سابق يرتبط الاتجاه الأول: بـ أهل السنة والسلف الصالح، وينظر إلى هذا الاتجاه نظرة إجلال واحترام وتقدير، بالمقابل كانت النظرة لأصحاب الاتجاه الثاني وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة، نظرة حذر وتوجس وصلت أحيانا إلى التكفير وحرق الكتب[2].

وعن تاريخ التأويل في التراث العربي والإسلامي يرى نصر حامد أبو زيد أن مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم في دون حساسية للدلالة وشرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يفقد دلالته المحايدة ويكسب دلالة سلبية وذلك في سياق التطور والنمو الاجتماعيين وما صاحبهما من صراع فكري وسياسي، هذا ما يبرره بأن كلمة تفسير ذكرت مرة واحدة في القرآن الكريم بينما ذكرت كلمة التأويل أكثر من عشر مرات[3].

أما التأويل في العصر الحديث فهو جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة أي قراءة أي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية، بوصفها بناءً معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات، والموضوع، والسياق، ونسق العلاقات، والرسالة وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يفضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاءً كاملا[4].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص15.

[2] المرجع نفسه.

[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص98-99.

[4] المرجع نفسه.

كما نجد أن نصر أبو زيد يتفق مع محمد أركون في كون الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا كبيرا في الثقافة العربية المعاصرة رغم الدعوة المتكررة منذ عدة عقود مضت إلى ضرورتها فهو عندما يتحدث عن التيارات الكبرى التأويلية سواء منها التي تركز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم موت المؤلف وكذا الوجود الوهمي للنص، لحساب القارئ أو المؤول، أو تلك التي تركز على القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ لحد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي والأصلي للنص، وهذا ما ينفيه نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون[1].

هذا ما يؤكده محمد أركون من خلال قوله: "إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية الإسلامية، إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر"[2].

ونجد أن أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي وللتراث العربي الإسلامي يميز بين ما يسميه بـ: "الحالة التأويلية" و"الدائرة التأويلية" حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية، والفرق بين الحالتين هو فرق بين المعرفة الدينية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأرثوذكسية وبين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى[3].

يرى أركون أن هذا الصراع بين المعرفتين السابقتين (المعرفة الدينية المطلقة والمعرفة الفلسفية) هو سمة كل فكر خاضع لضبط الظروف التاريخية القاسية وهشاشة وآنية الأدوات الثقافية والمنهجية المتوفرة (المنهجية الأرسطية والميتافيزيك الأفلاطوني الجديد فيما يخص

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص99.
[2] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص261.
[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص102-103.

الغزالي)، بالإضافة لهذا ما يسميه أركون بذلك الشعور الغامض بوجود حقيقة متعالية لكن عصية المنال[1].

ومن هنا يربط أركون الوعي الإسلامي بالحالة التأويلية في الساحة العربية والإسلامية فيقول: "لقد عاش الوعي الإسلامي هذا الوضع على شكل الحالة التأويلية حيث نجد أن القارئ المؤمن للنص الموحى يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله"[2].

وعليه فالحالة التأويلية هنا وبهذا المعنى هي خاصية كل فكر يفتقر للأدوات المفهومية والمنهجية الفعالة القادرة على نقد المعرفة الدينية نتيجة ظروف تاريخية تكون الأطر الاجتماعية للمعرفة فيها لا تستجيب لإلحاح الروح الموضوعية والرؤية النقدية، أو بصيغة أخرى الحالة التأويلية هي الحالة التي يسبق فيها الإيمان الفهم ويسيجه، وهذا عكس الدائرة التأويلية التي تجمع بين الفهم والإيمان[3].

إن أركون يرى بضرورة الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية لكن هذا حسبه يستدعي أولا وقبل كل شيء إضاءة المسألة الأنطولوجية، ومعنى هذا حسب أركون الانتقال من الحالة الأولى التي نثق فيها ثقة كاملة في بالقوانين المستنبطة من النصوص الدينية، إلى المرحلة الثانية أي إلى الدائرة التأويلية حيث التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى ويؤدي هذا إلى حذف كل مرمى تيولوجي[4].

وعليه فالدائرة التأويلية أو الهيرمينوطيقية هي صيغة أخرى للقول بلامحدودية التأويل وتعني حسب نصر حامد أبو زيد أنه لكي نفهم العناصر الجزئية في النص لا بد أولا من فهم النص في كليته وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص134.

[2] المصدر نفسه.

[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص103.

[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص134.

المكونة له ومعنى ذلك –فيما يرى شلاير ماخر– أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه بالدائرة الهيرمينوطيقية، وعليه عملية فهم النص هي عملية معقدة[1].

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص103–104.

الفصل الثاني

الدور الإصلاحي للتأويل في فكر محمد عبده

الفصل الثاني: الدور الإصلاحي للتأويل في فكر محمد عبده

المبحث الأول: التأويل كآلية لفهم النص الديني، التأويل كأداة للإصلاح الديني

إن ما يخلص له المؤولون المعاصرون هو ضرورة التأويل في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، لأننا حسبهم في حاجة ماسة للتأويل وخاصة تأويل النص الديني، والنصوص التأسيسية التراثية عموما من خلال اقتراح تقنيات في القراءة وأدوات في فهم النص لكشف التوظيفات الإيديولوجية والوثوقية للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة وإبراز الفرق بين النص وبين التأويل، والقراءة واللغة، فالتأويل مغاير للنص والقراءة مختلفة عن اللغة.

وهذا كما يرى "علي حرب" الذي يرى أن النص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات، ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل ولا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه أو تقيد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغه في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيه أو حصر دلالاتها[1].

يُقِرُّ المجدِّدون بتأخُّر المسلمين مقارنة بالغرب على جميع الأصعدة، يتساءلون لماذا تقدَّم الغرب وتأخّرنا؟! كيف حصل ذلك ونحن آخر أمّة خاطبها الله! لدينا رسالةٌ هي خُلاصَة الكتاب السماوي، أفكار الله النهائيَّة للبشر ومع ذلك تأخّرنا! يجيبون بسرعة ومن غير قراءة دقيقة للتاريخ الغربي وتطور المعرفة الغربيَّة لاكتشاف كيف تمت هذه النقلات على جميع الأصعدة، وبتعبير عبد الله العروي في حالة مناظرة "انظر مناقشة عبد الله العروي لمحمد عبده في كتابه مفهوم العقل". قديماً كان المجدِّد في سجال مع الغرب مباشرة محمد عبده مثال على ذلك، مؤخراً المجدد في حالة مناظرة مع التيارات العلمانيَّة والمشاريع الحداثيَّة داخل الفكر العربي. يجيب بأنَّه لابد أننا ابتعدنا عن الإسلام، سبب تأخُّرُنا هو اتباع

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص104.

فهم الأسلاف للإسلام، ينبغي إذن تحرير العقل فوراً من فهم السلف الصالح والتقليد، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه والرجوع إلى الإسلام النقي.

يطابق فوراً بين الإسلام والقرآن فقط، يقرّ بتاريخيَّة التراث الحديثي والتفسيري، فكل القيم الحديثة موجودة في القرآن، كيف لا تكون كذلك وهو كلام الله الصالح لكل زمان ومكان الهادي للعقل الإنساني، أيّ عقل وفي أيّ زمان، عندما يُصبح الرجوع للقرآن فقط هو الحل، بذلك تكون المعرفة التجديديَّة كلها معرفة قرآنيَّة أي معنيَّة بفهم القرآن، لذا أوَّلُ آليَّة ستكون هي التفرقة بين التفسير والتأويل، التفسير يدَّعي التطابق بين النص والمفسِّر، كما يوحي بالمعنى النهائي، لذا بالضرورة غير محبذ بالنسبة للمجدّد كما سنلاحظ، بينما التأويل هو معنىً مقترح فقط من ضمن معاني كثيرة، فالمعنى النهائي للقرآن لا يعلمه إلاَّ الله، في هذه الدنيا ليس هناك معنى نهائي لكلام الله لأنّه سيَّال، قادر على أن ينتج دلالات تتناسب مع أيّ عصر، بل مع محمد شحرور تكون هذه الخاصيَّة هي الإعجاز القرآني.

إن إعجاز القرآن هي قابليته للتأويل، فلو رجع الإنسان في أيِّ عصر للقرآن سيجد معرفة تتناسب مع عصره.

بالتالي من خصائص التأويليَّة التجديديَّة هي الإقرار بتاريخيَّة التراث التفسيري، كل نَتَاج المفسرين في القرون الوسطى تاريخي، أي مرتبط بالسياق الذي عاشوا فيه، لذا يجب مفارقته فوراً والرجوع للخطاب القرآني كأنَّه نزل علينا الآن، بالإضافة لفكرة نجدها محوريَّة في هذه التأويليَّة ألا وهي: لا يمكن فهم القرآن إلا بالقرآن، سيرة النبي محمد "ص" وأقواله وتاريخ القرآن نفسه أي أسباب النزول وعلوم القرآن من ناسخ ومنسوخ وغير ذلك، غير مهمة لفهم القرآن حسب المجدد القرآني .

أمَّا أصحاب التفاسير الكاملة أغلبهم أصوليون، بالتالي التأويل في هذا النسق هدفه الأساسي هو إثبات تعالي المعرفة القرآنيَّة، لأنه كما ذكرنا آنفاً المجدد في حالة مناظرة، يحاول أن يقطع الطريق دائماً أمام أيّ رأي يتهم الإسلام بأنَّه سبب التأخر كالمستشرق

الكلاسيكي زمن عبده، أو أيّ رأي من داخل المجتمع المسلم يراهن على الفكر الغربي نظريات محددة أو مناهج.

وبذلك ضمنياً يكون نهوضنا وتقدمنا ليس مرتبط برسالة الله! إذن نفسيَّة المجدِّد المُشَخَّص أعلاه لا تختلف كثيراً عن نفسيَّة المؤمن القروسطي "التقليدي" التي توجِّدُ بين عالم الغيب والشهادة معرفياً، أي بتوسّط كلام الله بالضرورة، لذا أيّ تأخر يكون سببه فهم خاطئ لرسالة الله، وأيّ تقدم يكون بالضرورة متطابق مع رسالة الله، حتى وإن كانت رسالة الله المعنيَّة هي الإسلام، وكان التقدم في مجتمع آخر هو المجتمع الغربي " في الغرب إسلام من غير مسلمين، وفي الشرق مسلمين من غير إسلام."

في الآونة الأخيرة ظاهرة الحركات الإسلامية أفرزت نمطا تجديديا لا يرى في الغرب تقدّماً كما محمد عبده، بل يرى فقرا روحيا يُلخِّص فيه إضافة قد يُشكِّلها الإسلام في هذا الاتّجاه، متناسياً أن هنالك لاهوت مسيحي يقدم نفس الأطروحات، ونصوص إسلاميَّة لم تتعرض لنفس التحديات.

وهذا ما ستثيره التأويليَّة الحداثيَّة في الفكر العربي والإسلامي، وهذا ما سنقدمه بالشرح والتحليل كمضمون للفصل الثاني الذي يدور كله حول المجدد محمد عبده وفكره ونظرته للتأويل والتفسير وواقعه داخل الفكر الإسلامي ومدى الحاجة إليه، وهل هو السبيل للتقدم أم ما هو الحل حسب محمد عبده؟

المبحث الثاني: الإصلاح التجديدي والتأويل في رؤية محمد عبده

إن ملامح الفكر الإصلاحي التجديدي لمحمد عبده تنطلق من فكرة أساس مفادها الانفتاح على المناهج الفكرية والعلمية الغربية الحداثية، ويظهر هذا من خلال دعوته الفكر الإسلامي التقليدي، للانفتاح على كل ما هو حداثي للوصول إلى بعث جديد للفهم الديني وإحياء العقدية للدين الإسلامي وفق ما يواكب العصر أي إعادة قراءة للتراث الإسلامي وفق مناهج جديدة قد تولد القراءة المنشودة التي من شأنها بث روح جديدة تطورية ومن بين هذه المناهج المنهج التأويلي الذي من شأنه فك شفرات التراث الإسلامي وتقديم قراءة جديدة تقود لنهضة علمية وفكرية تقودنا إلى التجديد في الساحة العربية الإسلامية، فما المكانة التي يحتلها التأويل في الفكر الإصلاحي التجديدي لمحمد عبده؟

إن الحديث عن التجديد أو عن الفكر الإصلاحي التجديدي لمحمد عبده يقودنا مباشرة للحديث عن معالمه هذه الأخيرة التي تجيب بشكل مباشر عن الإشكال التمهيدي الذي طرحناه سابقا وعليه ما هي ملامح الفكر التجديدي حسب محمد عبده؟ أو بصيغة أخرى أين يظهر التجديد في فكر محمد عبده؟

منطلقات وملامح التجديد في فكر محمد عبده:

بعد عودته من باريس إلى بيروت سنة 1985م، قرر محمد عبده بدأ نضاله التجديدي من خلال سن منهج إصلاحي بانت بوادره من خلال كتاباته في المجلات والصحف والقيام بتنظيم التعليم العثماني والسوري والمصري والقيام بتدريسه والقرآن الكريم بالمسجد وللأدب والبلاغة، ومن هنا كانت نقطة بداية منهجه ومسيرته التجديدية[1].

يجمع جميع الباحثين والدارسين للفكر التجديدي الإصلاحي لمحمد عبده أن هدفه الأساس كان إقامة مجتمع إسلامي صالح، مجتمع يعتمد على العقل في تسيير شؤونه الدنيوية والأخروية، وهذا هو جوهر الدين الإسلامي الذي دعا دائما إلى إعمال العقل والتدبر

[1] أحمد صلاح زكي: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص67.

في الكون وهنا نقطة الترابط بين الإصلاح والتأويل أي أعمال العقل في النصوص والظواهر لإخراج المعنى الباطني الصحيح من المعنى الظاهري الذي قد يحمل المجاز ويميل عن الحقيقة بتلك النظرة السطحية التي يرى بها أولئك الذين يغيبون دور العقل في التجديد والبحث عن الحقيقة الباطنية التي هي السبيل لكشف المعنى والمغزى الذي يقود للتطور والرقي.

ومن خلال دعوته للعقل والتأويل سن محمد عبده مجموعة من الأسس التي بنى عليها خارطته التجديدية وجاءت هذه الأسس كالتالي:

أ- الدعوة إلى تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول: فقد دعا إلى تحرير الإسلام والفكر من التقليد، وذلك من خلال الدعوة إلى المستمرة على فهم الدين على طريقة السلف الصالح، مهاجما في الوقت نفسه التقليد والمقلدين خوفا منه على انهيار الفكر الإسلامي بسبب طغيان الفكر الغربي عليها[1].

ب-التوفيق بين العلم والإيمان: وهنا يوضح محمد عبده بضرورة تواضع العقل أمام الله وبوجوب توقفه عند حدود الإيمان، فمثلا يصف لنا القرآن بعض الظروف الغيبية مثل رؤية موسى عليه السلام لله عز وجل فنحن نؤمن بهذه القصة لأنها مذكورة في كتاب الله وعلى عقلنا أن يتوقف عند حدود الإيمان.

ج-الدفاع عن الإسلام: ويكون هذا ضد التأثيرات الغربية وضد حملات المبشرين المسيحيين خاصة، ومنه فإن الإسلام دين عام لكل البشرية لأنه صالح لكل زمان ومكان[2].

بعد أن قدمنا للمنطلقات التجديدية نعرض الآن لملامح التجديد الإصلاحي لمحمد عبده والتي يمكن جمعها فيمايلي:

أ- تجديد مناهج التعليم الإسلامي: لاحظ محمد عبده عقم أساليب التدريس، ذلك أن التعليم كان تقليديا يرتكز على حشو العقول دون تعليم طريقة التفكير بسبب الاعتماد على

[1] محمد عبده: الأعمال الكاملة تفسير القرآن الكريم، ص183.

[2] علي الحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة1897-1914، ص84.

المناهج القديمة، التي ترتكز على التلقين دون الاجتهاد وفتح الباب على القضايا المستجدة المفيدة، هذا ما رسخ عقلية الجمود داخل الساحة الفكرية، ويتلخص وضع التعليم من خلال حوار محمد عبده مع الشيخ البحتري عضو مجلس الأزهر، حين أكد له عبده خوفه من غلق باب الاجتهاد وذلك ما يظهر في قوله: "إن كان لي حظ في العلم الصحيح الذي تذكره، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده له من نظافة"[1]، لقد استهدف محمد عبده إصلاح التعليم، لأنه رأى في التعليم الحجر الأساس لكل نهضة وتغيير وتجديد، فلا يمكن أن يكون هناك تجديد ونهضة في غياب مناهج التجديد وفي ظل تلك المناهج التقليدية التي تكرس الجهل والتواكل والجمود، والاعتماد علو موارد مر عليها الزمن وفاتها، وأصبحت غير قادرة على مواكبة العصر، وعليه حاول محمد عبده إحداث ثورة علمية داخل الساحة الفكرية العربية والإسلامية للوصول للتجديد انطلاقا من الإصلاح.

ب- كما حارب الشيخ محمد عبده ما يعرف بعقيدة الجبرية والقدرية و"التحجج بالمكتوب" وقال في هذا: "من مميزات الإنسان أن يكون مفكرا مختارا في عمله، على مقتضى إرادته، فوجوده الموهوب يستتبع هذه، ولو سلب شيء منها لكان إما ملكا أو حيوان آخر"[2]، وهنا يحين الشيخ لإشكالية هل الإنسان مسير أم مخير؟ وقد اعتبر أن الإنسان مخير في أفعاله، فقد بين له الشرع الخير من الشر وتركه حرا ليختار فإن هو اختار الخير يثاب عليه والعكس من ذلك وعليه يتحمل الإنسان نتائج أفعاله يقول الشيخ: "وجب على كل مسلم أن يعتقد أن الله خالق كل شيء، على النحو الذي يعلمه ويقر

[1] محمد عبده: الأعمال الكاملة تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج3، دار الشروق، مصر، 1993، ص194.

[2] نقلا عن محمد طهاري: مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992، ص128-129.

بنسبة عمله إليه كما هو بديهي عنده، ويعمل بما أمره به، ويتجنب ما نهاه عنه، باستعمال ذلك الاختبار الذي يجده من نفسه"[1].

ت- وفيما يخص العلاقة بين العقل والنقل يقول الشيخ محمد عبده: "إن العقل وحده لا لا يستقل بالوصول لما فيه سعادة الأمم دون المرشد الإلهي...كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادة والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت من أجله"[2]، وعليه فتعاليم الدين الإسلامي السمحة تدعو العقل إلى التدبر في حقيقة الكون والخلائق من خلال إدراك النظام المحكم الذي يسيره، والذي وجد من الأزل، ومن هنا وجب على الإنسان استعمال العقل لإدراك حقيقة وعظمة الله وهذا ما نجده ورد في القرآن الكريم في العديد من النصوص والآيات، قال الله تعالى "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت"[3]، وعليه فالشريعة لم تكبل العقل وتسجنه بل جعلته حرا في تدبر كل ما يحيط به وهنا جوهر الدعوة التجديدية للشيخ محمد عبده وهي إطلاق العنان للعقل في التدبر في الوجود وفي النصوص أي التأويل، والتدبر حسب الشيخ يقود للوصول إلى الله ويتأكد هذا من خلال قوله: "...والتأمل في ما في الكون من آيات تدل على قوة الله وحكمته، وأن يتدبر فيها ليصل إلى معرفة الله"[4]، وعليه يرى الشيخ أن العلاقة بين العقل والنقل تروح للتكامل فلا صواب للعقل دون النقل ولا يمكن فهم النقل دون العقل.

إذن وبعد هذا التقديم للمنطلقات التي أخذها الشيخ محمد عبده في منهاجه ومسيرته التجديدية وملامحه التي ذكرنا بعض مظاهرها ندخل صلب موضوعنا وهو التجديد داخل

---

[1] أنظر جمال الدين الأفغاني ومحمدى عبده: العروة الوثقى، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002، ص.

[2] محمد عبده: رسالة في التوحيد، تحقيق، محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1994، ص.

[3] سورة الغاشية، الآية17-20.

[4] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص20.

النص الديني أو التجديد في التفسير وهو ما يرتبط مباشرة بالتأويل أي القراءة التجديدية للنص والتراث الديني والتفسير عموما فكيف ناظر هنا الشيخ محمد عبده؟

إن التجديد الذي دعا إليه محمد عبده هو التجديد الذي يحفظ للكتاب والسنة قدوسيتهما دون المساس بها، بالمقابل من هذا عدم الثبات والتمسك والجمود على القديم إلى ما يعرف بالتقديس "فالتجديد ليس إحياءً لمخلفات الماضي، أو استنساخا باليدا لثقافة الأسلاف، ولا إبهارا ساذجا بالغرب، وقطيعة موهومة مع التراث ولكنه تجديد لمقولات الفكر القديم، وأطره المعرفية وإحداث تحول في أصوله الفلسفية، ومبادئه الإبيستيمولوجية"[1].

لقد جعل الشيخ محمد عبده القرآن الكريم مصدره في الإصلاح وبين للمسلمين أن سعادتهم ونجاحهم في الدنيا والآخرة يكمن في العودة إلى كتاب الله والعمل بكل تعاليمه، فإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم والعناء في إرجاعهم اليه أخف من إحداث مالا إلمام لهم به، فلما العدول عنه لغيره[2].

وعليه نقول لقد مثل مشروع محمد عبده تجربة إصلاحية تسعى إلى الإجتهاد من أجل تقديم قراءة جديدة للنصوص الدينية أو بالأحرى إعادة قراءة النصوص وفهم مقاصدها "لأن الإصلاح عملية وشاملة ومتكاملة لا تمس جانبا دون آخر بل تطالب بكل الجوانب وتروم إلى التجديد وتحرير الفكر من قيد التقاليد وفهم الدين عن طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى"[3].

والتأويل عند محمد عبده هو التفسير وعليه ما هو التفسير وماهي أوجهه حسب محمد عبده؟ إن قولنا بالتفسير يعني مباشرة تفسير النص الديني أي تفسير القرآن الكريم، يرى الشيخ أن التكلم في تفسير القرآن الكريم أمر ليس بالسهل، بل هو من أصعب الأمور

[1] جمال الدين العلوي: تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض، 1989، ص130.
[2] محمد عمارة: الأعمال الكاملة، ج1، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص248.
[3] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ص183-184.

وأهمها في نفس الوقت، وما كل صعب يترك، لذلك لا ينبغي أن يمتنع الناس عن طلبه، وتكمن صعوبته في عدة وجوه أهمها أنه كتاب سماوي وأنه كتاب الله تعالى، وكذلك اشتماله على معارف عالية ومطالب سامية، لا يشرف عليها إلا أصحاب النفوس الزاكية والعقول الصافية، ولكن يرى الشيخ أن الله خفف علينا الأمر من خلال أمرنا بالتفهم والتدبر والتعقل لكلامه، لأنه أنزل الكتاب نورا وهداية لنا ولا يكون كذلك إلا إذا فهمناها فهما صحيحا[1].

ويقر الشيخ بأن التفسير الذي يطلبه هو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، وعليه هذه هو المقصود الأعلى منه، وفي هذا قال الشيخ في كتابه" تفسير الفاتحة": "التفسير فهم القرآن بالتعقل والتدبر"[2]والتفسير حسب الشيخ له وجوه عدة وهي:

1-النظر في أساليب الكتاب ومعانيه وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة ليعرف به علو الكلام وامتيازه عن غيره من القول.

2-تتبع القصص

3-غريب القرآن

4-الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات والاستنباط منها

5-الكلام في أصول العقائد ومقارعة الزائغين ومحاجة المخالفين

6-المواعظ والرقائق

7-ما يسمونه بالإشارة، وقد اشتبه على الناس كلام الباطنية بالصوفية.[3]

يرى الشيخ أن العديد من أهل عصره قالوا بأنه لا حاجة للتفسير والنظر في القرآن لأن السابقين نظروا في الكتاب والسنة واستنبطوا الأحكام منها فما علينا سوى أن ننظر في

[1] محمد عبده: تفسير الفاتحة، الموسوعات باب الخلق، مصر 1319هـ، ص5-6.

[2] المصدر نفسه.

[3] عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، مطابع الهيئة العلمية العامة المصرية للكتاب، 2005، ص238-239.

كتبهم ونستغني بها "هكذا زعم بعضهم ولو صح هذا الزعم لكان طلب التفسير عبثا يضيع به الوقت سدا وهو على ما فيه من تعظيم مخالف لإجماع الأمة من النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر واحد من المؤمنين ولا أدري كيف يخطر هذا على بالي مسلم"[1].

إن الشيخ يرى أن هذا الأمر وهذه الوجهة من النظر لا تجوز لأن القرآن يحمل الكثير من الأوامر للتدبر والتعقل فيه وفي جميع المخلوقات وعليه يقر الشيخ بضرورة البحث دائم عن التفسير وعن تأويل القرآن الكريم والنص الديني لأن هذا حسبه هو باب تحقيق السعادة التي يحملها النص الديني سواء كان قرآنا أو حديثا، وعليه وجب البحث التفسيري بالتعقل والتدبر وهذا ما قام به الشيخ.

وفي وجوب التفسير والتأويل يقول الشيخ: "خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل ولم يوجه الخطاب لهم لخصوصيتهم في أشخاصهم بل لأنهم أفراد النوع الإنساني الذي أنزل القرآن لهدايتهم"[2]، يقول الله تعالى: << يا أيها الناس اتقوا ربكم>>[3]، فهل من المعقول أن لا نفهم هذا القول ونرضى بما قاله ناظر فيه؟ يتساءل هنا الشيخ تساءلا يحمل الرفض والنفي أي عدم القبول بما نقل عن هذه الآية التي هي مثال من النص الديني، حيث يرى الشيخ بضرورة التعقل والتدبر في القرآن وتفسيره انطلاقا من مناهج معاصرة لعصره وهنا يقصد التأويل الذي كما قلنا سابقا هو التفسير عنده.

يقر الشيخ بضرورة أن يفسر الجميع لكن حسب مراتب التفسير التي هي حسبه مرتبتان "كلا إنه يجب على كل واحد أن يفهم آيات القرآن الكريم على حسب طاقته لا فرق بين عالم وجاهل"[4]، ويعطينا هنا الشيخ مثالا عن هذا وهذا في قوله تعالى: <<قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون>>[5]، ومعنى هذه أن جميع من يحملون هذه

[1] محمد عبده: تفسير الفاتحة، ص8.

[2] نفسه، ص9.

[3] سورة لقمان، الآية 33.

[4] محمد عبده: تفسير الفاتحة، ص9.

[5] سورة المؤمنون: الآية 1-2.

الصفات لهم الفوز والفلاح وهذا الفهم يفهمه الجميع لأنه متاح للجميع وهذا ما يؤكده قوله تعالى: <<وقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر>>[1]، وهذه أدنى مراتب التفسير حسب الشيخ والتي يبين فيها بالإجمال ما يشرب القلب عظمة الله تعالى وتنزيهه ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير وهذه متيسرة لكل أحد أما المرتبة العليا فهي لا تتم إلا بأمور كما رأى الشيخ محمد عبده[2].

أما فيما يخص المرتبة العليا من التفسير فهي لا تتأتى إلا من خلال أمور عديدة وضعها الشيخ وهي:

1-فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن: بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكتف بقول فلان وفهم فلان، فإن كثير من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، ومن بين هذه الألفاظ لفظ "التأويل" اشتهر بمعنى التفسير مطلقا أو على وجه مخصوص[3]، لكن يقول الشيخ أنه جاء على معاني أخرى في القرآن كقوله تعالى: << هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق>>[4]، ومن هنا يتساءل الشيخ ما هو التأويل؟

يرى أنه يجب على كل من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة لكي يفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى، فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيها فربما استعمل بمعان مختلفة

[1] سورة: القمر، الآية 22.

[2] محمد عبده: تفسير الفاتحة، ص10.

[3] محمد عبده: تفسير الفاتحة، ص10-11.

[4] سورة الأعراف، 53.

كلفظ هداية، وغيره ويحقق كيف يتفق معناه مع معنى الآية فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه[1].

2-الأساليب فينبغي أن يكون عنده من علمها ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه والعناية بالوقوف على مراد المتكلم منه[2].

ولا يعني الشيخ بهذا فهم كلام الله أي فهم مراد الله كله بل يمكننا فهم ما يمكن أن نهتدي إليه بقدر الطاقة ويحتاج في هذا إلى علم الإعراب وعلم الأساليب (المعاني والبيان) ولكن مجرد العلم بهذه الفنون وفهم مسائلها وحفظ أحكامها لا يفيد المطلوب[3].

3-علم أحوال البشر، فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبين فيه ما لم يبينه في غيره بين فيه كثيرا من أحوال الخلق وطبائعه والسنن الإلهية في البشر وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فيها فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه ويحتاج في هذا إلى فنون عديدة وكثيرة أهمها التاريخ بأنواعه[4].

4-العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن فيجب على المفسر القائم بهذا الفرض الكفائي أن يعلم ما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم لأن القرآن ينادي بأن الناس كانوا كلهم في شقاق وضلال وأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث به لهدايتهم

---

[1] محمد عبده: تفسير الفاتحة، ص11-12.

[2] نفسه، ص12.

[3] عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، مطابع الهيئة العلمية العامة المصرية للكتاب، 2005، ص242.

[4] محمد عبده: تفسير الفاتحة، ص13.

وإسعادهم، وكيف يفهم المفسر ما قبحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة أو ما يقرب منها إذا لم يكن عارفا بأحوالهم وما كانوا عليه[1].

5-العلم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرف في الشؤون الدنيوية والأخروية[2].

وعليه ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن التفسير نوعان:

أ- أحدهما: جاف مبعد عن الله وكتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، وهذا لا ينبغي أن يسمى تفسيرا، وإنما هو ضرب من التمرين في الفنون كالنحو والمعاني وغيرها.

ب-وثانيهما: وهو التفسير الذي قال عنه الشيخ أنه يجب على الناس، على أنه فرض كفاية وهو الذي يستجمع تلك الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها وهو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله: <<هدى ورحمة>> ونحوهما من الأوصاف فالمقصد وراء تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن وهذا هو الغرض الأول الذي أرمي إليه من خلال قراءة التفسير[3].

إذن ومن خلال ما سبق نقول أن التفسير لا يتأتى إلا اتبعت تلكم الشروط التي سنها الشيخ والتي تبحث التجديد في التفسير أو التأويل أي استنطاق المعاني الباطنية للنص الديني التي هدفها الوصول لتحقيق السعادة للبشر جميعا وهذا هو جوهر البعث، أي الهدف الذي بعث من أجله الهادي صلى الله عليه وسلم، وعليه البحث عن تقديم قراءة جديدة لا يعني اختراق قدوسية النص الديني وإنما البحث الدائم عن تحقيق الدعوة والأمر الذي جوهره

[1] نفسه، ص14.

[2] نفسه، ص15.

[3] عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، ص244.

التعقل والتدبر في كتاب الله وفي خلقه بحثا عن الفهم الصحيح القريب من مراد الله عز وجل.

المبحث الثالث: شروط التجديد حسب محمد عبده:

إن الحديث عن ما يعرف بشروط التجديد الديني حسب محمد عبده ما هو إلا استنتاجات يمكننا مسكها من خلال المبحثين السابقين والتي يمكن جمعها من خلال مواقف الشيخ اتجاه الممارسات الدينية وكذلك التقليد الأعمى، وكذا السلطة الدينية وموقف الشيخ من القرآن والسنة.

أ- موقف محمد عبده من الممارسات الدينية: وهذا الموقف يمكننا تلخيصه في ذلك التصحيح الذي قام به الشيخ اتجاه العقائد الإسلامية التي تسربت لها البدع والخرافات، كما حارب بعض الظواهر الاجتماعية التي انتشرت في الساحة الإسلامية كتقديس الأولياء الصالحين، والتمسح بقبورهم، كما دعا إلى الحرية السياسية والمتمثلة في الشورى، وعليه دعا الشيخ إلى تنقية العقائد مما دخل عليها من تشويه وبدع[1]، ومن هنا نفهم أن الشرط الأول لإطلاق العنان للعقل هو حصر تلك الممارسات التي من شأنها عرقلت العقل عن العمل والإبداع وجعل الناس تغوس في تلكم الممارسات التي تدين للخرافة والبدع والتي من شأنها الرجوع بالساحة الفكرية للخلف لا الأمام وعليه القضاء على هذه البدع والخرافات ييسر تلك الدعوة والأمر الذي شرعه الكتاب والسنة والداعي لإعمال العقل والتدبر في كل الكون للوصول للحقيقة كما ذكرنا سابقا ما قاله الشيخ محمد عبده أن العقل في حاجة النقل والنقل في حاجة العقل فالعلاقة تكاملية، ولا يحدث التكامل إلا بالقضاء على المعيقات التي تعيق تلك العلاقة وهي تلك الممارسات الدخيلة عن الإسلام وعن عقيدته وعن جوهره.

[1] أنظر محمد صبري: تاريخ مصر من محمد علي إلى اليوم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926، ص188.

ب- موقف الشيخ من التقليد: أو يمكننا القول محاربة التقليد شرط للتجديد، من الأمر الجوهرية التي ركز عليها الشيخ وأولاها اهتماما كبيرا هي محاربة التقليد، الذي رأى فيه أنه مشكلة أساسية، ويميز بين تقليدين مسا الساحة الفكرية الإسلامية، تقليد تجسد من خلال التقليد الأعمى للمشايخ فيما ابتدعوا من بدع وخرافات حشوا بها مناهج الأزهر، وتقليد ثاني مثله السلف الصالح من خلال تقليدهم النصي بدون إبداء مرونة في التعامل مع مستجدات العصر ومع الفترة الراهنة، وتغير المكان والزمان، وعليه يحارب الشيخ محمد عبده التقليد ويرى بضرورة تحرير الفكر من التقليد والعمل بتعاليم الدين الإسلامي التي تدعوا إلى التدبر والعمل بالعقل والاجتهاد، "فالإسلام شجب التقليد الأعمى فيما يتعلق بالعقيدة، كما شجب التطبيق الآلي للواجبات الدينية، وقد نبه الإسلام الفكر من غفوته ورفع الصوت ضد الجمود والجهل"[1]، وعليه وجب التجديد وفق ما يتطلبه العصر ووفق مناهجه التي ترتبط دائما بالعقل الذي وصفه الإسلام مكانة مرموقة لما يحمله من تنوير للأوضاع والفكر ولما يقدمه من حلول تقضي على تلك البدع والخرافات التي توارثت من خلال هذا التقليد الأعمى للسابقين، كما يحارب الشيخ التقليد الأعمى للغرب والذي يرى فيه أيضا وجها للضرر لأنه ببساطة طمس للهوية الإسلامية، وعليه نقول أنه من بين الشروط التي تقود للتجديد والتأويل نجد "محاربة التقليد" فهل يحدث تجديد إذا تمسكنا بالتقليد وكانت لنا وجهت نظر واحدة هي مقلدة وموروثة تحت شعار التقديس؟

ت- موقف الشيخ محمد عبده من السلطة الدينية: وهنا نجد أن محمد عبده رفض السلطة الدينية، ولكن بالمقابل لم ينادي بالعلمانية، كما وصفه بعض المشوهين له، ولكنه بالعكس من هذا نادى بالسلطة المدنية الإسلامية، فيرى أن السلطان أو الحاكم ليس له سلطة دينية لأنه ببساطة ليس ممثل الله في الأرض كما أنه ليس معصوما من الخطأ، فهو شخص عادي كبقية الناس الذين يحكمهم كما أن للرعية الحق في استبدال الحاكم

[1] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص115.

إذا لم يكن منصفا عادلا ولم يكن نافعا للرعية ولم يقم بخدمة مصالح الجميع على أكمل وجه[1].

ث- موقف محمد عبده من القرآن: إن الملاحظ لموقف محمد عبده من القرآن الكريم يستنتج مباشرة أن رؤيته للقرآن الكريم وتفسيره له هي أحد المعالم البارزة للإصلاح التجديدي الديني وهذا الاستنتاج تسوغه مجموعة من النقاط والتي يمكن حصرها فيما يلي:

1-حديثه عن الإعجاز الحقيقي للقرآن الكريم، أي أنه كتاب الله عز وجل وهو كتاب مقدس ليس كغيره من الكتب، وأنه كتاب الهداية والسبيل للطريق المستقيم وهو الكتاب الذي أنزل على خير البشرية محمد صلى الله عليه وسلم.

2-إعلاءه شأن العقل في تفسير القرآن الكريم كون القرآن هو الكتاب الرئيس في الدين الإسلامي أي النص الرئيسي من النصوص الدينية التي تحدد الطريق كما ذكرنا سابقا، وهنا يرى محمد عبده ضرورة إستعمال العقل في التفسير الحديث للقرآن كما يرى بضرورة العودة للتفاسير القديمة، لكن مع إضافة الجديد، أنه من الضروري عدم التوقف عند التفاسير التي جسدها القدامى بل وجب الاستمرار والتتابع فيها[2]، فهو يرى أن رؤية المفسرين السابقين قد ارتبطت بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها وتحصلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية وليس من الضرورة أن يكون عقلنا عندما بلغوه فقط ولا أن تكون حصيلتنا الفكرية هي ما حصلوه هم فقط، وهو لذلك يحدد منهجه في تفسير القرآن ويدعو إليه عندما يخاطب أحد أعضاء جمعية "العروى الوثقى" قائلا" داوم على قراءة القرآن، وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو

[1] محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ط5، القاهرة، 1938، ص89.

[2] عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، مطابع الهيئة العلمية العامة المصرية للكتاب، 2005، ص55.

ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضم لذلك مطالعة السيرة النبوية"[1].

3-إعلاؤه شأن العقل كقوة من القوى الإنسان التي تختلف عن القوى الأخرى للإنسان، فالعقل هو طريق معرفة الله، يقول: "إن العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه هو فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه"[2].

4-يفرق الشيخ بين القرآن والنصوص الأخرى، ففيما يتعلق بغير القرآن من نصوص لا يرى الرجل لنصه حصانة تعلي من شأن ما وصل إليه من براهين ومعطيات، فهي لا تعلو على حجة العقل الذي هو أقوى القوى يقول الشيخ: "ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط، وإنما أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها، ولا سبيل لنا للبحث فيما يقولون"[3]، وهنا حسب الشيخ لا ثقة فيما يروى إلا من خلال الثقة في الراوي أي إلا إذا عرفنا الراوي جيدا وهذا السبيل للتأكد مما يروى، وهنا إعلاء كبير للعقل من خلال دعوة لإعماله في كل النصوص التي نصها الإنسان شأنها شأن التفاسير وهنا دعوة للتأويل بقدر ما هي دعوة للعقل.

أما فيما يتعلق بنص القرآن فإن الشيخ يسمو به عن مواطن الاشتباه، ويرفع به عن مواطن الجدل لا بفرض ظواهر آياته على معطيات العقل وبراهينه ومنجزات العلم وثماراته، وإنما يدعو الشيخ إلى تجديد الإطار الذي يستلهم فيه الإنسان آيات القرآن الكريم، والإطار الذي يهتدي فيه الإنسان بالعقل والعلم دون أن يقع في حرج مخالفة النصوص القرآنية،

[1] نقلا عن المرجع نفسه، ص55.

[2] نفسه، ص55.

[3] نفسه، ص55.

فالقرآن كتاب دين أولا وقبل كل شيء[1]، وعليه لا يجوز الشك في القرآن وتكذيبه لأنه كلام الله المنزه على كل خطأ وزلة وشك.

وعليه يدعو الشيخ إلى ضرورة النظر العقلي العصري المستنير لنصوص السابقين علينا، لكي نسقط أساطين الأولين ونرفض كلما يتعارض مع معطيات العقل المستنير بعد نظره وبحثه فيما هو جوهري وبكر ونقي من عقائد الدين الإسلامي كما جاء بها القرآن الكريم[2].

[1] عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، ص56.

[2] عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، ص57.

الفصل الثالث

تأثير التأويل على التجديد الديني الإسلامي.

الفصل الثالث: تأثير التأويل على التجديد الديني الإسلامي.

المبحث الأول: الدوافع التاريخية والمنهجية لتبني خطاب التأويل كأداة للإصلاح.

احتلت إشكالية التأويل مكانة بارزة عند متكلمي الإسلام في عصرهم الذهبي، وكانت من أسباب الخلاف بينهم: فكل فرقة كانت تؤول الآيات القرآنية التي يوحي ظاهرها باختلاف مع مذهبها وتعطي لها تفسيرا يتفق ومذهبها. وبمعنى آخر، حاول أنصار كل فرقة منهم أن يوردوا الآيات المؤيدة لموقفهم، وأن يأخذوها على أنها آيات محكمات، أما الآيات التي تخالف مذهبهم فهي الآيات المتشابهة والتي تحتمل التأويل.

ومن المعروف أن الأساليب العربية متنوعة، وعلى تنوعها هذا أحيانا يقصد بها شيء آخر غير ظاهرها، فمن سنن العرب مخالفة ظاهر اللفظ ومعناه، بمعنى آخر تتميز الأساليب العربية باحتمالها لمعان مختلفة عن ظاهرها، وهذا يدفع العقل إلى التأمل والتأني في الفهم وبخاصة قارئ النص الذي يحاول تأمله واستقصاء جزئياته، والاستشراف إلى ما هو خفي مستتر وراء هذه الجزئيات. ولقد نزل القرآن بمنازل العرب، لذا فالنص الديني في شكله اللغوي يحاكي هذا الأسلوب العربي، ومن ثم أصبحت ظاهرة التأويل ضرورية في تعاملها مع هذا النص الديني سعيا للوصول إلى طبيعته، وتحديد مقتضياته، والوقوف على مدى ملاءمته للحياة. واللغة في ظاهرها فقط لا تصل إلى هذا المستوى، إن كانت في أي وضع من أوضاعها الشكلية سواء من ناحية صوتية اللفظ أو صرفيته، وهنا يتحتم البحث وراء المعاني المستترة وراء هذه الكلمات. وكان التأويل عند السلف هو تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين

على غرار المفكر محمد عبده سعى ويسعى العديد من المفكرين لفهم الخطاب الديني من خلال نصوصه، حيث يؤكد جميعهم على أن هذه المهمة أصبحت أكثر من واجب، ومثل هذه المهمة لا يمكن أن تعرف نجاحا جذريا إلا عبر التأويل الذي يجب أن ينفتح على الداخل والخارج في قراءته للنص الديني، وأن يكون حرا إنطلاقا من تلكم الشروط التي سنها محمد عبده، والتأويل المقصودة هنا بالدراسة والبحث هي ذلك المرتبط بجملة من الآليات

والمناهج العلمية المعاصرة وهي لا تكتفي بوصف الظاهر بقدر ما تسعى إلى الكشف عما تتستر عنه هذه الظواهر من مقاصد ودلالات.

فالتأويل نظرية تضم إجراءات متعددة للفهم المتوجه نحو النصوص أو الأعمال وحتى الأفعال والسؤال المحوري الذي نحاول تناوله بالتحليل يكمن في مدى إمكانية التأويلية في شق طريق مغاير نحو قراءة جديدة وفعالة أكثر للخطاب الديني، واضعة نفسها كبديل لتلك الخطابات المتورطة في التعصب الأصولي المنغلق والعاجز عن إيجاد عن مخرج لإنقاذ الأمة من المشهد الكارثي الذي أصبحت تتكرر أحداثة يوميا في مجتمعات الإسلام، وهذا ما تحدثنا عليه سابقا من خلال الإصلاحات التي أقر بوجوب حدوثها محمد عبده، إن ما نقوله هنا في هذا المبحث هو نتاج لتلك الإصلاحات والشروط والقواعد التي وضعها محمد عبده للوصول إلى إصلاح تجديدي والذي رأى محمد عبده أنه يجب أن يركز على التأويل وفقا كما قلنا لقراءة معاصرة تكسر قيود تلكم التكريسات التقليدية التي فرضت على العقل.

المبحث الثاني: التأويلية: جدل التفسير والتأويل

الاشتقاق الإغريقي للفظة هرمينوطيقا تعني التأويل والتفسير، فالهرمينوطيقا أو التأويلية هي فن (تقنية، منهجية) لتفسير المعنى الحقيقي لكل نص، وهي تقصد على وجه الخصوص النصوص المقدسة، سواء تعلق الأمر بالنص القرآني، الإنجيلي والتوراتي. ومن دون الانفتاح على آليات الفهم سيتعرض النص الديني إلى تهديد الفهم الخاطئ أو السيئ، ومنه فكل تأويل سيرتبط بمعياريته إذ ثمة داخل كل نص معنى وخارجه لا يوجد شيء، ومنه كانت الضرورة الملحة أولا للبحث عن المعنى المفقود من جهة، وإنتاج المعنى المأمول من جهة أخرى. وكل هذه التعريفات قدمناها سابقا.

والهرمينوطيقا أيضاً تشير إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المؤول أن يتبعها لفهم النص الديني والتمكن من تفسير من تفسيره وتأويله وهي تختلف من التفسير الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها. عرف التأويل نشأته في الفضاء الإسلامي في سياق نشأة الفرق السياسية–الدينية، فيما عرف بحقبة الفتنة، فظهر في أول الأمر الخلاف

في تحديد معنى التفسير والتأويل إذ من الثابت تاريخيا أن هذا الأخير ارتبط بالدلالة المتعلقة بشرح وتفسير القرآن في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً، والجدير بالذكر أن كلمة التفسير لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة التأويل أكثر من عشر مرات، هذا بالإضافة إلى أن كلمة التفسير هناك حولها خلاف حول جذرها اللغوي: هل هي من الفسر؟ أم من السفر؟، أما أول كتاب في شرح القرآن فهو كتاب محمد ابن جرير الطبري الذي ضم داخله كل ما سبقه في مجال شرح النص القرآني، وقد أطلق عليه اسم "جامع البيان عن تأويل أي القرآن" وهو بدأ كل آية بالشرح قائلا: "تأويل قوله تعالى"، ولكن رغم هذه الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح التأويل مقابل مصطلح التفسير درج العلماء المسلمون منذ القرن الهجري الرابع (أي العاشر الميلادي) باستثناء الشيعة والمتصوفة على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل)[1].

في تحديده للمفهومين يؤكد صاحب الإتقان في علوم القرآن جلال الدين السيوطي على الاختلاف الحاصل بينهما مؤكدا على ما يلي: "التفسير من الفسر وهو البيان والكشف، ويقال هو مقلوب السفر، نقول: أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل هو مأخوذ من التفسرة؛ وهي اسم لما يعرف الطبيب به المريض. والتأويل أصله من الأَوْل، وهو الرجوع، فكأنه صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة، وهي السياسة، كأن المؤول للكلام ساس الكلام والمعنى فيه موضعه"[2].

إن التفسير كما يبدو من خلال تحديد السيوطي مرتبط بانبجاس المعنى شريطة أن يتعلق الأمر بما هو مكتوب أي الكتابة والكتاب، ويغدو لحظتها مدخلا إلى النص إلى الوجود، كنص معقول قابل للقراءة والفهم ومنه يكون التفسير مقترنا بما عرف في التأويلية

[1] أنظر في هذا الصدد نصر حامد أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 175 و 176.

[2] جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت 1973، ج2، ص 173.

بفن الفهم، إنه يتصل بعنصرين أساسيين: طبيعة النص القرآني ووجود الفهم الإنساني[1] ولقد جاء استعمال كلمة التفسير في القرآن بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسير."

أما التأويل فهي كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى الهدف والغاية، وإذا كان الرجوع والأصل حركة عكسية؛ فإن الوصول إلى الهدف حركة متطورة تامة، والذي يجمع بين الدلالتين أي دلالة الرجوع إلى الأصل والوصول إلى الغاية هو دلالة الصيغة الصرفية "تفعيل" الدالة على الحركة وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي؛ لذلك يمكننا القول إن التأويل حركة بالشيء أو الظاهرة، إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية بالرعاية والسياسة، ولكن هذه الحركة هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر[2].

وعن تاريخ التأويل في التراث العربي والإسلامي يرى نصر حامد أبو زيد أن مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم في دون حساسية للدلالة وشرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يفقد دلالته المحايدة ويكسب دلالة سلبية وذلك في سياق التطور والنمو الاجتماعيين وما صاحبهما من صراع فكري وسياسي، هذا ما يبرره بأن كلمة تفسير ذكرت مرة واحدة في القرآن الكريم بينما ذكرت كلمة التأويل أكثر من عشر مرات[3].

أما التأويل في العصر الحديث فهو جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة أي قراءة أي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية، بوصفها بناءً معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات، والموضوع، والسياق، ونسق العلاقات، والرسالة

[1] فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، ط1، 2003، ص 76.

[2] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998، ص 32.

[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص98-99.

وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يفضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاء كاملا[1].

وعليه ومن خلال ما سبق يمكننا الإقرار بأن دوافع التأويل في الفكر الإسلامي عديدة يمكن جمعها فيما يلي:

1-كون التأويل أحد أنجع الأساليب التي تقود لفهم النصوص الدينية بشكل أعمق.

2-البحث على الوصول لتفسير المعاني والمفاهيم الدينية بناءً على سياق الزمان والمكان وكذلك الثقافة.

3-كما يساعد التأويل على فهم الرسالة الأصلية للنص وتطبيقها في الحياة اليومية.

4-البحث عن تفسير يواكب المرحلة المعاصرة للعقل العالمي.

5-الأهمية الكبيرة للتأويل في تقديم فهم دقيق للسياق التاريخي والثقافي واللغوي للنصوص الدينية، هذا ما يتيح تقديم أرضية صلبى لتطبيق تعاليم النصوص الدينية في الحياة اليومية بشكل مناسب ومفهوم، وهذا ما رآه المفكر محمد عبده.

[1] المرجع نفسه.

خاتمة

خاتمة:

ختاما ومن خلال ما سبق دراسته حول موضوع التأويل من خلال وجهة نظر المفكر محمد عبده يمكننا القول أنه عندما نتحدث عن التأويل عند محمد نخلص إلى مجموعة من النتائج والتي يمكن جمعها في ما يلي:

- عندما نتحدث عن التأويل عند محمد عبده ندرك أنه كان يعتبر التأويل عملية أساسية في فهم النصوص الدينية وتفسيرها بطريقة تتناسب مع العصر الحديث.
- كان يؤمن بأن النصوص الدينية تحمل رسائل وقيم عالمية قابلة للتطبيق في كل مكان وزمان ولكنها تحتاج إلى تأويل وفهم صحيح لتكون ذات مغزى وفائدة للناس.
- كان يرى محمد عبده بضرورة أن يكون التأويل مبنيا على المنهج العلمي والمنطقي وأنه يجب أن يأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي للنص الديني.
- كان يشدد على أهمية البحث والاستقصاء والتدقيق في المصادر الأصلية لفهم النص بشكل صحيح وعدم الانجرار إلى التأويلات الضيقة أو الشكلية.
- وعليه يمكننا القول أن محمد عبده كان يروج لفهم النص الديني بطريقة شاملة ومتجددة تتناسب مع تحديات العصر الحديث وتحقق الفهم الصحيح للرسالة الدينية.
- لكي يصل محمد عبده لهذا لقد حارب الجهل والتخلف والتعصب وسعى لإصلاح المجتمع ونشر الوعي والمعرفة، كان يؤمن بأهمية التعليم والتنوير وكان يدعو إلى الاستفادة من التقدم والتطور العلمي والتكنولوجي لتحقيق التقدم والتطور في المجتمع الإسلامي، كما حارب الظلم والاستبداد ودعم حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية.
- حارب الشيخ محمد عبده التقليد ويرى بضرورة تحرير الفكر من التقليد والعمل بتعاليم الدين الإسلامي التي تدعوا إلى التدبر والعمل بالعقل والاجتهاد، "فالإسلام شجب التقليد الأعمى فيما يتعلق بالعقيدة، كما شجب التطبيق الآلي للواجبات الدينية، وقد نبه الإسلام الفكر من غفوته ورفع الصوت ضد الجمود والجهل.

- الشرط الأساسي لإطلاق العنان للعقل هو حصر تلك الممارسات التي من شأنها عرقلت العقل عن العمل والإبداع وجعل الناس تغوص في تلكم الممارسات التي تدين للخرافة والبدع والتي من شأنها الرجوع بالساحة الفكرية للخلف لا الأمام وعليه القضاء على هذه البدع والخرافات ييسر تلك الدعوة والأمر الذي شرعه الكتاب والسنة والداعي لإعمال العقل والتدبر في كل الكون للوصول للحقيقة.

وفي نقول أنه لا وجود لفكر كامل يحمل كل أوجه الصحة والحقيقة فكل فكر له ما له وعليه ما عليه وهذا ما يمكننا قوله حول ما جاد به محمد عبده إلا أننا نقف وقفة إحترام وتقدير لتلكم العصبية الإسلامية والغيرة على العقيدة وعلى حال الأمة والفكر الإسلامي التي تحرك محمد عبده والتي من خلالها بحث دائما على دفع حركة التقدم وما تطور داخل أذهان المسلمين وقلوبهم باحثا سن منهاج يكون السبيل لفهم صحيح للنصوص الدينية يقودنا إلى التقدم والتطور لأنه تلك النصوص الدينية تحمل رسائل وسبل للرقي والحضارة لكن وجب فهمها وفك معانيها الباطنية التي تحملها المفردات التي تشكل حصنها، وعليه وجب السير قدما نحو بث قراءة حديثة تأويلية ليس لمس قدوسية النصوص الدينية بل لإثبات شرعيتها وكونيتها ولإثبات أنها السبيل الوحيد للرقي والازدهار والسبيل لدفن كل التجاوزات التي تعيشها الإنسانية اليوم من ظلم وتفريق وتكريس للعداء الديني والصدام الحضاري وكذا السبيل لقتل كل الفتن اليوم على الساحة العالمية والمحلية.

إن محمد عبده يحاول تنوير العقل الإسلامي من خلال قيادته لفهم نصوص دينه المحملة والمشبعة بكل ما هو سبيل لقيادته إلى ما ينبغي أن يكون مع نفسه ومع غيره.

قائمة المصادر المراجع

قائمة المصادر المراجع:

القرآن الكريم

الحديث الشريف

الكتب:

1. إبن منظور لسان العرب
2. أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط7، 1991.
3. أحمد صلاح زكي: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001.
4. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
5. أنظر جمال الدين الأفغاني ومحمدى عبده: العروة الوثقى، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002.
6. محمد صبري: تاريخ مصر من محمد علي إلى اليوم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926.
7. جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت 1973، ج2.
8. جمال الدين العلوي: تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض، 1989.
9. حسن ين حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، 1992.
10. الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن.
11. سليمان بن خليف، إشكالية التأويل في الفكر العربي المعاصر محمد أركون أنموذجا، مجلة المدونة، العدد10، 2003.

12. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008.
13. عبد الرحمان بدوي: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، مطابع الهيئة العلمية العامة المصرية للكتاب، 2005.
14. عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
15. علي الحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة1897-1914.
16. علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد أنموذجا، مذكرة ماجيستير منشورة، الجزائر، 2014.
17. عمر بن سلمان الأشقر، التأويل خطورته وآثاره، شبكة الدفاع عن السنة، ط1، 1412هـ.
18. فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، ط1، 2003.
19. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
20. محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني.
21. محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ط5، القاهرة، 1938..
22. محمد عبده: الأعمال الكاملة تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج3، دار الشروق، مصر، 1993.
23. محمد عبده: تفسير الفاتحة، الموسوعات باب الخلق، مصر 1319هـ.
24. محمد عبده: رسالة في التوحيد، تحقيق، محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1994.
25. محمد عمارة: الأعمال الكاملة، ج1، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص248.
26. مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر.

27. منى طلبة، الهرمونوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية العدد10.
28. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998.
29. نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2014.
30. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3.
31. نقلا عن محمد طهاري: مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992.
32. هانس-غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويل، ترجمة وتقديم: محمد شوقي الزين.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة .....أ

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتاريخي للتأويل بين الغرب والإسلام

تمهيد 4

مدخل مفاهيمي: في معنى التأويل.....5

التأويل في سياقه التاريخي 8

شلايرماخر ونشأة الهرمينوطيقا الحديثة 13

التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر 20

الفصل الثاني: الدور الإصلاحي للتأويل في فكر محمد عبده

المبحث الأول: التأويل كآلية لفهم النص الديني، التأويل كأداة للإصلاح الديني 27

المبحث الثاني: الإصلاح التجديدي والتأويل في رؤية محمد عبده 30

المبحث الثالث: شروط التجديد حسب محمد عبده 40

الفصل الثالث: تأثير التأويل على التجديد الديني الإسلامي. 46

المبحث الأول: الدوافع التاريخية والمنهجية لتبني خطاب التأويل كأداة للإصلاح. 46

المبحث الثاني: التأويلية: جدل التفسير والتأويل 47

خاتمة 52

قائمة المصادر المراجع..... 55

فهرس الموضوعات..... 59

ملخص:

تعتبر دراسة مكانة التأويل في خطاب الإصلاح الديني لمحمد عبده من الأبحاث المهمة التي تساهم في فهم تطور الفكر الإسلامي الحديث ودوره في مواجهة التحديات المعاصرة. محمد عبده كان شخصية محورية في حركة الإصلاح الإسلامي التي سعت إلى تجديد الفكر الديني وتقديم تفسير عصري للنصوص الشرعية، بما يتناسب مع متطلبات المجتمع الحديث وظروفه. تأتي أهمية هذه الدراسة من الحاجة الملحة لإعادة قراءة التراث الإسلامي بعيون معاصرة، واستنباط القيم والمفاهيم التي يمكن أن تسهم في نهضة المجتمعات الإسلامية اليوم.

توصلت الدراسة للنقاط التالية:

– أوضحت الدراسة أن محمد عبده اعتمد على مفهوم واسع وشامل للتأويل، يجمع بين الفهم اللغوي والدلالي للنصوص وبين السياق التاريخي والاجتماعي.

– أكد عبده أن التأويل هو أداة أساسية لتحقيق التجديد الديني ومواجهة التحديات التي فرضها الاستعمار والحداثة.

– بينت الدراسة أن تأويلات محمد عبده ساهمت بشكل كبير في نشر أفكار الإصلاح والتجديد، مما أثر إيجاباً على التعليم والقانون والحياة الاجتماعية في مصر والعالم الإسلامي.

– أظهرت النتائج أن التأويل عند محمد عبده كان وسيلة لربط التراث الإسلامي بالقيم والمفاهيم المعاصرة، مما جعله أكثر قدرة على الاستجابة لاحتياجات المجتمع الحديث.