الحياة الطيّبة
السنة 21
العدد 37
صيف 2017 م

الشيخ أمين الخولي[1] رائد الدرس الهِرْمِنيوطيقيّ بالعربيّة

الدكتور الشيخ عبد الجبّار الرفاعي[2]

مقدّمة:

خلافاً لما يتردّد على الدوام في بعض الكتابات المبسّطة، من أنّ المؤسّسات الدينيّة التقليديّة عالقة في التاريخ، ولا يمكنها أن تتلمّس دروب التواصل مع العصر، فإنّ أبرز محاولات التجديد وأعرقها في عالم الإسلام قد انطلق من الحواضر والحوزات المتخصّصة في تدريس المعارف الإسلاميّة، التي احتضنتها وانخرطت في سجالاتها ونقاشاتها ومعاركها.

ففي مصر احتضن الأزهر الشيخ رفاعة الطهطاويّ، والشيخ محمد عبده، والشيخ مصطفى عبد الرازق، والشيخ علي عبد الرازق، والشيخ محمد عبد الله درّاز، وغيرهم. وفي تونس احتضنت الزيتونة الشيخ الطاهر الحداد، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وولده الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وغيرهم. وفي النجف احتضنت الحوزة السيّد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد جواد البلاغيّ، والشيخ محمد رضا المظفّر، والسيّد محمد تقي الحكيم، والسيّد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وغيرهم.

(1) ولد الشيخ أمين الخوليّ في 1 مايو 1895م بمحافظة المنوفيّة بمصر، وتوفّي في 9 مارس 1966م. حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره. تخرّج من مدرسة القضاء الشرعيّ، ثمّ أصبح مدرّساً فيها في 10 مايو عام 1920م، وعيّن إماماً للسفارة المصريّة في روما في 1923م، ثمّ نقل إلى مفوضيّة مصر في برلين عام 1926م. عاد عام 1927م إلى وظيفته في القضاء الشرعيّ، ثمّ انتقل إلى قسم اللغة العربيّة بكلّيّة الآداب عام 1928م.

(2) باحث في الفكر الإسلاميّ، من العراق.

وكان غير واحد من هؤلاء الأعلام عنواناً للضجّة في عصره، بعد طرحه لآراء ومفاهيم وأسئلة جديدة، تتجاوز ما هو مألوف ومكرّر. وإنْ كانوا يختلفون في طبيعة الأسئلة ونوعها، وكيفيّة بيان الآراء، لكنّ كلًّا منهم ظلّت رؤاه تحرّك البرك الساكنة.

ويتّفق هؤلاء في خروجهم على خطاب التبجيل والتمجيد، وفهمهم واستيعابهم النقديّ للتراث، وجرأتهم في نقد بعض المقولات والآراء في التراث، وسعيهم إلى البحث عن آفاق جديدة لقراءة النصّ وتفسيره في سياق الواقع ومعطياته واستفهاماته، ومحاولتهم الكشف عن شيء ممّا هو نسبيّ وتاريخيّ في ميراث المتكلّمين والفقهاء.

غير أنّ معظم هذه المحاولات، على الرغم من جرأتها وأهمّيّتها، لم تغادر المناهج التقليديّة الموروثة، ولم تتبصّر الأنساق العميقة المضمرة في بنية التراث، والأنماط المستترة لتوليد المعنى في طبقاته العميقة، التي تعيد إنتاج المقولات والأسئلة ذاتها. ولذلك فقد لبثت هذه المحاولات في مدارات التطلّعات والطموحات، وإثارة بعض التفسيرات والشروح البديلة للنصوص؛ بغية الخروج بمواقف وفتاوى جزئيّة، تشي بتصالح المسلم مع العصر، وما يفرضه عليه واقعه الجديد.

ومع أنّ الشيخ أمين الخولي لم يدرس في الأزهر، وإنّما تعلّم في مدرسة القضاء الشرعيّ، لكنّه درَّس فيه، وكانت محاضراتُه أوّل ما يُدرَّس من الفلسفة رسميًّا في العهد الجديد للأزهر، فبعد عودته من ألمانيا عام ١٩٢٧م، انتُدب للتدريس في الأزهر، فألقى محاضرات على طلاب كلّيّة أصول الدين في التاريخ العامّ لفلسفة الأخلاق، أو كما أسماها هو «الفلسفة الأدبيّة»[1]، كما اهتمّ بتجديد البلاغة وأساليب البيان العربيّ، ودعا إلى تحريرها من حمولة الفلسفة والمنطق الصوريّ، واصطلح عليها «فنّ القول»، وكان هاجسه ربط أساليب البيان والتعبير بالحياة، وتكريس

(1) انظر: الخولي، يمنى طريف: أمين الخولي والأبعاد الفلسفيّة للتجديد، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص28-29.

الذوق الفنّي، والانفتاح على مكاسب العلوم والمعارف الحديثة. فكشف عن الأبعاد النفسيّة للبلاغة. ودشّن أفقاً آخر في بيان أساليب تفسير النصوص، وما يشوبها من ملابسات الذات والزمان والمكان والبيئة.

لقد أدرك الشيخ أمين الخولي ضرورة إصلاح نظام التعليم الدينيّ في الأزهر، على الرغم من أنّ تكوينه الدينيّ كان تقليديًّا؛ وذلك بفعل اكتشافه للأساليب الجديدة في التربية والتعليم في أوروبا، وتعرّفه عن قرب على نمط التعليم الدينيّ في الفاتيكان. وهو ما أشار إليه بقوله: «قصدت إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتّبع في الدراسات اللاهوتيّة، كما نظرت في ما حولي من الدولة الدينيّة -الفاتيكان- القائمة في عاصمة الدولة المدنيّة -إيطاليا-، وخلال تتبّعي لهذه الدراسة اللاهوتية في أقطار أوروبا عشت فيها بعد ذلك؛ كألمانيا، أو أقطار زرتها مجرّد زيارة، وعمدت بعد الدراسة والتفكير إلى الكتابة عن قضيّة الأزهر وإصلاحه»[1]. فكتب لتحديث الأزهر بيانه الموسوم: «رسالة الأزهر في القرن العشرين». ونشر الأزهر عام ١٩٣٦م هذه الرسالة، ثمّ تكرّرت طبعاتها لاحقاً، بعد أن نفدت الطبعة الأولى سريعاً[2]. وفي أوائل الخمسينات من القرن الماضي عاد الخولي مرّة أخرى يدعو إلى إصلاح الأزهر وتحديث نظامه التعليميّ، فنشر سلسلة مقالات في مجلّة «المصري»، غير أنّ الأزهر لم يصمت هذه المرّة؛ كما صمت في المرّة الأولى، فأصدرت جبهة علماء الأزهر بياناً ورد فيه: «اعتاد الأزهر الشريف أن يسمع من حين إلى آخر أفراداً يحاولون أن ينالوا منه ومن رجاله، وكأنّما خوّلت لهم أنفسهم أنّ تعلّقهم بهذا الجبل الأشمّ يلقي في روع الناس أنّ لهم شأناً، أو عندهم رأياً، أو فيهم غيرة على حقّ، أو غضباً للدين، أو حرصاً على صالح عامّ، ولكنْ هيهات، فهم كناطح صخرة يوماً ليوهنها»[3]. ولكنّ الشيخ الخولي وجّه لهم نقداً شديداً، ذكر فيه:

(1) سعفان، كامل: أمين الخولي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983م، ص65.
(2) طُبِعَت هذه الرسالة مرّة ثانية عام 1961م، وقد نشرتها دار الهنا في القاهرة.
(3) سعفان، أمين الخولي، م.س، ص146.

«إنّ قصدهم النفسيّ من هذا التوجيه ليس بريئاً ولا خالصاً من الغايات المدخولة، فسبيلهم إلى هذا التوجيه والبيان سبيل غير صادق، وتناولهم له غير مستقيم؛ كما إنّ سيادة روح التحكّم في فضل الله ونعمه، والاستبداد بدين الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم هو رأي الاسلام، وإذا حكموا فحكمهم هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو يحارب الله»[1]. لكنّ علماء الأزهر لم يتوقّفوا عن مساجلته، فردّوا على نقده ببيان أيضاً، غير أنّه لم يتراجع عن دعوته إلى إصلاح الأزهر[2].

أولاً: فكرة التطوّر تستبدّ بالخولي:

لقد تجاوز الشيخ أمين الخولي وجهة الإحياء والإصلاح، التي بدأت مع الشيخ رفاعة رافع الطهطاويّ في القرن التاسع عشر، وتواصلت في ما بعد مع الشيخ محمد عبده، ومن تلاه؛ إذ استطاع الخولي أن يشتقّ نهجاً، يتلمّس في ضوئه درباً مغايراً لما عرفناه من أصول ومبادئ في قراءة النصوص الدينيّة وتفسيرها. فمع الخولي، وللمرّة الأولى، يتصدّع جدار الدرس اللغويّ والبلاغيّ التقليديّ، كما تنفتح الفلسفة الأخلاقيّة في التعليم الأزهريّ على أفق جديد. ظلّ الخوليّ مسكوناً بفكرة التطوّر، واستبدّت به هذه الفكرة إلى الحدّ الذي استند إليها بوصفها مرجعيّة لإعادة بناء المعارف الإسلاميّة، وآداب اللغة العربيّة وعلومها. ولم يتردّد في الدفاع عن نظريّة التطوّر الداروينيّة في الأحياء، وأصرّ على تبريرها ومنحها المشروعيّة، في ضوء ما يحاكيها ويقاربها من إشارات في «رسائل إخوان الصفا»[3]، وآثار ابن مسكويه، وابن سينا، وابن الطفيل، ممّن ألمحوا أو صرّحوا بتصنيف الموجودات في سلم تراتبيّ، يحتلّ فيه الإنسان الذروة في تكامله، فيما يليه الحيوان، فالنبات، إلى أدنى مرتبة؛ وهي الجماد. وشغف

(1) سعفان، أمين الخولي، م.س، ص146-147.
(2) انظر: م.ن، ص147.
(3) انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧م، ج2، الرسالة الثامنة من الجسمانيّات الطبيعيّة، ص١٧٨ وما بعدها.

الخوليّ بالتجديد إلى الحدّ الذي كان برأيه هو الثورة الكبرى في كلّ قرن، إذ يقول: «إنّ ذلك التجديد على رأس القرون هو ذلك العمل الثوريّ الكبير الذي تحتاجه الأمّة، كأنّما هو ثورة اجتماعيّة دوريّة»[1].

وتوسّع الخولي في تطبيق فكرة التطوّر على علم الكلام والفقه واللغة، بل عمّمها لتشمل أبعاد الوجود البشريّ المعنويّة والفكريّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة كافّة. وأصرّ على أنّ التطوّر هو الناموس الشامل في الخلق والحياة، وليس ناموساً خاصّاً بعلم الأحياء فقط؛ حيث يقول الخولي: «صار كلّ باحث يتصدّى لدرس شيء من ذلك؛ إنّما يتقدّم إليه مسلّماً بعمل ناموس النشوء فيه، في ما مضى، وفي ما هو آت، ولم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرةً كان أو لغةً أو فنّاً أو حضارة... إنّ ظهور الفكرة الجيّدة يشبه في تطوّر الحيّ ظهور صفات جديدة في نوع من الأحياء تخالف الصفات القديمة، وقوّة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحّتها وصلاحيّتها تقابل درجة قوّة الصفات الجديدة في الحيّ على البقاء، كما إنّ صلاح البيئة الاجتماعيّة لحياة الفكرة الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة تقابل حال البيئة الطبيعيّة بالنسبة إلى صفات الكائن الحيّ الجديدة، وإنّ قوّة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها، وترسيخهم لها في أذهان الناس، تشبه قوّة الحيّ على إفناء منافسه وإبادته، كما إنّ اقتناع الناس رويداً بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف في التناحر المادّيّ. وإنّ تأصّل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنعيها يشبه تأصّل صفات الحيّ الجديدة في نسله ورسوخها»[2].

وتبدو حالة الاستيهام بمعطيات العلوم الجديدة واضحة في توكّؤ الخولي على نظريّة التطوّر، والاستناد إليها، بوصفها مرجعيّة شاملة، في تبرير ضرورة تطوير اللغة وآدابها، وتجديد معارف الدين وعلومه. وهي سمة طبعت تفكير رجال الدين والمثقّفين في ذلك العصر، ممّن تعرفوا

(1) الخولي، أمين: المجدّدون في الإسلام، ص17.
(2) الخولي، أمين: كتاب الخير، ص55، 57.

على العلوم الحديثة، واكتشفوا التقدّم الغربيّ، واستند غير واحد منهم إلى نظريّة التطوّر، لتبرير تحديث التفكير الدينيّ. كما تمادى بعضهم وأسرف في توظيف فرضيّات العلم ونظريّاته وقوانينه الجديدة في تفسير القرآن، مشدّداً على التوأمة بين العلم والقرآن الكريم، إلى الحدّ الذي أضحى معه النصّ القرآنيّ بمنزلة كتاب لا مضمون له خارج إطار العلم الحديث ومفترضاته ومفاهيمه[1].

ويتّسع قانون التطوّر من منظور الخوليّ ليشمل اللغة أيضاً، مثلما يشمل الظواهر الأخرى في الاجتماع البشريّ كافّة، فهو يرفض المواقف اللاعقلانيّة في التعاطي مع العربيّة بوصفها استثناءً من لغات العالم؛ ولذلك لم يقبل ما يقال عن: «فضل العربيّة.. وكمال العربيّة.. وانتهاء العربيّة إلى ما لا شيء بعده»[2]. وشدّد على أنّ العربيّة ليست استثناءً من اللغات البشريّة، فكلّ لغة كائن اجتماعيّ حيّ، يحيا ويتطوّر؛ تبعاً لسنن الحياة وتطوّرها، واللغة بطبيعتها أكثر حيويّة ومرونة وحيازةً لإمكانات تحديث من سواها، ففيها على الدوام كلمات تموت وتندثر، وأخرى تتوالد، أو تنحت؛ لتثري معجمها، وتعزّز رصيدها التداوليّ؛ وذلك ما يوضّحه الخولي بقوله: «فاللغة من أشدّ المظاهر الحيويّة ليناً، وأقلّها تصلّباً وتحجّراً، وأطوعها للتطوّر، وقدماؤنا يدركون هذا واضحاً، حين يتحدّثون عن تهذيب اللغة وعوامله، وحين يقرّرون أنّ الاستعمال يحيي ويميت، ويقبح ويحسن، وحين يصفون تداخل اللغات، وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثّر اللغة بالحياة تأثّراً قويّاً»[3].

وفي لفتة بالغة الدلالة يتحدّث الخوليّ عن مأزق الفصحى، والازدواج اللغويّ بين الفصحى والعامّيّة، وكيف أنّنا نتحدّث بلغة غير تلك التي نفكّر ونكتب ونقرأ فيها، فسعى إلى الكشف عن الجذور التاريخيّة لذلك، موضّحاً أنّ المنهج الذي اعتمده المعجميّون الأوائل في جمع اللغة كان في تبنّي

(1) أسرف في تطبيق هذا المنهج الشيخ طنطاوي جوهري (1870-1940م) في تفسيره: الجواهر في تفسير القرآن الكريم.
(2) شعبان، حامد: أمين الخولي والبحث اللغوي، ص١٦.
(3) الخولي، أمين: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص17.

لغة البدو في الصحراء العربيّة خاصّة، فيما استبعدوا كلّ كلمة تدلّ على ما هو شائع في المدينة والحواضر المعروفة؛ ولذلك اغتنت العربيّة بكلمات البادية، وما يدلّ على الظواهر الطبيعيّة والحيوانات والنباتات والعادات والتقاليد والأدوات والأشياء والصور والحاجات السائدة في نمط الاجتماع القبليّ، بينما افتقرت اللغة إلى ما هو معروف ومتداول في المدن. وكأنّه -هنا- يلمّح إلى أنّ العربيّة ما دامت مرآة لحياة البداوة، ومشبعةً بنمط ثقافتها، فرؤيتها للعالم ضيّقة الأفق، وإيقاع التحوّل والتغيير فيها بطيء، خلافاً للغة المدينة التي تغتني بكثيرٍ من الألفاظ الدالّة على ما يسود حياة الحواضر المدنيّة من أشياء وأفكار. ومن هنا، ضاقت عربيّة القبائل البدويّة في العصر العباسيّ عن استيعاب ما تفشّى في الاجتماع الإسلاميّ من أشياء وأفكار لم تعرفها البادية من قبل، فعوّضت ذلك بالاستيراد من غيرها، واشتقاق ألفاظ جديدة وتوليدها.

وفي نقاشه مع شيخ الأزهر[1] رفض الشيخ الخوليّ انحصار التطوّر ببعض أحكام العبادات، فذهب إلى أنّ «التغيّر والتطوّر سنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملاً وأصلح للبقاء»[2]. ولا يتردّد في القول إنّ «تطوّر العقائد ممكن، وهو اليوم واجب؛ لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره؛ حماية للتديّن، وإثباتاً لصلاحيّته للبقاء، ولاستطاعته مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل»[3].

ويشدّد الخوليّ على رفض أيّ قراءة لا تاريخيّة للتراث، ويرى التراث؛ بوصفه محكوماً بعوامل وظروف خاصّة مولّدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيّات زمانيّة-مكانيّة تفرضها كلّ حقبة تاريخيّة، وعلى هذا فهو يتغيّر ويتطوّر؛ مستجيباً لما تمليه عليه تلك المشروطيّات والضرورات.

(1) انظر: م.ن، ص46. نقلاً عن: جريدة الأهرام 27 رمضان 1384هـ.ق.
(2) م.ن.
(3) الخولي، أمين: المجدّدون في الإسلام، ص٥٢.

ومن هنا، يحيل الخوليّ الخلاف بين المتكلّمين، وتغيّر الأقوال وتنوّعها في مسائل: «الذات»، و«الصفات»، و«الكلام الإلهيّ»، و«القضاء والقدر»، و«الجبر والاختيار»، وغير ذلك، إلى التغّير في البيئات والزمان والمكان. والتغيّر هو التطوّر؛ تبعاً لمفهومه[1].

وهو بذلك يتخطّى الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد للعلوم والمعارف الإسلاميّة بأسرها. وتشديده على أنّ تطوّر العقائد واجب يؤشّر بوضوح إلى أنّه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر.

ودعوته هذه من الدعوات المبكّرة في دنيا الإسلام لبناء «علم كلام جديد»، حسب التوصيف المعاصر؛ ذلك أنّ علم الكلام الجديد ما هو إلاّ ضرب من الاجتهاد في تفسير الاعتقاد وتبريرها؛ طبقاً لما يتطلّبه كلّ عصر، بنحو تصبح فيه وظيفة علم الكلام مثلما هي حماية إيمان الناس من الإلحاد، هي أيضاً حماية إيمانهم من التوحّش والتشدّد والتحجّر.

وكأنّ الشيخ الخوليّ -هنا- يستعير مفهوم «التاريخيّة» من الفلسفة والعلوم الإنسانيّة الحديثة، ليطبّقه على مجالات التراث المتنوّعة؛ إذ يحيل مفهوم «التاريخيّة» إلى أنّ أفكار كلّ بيئة تشبهها، ففي البيئة الخصبة عقليّاً، تزدهر الأفكارُ العميقة الغنيّة المركّبة، وفي البيئة الفقيرة عقليّاً، تتفشّى الأفكارُ المبسّطة الفقيرة الهشّة. وتظلّ الأفكار على الدوام متماثلة مع بيئتها، معاصرة لها، ومشتقّة منها. وفي ضوء هذا الفهم لا يمكن امتداد الأفكار خارج سياقاتها الزمانيّة والمكانيّة الخاصّة، وتأبيدها للعصور كافّة، على اختلاف أنماط الحياة، وتغيّر الزمان والمكان والبيئة.

وهو في كلّ ذلك يصرّ على ضرورة دراسة التراث والتبصّر بمسالكه المتنوّعة؛ بل يعتقد أنّ «أوّل التجديد قتل القديم فهماً»[2]. وكأنّه يلمّح بعبارته إلى أولئك المراهقين ممّن لا يكفّون عن التبسيط، فيلبثون عند

(1) الخولي، أمين: المجدّدون في الإسلام، ص54-55.
(2) الخولي، أمين: تعقيب على مقالة «التفسير» في دائرة المعارف الإسلاميّة، ص2336.

السطح في فهمهم للتراث، ولا يدركون مدياته العميقة، ولا يرون شراكه المتشابكة، فيظنّون أنّ التجديد يتحقّق فور نسيان القديم وتجاهله، بلا دراسة ودراية بمجالاته ومشاغله ومقولاته. مثلما يشير إلى أولئك الذين يعكفون على حراسة التراث وتقديسه، فينبّه إلى أنّنا ما لم نحوّل وظيفتنا حيال التراث، من حارس للتراث إلى دارسٍ له، فلا يمكننا الخروج من أنفاق الماضي، ولا أن نكون معاصرين لزماننا.

ولعلّ اختيار الخوليّ لكلمة «قتل» تشي بأنّنا واقعون في شراك القديم؛ شئنا أم أبينا، وتلك الشراك لا تفتأ تتراكم باستمرار، فتحيطنا من كلّ جانب، ولا سبيل للإفلات منها من دون أن تتمّ غربلتها. وليس معنى القتل -هنا- التدمير والإبادة، وإنّما هو تبصّر العناصر القاتلة في التراث؛ كي نتغلّب على تسميمها لحياتنا، وننجو من فتكها بنا. فالقتل كناية عن الوعي الدقيق العميق بمدارات القديم، واستكشاف خرائطه، وفضاء تغلغل آفاقه في عصرنا، وتعطيل عناصره القاتلة والمميتة لحركتنا، وشلّها لقدرتنا على النهوض وإدارة الحاضر واستبصار المستقبل. وبوضوح لا لبس فيه يفصح الخوليّ في موضع آخر عن مفهومه للتجديد، وأنّه ليس بمعنى اجتثاث القديم واستئصاله بأسره؛ إذ يفسّره على أنّه: «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»[1].

إنّ الخوليّ لا يدعو إلى إهدار القديم والتفريط به، وإنّما يريد:

التحيين والمعاصرة لما هو قديم؛ ببعث روح جديدة فيه، بعد أن تحجّر؛ ممّا تراكم عليه من الماضي، وغرق في سوء الفهم والأسئلة السيّئة والأحكام المسبقة.

الاجتهاد؛ بمعنى ابتكار «الجديد بعد أنْ لم يكن» وإبداعه. وهذا ما يتميّز به عن جماعة من المصلحين في عصره، ممّن ذهبوا إلى أنّ كلّ جديد إنّما هو استئناف وإعادة إحياء للقديم، بخَلْع غطاء جديد على

(1) الخولي، المجدّدون في الإسلام، م.س، ص32-33.

مضمون قديم؛ بوصف التراث مستودعاً يستوعب كلّ ما ننشده في زماننا وفي كلّ زمان، وفقاً لما شاع وذاع من القول: «ما ترك الأوّل للآخر شيئاً».

استيعاب التغيّر والتطوّر وشمولهما؛ بوصفهما «سنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات». وهي دعوة تتخطّى -أيضاً- ما يدعو له كثير من الإحيائيّين، ليس لأنّها تستوعب العقائد بموازاة الفقه فحسب؛ بل لأنّها لا تتوقّف في الفقه عند المعاملات خاصّة، كما شاع التعبير عنها بأنّها «إمضائيّة»[1]؛ وإنّما تشمل العبادات كذلك، وهو قول ربّما ينفرد به الشيخ الخوليّ؛ ذلك أنّ المعروف أنّ أحكام العبادات توقيفيّة، لا تتغيّر ولا تتبدّل ولا تتطوّر.

وعلى الرغم من أنّ الخولي لم يشرح لنا ما يريده من ذلك[2]، فإنّ الدعوة إلى تطوّر العبادات تظلّ غريبة على تفكير المصلحين وقتئذٍ، ولا أظنّه يعني أكثر من فتاوى تيسير أداء الفرائض العباديّة وتسهيلها، وتوسيع مفهوم نفي العسر والحرج؛ ليستوعب حالات ومواقف لم تكن تُصنّف من مصاديق العسر والحرج عند الفقهاء قبل ذلك.

ثانياً: الخوليّ أوّل هِرْمِنيوطيقيّ بالعربيّة:

تظهر فرادة الشيخ أمين الخولي في محاولته الرائدة بتوطين الهِرْمِنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينيّة، في المجال التداولي العربيّ. فبعد استقراء وتتبّع، يمكن القول إنّ الخوليّ هو أوّل هرمنيوطيقيّ بالعربيّة، وربّما في عالم الإسلام؛ إذ لا أعرف أحداً سبقه إلى ذلك.

لقد لاحظت ذلك منذ ربع قرن، حين كنت أدرّس «الاتّجاهات الجديدة في التفسير» لمجموعة من تلامذتي في الحوزة، واطّلعت على التعقيب الذي

(1) الأحكام الإمضائيّة: هي ما أسّسها العقلاء وأمضاها الشارع؛ أي إنّ المعاملات تشريعات كانت مُتعارفة لتنظيم الاجتماع العربيّ في الجزيرة عصر البعثة، فأمضاها الإسلام وأقرّها، مع حذف شيء منها وتهذيبه وإعادة بنائه.

(2) يشير الشيخ أمين الخوليّ في بعض مقالاته إلى إمكان إقامة المسلم لصلاة الجمعة في بيته؛ لأنّ بوسعه تلقّي الخطبة عبر الراديو، واستماع الخطبة ركن في صلاة الجمعة.

كتبه على مقالة «التفسير» في «دائرة المعارف الإسلاميّة»، فوجدته يتحدّث عن أفق مختلف ومنهج بديل لتفسير النصّ القرآنيّ وتأويله، في ضوء أدوات ومفاهيم جديدة، أحسبه يستعيرها من الهِرْمِنيوطيقا الألمانيّة. لقد التحق أمين الخولي في شبابه إماماً بالمفوضيّة المصريّة في روما، وفي وقت لاحق ببرلين في ألمانيا[1]. وعند عودته من ألمانيا سنة ١٩٢٧م باشر التدريس في الأزهر. ويبدو أنّ مكوثه في ألمانيا أتاح له فرصة التعرّف على الهِرْمِنيوطيقا ودراستها، وهو ما تجلّى في حديثه عنها وتقديمها بإيجاز ووضوح. ومعروف أنّ الهِرْمِنيوطيقا في العصر الحديث ألمانيّة المنشأ والمسيرة، فمع شلايرماخر نهاية القرن الثامن عشر تبلور مفهوم مختلف للهرمنيوطيقا في العصر الحديث[2]، وتطوّر هذا المفهوم مع ويليام دلتي، ومارتن هيدغر، حتى بلغت أوج تطوّرها مع هانز جورج غادامير تلميذ هيدغر. مع أنّ بعض نصوص الهِرْمِنيوطيقا لم تترجم للعربيّة؛ إلاّ بعد ذلك بعشرات السنين.

وهو ما حدث مع الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي ذهب إلى ألمانيا، بعد رحلة الشيخ أمين الخوليّ بنصف قرن تقريباً؛ بوصفه إماماً للمركز الإسلاميّ في هامبورغ، فتعلّم الهِرْمِنيوطيقا بالألمانيّة هناك، ليعود إلى إيران مبشّراً بالهِرْمِنيوطيقا، ومؤلّفاً وشارحاً لها بالفارسيّة.

لقد ظهرت كتابات هرمنيوطيقيّة متعدّدة بالعربيّة في فترات لاحقة، غير أنّها انشغلت بتطبيقاتها في النصوص الأدبيّة، وتوظيفها بوصفها أداة في النقد الأدبيّ. لكنّ أمين الخولي لم ينفرد بريادته للكتابة والتعريف بهذا الفنّ فقط؛ بل بادر -أيضاً- إلى توظيفه في تفسير القرآن خاصّة، كما أسّس

(1) مكث الخوليّ في روما وبرلين في السنوات «1923-1927م»، وكان يُجيد اللغتين الإيطاليّة والألمانيّة.

(2) أصدر شلاير ماخر كتابه الذي تحدّث فيه عن مفهومه الجديد للهرمنيوطيقا للمرّة الأولى عام 1799م، وعنوان الكتاب بالألمانيّة هو:

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern ,1799.

وأمّا عنوان الكتاب بالعربيّة؛ فهو: «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقّفين»، تعريب الكتاب عن النسخة الأصلية بلغته الأمّ (الألمانيّة): أسامة الشحماني، إصدار: مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

مختبراً للدراسات الأدبيّة والهِرْمِنيوطيقية يضمّ جماعة من تلامذته؛ مثل: محمد أحمد خلف الله، وعائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ»، ومحمد العلائي[1]، وغيرهم. واشتهرت هذه الجماعة باسم «الأمناء»[2].

وقد قدّمت جماعة «الأمناء» كتابات شديدة الإثارة، أضحى أحدها من عناوين الضجّة في الحياة الثقافيّة العربيّة في القرن العشرين[3]. وهو كتاب «الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم»، الذي كان رسالة دكتوراه تقدّم بها محمد أحمد خلف الله، قبل سبعين عاماً تقريباً، بإشراف أمين الخولي، لكنّ لجنة المناقشة رفضتها، وحجبت الدكتوراه عن كاتبها[4].

وكان مدخل أمين الخولي لتحديث مناهج تفسير القرآن الكريم هو

(1) كتب محمد العلائيّ مقدّمة الطبعة الأولى لكتاب أستاذه «فنّ القول». وأشار في هامش المقدّمة إلى أنّه: «مضت سنّة الأمناء أن يقدِّم شبابهم، وهم أصحاب الغد، أعمال شيوخهم التي يدبّرون بها لهذا الغد. وعلى هذه السنّة أُقدِّم «فنّ القول». (انظر: ص29).
ومن تلامذة الشيخ أمين الخوليّ المعروفين: شكري عيّاد، ومصطفى ناصف، وحسين نصّار.

(2) أسّس الشيخ أمين الخوليّ جماعة الأُمناء عام 1944م، ومجلّة الأدب عام 1956م.

(3) تولى ترسيمَ نهج «التفسير الأدبيّ للقرآن» من مدرسة الأُمناء محمد أحمد خلف الله في كتابه «الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم»، وفي الجيل التالي كتب نصر حامد أبو زيد -سنة 1990م- «مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن»، وحاول فيه -كما يقول- «إعادة ربط الدراسات القرآنيّة بمجال الدراسات الأدبيّة والنقديّة، بعد أنْ انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر؛ نتيجة لعوامل كثيرة أدّت إلى الفصل بين التراث وبين مناهج الدرس العلميّ». (أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ط1، القاهرة، الهيئة العامّة للكتاب، 1990م، ص21).
وقد صار كلٌّ من الكتَابين مثاراً للجدل واتّهام صاحبه بالمُرُوق، وتأليب الرأي العامّ ضدّ الكاتب والكتاب. ذكر توفيقَ الحكيم: «لقد طالب بعضهم بحرق الرسالة على مرأى ومشهد من الأساتذة وطلبة كلّيّة الآداب، وطالب الآخرون بفصل الأستاذ خلف الله». (الحكيم، توفيق: يقظة الفكر، القاهرة، مكتبة الآداب، 1986م، ص10-11).

(4) لم يشأ الشيخ أمين الخوليّ التنصّل من اجتهاد تلميذه، ولم يتراجع بعد أن حجبوا لقب الدكتوراه عنه، ولم يتنازل مقابل أولئك الذين وصفهم بـ«الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين»، ودعا أن يعفو الله عنهم. كما كتب الخولي في مقدّمة الطبعة الثالثة لكتاب «الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم»، لتلميذه «محمد أحمد خلف الله» ما يلي: «أستطيع أنْ أقول إنّ رسالة الفنّ القصصيّ قد أدّت تلك الضريبة في سنتي 1946-1948، وتقاضتها منها عامية فاسدة، في ظنّ من ظنّ لهم خطأ وخداعاً أنّهم أصحاب وعي. واليوم صارت الرسالة ووجهتها كسباً غنياً، ووجهاً من الإعجاز القرآنيّ عند أصحاب الدين والأدب. فإنّي أقول بالأصالة والنيابة: عفا الله عن جميع الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين.. وتحيّة لمؤلّف الفنّ القصصيّ، الذي أشهد الله أنّه كان في صدقه وصدره مثلاً من الشباب؛ إذ ذاك يطمئن به المستقبل». (انظر: الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، بيروت، الانتشار العربي، 1999م، ص7). وكان إصرار أمين الخوليّ في الدفاع عن تلميذه حازماً صلباً عنيداً، حتّى إنّه قال: «فلو لم يبقَ في مصر والشرق واحد يقول إنّه حقّ، لقلت وحدي وأنا أقذف في النار، إنّه حقّ، لأبري ضميري...» (الحكيم، يقظة الفكر، م.س، ص33).

توظيف المناهج الحديثة في دراسة النصوص الأدبيّة وتفسيرها ونقدها، وتعميمها للنصّ القرآنيّ؛ ولذلك دعا إلى ما أسماه: «التفسير الأدبيّ للقرآن»؛ مستنداً في تبرير دعوته إلى هذا النوع من التفسير، إلى أنّ أسلوب تعاطي العرب مع هذا النصّ كان أدبيًّا؛ «لأنّ العربيّ القحّ، أو من ربطته بالعربيّة تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه درساً أدبيًّا؛ كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة. وتلك الدراسة الأدبيّة لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، وفاءً بحقّ هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع بما حوى وشمل؛ فالقرآن كتاب الفنّ العربيّ الأقدس، سواءً أنظر إليه الناظر على أنّه كذلك للدين أم لا»[1].

ويبتني منهج «التفسير الأدبيّ للقرآن» على تفسير الآيات موضوعيًّا، في سياق موضوعاته، وليس تفسيرها حسب ترتيبها في سور القرآن «فصواب الرأي -في ما يبدو- أن يفسّر القرآن موضوعاً موضوعاً، لا أن يفسّر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً»[2].

ويصنّف المفسّر الآيات تبعاً لموضوعاتها، ويتعرّف على مناسبات نزولها، والسياق الذي وردت فيه، والدلالات الحافّة بها؛ بغية اكتشاف وحدتها العضويّة، والمنطق الداخليّ الذي تنتظم فيه، وشبكة الدلالة المنبثّة فيها، وما يمكن أن تولّده من مفاهيم ومعانٍ مشتركة.

ويشرح الخوليّ ما ينشده في تفسيره الأدبيّ، فيؤكّد أنّه يتمحور حول بعدين؛ هما:

- دراسة حول القرآن.
- دراسة القرآن ذاته.

ويعني بالدراسة حول القرآن، استكشاف الثقافة السائدة في عصر الوحي، ونمط الاجتماع العربيّ في عصر النزول، وطبيعة الحياة الاجتماعيّة وقتئذٍ، وما يسودها من ظواهر ذات صلة بالمكان والزمان والبيئة؛ سواء

(1) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص230.
(2) تعقيب على مقالة «التفسير» في دائرة المعارف الإسلاميّة، ص2341.

أكانت مادّيّة أم معنويّة، ودراسة كلّ ما يتّصل بالذوق العربيّ، وأساليب التعبير، وأشكال تلقّي الكلام المتعارف في المجتمع وفهمه؛ أي كيف تلقّاه المشافَهون به وفهموه في بيئتهم وثقافتهم وذوقهم ومشكلات واقعهم[1]؛ بمعنى أنّ الخوليّ أراد أنْ يقرأ النصّ «قراءة تزامنيّة»، تضيء تفسيره في عصرنا، عبر اختراق الطبقات المتراكمة من الأحكام المسبقة وسوء الفهم، ممّا راكمه المفسّرون وغيرهم من شروح وتأويلات وقراءات، تنتمي كلّ قراءة منها إلى زمان المفسّر ونمط فهمه وثقافته وأحكامه المسبقة، ولا تحيل بالضرورة إلى مفهوم النصّ القرآنيّ، بالمعنى الذي تلقّاه المخاطبون به في عصر النزول. إنّه يحاول صياغة فنّ لفهم القرآن، ينشد إيقاظ المعنى المحتجب فيه، والكشف عنه، بتفكيك ونزع ما علّق به مِنْ مدلولات تدفّقت متوالية بمرور الزمان.

وأمّا البعد الثاني لتفسيره الأدبيّ؛ وهو دراسة القرآن ذاته، فهو يريد به شرح الكلمات، وبيان معاني المفردات، والكشف عن طبيعة حياة الألفاظ وتطوّر دلالتها عبر الزمان، ومعرفة مديات التأثّر والتأثير المتبادل بين العربيّة وغيرها من لغات المجتمعات المسلمة، وما اصطبغت به العربيّة في عصور ازدهار وانحطاط الحضارة الإسلاميّة، وأثر الزمان في صيروة المعاني وتحوّلاتها، والتعرّف على مدى تأثير كلّ ذلك في تفسير القرآن. وهنا ينبّه الخولي إلى أنّه «من الخطأ البيّن أن يعمد متأدّب في فهم النصّ القرآنيّ الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تامّ لهذا التدرّج والتغيير الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالتها»[2].

ويستند الخولي في تفسيره إلى البعد النفسيّ، ففي ضوء اهتمامه باكتشاف صلة البلاغة والأدب بالنفس الإنسانيّة، والوشيجة العميقة التي تربط بينها، وكيف إنّها ترجمة لما يجيش في النفس، فقد تحدّث عن الإعجاز النفسيّ للقرآن، الذي ينبثق عن التفسير النفسيّ، وبيان ما يحدثه القرآن

(1) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص236.
(2) م.ن، ص237.

من أثر بالغ في النفس البشريّة، وطبيعة تذوّق هذا النصّ والتفاعل معه. وشدّد على ضرورة الاستعانة بعلم النفس في دراسة ذلك وتحليله؛ ذلك أنّ «فهم الاعجاز الفنّيّ بالمعاني النفسيّة، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسانيّ»[1]. وقد حدّد أنّ مفهوم «الإعجاز النفسيّ لبلاغة القرآن الكريم، بمعنى أثره العظيم على النفس الإنسانيّة ووقعه عليها وفعله فيها»[2].

وينظر الخولي إلى التفسير النفسانيّ بوصفه الدرب الذي يخلّص التفسير من الادّعاء والتمحّل، فهو لا غير يضيء لنا أبعاداً هامّة في بنية النصّ القرآنيّ، ويخرجنا من سوء الفهم المكرّر، لتعليل ما يسود المصحف من سمات وخصائص بيانيّة. ويلخّص الخولي رؤيته قائلاً: «فبالأمور النفسيّة لا غير، يعلّل 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 الادّعاء والتمحّل، أو هو أشبه شيء به»[3].

لكنّ الشيخ الخولي تنبّه مبكّراً إلى خطأ الزعم بسبق القرآن لاكتشافات العلم ومكاسبه، أو الاشتغال على إسقاط هذه الاكتشافات على الآيات الكريمة، وحذّر من خطورة الإسراف في توظيف نتائج العلم الحديث في التفسير، وكيف ينتهي ذلك إلى إهدار معاني القرآن، وهدفه المحوريّ في هداية الناس إلى التي هي أقوم؛ إذ يشرح ذلك قائلاً: «وثمّة معنى بعيد، قد سبقت إليه أوهام قوم في هذا العصر، فآثرت أنْ أنفي القصد إليه هنا، أو التعويل على شيء منه... ذلك هو استخراج قضايا علم النفس ونظريّاته من القرآن؛ تدعيماً للزعم بأنّه يتضمّن كلّ شيء... ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا، وإنّما ننفي أنّا نريد إلى شيء مِنْ هذا في تبيّن الإعجاز وتفهّمه. فنحن ندعُ علماء النفس، في تجاربهم العلميّة، ومشاهداتهم الواقعيّة،

(1) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص160.
(2) م.ن، ص152.
(3) م.ن، ص153.

أو تأمّلاتهم النظريّة ... ولا نرى سبق القرآن إليه، أو تقدّمه على الأجيال بأصله، وما إلى ذلك، بل نتلقّاه منهم لنعتمد عليه من بيان الوجه النفسيّ للإعجاز»[1].

لو تدبّرنا هذا البيان الدقيق الواضح للخوليّ لما استهلكنا جهوداً وزمناً وأموالاً هائلة في الإصرار على سبق القرآن لما جاء به العلم والمعرفة الحديثة، والإصرار على تقويل الآيات القرآنيّة ما لا تشي به في مجالات العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة.

ثالثاً: النصّ مرآة يرى فيه القارئ صورته:

لم يقتصر الخولي على علم النفس في الدعوة إلى توظيفه في التفسير؛ بل رأى ضرورة الانفتاح على علم الاجتماع والعلوم الإنسانيّة، وبخاصّة علوم التأويل الحديثة، في ما ينشده من تفسير.

ولعلّنا لا نجانب الصواب حين نقول: إنّه استقى رؤيته الجديدة للتفسير من الهِرْمِنيوطيقا الألمانيّة. وهو ما تجلّى بوضوح في حديثه عن «أفق المفسّر»، فلم تعد عمليّة التفسير في مفهومه تلقّياً سلبيّاً صامتاً للمفسّر، وإصغاءً من المفسّر لما يمليه عليه النصّ الذي لا دور فيه للمفسّر سوى الكشف عن المعنى الكامن في العبارات؛ وإنّما أصبح التفسيرُ في رأي الخوليّ عمليّة إنتاج متبادلة للمعنى، يشترك فيها المفسّر مع النصّ. وذلك ما شرحته الهِرْمِنيوطيقا الحديثة، بوصفها «فنًّا للفهم»[2]، أو قراءةً للقراءة، أو فهماً للفهم، أو تفسيراً لكيفيّة تلقّي المفسّر القارئ للنصّ، وطريقة إنتاجه للمعنى المقتنص منه، في ضوء: أفق انتظاره، ورؤيته للعالم، وإطار ثقافته، ومسلّماته وأحكامه المسبقة. وبذلك يصبح التفسيرُ لدى الخوليّ مقاربةً هِرْمِنيوطيقيّة للنصّ.

وقد تحدّث الخوليّ عن هذه الفكرة بوضوح في قوله: «إنّ الشخص

(1) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص154.
(2) عرّف شلايرماخر الهِرْمِنيوطيقا، بأنّها «فنّ الفهم».

الذي يفسّر نصًّا إنّما يلوّن هذا النصّ -ولا سيّما النصّ الأدبيّ- بتفسيره له وفهمه إيّاه؛ إذ إنّ المتفهّم لعبارةٍ هو الذي يحدّد بشخصيّته المستوى الفكريّ لها، وهو الذي يعيّن الأفق العقليّ الذي يمتدّ إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كلّه وفق مستواه الفكريّ، وعلى سعة أفقه العقليّ؛ لأنّه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيّته، ولا يمكنه مجاوزته أبداً... فلن يفهم من النصّ إلاّ ما يرقى إليه فكره، ويمتدّ إليه عقله، وبمقدار هذا يتحكّم في النصّ، ويحدّد بيانه»[1].

وربّما اقتبس أمين الخوليّ تعبير «يلوّن النصّ» من التعبير المشهور للمتصوّف الجنيد البغدادي[2]: «لون الماء لون الإناء»[3]؛ وذلك يؤشّر إلى الأهمّيّة الفائقة لنصوص المتصوّفة والعرفاء، وطرائقهم في تبصّر واكتشاف ما لبث مجهولاً خارج فضاء مفهومهم للحقيقة الدينيّة، وتجربتهم الروحيّة، ومناهج قراءتهم للنصّ، خارج أسوار أصول التفسير والفقه الموروثة.

ومثلما يصطبغ الماء بلون الإناء، يؤشّر الخولي في تحليله للكيفيّة التي يغدو فيها النصّ مرآة تنعكس فيها ألوان صورة المفسّر، وأحكامه المسبقة، ليتشكّل معناه في ضوء ما يرسمه أفق انتظاره، فيشير إلى ذلك قائلاً: «فهو في حقيقة الأمر يجرّ إليه العبارة جرًّا، ويشدّها شدًّا؛ يمطّها إلى الشمال، وحيناً إلى الجنوب؛ وطوراً يجذبها إلى أعلى، وآونة ينزل بها إلى أسفل؛ فيفيض عليها في كلّ حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلاّ قدر طاقته الفكريّة واستطاعته العقليّة؛ وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً حينما تسعف اللغة عليه، وتتّسع له ثروتها، من التجوّزات والتأوّلات، فتمدّ هذه المحاولة المفسّر، بما لديها من ذلك.. وإنّ المستطاع منه في اللغة العربيّة لكثير وكثير...»[4].

(1) تعقيب على مقالة «التفسير» في دائرة المعارف الإسلاميّة، ص2332-2334.

(2) أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري: متصوّف شهير من متصوّفة بغداد في القرن الثالث، ولد في بغداد وتوفّي ودفن فيها سنة 297هـ.ق.

(3) الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ضبط وتعليق وتخريج: أحمد شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ص١٥٦.

(4) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص224.

وبهذا يتّخذ الخولي المقاربةَ الهِرْمِنيوطيقيّة مرجعيّة في تقويم اتّجاهات التفسير القرآنيّ المتنوّعة، ولا يستثني من ذلك أيّ شكل من أشكال التفسير، فسواء أكان التفسير عقليًّا اجتهاديًّا، أم نقليًّا مرويًّا، أم غير ذلك، تحضر بصمة ذات المفسّر لتطبع تفسيره، مهما حاول أن يتجرّد ويكون موضوعيّاً ومحايداً. حيث يقول الخوليّ: «على هذا الأصل وجدنا آثار شخصيّة المتصدّين لتفسير القرآن تطبع تفسيرهم له في كلّ عهد وعصر، وعلى أيّ طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقليًّا مرويًّا، أم كان عقليّاً اجتهاديّاً»[1].

ويرفض الشيخ الخولي رأي من يستثني التفسير الروائيّ من ذلك، بوصفه لا يعدو أن يكون سوى بيانٍ لمعنى الآيات في ضوء الأحاديث المرويّة، وفي مثل هذا التفسير لا يتدخّل المفسّر عادة. فيرفض الخولي حياد المفسّر الروائيّ في هذا الصنف من التفسير، ويدلّل على أنّ انتخاب المفسّر لروايات دون سواها يؤشّر إلى أفق انتظاره، وإطار تفكيره، ومسلّماته، وأحكامه المسبقة، وهذا هو سبب الاختلاف الواسع في التفاسير الروائيّة، واستناد كلّ مفسّر إلى نوع معيّن من الروايات المفسِّرة لكلّ آية وبيان مضمونها. حيث يقول الخولي: «ولعلّ هذا الأثر الشخصيّ لا يبدو واضحاً في التفسير المرويّ لأوّل وهلة، ولكنّك تتبيّنه إذا ما قدّرت أنّ المتصّدي لهذا التفسير النقليّ إنّما يجمع حول الآية من المرويّات ما يشعر أنّها متّجهة إليه، متعلّقة به، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها، وتدفعه الفكرة العامّة فيها، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان... وبهذا الاطمئنان يتأثّر نفسيّاً وعقليّاً حينما يقبل مرويّاً ويُعنى به، أو يرفض من ذلك مرويًّا -إن رفضه- ولم يرتح إليه... ومن هنا، نستطيع القول إنّه حتى في التفسير النقليّ وتداوله، تكون شخصيّة المتعرّض للتفسير هي الملوّنة له، المروّجة لصنف منه»[2].

ويشير الخولي إلى أثر نوع ثقافة المفسِّر والإطار المعرفيّ لثقافته في

(1) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص224.
(2) م.ن.

تلوين ما يفسّره بتلك المعارف، فمثلاً لو كان المفسّر متكلّماً، فإنّ تفسيره يكتسي صبغة كلاميّة، ولو كان فقيهاً يكتسي تفسيره صبغة فقهيّة، ولو كان متصوّفاً يكتسي تفسيره صبغة صوفيّة ... وهكذا.

وكأنّ الخوليّ يقرّر قاعدة كلّيّة في التفسير، لا تستثني أيّ شكل من أشكال التفسير من التحرّر من بصمة المفسّر وأحكامه السابقة وفهمه الخاصّ؛ بل حتّى تفسير القرآن بالقرآن يخضع فيه المفسّر إلى ذلك، وليس بوسعه -حين ينتخب تفسير آية بآية قرآنيّة تفصح عن مضمونها- أن يتخلّص ممّا هو مستتر وغير مرئي من قبليّاته وقناعاته.

كما يتحدّث الخوليّ عن التأثير المتبادل بين العلم الذي يتخصّص به المفسِّر وعمليّة التفسير، فمثلما يكتسي التفسير بلونِ تَخصّص المفسِّر، يتفاعل ذلك العلم، فيثرى ويتكامل، ليكتسي طوراً جديداً بعد توظيفه في حقل التفسير، حيث يقول الخوليّ: «إنّ التفسير على هذا التلوين يتأثّر بالعلوم والمعارف التي يلقى بها المفسّر النصّ، ويستعين بها في استجلاء معانيه، كما إنّ وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضرباً من الثروة، بقدر أثره في تاريخها... وقد جاءك ما فعل الرازي في تفسيره... فهذا ومثله تلوين كلاميّ للتفسير، يضفي على القرآن من منهج علم الكلام، ويوجّه تفسيره...كما تجد تلويناً فقهيّاً للتفسير، وآخر بلاغيّاً، وغيرهما قصصيّاً...»[1].

ولا أحسب الشيخ الخوليّ يورّطنا بنسبيّة الفهم؛ وإنّما أراه يحاول تحرير فهم النصّ القرآنيّ من سوء الفهم وأخطاء آراء المفسّرين، الذين ظلّوا على الدوام بشراً، ينتمون إلى زمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم ونمط رؤيتهم للعالم، وهم أنفسهم قد تعاطوا جميعاً مع تفسيرات المفسّرين من قبلهم بوصفها آراء نسبيّة، تخضع لمشروطيّات اللغة والزمان والمكان، وليست فهماً أبديّاً يتعالى على أيّ مشروطيّة تاريخيّة.

ويبدو لي أنّ اطّلاع الخولي قد توقّف عند شلاير ماخر وأتباعه في

(1) الخولي، مناهج تجديد، م.س، ص229.

القرن التاسع عشر، ولم يشأ، أو لم تسمح له ظروفه، أن يتعمّق في استلهام الاتّجاه الوجودي للهِرْمِنيوطيقا، الذي أضحت عمليّة التفسير تبعاً له «حدثاً أنطولوجيًّا»؛ كما شرحها هيدغر، وتلميذه غادامير.

رابعاً: للدين حقيقته الخاصّة به في الهِرْمِنيوطيقا:

أودّ أن أنبّه إلى أنّ الموقف الارتيابيّ من الهِرْمِنيوطيقا غير مفهوم[1]، فضلاً على أنّه غير مبرّر؛ ذلك أنّ الهِرْمِنيوطيقا سواء أكانت فنًّا، أم علماً، أم اتّجاهاً، أم منهجاً، أم أداةً للفهم، هي ليست إلاّ ضرورة يفرضها وضع التراث في سياقه الزمانيّ المكانيّ الثقافيّ الخاصّ، وهي تبوح بأنْ ليس ثمّة فهمٌ نهائيٌ للنصّ، فكلُّ قراءة له تاريخيّة مشتقّةٌ من عصر القارئ، ونظام إنتاج المعنى في عالمه، ورؤيته للعالم، وأفق انتظاره، وأحكامه المسبقة.

وهنا أشير إلى أنّ أصول الفقه وقواعده وأصول التفسير، وغيرها من مناهج لتفسير النصوص الدينيّة في الاسلام؛ هي كلّها معارف أنتجها المسلمون في الماضي، في سياق توظيف شيء من معارف اليونان ومنطقهم، والإفادة مِنْ شيء مِنْ معارف أخرى استقوها من مدارس الاسكندريّة وغيرها؛ أي إنّ مناهج تفسير النصوص الدينيّة في الإسلام ليست إلاّ أدوات فهم وتفسير نسبيّة تاريخيّة، ولدت استجابة لحاجات أملتها ضرورات دينيّة اجتماعيّة ثقافيّة سياسيّة زمنيّة، وهي ليست نصوصاً مقدّسة لا تاريخيّة.

وكذلك الهِرْمِنيوطيقا، هي -أيضاً- نتاج للعقل ومعطى لتراكم الخبرة البشريّة في فهم العالم وتفسيره، فلماذا يصير تطبيقها في حقل النصوص الدينيّة في الإسلام إثماً، ويصبح تعاطي قواعدها ومفاهيمها وأدواتها في فهم الدين محرّماً، فينضب النصّ ويستنزف بالتكرار المزمن لمعنى

(1) صدرت بعض الكتابات بعناوين مبهمة؛ مثل: «الردّ على الهِرْمِنيوطيقا».. وغيرها، تُحذِّر من الاطّلاع على الهِرْمِنيوطيقا، فضلاً عن الإفادة منها وتوظيفها في تفسير نصوص الأديان. يؤشّر هذا النوع من العناوين إلى جهل الكاتب بما تعنيه الهِرْمِنيوطيقا، وإلا لو عرفها على أنّها علم أو فنّ للفهم لم يتورّط بعنوان كهذا؛ إذ يبدو مثله كمن يكتب كتاباً بعنوان: الردّ على علم الاجتماع، أو الردّ على علم الاقتصاد، أو الردّ على فلسفة اللغة...

واحد، مشتقّ من الماضي؟ لكنْ ما تنجزه الهِرْمِنيوطيقا هو: إيقاظ النصّ، وتحيينه واستنطاق صمته؛ كي يتحدّث إلينا في سياق جديد، يتمثّل عصرنا، ويستجيب لأفق انتظارنا. فالهِرْمِنيوطيقا مسعى دائم لإعادة إنتاج المعنى، وإضاءة المعنى المحتجب، وإشراق المعنى في نصّ تختبئ في طبقاته طاقات المعنى، وبعث روح جديدة في المعنى.

إنّ الهِرْمِنيوطيقا -كما يشرحها غادامير؛ تبعاً لأستاذه هيدغر- هي تلاحم الآفاق: أفق المؤلّف مع أفق القارئ، وأفق زمان إنتاج النصّ مع أفق زمان تلقّيه، أو هي تجلّي النصّ وجوديّاً للقارئ، أو هي حدث أنطولوجيّ، أو البنية الأنطولوجيّة لنمط كينونة الكائن في العالم، أو الطور الوجوديّ للقارئ. يقول غادامير: «وفي الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكُّل مستمرّة؛ لأنّنا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهمّ من عمليّة الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرّة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته، أكثر ممّا هنالك آفاق تاريخيّة يجب اكتسابها. والفهم دائماً انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنّها موجودة بذاتها. ونحن متآلفون مع قوّة هذا النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إنّ عمليّة الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عمليّة مطّردة باستمرار، فيتّحد عندها القديم والجديد دائماً في شيء ذي قيمة حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة»[1].

ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «فما يمثّل جزءاً من أجزاء الفهم الحقيقيّ هو أنّنا نستعيد مفاهيم ماضٍ تاريخيّ بطريقة تكون فيها هذه المفاهيم متضمِّنة فهمنا لها. وهذا ما سمّيته سابقاً بـ «انصهار الآفاق»»[2].

(1) غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج، ترجمة (من الألمانيّة إلى العربيّة): حسن ناظم؛ علي حاكم صالح، مراجعة الترجمة: جورج كتورة، طرابلس: دار أويا، 2007م، ص416-417.
(2) م.ن، ص497.

وتحذّرنا الهِرْمِنيوطيقا من أنّ الجمود على المعنى المشتقّ من أفق الانتظار القديم يعني إهدار السياقات الجديدة، وأفق الانتظار الراهن، المختلف بالضرورة عن الماضي؛ إذ إنّ المهمّ لدى القارئ في ما يقرأ هو أن يحقّق ذاته ويكون هو؛ بمعنى أنّه يفتّش على الدوام عن ذاته في ما يقرأ. فالنصّ هو مرآته التي تعكس ما يقوله: وجوده، ورؤيته للعالم، ومحيطه، وخبرات حياته، وما تنشده أحلامه.

وتفصح الهِرْمِنيوطيقا عن مهمّتها حيال النصّ الدينيّ بأنّها، وعد بإنجاز معنى تتحقّق من خلاله أُلفة مع النصّ؛ فلحظة نلتقيه كأنّنا نلتقي أنفسنا، وكذلك هي أُلفة مع عالمنا، وتصالح مع النصّ، وبشارة تنجز في ضوئها استجابة مفسّر النصّ لروح عصره، ورهانات عالمه، من خلال فضح سوء الفهم، والكشف عن كلّ ما يكتنف عمليّة التفسير، من: الأنساق المضمرة، وأنظمة إنتاج المعنى، والأحكام المسبقة، والأسئلة السيّئة، والأجوبة الهشّة، وأخطاء الفهم.

ومعنى أن تصبح النصوص الدينيّة مألوفة لنا، هو أن يواكب إيماننا حياتنا، وتواكب حياتنا متطلّبات زماننا؛ وإنّما يتحقّق ذلك لأنّ في كلّ نصّ هامشاً حرّاً مفتوحاً للقراءة الجديدة، وهو ما يمنح هذا النصّ إمكانات تخطّي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتحيينه في مختلف العصور. ذلك هو سرّ أبديّة النصوص المقدّسة، والذي لولاه لاختفت هذه النصوص فور اغترابها عن زمانها.

وكذلك تنشد الهِرْمِنيوطيقا تحرير النصوص الدينيّة من التفسير الفاشي المتوحّش، الذي لا يمحق جمال الدين ورحمته وسلامه فقط؛ بل تتوالد من رحمه موجة إلحاد تقوّضه من داخله!

لم تعد «الحقيقة» في الهِرْمِنيوطيقا مختزلة في الحقيقة العلميّة فقط،كما يشرح ذلك غادامير، بل إنّها ترى للدين حقيقته الخاصّة به، أو هو تجربة للحقيقة، وكذلك للفنّ حقيقته الخاصّة به، أو هو تجربة للحقيقة أيضاً. وفي ضوء ذلك تعود للحقيقة الدينيّة راهنيّتها، بعد أنْ

أصبحت الهِرْمِنيوطيقا أفقاً جديداً لتفسير الدين، بوصف الحقيقة في كلٍّ من العلم والفنّ والدين هي حقيقة، لكنْ حسب كلّ واحد منها. ولذلك لم يعد حضور الدين طارئاً في الحياة، ولا ممثّلاً لمرحلةٍ يعبرها الإنسان لحظة ينتقل إلى عصر العلم؛ وإنّما يظلّ الدين تجربة للحقيقة ما دام هناك إنسان في هذا العالم.

ويتأسّس الوعي الهرمنوطيقيّ لدى غادامر على أنّه تجربة ذات طابع كلّيّ يستغرق وجود الإنسان في عالمه، وهي بذلك مستغرقة لكلّ أنماط التجارب الإنسانيّة، لا على نحو التضمّن، ولكن على نحو تكتسب في كلّ تجاربنا المعاشة طابع الـتأويل، بوصفه فعل فهم يتكوّن بالحوار بين الأنا والآخر. وإذا كان النصّ اللغويّ المصداق التأويليّ التقليديّ للميراث الهرمنيوطيقيّ السابق لكلٍّ من هيدغر وغادامير، فإنّ الأساس الفلسفيّ الذي مهّداه لإقامة النظريّة الهرمنيوطيقيّة عليه نجح في توسيع نطاق مفهوم التأويل ذاته ومفهوم النصّ، ومن ثمّ في فهم الوجود الإنسانيّ وكلّ ظواهره وتجلّياته الثقافيّة والحضاريّة، على أنّه حدث تأويليّ أو تجربة تأويل أصيلة.

ولتجلية الملامح الدقيقة لهذا الطابع الأنطولوجيّ للتجربة الإنسانيّة بمفهومها الهرمنيوطقيّ الفلسفيّ هذا، فقد تمّت مقاربتها مقاربة أساسيّة بالتجربة الجماليّة، حيث تكمن أهمّيّة الفنّ في أنّه «يتحدّث إلينا»[1]، ومن ثمّ في توافر العمل الفنّيّ على المزايا النصّيّة التي ينكشف بها طابعه الخطابيّ المهمّ لكلّ تجربة تأويل؛ بوصفها قراءة للحقيقة المتجلّية للفهم، لا معطىً للوعي نهائيّاً؛ بل بوصفه حواراً مستمرّاً يتجدّد كلّ حين بجدل سؤال المتلقّي الذي يستنطق العمل إجاباته المنتمية لراهنه.

وبذلك يجد فهم التراث حقيقته التأويليّة، مثلما يجدها أيّ فهم لنصّ لغويّ، وأيّ تلقٍ جماليّ لعمل فنّيّ؛ حيث تُقارَب تجربتُنا في تأويل التراث تجربتَنا في تلقّي العمل الفنّيّ، على أساسٍ من مشتركهما الأنطولوجيّ.

(1) غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص109.

ويوحّد الطابع اللغويّ للفهم، ومن ثمّ لكلّ تجربة تأويل، بين التجربة الدينيّة والتجربة الجماليّة (الشعريّة خاصّة) في هرمنيوطيقا غادامر؛ ذلك أنّ كلّاً منهما يتوسّط اللغة. وبما أنّ الفعل الهرمنيوطيقيّ لا يتجاوز في حقيقته «فنّ فهم شيءٍ ما يبدو غريباً وغير مفهوم بالنسبة إلينا»[1]، فإنّنا إزاء كلٍّ من العمل الفنّيّ/ النصّ الشعريّ والنصّ الدينيّ نكون في الحقيقة إزاء نصٍّ نطالبه بأن يتحدّث إلينا ويخاطبنا بمضمونه، على نحو «يسمو بهذا المضمون إلى حالة حضورٍ مفعمٍ بالحياة، ملموسٍ إلى درجة أنّه يجعلنا ممتلئين به»[2].

خاتمة:

على الرغم من امتياز المضمون في النصّ الدينيّ بطابع القداسة الذي يضفي عليه بدوره طابع «الوثيقة» أو «العهد» اللذين يجعلانه يتّخذ صفة «الرسالة» أو الخطاب الرساليّ لكلّ فرد، فإنّ هذا لا يبتعد بحقيقة تجربتنا معه عن حقيقة تجربتنا مع العمل الفنّيّ؛ إذ النمط الخطابيّ لكلّ منهما يبقى واحداً، «وبذلك، فإنّ الفهم ينتمي من حيث ماهيّته إلى تبليغ الرسالة، ويحدث إرسالاً واعياً، وهذا يعني في النهاية أنّ الرسالة تتطلّب ترجمة»[3]. ومناط الأمر في كلٍّ منهما يعود إلى الطابع الرمزيّ للغة التي يخاطبان بها متلقيهما، إذ تُزوّد اللغة بقدرة استثنائيّة على التأثير وإيقاظ الشعور بما هو مشترك (بين المتلقّي والنصّ) من خلال خصوصيّة التعبير، ما يمنحهما بنية رمزيّة واحدة.

(1) غادامير، هانز جورج: تجلّي الجميل (ومقالات أخرى)، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشرح: سعيد توفيق، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 1997م، ص249.
(2) م.ن، ص288.
(3) م.ن، ص296.