

ابريل 2019

دعوة الشيخ أمين الخولي للتجديد

د. عبد الجبار الرفاعي



مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

<https://afkaar.center/>

جميع الحقوق محفوظة © 2019

دعوة الشيخ أمين الخولي للتجديد

د. عبد الجبار الرفاعي¹

¹ عبد الجبار الرفاعي مفكر وكاتب عراقي، متخصص في الفلسفة الإسلامية. مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، له العديد من الإصدارات في الفكر الإسلامي والفلسفة

دعوة الشيخ أمين الخولي للتجديد

د. عبد الجبار الرفاعي

خلافاً لما يتردد على الدوام في بعض الكتابات، من أن المؤسسات الدينية التقليدية عالقة في التاريخ، ولا يمكنها أن تتلمس دروب التواصل مع العصر، فإن محاولات تجديد جادة في عالم الإسلام انطلقت من الحواضر والحوزات المتخصصة في تدريس المعارف الإسلامية، واحتضنتها وانخرطت في سجلاتها ونقاشاتها ومعاركها.

ففي مصر احتضن الأزهر الشيخ رفاع الطهطاوي، والشيخ محمد عبده، والشيخ مصطفى عبدالرازق، والشيخ علي عبدالرازق، والشيخ محمد عبدالله دراز، والشيخ خالد محمد خالد، وغيرهم... وفي تونس احتضنت الزيتونة الشيخ عبد العزيز الثعالبي، والشيخ الطاهر الحداد، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وولده الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وغيرهم... وفي النجف احتضنت الحوزة السيد محسن الأمين، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد تقي الحكيم، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، وغيرهم... وكان غير واحد من هؤلاء الأعلام عنواناً للضجة في عصره، بعد طرحه لآراء وأسئلة غير مكررة، تتجاوز ما هو مألوف. وكانوا يختلفون في كيفية ونوع الأسئلة التي يطرحونها ومدياتها وعمقها، وفي بيان آرائهم تبعاً للاختلاف في مواهبهم وسياقات تكوينهم التراثي والحديث.

يتفق هؤلاء في خروجهم على خطاب تبجيل وتمجيد كل شيء في التراث، وفي سعيهم لاستيعاب شيء من عناصره استيعاباً نقدياً، والجرأة في نقد بعض المقولات والآراء في التراث، وعملهم على البحث عن آفاق لقراءة النصّ وتفسيره في سياق الواقع ومعطياته واستفهاماته، ومحاولتهم الكشف عن شيء مما هو نسبي وتاريخي في ميراث المتكلمين والفقهاء.

غير أن معظم هذه المحاولات على الرغم من جرأتها وأهميتها، لم تغادر المناهج التقليدية الموروثة، إذ كان أصحابها ينطلقون من مناهج ومفاهيم وأدوات التراث نفسه في فهمه ونقده، وقلّما حاول بعضهم توظيف مناهج ومفاهيم وأدوات جديدة من الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة في فهم الدين ونقد التراث. لذلك لم تبصّر هذه المحاولات الأنساق المضمرّة في التراث، وما هو مستترٌ من نظم انتاج المعنى الكامنة فيه، وكيف تسهم طبقاته التحتية في توليد المعنى وتكراره عبر العصور المختلفة، ولم تُنقّب في البنية العميقة للتراث عن كلّ ما يعمل على إعادة إنتاج الآراء والمفاهيم والأسئلة ذاتها. لذلك لبثت هذه المحاولات في مدارات التطلعات والطموحات والأحلام، ولم تتعد كثيراً عن إثارة بعض التأويلات والتفسيرات والشروح الجزئية للنصوص، التي تسعى لاستخلاص آراء وفتاوى لوقائع جزئية تفتح على ما يفرضه الواقع على المسلم.

الشيخ أمين الخولي

ولد الشيخ أمين الخولي في 1 مايو 1895 بمحافظة المنوفية بمصر، وتوفي في 9 مارس 1966. حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره. وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي. أصبح مدرساً في مدرسة القضاء الشرعي في 10 مايو عام 1920. في 1923، عيّن إماماً للسفارة المصرية في روما، ثم نقل إلى مفوضية مصر في برلين عام 1926. عاد عام 1927 إلى وظيفته في القضاء الشرعي. انتقل إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب 1928. وأسس جماعة الأماناء عام 1944، ومجلة الأدب عام 1956. وأصبح عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1966. وكتب الخولي مقالات متنوعة في الصحف والمجلات، وألف مجموعة من الأعمال، من أهمها: "من هدي القرآن في أموالهم: مثالية لا مذهبية"، و "فن القول"، و "الجندية والسلم: واقع ومثال"، و "دراسات إسلامية"، و "مناهج تحديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب"، و "المجددون في الإسلام"، و "كتاب الخير: دراسة موسعة للفلسفة الادبية مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي".

ومع أن الشيخ أمين الخولي لم يدرس في الأزهر، بل تعلّم في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه درّس فيه. وكانت محاضراته أول ما يُدرّس من الفلسفة رسميًا في العهد الجديد للأزهر، فهو بعد عودته من ألمانيا عام ١٩٢٧، انتدب للتدريس في الأزهر، فألقى محاضراتٍ على طلاب كلية أصول الدين في التاريخ العام لفلسفة الأخلاق، أو كما أسماها هو "الفلسفة الأدبية"². كما اهتم بتجديد البلاغة وأساليب البيان العربي، ودعا إلى تحريرها من حمولة الفلسفة والمنطق الصوري، واصطاح عليها "فن القول"، وكان هاجسه ربط أساليب البيان والتعبير بالحياة، وتكريس الذوق الفني، والانفتاح على مكاسب العلوم والمعارف الحديثة. فكشف عن الأبعاد النفسية للبلاغة. ودشن أفقاً آخر في بيان أساليب تفسير النصوص، وما يشوبها من ملابسات الذات والزمان والمكان والبيئة.

وكان الشيخ الخولي أول رجلٍ دينٍ مسلم حاول العبور من المناهج والمفاهيم والأدوات التراثية في فهم الدين ونصوصه، إلى استعمال مناهج ومفاهيم وأدوات جديدة، وتوظيفها في بناء فهمٍ بديل ونقدٍ الفهم القديم. وتميز بخبرة رصينة، وشجاعة كبيرة في توظيفها.

التكوين الديني للشيخ أمين الخولي تقليدي، إلا أنه استطاع أن يتقن اللغات: الإيطالية، والألمانية، والفرنسية، عندما اتحت له فرصة الإقامة ففي بعض البلدان الأوروبية، عندما "صدر المرسوم الملكي في 7 نوفمبر 1923 بتعيين أئمة للسفارات الأربع المصرية في: لندن، وباريس، وواشنطن، وروما، وكانت الأخيرة هي مكان عمل أمين الخولي فأبحر إليها من الإسكندرية، وبقي في إيطاليا عامين، وأجاد الإيطالية، وشرع يطلع على الحياة الدينية والثقافية وجهود المستشرقين في أوروبا، كما عمل في مفوضية مصر في برلين عام 1926، وتعلم اللغة الألمانية، ولما ألغيت وظيفة الأئمة من السفارات والمفوضيات المصرية عام 1927 عاد إلى مصر، واستأنف عمله في مدرسة القضاء الشرعي ثم في كلية الآداب بالجامعة المصرية مدرساً، ثم أستاذاً مساعداً ثم أستاذاً لكرسي الأدب في عام 1943"³.

² الخولي، د. يمني طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 28 – 29.

³ بدر، د. عزة. "أمين الخولي وتجديد الفكر الديني". روز اليوسف، 25 مايو 2017.

اكتشف مدة اقامته في إيطاليا الأساليب الجديدة في التربية والتعليم في أوروبا، وتعرّف عن قرب على نمط التعليم الديني في الفاتيكان، الذي جعله يدرك ضرورة إصلاح نظام التعليم الديني القديم في الأزهر، كما أشار هو إلى ذلك بقوله: "قصدت إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتبع في الدراسات اللاهوتية، كما نظرت فيما حوّل من الدولة الدينية - الفاتيكان - القائمة في عاصمة الدولة المدنية - إيطاليا - وخلال تتبع لهذه الدراسة اللاهوتية في أقطار أوروبا عشت فيها بعد ذلك، كألمانيا، أو أقطار زرتها مجرد زيارة، وعمدت بعد الدراسة والتفكير للكتابة عن قضية الأزهر واصلاحه"⁴، فكتب بيانه لتحديث الأزهر، الموسوم بـ"رسالة الأزهر في القرن العشرين". ونشر الأزهر عام ١٩٣٦ هذه الرسالة، ثم تكررت طبعاتها لاحقاً، بعد أن نفذت الطبعة الأولى سريعاً⁵. وفي أوائل الخمسينيات من القرن الماضي عاد الخولي مرةً أخرى يدعو لإصلاح الأزهر وتحديث نظامه التعليمي، فنشر سلسلة مقالات في جريدة "المصري"، "وقد أفردت جريدة المصري حينذاك مساحةً لأمين الخولي على مدى ثلاثة أشهر، يشرح فيها رؤيته حول رسالة الأزهر الاجتماعية، ويبين العلاقة بين الدين والحياة، وإصلاح الدين نفسه بالحياة هو ما كان يتطلع إليه الخولي، الذي رأى أن يكون مادة للتجديد الروحي والسمو الخلقى، ويكون أداة فعالة في الإصلاح الاجتماعي"⁶. غير أن الأزهر لم يصمت هذه المرة كما صمت في المرة الأولى، فأصدرت جبهة علماء الأزهر بياناً ورد فيه: "اعتاد الأزهر الشريف أن يسمع من حين لآخر أفراداً يحاولون أن ينالوا منه ومن رجاله، وكأنما خولت لهم أنفسهم أن تعلقهم بهذا الجبل الأشم يلقي في روع الناس أن لهم شأنًا، أو عندهم رأياً، أو فيهم غيرة على حق، أو غضباً للدين، أو حرصاً على صالح عام، ولكن هيهات، فهم كناطح صخرة يوماً ليوهونها"⁷. إلا أن الشيخ الخولي وجّه لهم نقداً صريحاً ذكر فيه: "ان قصدهم النفسي من هذا التوجيه ليس بارئاً، ولا خالصاً، من الغايات المدخولة، فسبيلهم إلى هذا التوجيه والبيان سبيل غير صادق، وتناولهم له غير مستقيم، كما أن سيادة روح التحكم في فضل الله ونعمه، والاستبداد بدين

4 سغفان، كامل. أمين الخولي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 65.

5 طبعت هذه الرسالة ثانية عام 1961، ونشرتها دار الهنا في القاهرة.

6 بدر، د. عزة. "أمين الخولي وتجديد الفكر الديني". روز اليوسف، 25 مايو 2017.

7 سغفان، كامل. أمين الخولي. ص 146.

الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم هو رأي الإسلام، وإذا حكموا فحكمهم هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو يحارب الله⁸. لكن الأزهر لم يتوقف عن مساجلته، فردّوا على نقده ببيان أيضاً، غير أنه لم يتراجع عن دعوته لإصلاح الأزهر⁹.

وتنبه الشيخ الخولي إلى ضرورة تبني نمط "تدين إنساني القلب، نبيل العاطفة، يؤدي إلى التعاون البشري، ولا يعوق الإخاء الإنساني. تدين لا يعرف تلك السلطة الغاشمة التي ترهب العقل الطليق، وتفت في العزم الوثيق، وتفسد الذوق الرقيق، وتتحكم بجزوت لاهوتي في الحياة الدنيا، وتسد الطريق إلى الآخرة. تدين لا يخلق تلك الطبقة التي تحتكر الدين، وتسد المسالك إلى الله، ولا يعترف بتلك الطبقة التي خلقتها الظروف، لأنه لا رياسة في الإسلام، وكلهم قريب إلى الله سبحانه وتعالى"¹⁰.

ولبت الشيخ الخولي كل حياته وفيماً لتجديد التفكير الديني، الذي يعتقد انه يقوم على تفاعل وتبادل الدين مع مختلف العلوم والمعارف البشرية وتوظيفها في فهمه وتفسير نصوصه. كما يلخص لنا الخولي ذلك بقوله: "ان الدين في هذه الحياة لا مفر له من التفاعل والتبادل مع ما سواه من فهم وتنظيم لتلك الحياة، وأنه لن يُكتب لهذا الدين البقاء إلا على قدر ما فيه من قدرة على هذه المسيرة والمفاعلة والاستفادة، والانتفاع بما سواه من التفسيرات والتدبيرات الأخرى"¹¹.

فكرة التطور تستبد بالخولي

يميز الشيخ أمين الخولي بوضوح بين التجديد في مفهوم القدماء ومفهومه المختلف للتجديد، فالتجديد في مفهومهم هو ضرب من الإحياء لما كان مندرساً، والتذكر والاستئناف لما كان منسياً، بينما التجديد في مفهومه هو ضرب من التطور، وليس إحياء لما هو مندرس، أو تذكرًا لما كان منسياً، أو استئنافاً للقديم وإحضاره كما هو. ويرسم الخولي رؤيته هذه بقوله: "من وصف القدماء لعمل المجدد حيناً أنه إحياء ما اندرس، ومعنى هذا أن شيئاً من المعالم الدينية الاعتقادية أو العبادية،

⁸ المصدر السابق. ص 146-147.

⁹ المصدر السابق. ص 147.

¹⁰ بدر، د. عزة. "أمين الخولي وتجديد الفكر الديني". روز اليوسف، 25 مايو 2017.

¹¹ المصدر السابق.

فرضاً أو سنة، قد أهمل ونسى على مر الزمن، فيعمل المجدد على إعادة العناية به، والتزامه بالصورة القديمة الأولى التي كان عليها. وهذا الفهم المتبادر القريب من جملة كلامهم لا ينتهي إلى شيء من معنى التطور، الذي هو تغير الحياة أثناء سيرها إلى مستقبلها، فإذا ما كان المجدد مُطوِّراً للحياة فمعنى ذلك أنه يقدر تغييرها في سيرها إلى غدها، ويعمل على جعل الدين مسائراً لها في هذا السير، موائماً لحاجتها فيه، فالتجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد، بعد أن لم يكن عن طريق الاجتهاد¹². وبذلك تجاوز الشيخ أمين الخولي وجهة الإحياء والإصلاح التي بدأت مع الشيخ رفاعه الطهطاوي في القرن التاسع عشر، وتواصلت فيما بعد مع جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، ومن تلاهما، ممن تمحورت جهودهم على الدعوة لإحياء ماضي الأمة واستئناف أمجادها، بالاعتماد على الأصول والمبادئ الموروثة في فهم الدين وتفسير نصوصه. لكن الشيخ الخولي استطاع أن يشتقَّ نهجاً يتلمس في ضوئه درباً مغايراً لما عرفناه من أصول ومبادئ موروثة في فهم الدين وتفسير نصوصه.

ظلَّ الخولي مسكوناً بفكرة التطور، واستبدت به هذه الفكرة إلى الحد الذي استند فيه إليها بوصفها مرجعية لإعادة بناء المعارف الدينية، وآداب وعلوم اللغة العربية، فمع الخولي، وللمرة الأولى، يتصدَّع جدارُ الدرس اللغوي والبلاغي التقليدي، كما تفتح الفلسفة الأخلاقية في التعليم الأزهري على أفق جديد. لم يتردد الشيخ الخولي في الدفاع عن نظرية التطور الدارونية في الأحياء، وأصرَّ على منحها مشروعيةً، في ضوء ما يحاكيها ويقارنها من إشاراتٍ في "رسائل إخوان الصفا"¹³، وآثار ابن مسكويه، وابن سينا، وابن الطفيل، ممن ألحوا أو صرَّحوا بتصنيف الموجودات في سُلَّم تراتبي، يحتلُّ فيه الإنسانُ الذروة في تكامله، فيما يليه الحيوانُ، فالنباتُ، إلى أدنى مرتبة وهو الجماد. وشغف الخولي بالتجديد إلى الحد الذي كان برأيه هو الثورة الكبرى في كلِّ قرن، إذ يقول: "إن ذلك التجديد على رأس القرون هو ذلك العمل الثوري الكبير الذي تحتاجه الأمة، كأنما هو ثورة اجتماعية دورية"¹⁴.

12 الخولي، أمين. المجددون في الإسلام. ص 45.

13 وردت في الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعية في رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء إشارات لنظرية التطور. بيروت: دار صادر، 1957، ج2: ص 178 وما بعدها.

14 الخولي، أمين. المجددون في الإسلام. ص 17.

توسّع الخولي في تطبيق فكرة التطور على علم الكلام والفقه واللغة، بل تعميمها لتشمل أبعاد الوجود البشري المعنوية والفكرية والاجتماعية والأخلاقية كافة. وأصرّ على أن التطور هو الناموس الشامل في الخلق والحياة، وليس ناموسًا خاصًا بعلم الأحياء فقط. يكتب الخولي: "صار كل باحث يتصدى لدرس شيء من ذلك إنما يتقدم إليه مسلّمًا بعمل ناموس النشوء فيه، فيما مضى وفيما هو آت، ولم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرةً كان أو لغةً أو فنًا أو حضارة... إن ظهور الفكرة الجديدة يشبه في تطور الحي ظهور صفات جديدة في نوع من الأحياء تخالف الصفات القديمة، وقوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها وصلاحيتها تقابل درجة قوة الصفات الجديدة في الحي على البقاء. وإن صلاح البيئة الاجتماعية لحياة الفكرة الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة، تقابل حال البيئة الطبيعية بالنسبة لصفات الكائن الحي الجديدة. وإن قوة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها، وترسيخهم لها، في أذهان الناس، تشبه قوة الحي على إفناء منافسه وإبادته. واقتناع الناس رويدًا بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف في التنافر المادي. وإن تأصل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنعيها يشبه تأصل صفات الحي الجديدة في نسله ورسوخها"¹⁵.

تبدو حالة التفهم لقيمة معطيات العلوم والمعارف الحديثة واضحةً في توكؤ الخولي على نظرية التطور الدارونية، والاستناد إليها بوصفها مرجعيةً شاملة في تسويغ ضرورة تطوير اللغة وآدابها، وتحديد معارف وعلوم الدين. وهي سمة طبعت تفكير بعض رجال الدين والمثقفين في ذلك العصر، ممن تعرّفوا على العلوم الحديثة، واكتشفوا التقدّم الغربي، واستند غير واحد منهم إلى نظرية التطور لتسويغ تحديد التفكير الديني. كما تهادى بعضهم وأسرف في توظيف فرضيات ونظريات وقوانين العلم الجديدة في تفسير القرآن، مشدّدًا على التوأمة بين العلم والقرآن الكريم، إلى الحدّ الذي أضحى معه النصّ القرآني بمثابة كتاب لا مضمون له، ولا يكتسب مضمونه إلا بإسقاط معطيات العلم الحديث ونظرياته واكتشافاته¹⁶.

15 الخولي، أمين. كتاب الخير. ص 57، 66.

16 أسرف في تطبيق هذا المنهج الشيخ طنطاوي جوهرى (1870 – 1940) في تفسيره: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، كما تحدثنا عن ذلك في فصل 6 في الطبعة الثانية من كتابنا: الدين والاعتراب الميتافيزيقي.

يُتسع قانونُ التطوُّر في منظار الخولي ليشمل اللغة أيضاً، مثلما يشمل الظواهر الأخرى في الاجتماع البشري كافة. فهو يرفض المواقف اللاعقلانية في التعاطي مع العربية، بوصفها استثناءً من لغات العالم، لذلك لم يقبل ما يقال عن: "فضل العربية.. وكمال العربية.. وانتهاء العربية إلى ما لا شيء بعده"¹⁷. وشدد على أن العربية ليست استثناءً من اللغات البشرية، فكلُّ لغة كائن اجتماعي حي، يحيا ويتطوّر تبعاً لسنن الحياة وتطوّرها، وأن اللغة بطبيعتها أكثر حيويةً ومرونةً وإمكاناتٍ تحديث من سواها، ففيها على الدوام كلماتٌ تموت وتندثر، وأخرى تتوالد، أو تنحت، لتثري معجمها، وتعزّز رصيدها التداولي. وذلك ما يوضحه الخولي بقوله: "فاللغة من أشد المظاهر الحيوية ليّناً، وأقلها تصلباً وتحجراً، وأطوعها للتطور، وقدمائنا يدركون هذا واضحاً، حين يتحدثون عن تهذيب اللغة وعوامله، وحين يقرّرون أن الاستعمال يجيي ويميت، ويقبح ويحسن، وحين يصفون تداخل اللغات، وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثر اللغة بالحياة تأثراً قوياً"¹⁸.

وفي لفظةٍ بالغةٍ الدلالة يتحدّث الخولي عن مازق الفصحى، والازدواج اللغوي بين الفصحى والعامية، وكيف أننا نتحدّث بلغةٍ غير تلك التي نفكّر ونكتب ونقرأ فيها، فسعى للكشف عن الجذور التاريخية لذلك، وكيف أن المنهج الذي اعتمده المعجميون الأوائل في جمع اللغة تبنّى لغة البدو في الصحراء العربية خاصة، إذ استبعدوا كلَّ كلمة تدلّ على ما هو شائع في المدينة والحواضر المعروفة؛ لذلك اغتنت العربية بكلمات البادية، وما يدلّ على الظواهر الطبيعية والحيوانات والنباتات والعادات والتقاليد والأدوات والأشياء والصور والحاجات السائدة في نمط الاجتماع القبلي، في حين افتقرت إلى ما هو معروفٌ ومتداولٌ في المدن. وكأنه هنا يلمح إلى أن العربية مازالت مرآةً لحياة البداوة، وأنها مشبعةٌ بنمط ثقافتها، فرويتها للعالم ضيقة الأفق، وإيقاعُ التحوّل والتغيير فيها بطيء، خلافاً للغة المدينة التي تغتني بالكثير من الألفاظ الدالة على ما يسود حياة الحواضر المدنية من أشياء وأفكار. من هنا ضاقت عربية القبائل البدوية في العصر العباسي عن استيعاب ما تفسّى في الاجتماع

17 الخولي، د. يمينى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد. ص 42، عن: 56 د. حامد شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوي، ص 16.

18 الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 17.

الإسلامي من أشياء وأفكار لم تعرفها البادية من قبل، فعوّضت ذلك بالاستيراد من غيرها، واشتقاق وتوليد ألفاظ جديدة.

التطورُ سُنَّةٌ شاملةٌ عند الخولي

لا يتردد الشيخ أمين الخولي في القول بأن "تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للتدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل"¹⁹. وفي السياق نفسه يدعو الخولي إلى رؤية جديدة في التعاطي مع الغيبات، والتحرر من نسبة كل شيء إلى اليها، والاستغراق في تفاصيل عوالمها، لأن تكوين الأجيال الجديدة لا يهضم عقله العلمي هذا اللون من الكلام. وفي موقف لافت يشير إلى أن القصص الواردة في النصوص الدينية تتحدث بلغة التمثيل وليس لغة التاريخ، إذ يكتب: "ما ينبغي أن تظل تلك الصور الساذجة من الحديث عن غيبات لم يأمر الدين بشيء من التفصيل لها، وإطالة الحديث عنها، ولا أن نستمع إلى صنوف من القصص الذي هو تمثيل لمعان، وتقريب لحقائق لا تاريخاً ولا تسجيلاً، لأن ما فيه من الحديث المفصل يصدّم حس هذه الأجيال، ويناوئ تكوينها العقلي بعلميته، وتكوينها الفني بدقته، كأن تقول لهم إن التصوير حرام، وإن أشد الناس عقاباً يوم القيامة المصورون، في حين تحتاج أنت إلى الاستفادة من التصوير ومجالاته الفنية في الإيضاح الديني اعتقادياً وعملياً، وهذا مثل قريب لوجوب تطور العقائد في عرضها في جوهرها وصميمها"²⁰.

يشدد الخولي على رفض أيّة قراءة لا تاريخية للتراث، وينظر إلى التراث بوصفه محكوماً بعوامل وظروف خاصة مولدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيات زمانية مكانية تفرضها كلُّ حقبة تاريخية، وعلى هذا فهو يتغيّر ويتطور مستجيباً لما تمليه عليه تلك المشروطيات والضرورات.

19 الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص ٥٢.

20 المصدر السابق، ص 63-64.

ويحيل الخولي الخلاف بين المتكلمين، وتغيّر الأقوال وتنوعها في مسائل: "الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار.. وغير ذلك"، إلى التغيّر في البيئات والزمان والمكان، والتغيّر هو التطور، تبعاً لمفهومه²¹.

وهو بذلك يتخطى الدعوة لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد لكلّ علوم ومعارف الدين. وتشديده على أن "تطور العقائد واجب" يؤشر بوضوح الى أنه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرائه من دعاة الإصلاح في الأزهر.

ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الإسلام لبناء "علم كلام جديد"، على وفق التسمية المتداولة اليوم، ذلك أن علم الكلام الجديد ما هو إلا ضربٌ من الاجتهاد في تفسير وتسيويع الاعتقاد، طبقاً لما يتطلبه كلُّ عصر، بنحو تتسع فيه وظيفة علم الكلام لتجاوز حماية إيمان الناس، الى صيانتهم من التوحّش والتشدّد والتحرّج.

وكان الشيخ الخولي هنا يستعير مفهوم "التاريخية" من الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ليطبّقه على مجالات التراث المتنوعة. إذ يحيل مفهوم "التاريخية" إلى أن أفكار كلِّ بيئة تشبهها، ففي البيئة الخصبة عقلياً تزدهر الأفكار العميقة الغنية المركّبة، وفي البيئة الفقيرة عقلياً تنفّس الأفكار المبسّطة الفقيرة الهشّة. وتظلّ الأفكار على الدوام متماثلةً مع بيئتها، معاصرة لها، ومشتقّة منها. في ضوء هذا الفهم لا يمكن امتداد الأفكار خارج سياقاتها الزمانية والمكانية الخاصة، وتأييدها للعصور كافة، على اختلاف أنماط الحياة، وتغيّر الزمان والمكان والبيئة.

وهو في كلّ ذلك يصرّ على ضرورة دراسة التراث والتبصّر بمسالكه المتنوعة، بل يعتقد أن "أول التجديد قتل القديم فهماً"²². وكأنه يلّمح بعبارته الى أولئك المراهقين ممن لا يكفون عن التبسيط، فيلبثون عند السطح في فهمهم للتراث، ولا يدركون مدياته المتشعبة، ولا يرون شراكه المتشابكة، فيظنون أن التجديد يتحقّق فور نسيان القديم وتجاهله، بلا دراسةٍ ودرايةٍ بمجالاته ومشاعله ومقولاته. مثلما يشير إلى أولئك الذين يعكفون على حراسة التراث وتقديسه، فينبّه إلى أنه ما لم

21 المصدر السابق، ص 54 – 55.

22 الخولي، أمين. تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الإسلامية. ص 2336.

تحوّل وظيفتنا حيال التراث، من حارس للتراث إلى دارس، فلا يمكننا الخروج من أنفاق الماضي، وأن نكون معاصرين لزماننا.

لعل اختيار الخولي لكلمة "قتل" تشي بأننا واقعون في شرك القديم شئنا أم أبينا، وتلك الشرك لا تفتأ تراكم باستمرار، فتحيطنا من كلّ جانب، ولا سبيل للإفلات منها من دون أن تتمّ غربلتها. ومعنى القتل هنا ليس التدمير والإبادة، إنما هو تبصّر "العناصر القاتلة" في التراث، كي نتغلّب على تسميمها لحياتنا، وننجو من فتكها بنا. القتل هنا كناية عن الوعي الدقيق بمدارات القديم، واستكشاف خرائطه، وتغلغل أسئلته ومفاهيمه في عصرنا، وتعطيل عناصره المحنّطة لحركتنا، وشلّها لقدرتنا على النهوض وإدارة الحاضر واستبصار المستقبل. وبوضوح لا لبس فيه يفصح الخولي في موضع آخر عن مفهومه للتجديد، وأنه ليس بمعنى اجتثاث واستئصال القديم بأسره، إذ يفسّره على أنه: "اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن"²³. إنه لا يدعو لإهدار القديم والتفريط به، بل يريد:

أولاً: تحيين ما هو قديم بيعث روح جديدة فيه، بعد أن تحجّر مما تراكم عليه من الماضي، وغرقه في سوء الفهم والأسئلة المبسّطة والأحكام السابقة.

ثانياً: الاجتهاد، بمعنى ابتكار وإبداع "الجديد بعد أن لم يكن". وهذا ما يمتاز به هو عن جماعة من المصلحين في عصره، ممن ذهبوا إلى أن كلّ جديد إنما هو استئناف وإعادة إحياء للقديم، بخلع غطاء جديد على مضمون قديم، وتقديم القديم بأوعية جديدة، بوصف التراث مستودعاً يستوعب كلّ ما نشده في كلّ زمان ومكان، على وفق ما شاع وذاع من قول: "ما ترك الأول لآخر شيئاً".

ثالثاً: استيعاب وشمول التطور بوصفه "سنة شاملة في: الأصول والعقائد والعبادات والمعاملات". وهي دعوة تتخطى أيضاً ما يدعو له الكثير من الإصلاحيين، ليس فقط لأنها تستوعب العقائد بموازاة الفقه، بل لأنها لا تتوقف عند المعاملات خاصة في الفقه، التي شاع القول بأنها "إمضائية"²⁴،

²³ الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص 32 - 33.

²⁴ الأحكام الإمضائية هي: ما أسسها العقلاء وأمضاها الشارع، أي أن المعاملات تشريعات كانت متعارفة لتنظيم المجتمع العربي في الجزيرة عصر البعثة، فأمضاها الإسلام وأقرها، مع حذف وتهذيب وإعادة بناء شيء منها.

وإنما تشمل كذلك العبادات. وهو قول ربما ينفرد به الشيخ الخولي، ذلك أن المعروف أن أحكام العبادات توقيفية، لا تتغير أو تبدل أو تتطور. لكن مع ذلك دعا الخولي إلى إعادة النظر في المؤلفات الفقهية والكلامية، وضرورة الإصغاء لصوت الواقع المتغير، والتحدث إليه باللغة التي يفهمها، لأن الواقع في تحوّل متواصل، والبشر تستجد في حياتهم أمورٌ لا تعرفها مدونةُ الفقه، وذلك ما أشار إليه بقوله: "إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر في كتب الفقه القديمة، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ إن هذا لا يُستطاع، إنه جمود وموات يجعل العوام ينصرفون عن دينهم الذي لا يجارى وقائع حياتهم"²⁵. وفي نقاشه مع شيخ الأزهر²⁶ رفض الشيخ الخولي انحصار التطور ببعض أحكام العبادات، فذهب إلى أن "التغير والتطور سنةٌ شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملاً وأصلح للبقاء"²⁷.

لذلك نراه لا يتردد في الدعوة لتطوير أحكام العبادات بما يتناغم مع متغيرات الواقع، فيثير مسائل تتصل بتيسير أداء الصلاة عبر الافادة من الوسائل الحديثة، إذ يقول: "وماذا يكون الرأي في حكم الاقتداء بالأجهزة المتطورة التي تُذاع بها الصلوات الجامعة من جمعة وعيد، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتلفزيون، يرى فيه المصلى من حال الإمام وحركاته ويسمع من صوته، ووعظه ما لا يستطيع أن يراه إلا بكل صعوبة في مسجد حيّ الصغير أو الكبير المزدهم"²⁸. وأحكام المعاملات عند الشيخ الخولي تدور مدار المصلحة، ذلك أن: "الأمر في المعاملات على كل حال ليس إلا أمر مصلحة واقعة حيث وجدت فثم حكم الله كما يقولون بصريح اللفظ، وتطور عرض العقائد والعبادات والمعاملات يهدف إلى أن لا يبدو الجو الديني في صور منعزلة عن الحياة"²⁹.

²⁵ يُمنى طريف الخولي، قراءة في كتاب الخير: التطوير والتجديد في الفكر الديني، دار الكتب والوثائق القومية، 1996، ص4.

²⁶ مناهج تجديد، ص 46. عن: جريدة الأهرام 27 رمضان 1384.

²⁷ المصدر السابق، ص 46.

²⁸ المجددون في الإسلام، ص 62.

²⁹ المجددون في الإسلام، ص 63.

وعلى الرغم من أن الخولي لم يشرح لنا بالشكل الكافي مبررات موقفه، والمنهج الذي تبنته عليه دعوته هذه، وربما لم يسعفه العمر لبيان تطبيقاتها في مختلف أبواب العبادات، لكن تظل الدعوة لتطور العبادات غريبة على تفكير المصلحين وقتئذٍ. ولا أظنه يعني أكثر من فتاوى تيسير وتسهيل أداء الفرائض العبادية، وتوسيع مفهوم "نفي العسر والحرج" واللجوء لمصايدق "العناوين الثانوية"، ليستوعب حالات ومواقف لم تكن تُصنف من مصايدق العسر والحرج أو العناوين الثانوية لدى الفقهاء قبل ذلك.

والخبير بأصول الفقه وقواعد الاستنباط يعرف أن مثل هذا الدعوات تظل أقرب للشعارات العامة، ما لم تتوغل في البنية التحتية العميقة للاستنباط الفقهي، وتعيد بناء ما تركز عليه، من أصول للفقه وقواعد لاستنباط الأحكام الفقهية، بنحو يسمح ببناء أصول وقواعد جديدة تمنح المستنبط إمكانية إنتاج فتاوى بديلة تواكب ايقاع حياة المسلم المتغيرة بتغير الزمان والمكان.

التفسير الأدبي للقرآن عند الخولي

كان مدخلُ الشيخ أمين الخولي لتحديث مناهج تفسير القرآن توظيف المناهج الحديثة في تفسير ونقد النصوص الأدبية، وتعميمها لتشمل النصَّ القرآني، لذلك دعا إلى ما أسماه: "التفسير الأدبي للقرآن"³⁰، مستنداً في تسويغ دعوته لهذا النوع من التفسير إلى أن أسلوب تعاطي العرب مع هذا النصَّ كان أدبياً، "لأن العربي القح، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه درساً أدبياً، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية، لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، وفاءً بحق هذا الكتاب. ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع مما حوى وشمل. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك للدين أم لا"³¹. ويشرح الشيخ الخولي طريقته في التفسير الأدبي قائلاً: "إن التفسير اليوم — فيما أفهمه — هو الدراسة الأدبية، الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة

³⁰ للتفسير الأدبي أكثر من طريقة، لكن الشيخ أمين الخولي يشرح طريقته في هذا التفسير في كتابه: "مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب"، وهكذا في تعقيبه على مادة التفسير في: "دائرة المعارف الإسلامية".
³¹ الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 230.

التوزيع، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار، وراء ذلك... وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه. هذه هي نظرتنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه³². "وهذا التفسير الأدبي عندي هو الذي يجب أن يتقدم كل محاولة لمعرفة شيء من فقه القرآن، أو أخلاق القرآن، أو عبارات الإسلام ومعاملاته في القرآن"³³. تبني طريقة "التفسير الأدبي للقرآن" على تفسير الآيات في سياق موضوعات القرآن، وليس تفسيرها على وفق ترتيبها في سور القرآن، "فصواب الرأي - فيما يبدو - أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً"³⁴. إذ يصنّف المفسر الآيات تبعاً لموضوعاتها، ويتعرّف على مناسبات نزولها، والسياق الذي وردت فيه، والدلالات الحافّة بها، بغية اكتشاف وحدتها العضوية، والمنطق الداخلي الذي تنتظم فيه، وشبكة الدلالات المنبثّة فيها، وما يمكن أن تولّده من مفاهيم ومعانٍ مشتركة، تمثل المفاهيم المفتاحية للإصلاح النفسي الخُلقي والاجتماعي الذي يرمي إليه القرآن. مقصد التفسير الأدبي عند الخولي ليس أدبياً أو فنياً، كما ربما تشي تسميته، لأنه يرفض أن يكون الأدب للأدب، أو أن يكون الفن للفن، إذ يقول في تحليله الدلالي لكلمة في أحد الآيات: (ونريد هنا لنقف عند هذه الوحدة للاستعمال القرآني في تعبيره بالضعف والضعفين "فَيُضَاعَفُهُ"³⁵، وهي وقفة أدبية. على أنها وقفة ليست وقفة يراد منها الفن للفن، بل هي منه المرتبط بالهدف الاجتماعي الذي يرمي إليه القرآن دائماً، نبتغيه أول ما يبتغي من هذه الأحاديث. وإن الفن يرحى للفن وحده، فإننا لا نأخذ هنا بهذا الاتجاه. ولا نحسب القرآن قد أخذ به، لأنه يجعل منه القوى وسيلة لإصلاح الحياة البشرية، ذلك الإصلاح الخُلقي والاجتماعي العام الذي أنزل من أجله هدى للناس ورحمة)³⁶. فليست هناك آية أو كلمة ترد في القرآن إلا ويكون هدفها الهدى والرحمة، وليس الهدف الأدب

32 الخولي، أمين. من هدى القرآن. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1996، ص8.

33 الخولي، أمين. دراسات إسلامية. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996، ص38.

34 تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الإسلامية ص 2341.

35 البقرة، 245.

36 الخولي، أمين. من هدى القرآن. مرجع سابق، ص109.

بوصفه أدباً، أو الفن بوصفه فناً، لأن "طبيعة النص القرآني من حيث هو كتاب هدى ودين، تقتضي توجيه كل لفظ وآية إلى مناهج الهداية والاعتبار"³⁷.

ويشرح الخولي ما ينشده في طريقة تفسيره الأدبي، فيؤكد أنه يتمحور حول بعدين:

أحدهما: دراسة حول القرآن.

والثاني: دراسة القرآن ذاته.

ويعني بالدراسة حول القرآن "دراسة البيئة المادية والمعنوية والثقافية التي نزل فيها القرآن الكريم"³⁸. واستكشاف تشكل الواقع وطبيعة الظروف السائدة في عصر الوحي، ونمط الاجتماع العربي في عصر النزول، وكيفية الحياة الاجتماعية والثقافية وقتئذ، وما يسودها من ظواهر ذات صلة بالمكان والزمان والبيئة، سواء كانت مادية أو معنوية، ودراسة كل ما يتصل بالذوق العربي، وأساليب التعبير، وأنماط تلقي وفهم الكلام المتعارفة في المجتمع، فكيف تلقاه وفهمه المشافهون به في بيئتهم وثقافتهم وذوقهم ومشكلات واقعهم³⁹، بمعنى أن الخولي أراد أن يقرأ النص "قراءة تزامنية"، ويضيء تفسيره من خلال اختراق الطبقات المتراكمة مما راكمه المفسرون وغيرهم من تأويلات وتفسيرات، ينتمي كل منها إلى زمان المفسر ونمط فهمه وثقافته وأحكامه المسبقة، ولا تحيل بالضرورة إلى معنى النص القرآني، بالمعنى الذي تلقاه المخاطبون به في عصر النزول. إنه يحاول صياغة فن لفهم القرآن، ينشد إيقاظ المعنى المحتجب فيه، والكشف عنه بتفكيك ونزع ما تلّفح به من مدلولات تدفقت متواليّة بمرور الزمان. ولا يمكن أن يتحقق ذلك من دون الاعتماد على علوم الإنسان والمجتمع واللسانيات وعلوم اللغة الحديثة.

أما البعد الثاني لتفسيره الأدبي وهو دراسة القرآن ذاته، فيريد به شرح الكلمات، وبيان معاني المفردات، والكشف عن طبيعة حياة الألفاظ وتطور دلالتها عبر الزمان، ومعرفة مديات التأثير والتأثير المتبادل بين العربية وغيرها من لغات المجتمعات المسلمة، وما اصطبغت به العربية في عصور ازدهار وانحطاط الحضارة الإسلامية، وأثر الزمان في صيرورة المعاني وتحولاتها، والتعرف على مدى تأثير كل

³⁷ عبد الرحمن، عائشة. القرآن وقضايا الإنسان. القاهرة: دار المعارف، 1999، ص22.
³⁸ عمر حسن القيام. أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص 44.
³⁹ الخولي، أمين. من هدى القرآن. مرجع سابق، ص 236.

ذلك في تفسير القرآن. وهنا ينبّه الخولي إلى أن "من الخطأ البين أن يعتمد متأدب في فهم النص القرآني الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغيير الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها"⁴⁰. كذلك يستند في تفسيره إلى البعد النفسي، ففي ضوء اهتمامه باكتشاف صلة البلاغة والأدب بالنفس الإنسانية، والشيجة العميقة التي تربط بينهما، وكيف أنها ترجمة لما يجيش في النفس، تحدّث الشيخ الخولي عن الإعجاز النفسي للقرآن، الذي ينبثق عن التفسير النفسي، وبيان ما يحدثه القرآن من أثر بالغ في النفس البشرية، وطبيعة تدوّق هذا النصّ والتفاعل معه. وشدّد على ضرورة الاستعانة بعلم النفس في دراسة وتحليل ذلك، فإن "فهم الإعجاز الفني بالمعاني النفسية، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسياني"⁴¹. وحدّد مفهوم "الإعجاز النفسي لبلاغة القرآن الكريم، بمعنى أثره العظيم على النفس الإنسانية ووقعه عليها وفعله فيها"⁴².

رأى الخولي التفسير النفسي الطريق الذي يخلص التفسير من الادعاء والتمحلّ، فهو لا غير يضيء لنا أبعاداً مهمة في بنية النصّ القرآني، ويخرجنا من سوء الفهم المكرر لتعليل ما يسود المصحف من سمات وخصائص بيانية. يلخص الخولي رؤيته هذه قائلاً: "فبالأمور النفسية لا غير، يعلل إيجازه وإطنابه، وتوكيده وإشارته، وإجماله وتفصيله، وتكراره وإطالته، وتقسيمه وتفصيله، وترتيبه ومناسباته، وما قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحلّ، أو هو أشبه شيء به"⁴³.

وتنبّه الشيخ الخولي مبكراً إلى خطأ الزعم بسبق القرآن لاكتشافات العلم ومكاسبه، أو الاشتغال على إسقاط هذه الاكتشافات على الآيات الكريمة، وحدّر من خطورة الإسراف في توظيف نتائج العلم الحديث في التفسير، وكيف أن ذلك ينتهي إلى إهدار معاني القرآن، وهدفه المحوري في هداية الناس إلى التي هي أقوم، إذ يشرح ذلك قائلاً: "وثمة معنى بعيد، قد سبقت إليه أوهام قوم في هذا العصر، فأثرت أن أنفي القصد إليه هنا، أو التعويل على شيء منه ... ذلك هو

40 المصدر السابق. ص 237.

41 الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 160.

42 المصدر السابق. ص 152.

43 المصدر السابق. ص 154.

استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن، تدعيماً للزعم بأنه يتضمن كل شيء... ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا، وإنما ننفي أنا نريد إلى شيء من هذا في تبين الإعجاز وتفهمه. فنحن ندع علماء النفس، في تجاربهم العلمية، ومشاهداتهم الواقعية، أو تأملاتهم النظرية... ولا نرى سبق القرآن إليه، أو تقدمه على الأجيال بأصله، وما إلى ذلك، بل نتلقاه منهم، لنعتمد عليه من بيان الوجه النفسي للإعجاز⁴⁴. لو تدبرنا هذا البيان الواضح للخولي لما استهلكنا جهوداً كثيرةً وأموالاً هائلة في الإصرار على سبق القرآن لما جاء به العلم والمعرفة الحديثة، وتقويل الآيات ما لا تقوله في مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية المختلفة، والعمل على خلط الدين بالعلم، وإهدار طاقات الكثير من الباحثين الشباب، وتضييع عقولهم في متاهات بناء: علم نفس إسلامي، وعلم اجتماع إسلامي، وعلم اقتصاد إسلامي، وأدب إسلامي، وفن إسلامي، وغير ذلك مما ورطتنا فيه أقلامٌ كتّاب الجماعات الدينية، وكدّسته من كتابات تثير هويةً جائعةً للالتحاق بقطار تقدّم العلوم والمعارف والتكنولوجيا، وتحرض نفساً يعدّ بها الغياب عن العصر، فتعدها باللاحق بقطار التقدّم بل والتفوق عليهم، من خلال ما يسمى بـ"أسلمة المعرفة"⁴⁵.

وواصل الجيل الثاني، ممثلاً بنصر حامد أبو زيد، نهج "مدرسة الأمناء" التي أشاد لبناتها الفكرية أمين الخولي، وكان أبو زيد الأكثر براعة في تطوير مدرسة الشيخ الخولي والجيل الأول من تلامذته، عبر توظيفه الهرمنيوطيقا في فهم القرآن وتفسيره.

أمين الخولي والهرمنيوطيقا

فراة الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة لتوطين الهرمنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص في مجال الدراسات الدينية بالعربية. بعد استقراء وتتبع يمكن القول: إن الخولي هو أول هرمنيوطيقي بالعربية، وربما في عالم الإسلام. إذ لا أعرف أحداً سبقه إلى ذلك، حتى في بلاد الإسلام غير العربية.

44 المصدر السابق. ص 153.

45 كنتُ أنا ضحية هذا الوهم قبل أربعين عاماً، لكني سرعان ما تحررت منه.

لقد رأيتُ ذلك منذ ربع قرن، حين كنتُ أُدرّس "الاتجاهات الجديدة في التفسير" لمجموعة من تلامذتي في الحوزة: أن المنحى الذي يدعو إليه أمين الخولي في تفسير القرآن يهتم بالتعرف على الطريقة التي يفكر بها المفسّر، وكيف يُسقط المفسّر رؤيته للعالم وثقافته وفهمه على ما يريد تفسيره من الآيات. وهذا هو المدخل لكل من يدعو إلى استئناف النظر في مناهج التفسير وتجديدها، إذ "يتحدد مدخل التجديد عند الخولي والمدرسة الحديثة كلها في وظيفة المفسّر أولاً، وفي مكانة النصّ المفسّر ثانياً، فليس مقبولاً عند الخولي أن يظلّ التفسير المعاصر مجرد أداة لاختيارات مذهبيّة وتوظيفات دعويّة مهما كانت أهمّيّتها"⁴⁶. وعند اطلاعي على التعقيب الذي كتبه أمين الخولي على مقالة "التفسير" في: "دائرة المعارف الإسلامية"، وجدته يتحدّث عن أفقٍ مختلف ومنهجٍ بديل لتفسير النصّ القرآني وتأويله، في ضوء أدواتٍ ومفاهيمٍ جديدة، يستعيرها من الهرمنيوطيقا الألمانية.

عمل أمين الخولي في شبابه إماماً بالمفوضية المصرية في روما، وفي وقتٍ لاحقٍ ببرلين في ألمانيا⁴⁷. وعند عودته من ألمانيا سنة ١٩٢٧ باشر التدريس في الأزهر. ويبدو أن مكوثه في ألمانيا أتاح له فرصة التعرف على الهرمنيوطيقا ودراساتها. وهو ما تجلّى في حديثه عنها وتقديمها بإيجاز ووضوح. ومعروف أن الهرمنيوطيقا في العصر الحديث ألمانية المنشأ والمسيرة، فمع شلاير ماخر نهاية القرن الثامن عشر تبلور مفهومٌ مختلفٌ للهرمنيوطيقا في العصر الحديث، وتطوّر هذا المفهوم مع وليم دلتلي، ومارتن هيدغر، حتى بلغت أوج تطوّرهما مع هانز جورج غادامير تلميذ مارتن هيدغر. مع أن أهم الأعمال في الهرمنيوطيقا لم تترجم للعربية إلا بعد ذلك بعشرات السنين.

كانت ومازالت الفلسفة الألمانية مرجعية التفكير الهرمنيوطيقي في عالم الإسلام، فما حدث مع الشيخ أمين الخولي في الماضي، حدث بعده مع الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي ذهب إلى ألمانيا، بعد رحلة الشيخ أمين الخولي بأربعين عاماً تقريباً، فعمل إماماً للمركز الإسلامي في هامبورغ، وتعلّم الهرمنيوطيقا بالألمانية هناك⁴⁸، ليعود إلى إيران مبشراً بها، ومؤلفاً وشارحاً لها بالفارسية.

46 النيفر، الحميدة، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دمشق، دار الفكر، ط1، 2000، ص 118-119.

47 مكث الخولي في روما وبرلين في السنوات "1923 - 1927"، وكان يجيد الإيطالية والألمانية.

48 أخبرني الشيخ محمد مجتهد شبستري بأنه يتحدّث ويخطب بالألمانية بشكل جيد، وأنه قرأ المؤلفات الهرمنيوطيقية بالألمانية مدة إقامته هناك نحو تسع سنوات.

وقد ذكرنا أكثر من مرة أن إعادة بناء التفكير الديني تتطلب أن ينهض بها رجال الدين قبل غيرهم، لأنهم الأكثر دراية بالتراث، والأكثر ادراكًا لهذه الحاجة الملحة، والأكثر اهتمامًا بمصائر التفكير الديني ومآلاته. لذلك ليس مصادفة أن تعرف العربية الهَرْمَنِيوطيقا في النصف الأول من القرن العشرين عبر جهود الشيخ أمين الخولي، وهو رجل دين كان مكلفًا بمهمة دينية في إيطاليا وألمانيا، وهكذا تعرفت الفارسية على الهَرْمَنِيوطيقا عبر جهود الشيخ محمد مجتهد شبستري، وهو رجل دين كان مكلفًا بمهمة دينية في ألمانيا. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر تعرفت العربية على ملامح من صورة الغرب وتقدمه عبر كتاب "تخليص الابريز في تلخيص باريز"⁴⁹، الذي ألفه الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي "1801-1873"، وهو رجل دين أيضًا كان إمامًا لبعثة الطلاب المصرية في باريس.

لم يتحدث الخولي عن المرحلة والكيفية التي تعرف بها على الهَرْمَنِيوطيقا، ولم نخبرنا الكتابات التي اطلعنا عليها بما يوضح ذلك. على الرغم من أن أكثر الباحثين المعاصرين من الألمان والعرب يتحدثون عن ريادته وبعض تلامذته في هذا المضمار. وأقنعتني مطالعة آثاره بذلك، خاصة ما تحدث فيها عن التفسير، وعزز قناعتي ما كتبه السيد أحمد خليل من تأثير شلايرماخر على الخولي، وتبنيه للنهج الجديد الذي اختطه شلايرماخر في تعريف عملية التفسير بوصفها "فناً للفهم"، عبر النظر إلى المفسر وطريقة فهمه، والعوامل المؤثرة في كيفية فهم النص، وأفقه التاريخي. ونبه خليل إلى أن العوامل التي تبناها الخولي في التفسير هي ذاتها التي نبه إليها شلايرماخر قبل ذلك⁵⁰.

ويبدو لي أن اطلاع الخولي توقّف عند شلايرماخر وأتباعه في القرن التاسع عشر، ولم يشأ، أو لم تسمح له ظروفه، أن يتعمق في استلهام الهَرْمَنِيوطيقا الفلسفية، الذي أضحت عملية التفسير على وفقها: "حدثًا أنطولوجيًا"، يتسع للنصوص والوجود أيضًا، كما شرحها هيدغر وتلميذه غادامير. ما يقوله الشيخ الخولي يحيل إلى الهَرْمَنِيوطيقا، وهو ما تجلّى بوضوح في حديثه عن "أفق المفسر"، فلم تعد عملية التفسير في مفهومه تلقّيًا سلبيًا صامتًا للمفسر، وإصغاءً من المفسر لما يمليه عليه

49 صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في مصر عام 1834.

50 السيد أحمد خليل، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الاسكندرية، الوكالة الشرقية للثقافة، 1954، 141.

النصّ، لا دور فيه للمفسّر سوى الكشف عن المعنى الكامن في النصّ، بل أصبح التفسيرُ في رأي الخولي عملية حوارٍ وإنتاجٍ متبادلٍ للمعنى، يشترك فيها المفسّر مع النصّ. وذلك ما شرحتّه الهرمنيوطيقا الحديثة، بوصفها "فنًا للفهم"⁵¹، أو قراءةً للقراءة، أو فهمًا للفهم، أو تفسيرًا لكيفية تلقي المفسّر للنصّ، وطريقة إنتاجه للمعنى المقتنص منه، في ضوء: أفقٍ انتظاره، ورؤيته للعالم، وإطار ثقافته، ومسلّماته وأحكامه المسبقة. وبذلك يصبح التفسيرُ لدى الخولي مقارنةً هرمنيوطيقية للنصّ.

ظهرت كتاباتُ هرمنيوطيقية متعدّدة بالعربية في فترات لاحقة، غير أنّها انشغلت بتطبيقاتها على النصوص الأدبية وغيرها، وتوظيفها أداةً في النقد الأدبي، فقد كان وما زال كل الخبراء بالهرمنيوطيقا في عالم الإسلام يحدرون من تطبيقها في تفسير القرآن، وتوظيفها في فهم النصوص الدينية، لئلا يثيرون ضغينة رجال الدين الذين يتشبثون بالمنهج التراثية للتفسير، وتقلقهم أية مناهج جديدة في فهم الدين وتفسير نصوصه.

مضى الشيخ أمين الخولي بشجاعة لوحده، في وقت مبكر في هذا الطريق، فكان رائدًا، لم ينفرد بريادته للكتابة والتعريف بهذا الفن فقط، بل بادر أيضًا لتوجيه تلامذته لتطبيقه على تفسير القرآن، كما أسّس فريقًا للدراسات الأدبية والهرمنيوطيقية يضمّ جماعةً من تلامذته، مثل محمد أحمد خلف الله، وعائشة عبد الرحمن "بنت الشاطي"، ومحمد العلائي⁵². واشتهرت هذه الجماعة باسم "الأمناء"⁵³.

لم يقتصر أمين الخولي على الهرمنيوطيقا والدعوة لتوظيفها في التفسير، بل رأى ضرورة الانفتاح على علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم الإنسانية الحديثة، لأجل بناء نهج مختلف للفهم والتفسير.

تلوينُ النصّ

51 عرّف شلابرماخر الهرمنيوطيقا بأنها "فن الفهم".

52 كتب محمد العلائي مقدمة الطبعة الأولى لكتاب أسناده "فن القول". وأشار في هامش المقدمة إلى أنه: (مضت سنة الأمناء أن يقدم شبابهم، وهم أصحاب الغد، أعمال شيوخهم التي يدبرون بها لهذا الغد. وعلى هذه السنة أقدم "فن القول"). ص 29. من تلامذة الشيخ أمين الخولي المعروفين أيضًا: شكري عياد، مصطفى ناصف، حسين نصار.

53 أسس الشيخ أمين الخولي جماعة الأمناء عام 1944، ومجلة الأدب عام 1956.

تحدّث الشيخ أمين الخولي عن فكرة تلويّن النص بوضوح في قوله: "إن الشخصَ الذي يفسّر نصًّا يلوّن هذا النص - ولا سيّما النص الأدبي - بتفسيره له وفهمه إياه. وإذ أن المتفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يعين الأفق العقلي، الذي يمتد إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه العقلي... لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته، ولا تمكنه مجاوزته أبداً... فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره، ويمتد إليه عقله. وبمقدار هذا يتحكّم في النص، ويحدد بيانه"⁵⁴.

وأظن اقتبس أمين الخولي مصطلح "يلوّن النص" من التعبير المشهور للمتصوّف الجنيد البغدادي⁵⁵: "لون الماء لون إنائه"⁵⁶. وذلك يؤشر للأهمية الفائقة لنصوص المتصوّفة والعرفاء، وطرائقهم في تبصّر واكتشاف ما لبث مجهولاً من رؤيتهم للحقيقة الدينية، ومناهج قراءتهم للنصّ، خارج أسوار قواعد التفسير وأصول الفقه الموروثة. فمثلما يصطبغ الماء بلون الإناء، يذهب الخولي في تحليله للكيفية التي يغدو فيها النصّ مرآةً تنعكس فيها ألوان صورة المفسّر، وكأنّ القارئ يرى صورته في النصّ، وتتلوّن هذه الصورة بأحكامه المسبقة، فيتشكّل معناها في ضوء ما يرسمه أفقُ انتظاره. يشير الشيخ الخولي إلى ذلك قائلاً: "فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جرّاً، ويشدها شدّاً؛ يمطها إلى الشمال، وحيناً إلى الجنوب؛ وطوراً يجذبها إلى أعلى، وآونة ينزل بها إلى أسفل؛ فيفيض عليها في كل حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية؛ وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً حينما تسعف اللغة عليه، وتتسع له ثروتها، من التجوزات والتأولات، فتمد هذه المحاولة المفسّرة، بما لديها من ذلك... وإنّ المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير"⁵⁷.

⁵⁴ تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الإسلامية ص 2332 - 2334.

⁵⁵ أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، متصوف شهير من متصوفة بغداد في القرن الثالث. ولد ببغداد وتوفي ودفن فيها سنة 297 هـ.

⁵⁶ الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحاق، التعرف لمذهب اهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه: احمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص 106. ومحبي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار الكتب العلمية، باب 341، ج: 5، ص 239.

⁵⁷ الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 224.

هكذا يتخذ الخولي المقاربة الهُرميوطيقية مرجعيةً في تقويم اتجاهات التفسير القرآني المتنوعة، ولا يستثني من ذلك أيّ شكل من أشكال التفسير، فسواء كان التفسير عقلياً اجتهادياً، أو نقلياً مروياً، أو غير ذلك، تحضر بصمة المفسر لتطبع تفسيره، فكلُّ تفسير يحمل توقيع المفسر وطبيعة شخصيته، مهما حاول ذلك المفسر أن يتجرد ويكون موضوعياً ومحايذاً. يكتب الخولي: "على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن، تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً، أم كان عقلياً اجتهادياً"⁵⁸.

ويرفض الشيخ الخولي رأي من يستثني التفسير الروائي من بصمة ذات المفسر، مسوغاً ذلك بأن هذا الضرب من التفسير لا يعدو أن يكون سوى بيانٍ لمعنى الآيات في ضوء الأحاديث المروية، وفي مثل هذا التفسير لا يتدخل المفسر عادة. غير أن الخولي يرفض حياد المفسر الروائي في هذا الصنف من التفسير، ويدلّل على أن انتخاب المفسر لروايات دون سواها يؤشر إلى أفقٍ انتظاره وإطار تفكيره ومسلّماته وأحكامه المسبقة، وهذا هو سبب الاختلاف الواسع في التفاسير الروائية، واستناد كلِّ مفسرٍ إلى نوع معين من الروايات المفسرة لكلّ آية وبيان مضمونها. يكتب الخولي: "ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحاً في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات، ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلقة به، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها، وتدفعه الفكرة العامة فيها، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان... وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً، حينما يقبل مروياً ويعنى به، أو يرفض من ذلك مروياً - إن رفضه - ولم يرتح إليه... ومن هنا نستطيع القول حتى في التفسير النقلي وتداوله، تكون شخصية المتعرض للتفسير هي الملونة له، المروجة لصنف منه"⁵⁹. في ضوء هذا الفهم يصبح التفسير الروائي أحد أشكال التفسير بالرأي، حسب المصطلح المعروف في أنواع التفسير، وحتى انتخاب آية لتفسير آية أو كلمة قرآنية أخرى أو ما يعرف بـ "تفسير القرآن بالقرآن" يخضع لهذه المعادلة التي شرحها الشيخ الخولي.

58 المصدر السابق. ص 224.

59 المصدر السابق. ص 224.

تظهر ذات المفسّر والإطار المعرفي له في تلويّن ما يفسّره، فمثلاً لو كان المفسّر متكلماً، يكتسي تفسيره صبغةً كلامية، ولو كان فقيهاً يكتسي تفسيره صبغةً فقهية، ولو كان متصوفاً يكتسي تفسيره صبغةً صوفية، ولو كان أديباً يكتسي تفسيره صبغةً أدبية... وهكذا.

وكان الخولي يقرّر قاعدةً كليةً في التفسير، لا تستثني أيّ شكل من أشكال التفسير من التحرّر من بصمة المفسّر وفهمه الخاص، حتى تفسير القرآن بالقرآن، الذي يُظن بأنه التفسير الوحيد الذي يتحرّر من ذات المفسّر، يخضع فيه المفسّر إلى هذه المعادلة، فليس بوسعها أن يتخلص مما هو مستتر من مسلماته ومضمراته، حين ينتخب آيةً أو كلمةً لتفسير آيةٍ أو كلمةٍ قرآنية.

وكما يتحدّث الخولي عن التأثير المتبادل بين رؤية المفسّر للعالم والعلم الذي يتخصّص به وبين عملية التفسير، ينبّه أيضاً إلى تفاعل ذلك العلم مع تخصّص المفسّر، ليتطور في طور جديد يثريه ويتكامل به، بعد توظيفه في حقل التفسير. إنه يتحدّث عن ذلك في إشارة دالة بقوله: "إن التفسير على هذا التلويّن، يتأثر بالعلوم والمعارف التي يلقي بها المفسّر النص، ويستعين بها في استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضرباً من الثروة، بقدر أثره في تاريخها... وقد جاءك ما فعل الرازي في تفسيره... فهذا ومثله تلويّن كلامي للتفسير، يضيفي على القرآن؛ من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره... كما تجد تلويّناً فقهياً للتفسير، وآخر بلاغياً، وغيرهما قصصياً..."⁶⁰. فالعلوم تنمو وتتطوّر من خلال اتساع مجالات تطبيقها في حقول علمية جديدة، إذ يفضح التطبيقُ ثغراتها ويكشف عيوبها، ويحذف أخطاءها.

لا أظن الشيخ الخولي يورطنا بنسبية الفهم، بل أراه يحاول تحرير فهم النصّ القرآني من سوء فهم وأخطاء المفسّرين، الذين ظلوا على الدوام بشرّاً، يتحدّثون إلى زمانهم وبيئاتهم وثقافتهم ونمط رؤيتهم للعالم، وهم أنفسهم تعاطوا مع تفسيرات المفسّرين من قبلهم بوصفها آراء نسبية، تخضع لمشروطيات اللغة والزمان والمكان والبيئة والثقافة، وليست فهماً أبدياً يتعالى على أيّة مشروطية تاريخية.

⁶⁰ المصدر السابق. ص229.

ويمكن للباحث أن يكتشف تلوين المفسر للنص الذي يفسره لدى تلامذة الخولي، ففي الوقت الذي تمثل محمد أحمد خلف الله نهج أستاذه الخولي في أطروحته للدكتوراه⁶¹، أخفقت تلميذته وزوجته عائشة عبد الرحمن في أن تتمثل ذلك النهج في تفسيرها⁶²، وكانت أشدّ وفاءً لماضي التفسير منها إلى متطلبات الواقع، ولم تجسّد ما كان يتبناه أستاذها أمين الخولي في التفسير، ودعوته لتوظيف مناهج التأويل الحديثة والهزمنيوطيقيا. فبينما يتجه بعض تلامذة الخولي لمغامرة ركوب سفينة علوم الإنسان والمجتمع الحديثة ومناهج التأويل والهزمنيوطيقيا، ويجازف بتطبيقها في التفسير في مجتمع تقليدي، ويتعرض إلى هجمة عنيفة، كانت عائشة عبد الرحمن تغرق في أمواج التراث، وكأنها غفلت أو تجاهلت دعوة شيخها للتجديد في صدر قوله: "أول التجديد..."⁶³، فغرقت في العجز: "قتل القديم فهماً"، وتشبعت بالقديم أعمالها، بلا أن نقرأ فيها ملامح للجديد، وحتى أعمال تلامذتها ورسائلهم في الدراسات العليا، التي كانت ترشدهم إليها وتشرف عليها، ظلّت مسكونةً بالقديم أيضاً⁶⁴.

وكان بنت الشاطي لم تشأ أن تتورط في الخروج على المناهج الموروثة للتفسير، لخوفها من ردود الأفعال، لأن ما تلقته أطروحة خلف الله من هجوم عنيف جعل كل تلامذة الخولي يفكرون طويلاً قبل أن يترسموا نهج أستاذهم التجديدي. وربما لم تدرك عائشة عبد الرحمن بعمق مآزق التفسير الموروث، وما كان يرمي إليه أستاذها الخولي من تحرير المعنى القرآني من رؤية المفسر القديمة للعالم، ووضع هذا المعنى في لغة تكتشف المتطلبات الروحية والأخلاقية والجمالية للمسلم اليوم.

التجديد شديداً الوطأة على النفس والمشاعر والمصالح، لا يستسيغه إلا عقل شجاع، وإنسان يمتلك قدرة المغامرة في الخروج على المؤلف، ومستعدّ لدفع ضريبة موجعة. لذلك لم يكن موقف بنت الشاطي غريباً، فقد تكرّر هذا الموقف لدى كثير من التلامذة الذين عجزوا عن تمثّل النهج التجديدي لأساتذتهم، فوقفوا خارج آفاق رؤية الأستاذ، فركنوا إلى التراث ليتشدّدوا في استئنافه كما

61 أطروحة محمد أحمد خلف الله بعنوان: "الفن القصصي في القرآن الكريم" أشرف عليها: الشيخ أمين الخولي، ورفضتها لجنة المناقشة. سنتحدث عن الضجة التي أثارها في الحلقة القادمة.

62 عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، التفسير البياني للقرآن الكريم، القاهرة، دار المعارف، 2 ج.

63 الخولي، أمين. تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الإسلامية. ص 2336. يقول الخولي: "أول التجديد قتل القديم فهماً".

64 ذكرت عائشة عبد الرحمن في مقدمة الجزء الأول من تفسيرها عنونات أطروحات الدكتوراه لتلامذتها التي اقترحتها وأشرفت عليها عندما كانت أستاذة للدراسات القرآنية والإسلامية العليا في جامعة القرويين في المغرب، وهي دراسات تتناول موضوعات قرآنية تراثية، وتحقيق كتب قديمة.

هو، وهذا ما نراه ماثلاً في النزوع السلفي للشيخ محمد رشيد رضا، بعد رحيل أستاذه الشيخ محمد عبده، وغيره.

كتاب الفن القصصي في القرآن

قدّم بعضُ تلامذة الخولي في جماعة "الأمناء" كتاباتٍ شديدة الإثارة، فقد ترسّم نَجَج الخولي في التفسير من مدرسة الأمناء محمدُ أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم"، وكان هذا الكتابُ من أبرز عناوين الضجة لجماعة الأمناء. ومن الجيل التالي لجماعة "الأمناء" كتب نصر حامد أبوزيد "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، وحاول فيه كما يقول: "إعادة ربط الدراسات القرآنية، بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة، أدت إلى الفصل بين التراث وبين مناهج الدرس العلمي"⁶⁵. وصار كلُّ من الكتابين مثارًا للجدلِ واتهامِ صاحبه بالمروق، وتأليبِ الرأي العام ضدَّ الكاتب والكتاب. ثلاثة كتبٍ هي الأشدُّ إثارةً في الحياة الثقافية العربية في النصف الأول من القرن العشرين، أولها: "الإسلام وأصول الحكم" الذي ألفه الشيخُ علي عبد الرزاق، وصدر سنة 1925، والثاني: "في الشعر الجاهلي"، الذي صدر سنة 1926 لطله حسين، والثالثُ: "الفن القصصي في القرآن الكريم". والكتابُ الأخيرُ أطروحةٌ قدّمها محمدُ أحمد خلف الله في العام 1947 لنيلِ شهادة الدكتوراه بإشراف أمين الخولي، لكن لجنة المناقشة رفضتها، وحجبت الدكتوراه عن كاتبها.

يشرح محمد أحمد خلف الله منهجَه في دراسة القصص القرآني بقوله أن من الخطأ: "دراسة القصص القرآني كما تدرس الوثائق التاريخية، لا كما تدرس النصوص الدينية والنصوص الأدبية البليغة أو المعجزة... لاحظت أن القرآن لم يقصد إلى التاريخ من حيث هو تاريخ، إلا في النادر الذي لا يحكم له، وأنه على العكس من ذلك عمد إلى إيهام مقومات التاريخ من زمان ومكان، ومن هنا تبينت أن القوم قد عكسوا القضية حين شغلوا أنفسهم بالبحث عن مقومات وهي غير

⁶⁵ نصر حامد أبوزيد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ط1، 1990، ص 21.

مقصودة، وأهملوا المقاصد الحقيقية للقصص القرآني. ولو أنهم شغلوا أنفسهم بتلك المقاصد الحقة لأراحوا أنفسهم من عناء كبير، ولأبرزوا الجوانب الدينية والاجتماعية من القصص القرآني إبرازاً ملموساً يثير المشاعر والعواطف، ويؤثر في العقول والقلوب، وعند ذلك كانوا يمكنون للدين وقضاياها، ويسيرونها وهدى القرآن الكريم⁶⁶. ويجدد خلف الله ما يرمي إليه بقوله: "ولقد قلت في الرسالة إن قصد القرآن من قصصه لم يكن إلا العبرة والعظة، وليس منه مطلقاً تعليم التاريخ أو شرح حقائقه. ومن المعروف دينياً ألا نستنتج من نص قرآني أمراً لم يقصد إليه القرآن"⁶⁷.

ويذهب خلف الله إلى أن القرآن الكريم إنما يورد هذه القصص بوصفها أمثالا، كما نصت على ذلك الآية: "وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ"⁶⁸. "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ"⁶⁹. وفي محاولة للتدليل على صحة موقفه ينقل خلف الله رأياً للفخر الرازي يبين فيه أغراض القصص في سياق تفسيره للآيتين: "إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ"⁷⁰. "وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ"⁷¹، فقد ذهب الرازي إلى أن: "القصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي إلى الدين، ويرشد إلى الحق، وأمر بطلب النجاة. أما الحق فهو إشارة إلى البراهين الدالة على العدل والنبوة"⁷².

تعرض خلف الله وأطروحته إلى حملة عنيفة، كما أشار إلى ذلك توفيق الحكيم بقوله: "لقد طالب البعض بحرق الرسالة، على مرأى ومشهد من الأساتذة، وطلبة كلية الآداب، وطالب الآخرون بفصل الأستاذ خلف الله"⁷³. وتعرضت أطروحته خلف الله إلى حملة تحريضي واسعة، فقد وصفها بعض رجال الدين بأنها: "أشدّ شناعة من وباء الكوليرا". وتناولها جمع من الكتّاب في مصر بالنقد

66 محمد أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبد الكريم. بيروت: الانتشار العربي، 1999، مقدمة المؤلف.

67 مجلة الرسالة، العدد 743، "حول جدل في الجامعة"، الصادرة بتاريخ: 29 - 09 - 1947.

68 يس، 13.

69 التحريم، 10.

70 آل عمران، 62.

71 هود، 120.

72 محمد أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم. ص 24.

73 توفيق الحكيم. بقظة الفكر. القاهرة: مكتبة الآداب، 1986، ص 10 - 11.

اللاذع. ونقدّها كبار العلماء مثل الشيخ محمد الخضر حسين، الذي نشر عنها مقالةً في إحدى المجالات، أشار فيها إلى التقرير الذي قدّمه أحمد أمين إلى لجنة المناقشة⁷⁴. وكان يورد مقاطع من الرسالة وينقدها، فهو مثلاً ينقل هذا المقطع لخلف الله: "القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاص لحوادث وقعت من بطلٍ لا وجود له، أو لبطلٍ له وجود، ولكن الحوادث التي ألمّت به لم تقع أصلاً، أو وقعت ولكنها نظمت على أساس فني، إذ قدم بعضها وأخر بعضها، أو حذف بعضها وأضيف إلى الباقي بعض آخر، أو بولغ في تصويرها إلى حد يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقيّة إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية، وهذا قصدنا في هذا البحث من الدراسة القرآنية". ثم يردّ عليه الشيخ الخضر حسين بقوله: "هذا الذي يقوله الكاتب إنّما ينطبق على القصص التي يقصد من تصنيفها إظهار البراعة في صناعة الإنشاء، أو في إجمالة الخيال، أو بعث الارتياح والمتعة في نفوس القارئ؛ مثل مقامات بدیع الزمان، أو مقامات الحريري، أو القصص التي تنشر اليوم في بعض الصحف السائرة، أما قصص القرآن فهي من كلام رب العزة، أوحى به إلى الرسول الأكرم؛ ليكون مأخذ عبرة، أو موضع قدوة، أو مجلّة حكمة، وإيمان الناس بأنه صادر من ذلك المقام الأسنى يجعل له في قلوبهم مكانة محفوفة بالإجلال، ويمنعهم من أن يدرسوه كما تدرس تلك القصص الصادرة من نفوس بشرية تجعل أمامها أهدافاً خاصّة، ثمّ لا تبالي أن تستمد ما تقوله من خيال غير صادق، أو تخرج من جدّ إلى هزل، وتضع بجانب الحق باطلاً"⁷⁵.

وكان أحمد أمين كتب تقريراً شديداً ضدّ أطروحة خلف الله، كان التقرير تحريضياً، يجامل المؤسسة الدينية الرسمية، ويتناغم مع ذوق الجمهور. وكان لهذا التقرير أثر كبير في رفض لجنة المناقشة للرسالة. بدأ أحمد أمين التقرير بقوله: "وقد وجدتها رسالة ليست عادية؛ بل هي رسالة خطيرة، أساسها أنّ القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار، من غير التزام

⁷⁴ مجلة "الهداية الإسلامية" الجزآن 7-8، المجلد 20، محرم وصفر 1367، والجزآن 1-2، المجلد 21، رجب وشعبان عام 1367هـ.

⁷⁵ المصدر السابق.

لصدق التاريخ، والواقع أنّ محمدًا فنّانٌ بهذا المعنى... وعلى هذا الأساس كتب كل الرسالة من أولها إلى آخرها"76.

الخولي يدافع عن اجتهاد تلميذه ويثني عليه

لم يشأ الشيخ أمين الخولي التنصّل من اجتهاد تلميذه، ولم يتراجع، بل وقف بشهامةٍ يزود عن خلف الله ويثني على جهوده، بعد أن حجبوا لقب الدكتوراه عنه، ولم يتنازل مقابل أولئك الذين وصفهم بـ "الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين"، ودعا أن يعفو الله عنهم. إذ كتب في مقدّمة الطبعة الثالثة لكتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم"، لتلميذه محمد أحمد خلف الله ما يلي: "أستطيع أن أقول إن رسالة الفن القصصي قد أدت تلك الضريبة في سنتي 1946 - 1948، وتقاضتها منها عامية فاسدة، في ظن من ظن لهم خطأ وخداعاً أنهم أصحاب وعي. واليوم صارت الرسالة ووجهتها كسباً غنياً، ووجهاً من الاعجاز القرآني عند أصحاب الدين والأدب. فإني أقول بالأصالة والنيابة: عفا الله عن جميع الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين... وتحية لمؤلف الفن القصصي، الذي أشهد الله أنه كان في صدقه وصدرة مثلاً من الشباب، إذ ذاك يطمئن به المستقبل". وكان إصرارُ أمين الخولي في الدفاع عن تلميذه حازماً صلباً عنيداً، حتى أنه قال: "فلو لم يبق في مصر والشرق واحد يقول إنه حق، لقلت وحدي وأنا أقذف في النار، إنه حق، لأبري ضميري"77.

وكان طه حسين قد سبق خلف الله في كتابه "في الشعر الجاهلي" في الإشارة إلى أن القصص القرآني لم ترد في سياق الحديث عن التاريخ، عندما كتب: "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي"78.

76 المصدر السابق.

77 الفن القصصي في القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبد الكريم. بيروت: الانتشار العربي، 1999، ص 7.

78 طه حسين، في الشعر الجاهلي، القاهرة، طبعة 1، ص 26.

وقبل طه حسين تحدّث الشيخ محمد عبده عن أغراض القصص القرآني فقال: "بيننا غير مرة أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار، لا لبيان التاريخ، ولا لحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وأنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار. فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة، ولا تتجاوز مواطن الهداية، ولا بد أن يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح"⁷⁹.

وتمسك بهذا الموقف خلفُ الله في جوابه عن الضجة التي أثيرت حول رسالته، عندما كتب مقالةً في مجلة "الرسالة"، تحدّث فيها عن أنه لم يكن أول من تبني هذا الموقف، بل سبقه إليه الشيخ محمد عبده كما ورد في تفسير المنار، إذ يكتب خلفُ الله: (على أن هذا القول قد قال به الأستاذ الإمام، وقد نقله عنه صاحب المنار في مواطن كثيرة من كتابه فقد جاء في الجزء التاسع، ص 374 طبع سنة 1342هـ ما يأتي: "إن الله تعالى أنزل القرآن هدى وموعظة، وجميع قصص الرسل فيه عبرة وتذكرة لا تاريخ شعوب ومدائن ولا تحقيق وقائع ومواقع". وجاء في الجزء الثاني ص 205 طبع سنة 1350هـ ما يأتي: "فإن قيل إن التاريخ من العلوم التي يسهل على البشر تدوينها والاستغناء بها عن الوحي فلماذا كثر سرد الأخبار التاريخية في القرآن وكانت في التوراة أكثر؟ والجواب ليس في القرآن شيء من التاريخ من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة أحوالها، وإنما هي الآيات والعبر تجلت في سياق الوقائع بين الرسل وأقوامهم لبيان سنن الله تعالى فيهم إنذاراً للكافرين بما جاء به محمد وتثبيتاً لقلبه وقلوب المؤمنين به. وسترى ذلك في محله إن شاء الله تعالى. ولذلك لم تذكر قصة بترتيبها وتفصيلها وإنما يذكر موضع العبرة فيها... هذه هي نظرتي في القصص وهي نظرية تعتمد على طريقة الخلف ومذهب الأستاذ الإمام)⁸⁰. ولم يقبل عدّة كتّاب ما نسبته خلفُ الله لمحمد عبده ورشيد رضا، واتهموه بالجهل وسوء الفهم⁸¹.

79 الفن القصصي في القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبد الكريم. ص 28.

80 محمد أحمد خلف الله، "حول جدل في الجامعة"، مجلة الرسالة، العدد 743، الصادر بتاريخ: 29 - 9 - 1947.

81 عبد الفتاح بدوي، "حول جدل في الجامعة"، مجلة الرسالة، العدد 749، الصادر بتاريخ: 10 - 11 - 1947. والعدد 751 الصادر بتاريخ: 24 - 11 - 1947.

في النصف الأول من القرن الماضي يدعو خلفُ الله إلى إعادة النظر في التعاطي مع لغة القرآن، وفقاً لمفهومه لـ "لغة الدين"، ويدعو لضرورة فهم القصص الواردة بلغة الدين في سياق المعنى الرمزي الذي تقرره هذه اللغة، لأنه يرى أن القصص في الكتب المقدسة لا ترد بوصفها تقريراً لحوادث تاريخية. لغة الكتاب المقدس غرضها المعنى الذي ترمز إليه القصة وهو الهداية، كما هو الغرض من ضرب الأمثال. إلا أن هذه الدعوة مازالت غير مقبولة حتى اليوم، ذلك أن أكثر الدراسات القرآنية أسيرة علوم القرآن وقواعد التفسير التي أنتجها المفسرون في الماضي، ومفهومهم للغة الدين، المشتق من رؤيتهم وقتئذ للعالم، وعلوم ومعارف عصرهم. ولم تنبثق هذه الدراسات من رؤية حديثة للعالم، ولم تفتح على المكاسب الراهنة في علوم الإنسان والمجتمع، التي كان يشدد على توظيفها أمين الخولي في الدراسات القرآنية.

كان كتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم" منعطفاً رائداً في تطبيق مفهوم مختلف للغة الدين، وتوظيفها في الدراسات القرآنية والتفسير، لكن مازال الباحثون في هذا الحقل البالغ الأهمية يحدون الاقتراب من ذلك، حتى بعض تلامذة الشيخ الخولي الذين كتبوا في الدراسات القرآنية والتفسير كانوا يتهيئون اقتحام هذا الدرب المخيف، فقد أخفقت تلميذة الخولي وزوجته عائشة عبدالرحمن في أن تسير على هذا النهج، فلبثت كتاباتها، في الدراسات القرآنية والتفسير، داخل أسوار الأفق التاريخي التكراري المغلق للمفسرين، كما أشرنا لذلك فيما مضى.

لغة الدين هي حكاية عن عوالم الغيب، مدلولاتها تحكي موضوعات مفارقة للمادة خارج عالمها الحسي، إنها تنشده تمثل المطلق في النسبي، وترجمة المحدود للمحدود، وتجلي الإلهي في البشري، وحضور عالم الغيب في عالم الشهادة، وتجسيد المقدس في الدنيوي، واستيعاب اللامحسوس في المحسوس، واتساع ما هو مادي لما هو لا مادي، وتصوير ما لا صورة له، واستكناه ما لا يُكتنه، ورؤية ما لا يُرى، ومعرفة الحواس بما لا يمكن التعرف عليه بها. إنها رؤيا عابرة لرؤية العين البصرية، ومعرفة حدسية عابرة للعقل وطرائقه ومحاججاته، وضرب من الصلة الأنطولوجية التي يتجلى فيها الغيب بصورة يستطيع معها أن يتذوقه من يؤمن به، إذ يتمكن من خلال هذه اللغة أن يحقق شكلاً من الاتصال بعوالمه.

لغة الدين تتكشف بها مراتب أعمق من الوجود لا تتكشف للإنسان باللغة العادية. وتشير الى معانٍ متعالية على الواقع المادي المحسوس الذي يعيشه الإنسان، تضيق بها اللغة العادية. لغة الدين هي اللغة الوحيدة القادرة على التعبير عن حقائق العالم الأخرى بنحو تعجز فيه كل أشكال اللغة الأخرى عن التعبير عنها. لا تنشُد لغة الدين التتابع بين الدال والمدلول، وبين اللفظ والمعنى، لضيق الدال وقصوره، إذ يفتقر اللفظ لأن يتسع لما لا يمكنه الاتساع له، ويستوعب ما لا يمكنه استيعابه، ويتمثل ما لا يمكنه تمثله، ويفشل في نقل ما يضيق به ظرفه، واحتضان ما يعجز عن استيعابه.

لغة الدين ضربٌ من الترجمة لإشارات الغيب ورموزه، ومحاولة رسم صورة عنه في قوالب لغتنا البشرية، وتجلُّ لكلمة الله من خلال كلمات البشر. والترجمة لا تطابق الأصل، ولا تعكس صورته كما هي، ولا تكشف كل ملامحه، إنها تومئ إليه، وتشير إلى شيءٍ من ملامحه.

لغة الدين يتنزل بها المعنى من نشأة أعلى إلى نشأة أدنى، ذلك أن اللغة البشرية من شؤون العالم المادي، وليست من شؤون عوالم الغيب، وظرفها لا يتسع لمعاني تلك العوالم، وإن السعة الوجودية للغيب يضيق بها كل ما ينتمي للعالم المادي. إن هذه اللغة لا يتجلّى فيها المعنى إلا بكيفية تماثل حقيقتها البشرية، وهو نحو تنزل على شاكلتها⁸².

في ختام حديثنا عن الشيخ أمين الخولي وجدنا أجمل من يرسم صورة أمين الخولي "الإنسان" هي تلميذته وزوجته عائشة عبد الرحمن المعروفة بنت الشاطي، في الشهادة التي كتبتها لإهداء كتابها "القرآن وقضايا الإنسان" إليه، إذ تقول:

"إلى أمين الخولي الإنسان... صحبتُهُ في رحلة الحياة فتجلت لي فيه وبه، آية الإنسان بكل عظمته وشموحه وكبريائه، وجبروت عقله، ومرهف حسه، وعزة ضميره.

ثم مضى... فعرفتُ منه وفيه، مأساة الإنسان، بكل هوانه، وضعف حيلته، وقصور طاقته. وفيما بين حياته وموته، أرهف إحساسي بقصة الإنسان من المبدأ إلى المنتهى.

⁸² الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، بيروت، دار التنوير - بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، 2019، ص 220-222.

عائشة. مارس 1969 – المحرم 1389 "83.

هذا البحث هو إعادة كتابة وتحريير للفصل 8 من كتابنا: "الدين والاعتراب الميتافيزيقي"، طبعة 2، 2019، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت.

دعوة الشيخ أمين الخولي للتجديد

د. عبد الجبار الرفاعي

