

الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني

عند

أمين الخولي

سالم، أحمد محمد
الإسلام العقلائي: تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي / د. أحمد محمد سالم -
القاهرة: نور للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧ م.
٢٠٠ ص؛ ١٤ × ٢١ سم
تدمك: ٩-٤٥-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٦/٢٥١٧٠
١- الإسلام - تراجم
٢- الخولي، أمين، ١٨٩٥ - ١٩٦٦
أ- العنوان
٩٢٢،١

دار النشر:	نور للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	الإسلام العقلائي: تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي
الكاتب:	د. أحمد محمد سالم
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نور للنشر والتوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني

عند

أمين الخولي

وملحق: من تراث أمين الخولي المجهول

1- رسالة الأزهر في القرن العشرين

2- رسالة تعدد الثقافات في مصر وعلاجه

د. أحمد محمد سالم

تقديم

د. يمني طريف الخولي



Nour Publisher

نور للنشر والتوزيع

2017





(1 مايو 1895 - 9 مارس 1966)



إهداء

إلى صديق العمر، وزوج الأخت

الأساذ/محرعبرالمحر

مربة ... وتقديراً ... وعرفاناً

أحمد سالم





شكر وتقدير

أتقدم بالشكر إلى صديقي العزيز / محمد سالم النعيمي
على تصويره رسالة الأزهر في القرن العشرين، ورسالة
تعدد الثقافات في مصر وعلاجه من مركز جمعة الماجد
بدبي.

أحمد سالم



الفهرس

الموضوع	صفحة
إهداء	7
شكر وتقدير	9
تقديم: فلسفة التجديد ورسائله	13
مقدمة	27
(1) مقارنة بين الإسلام والعلمانية	31
(2) أثر نظرية التطور على فكر أمين الخولي	43
(3) التجديد اللغوي والتطور	53
(4) دراسة تاريخ الأديان في ضوء التطور	63
(5) التجديد الديني والتطور	71
(6) التفسير الاجتماعي للدين	79
(7) علاقة العقل بالنقل (في علم التفسير)	91
(8) مبدأ السببية وعلاقته بأزمة التعدد الثقافي	111
(9) إصلاح الأزهر	121
(10) في علاقة الدين بالسياسة	139
خاتمة	149

157	 مصادر البحث
163	 الملاحق
165	 رسالة الأزهر في القرن العشرين
185	 تعدد الثقافات في مصر وعلاجه

فلسفة التجديد ورسالته

د. اليمنى طريف الخولي

أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث

كلية الآداب - جامعة القاهرة

يمثل الأستاذ الدكتور أحمد سالم علامة لافتة في الخارطة الراهنة لدراسات الفكر العربي المعاصر. وهو فرع من الدراسات المستحدثة، الحية والناضجة، في مجال الفلسفة، بات لأسباب عديدة - أكاديمية وأيديولوجية.. علمية وسياسية.. إيجابية وسلبية - يستقطب اهتمام الدوائر البحثية الكبرى في الشرق وفي الغرب معاً.. فيما يمثل لنا نحن انعكاساً للهم الواقعي المعيش، وطرحاً مقنناً للمهمة المنوطة بالمتقنين.

وعلى مدار عقد أو ربما عقدين من السنين التي تقف على الحد الفاصل بين القرنين العشرين والحادي والعشرين، تدفقت دراسات الدكتور أحمد سالم وكتبه التي صدر معظمها في أكثر من طبعة، لتلقى ضوءاً كثيفاً على حصاد الفكر العربي الحديث والمعاصر، لاسيما الجهود التجديدية فيه، حاملةً مُساءلات نقدية ورؤى تقويمية رصينة، تعمل على تحديد الإيجابيات والسلبيات، وتستدعي ما هو جدير بالاستدعاء، وتنبذ ما هو حقيق بالنبذ. ولم يتوان في العود إلى الماضي ليتتبع أصولاً في علم الكلام والفلسفة

الإسلامية إبان عصور ازدهار الحضارة الإسلامية وتدفق فيوضها، ويحاول أحياناً استشراف ما يتبدى من آفاق مستقبلية. وفي هذا جميعه تميزت دراساته بالانطلاق من معاشة حميمة وجهد سخي يميل كثيراً إلى الاستشهاد والتوثيق، فضلاً عن قدرته على استقطاب قضايا حية جاذبة، والوقوف بإزاء شخوص في الفكر العربي الحديث يحمل إنتاجهم وعداً أكيداً.

وفي هذا الإطار جاء اللقاء أحمد سالم بأمين الخولي، وإخراجه هذا الكتاب الذي صدر في طبعات متوالية، وحقق شيوعاً وذبوعاً ملحوظين؛ لسلاسته ووضوح القصد منه. وجميل حقاً أن تصدر طبعة جديدة له في خمسينية أمين الخولي التي شهدها هذا العام: مرور نصف قرن على رحيله في التاسع من مارس العام 1966. وأراها بدوري فرصة مواتية لطرح رؤيتي للحصاد الباقي الجدير بالاستدعاء، هنا والآن، من ميراث أمين الخولي. وأرجوها رؤية تزيد من ثراء هذا الكتاب، من حيث أنها منظور من زاوية أخرى. إنها مع كل معاملات الالتقاء والاتفاق، ليست تكرارية، بل تحمل اختلافاً ما عن رؤية الدكتور أحمد سالم؛ ليكون تضاييف الرؤيتين، احتفالاً بخمسينية المجدد الحق أمين الخولي.



أبحث في هذه الرؤية، أو في السطور المقبلة، عن معالم فلسفة التجديد ورسالته عند الشيخ أمين الخولي. وهي بادئ ذي بدء تنطلق من أن المعامل الأولي الباقي والمنتج في ميراث الخولي، الذي ينبغي أن يكون قبل سواه مناط الاستدعاء في الفكر وفي الواقع معاً، إنما هو منهج الخولي التجديدي الرصين، وقد تأتى في إطار نموذج تنويري منشود، فلا إسراف ولا شطط ذات اليمين أو ذات اليسار.

لقد كان أمين الخولي رجل منهج، وليس البتة رجل مذهب. والمنهج هو القوة المنتجة للود.. طريق محدد واضح مستقيم متوالٍ قدما.. إلزام والتزام.. تجسيد لأسلوبٍ للتفكير السديد.. ومسار للبحث المنتظم المثمر.

واللافت حقاً أن كان إسهام أمين الخولي المنهجي المكين في فلسفة التجديد الديني وفي رسالة التجديد الحضارية إنموذجاً حياً ماثلاً لتحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، من حيث كان الخولي شخصياً - كما جاهرَتْ وفصلت مراراً «شيخ الأصوليين في التجديد وشيخ المجددين في الأصولية».

لقد انطلقت جهوده التجديدية المتشعبة والمتنامية من الثابت النبوي في ثقافتنا: النص الديني ثم الدوائر التراثية التي تخلقت حوله ومن أجله، وبفعله أو بتأثيراته المتوالية. انطلقت جهوده في هذا مؤتمّة بتلبية حاجات الواقع الراهن، ومداداة علله، درء عوامل سلبية وتفعيل إمكانات إيجابية، احتواهما تراث تخلق على مدى قرون متوالية بفعل رجيل وأجيال متلاحقة، ليمثل رحلة عقل أمة ومساراً حضارياً. تراث هو في المحصلة رصيد معرفي، منظومة قيمية ورؤية للوجود، تمثل معالم ثقافة من ثقافات العالم، توسم بأنها الثقافة الإسلامية، تشغل منطقة وسطى وزاخرة بين أمم العالم وثقافته.

انطلقت جهود أمين الخولي التجديدية، مُدججةً بتمكنه الأستاذي من التراث ونصوصه، ومن أجل خدمة المتطلبات الراهنة والمعاصرة لهذه الثقافة الإسلامية. كان على الدوام واقفاً على الأرض التي نملكها وتملكنا، عاملاً فيها وبها ومن أجلها.. مؤمناً بأن الحضارة لا يتم استيرادها.. بل هي إنجاز وبناء وصيرورة متواصلة لفعل التشييد والتطوير والتجديد. واللافت حقاً أن أتت جهود الخولي وإسهاماته التجديدية تستشرف روح العصر وقيم الحداثة التي

تبلورت في تجربة الحضارة الأوروبية، في رؤية متكاملة متوازنة كما صدرنا الحديث. ولعل أبرز العوامل التي صنعت توازن رؤية الخولي التنويرية واعتداله، أنه استطاع الاستفادة من خبراته في إيطاليا وفي ألمانيا اللتين عمل فيهما إبان عشرينيات القرن العشرين، إماما للمفوضية المصرية فيهما. عرف أمين الخولي كيف يجعل الفترة التي قضاها في أوروبا فرصة مواتية لامتصاص بعض من حصائل الحداثة الغربية ومعالمها، من دون أن ينبهر بها أو تنزل القدم إلى تلمس أعتابها بأي شكل كان.. بأي سعر كان.. حتى لو كان الإقلاع عن ثوابت وخصوصيات ثقافية. هاهنا فيها نرى مرتبط الفرس في توازن وحصافة رؤيته الحضارية وجهوده التجديدية. وذانك معاملان: الحضارة والتجديد، متلازمان لا ينفصلان البتة في فكر الخولي.



انطلقت أعماله صوب المتجه التجديدي، ونخص بالذكر كتابيه الفذين «المجددون في الإسلام» و«مناهج تجديد: في النحو والبلاغة والتفسير والأدب». ولعل «المجددون في الإسلام» أهم كتبه وأكثرها شيوعا وذيوعا، يستهله بأنه على أساس من تحقيق مخطوطتين في دار الكتب المصرية هما «التبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة» للإمام جلال الدين السيوطي (متوفى 911 هـ)، مثبتا الحديث الشريف «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها أمر دينها»، ومخطوطة «بغية المقتدين ومنحة المجددين» للمراغي الجرجاوي في القرن الثالث عشر الهجري. نعم أعمال الإمام السيوطي (أي الأسيوطي) لها أهميتها. لكن نلاحظ أن المخطوطتين ليستا من عصور توثب الحضارة الإسلامية وإشراقها التي بلغت حدها بسقوط بغداد

في يد المغول العام 656 هـ، وما تلا هذا من انعطاف إلى ليل التخلف الطويل. والمخطوطتان بهذا تبرزان كيف ظلت فكرة التجديد ماثلة في مسار الحضارة الإسلامية حتى في عصور التراجع؛ ليكون التجديد قضية الخولي ورؤيته ورسالته، إيماناً منه بالماضي كركيزة، وبالحاضر كحياة متوثبة، وبالحوار الدائم بينهما ليتفاعلا ويتلاقحا فيثمر مستقبلاً مأمولاً.

مضى بعزم أكيد في معاركه التجديدية الشاملة؛ محارباً سلطان التقليد والتبعية الذي يشل حركة العقل ويئد روح الإبداع والإضافة والمستقبلية، رافعاً شعاره الشهير والسديد: «أول التجديد قتل القديم فهما وبحثا ودراسة»؛ أما إذا: «مضى المجدد برغبة في التجديد مبهمة، وتقدم بجهالة للماضي وغفلة عنه، يهدم ويحطم ويشمئز ويتهكم، فذلكم - وقيتم شره - تبديد لا تجديد»، كما أكد الخولي في «مناهج تجديد، ص 109».

وبالمنهجية البصيرة المعتدلة بقدر ما هي منطلقة، راح الخولي ييث أصول التجديد في كل المجالات المتصلة بإسهامه والتي هي مجالات ترابط في سويداء ثقافتنا وفي أرومتها، وتصب جميعها في دعوته الأم بتجديد الفكر الديني. إنه التجديد في تفسير القرآن بمدرسة الخولي الشهيرة في التفسير الأدبي موضوعاً موضوعاً، لاسورة سورة أو آية آية، وعلى أساس من وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية. والتجديد في اللغة العربية ونحوها.. في البلاغة وجمالياتها وأصول تحريرها وانطلاقها، لتربي الذوق والوجدان ولا تثقلها الفلسفة، ولنذكر كتابه وتعبيره الشهير «فن القول». البلاغة هي فن القول وجماله وعلم التفريق بين الجيد والرديء منه، ودراسة البلاغة لإعجاز القرآن هي دراسة للون خاص معياري من القول الجيد. التجديد

في الأدب ونقده وفي التنظير له، تقدير عوامل الخلود والعالمية من ناحية، ومن الناحية الأخرى أخذ الإقليمية والمحلية بعين الاعتبار ولنذكر كتابه الرشيق «في الأدب المصري». وحتى حين تعرض الخولي للاضطلاع بترجمة إمام من عصر التدوين، قد لا يحمل إلا خطوطاً أصولية سلفية، هو الإمام مالك بن أنس (708 - 795 م / 90 - 179 هـ) ... حتى في هذا أعطى الخولي درساً تجديدياً في أصول تحرير التراجم. وصولاً إلى التجديد في مناهج الأزهر وأساليبه وطرائق تدريسه ولنذكر عمله المخلص حول إصلاحه «رسالة الأزهر في القرن العشرين - 1936».

لر يدرس أمين الخولي في الأزهر - بل في مدرسة القضاء الشرعي - وإن درّس فيه، ليبقى في الصدارة إعلانه قولاً وفعلاً أن تكون الجامعة المصرية / جامعة فؤاد الأول أو جامعة القاهرة الآن هي الرحاب الرحبية لفعل التجديد وإنتاج التجديد. وقد كان في طليعة رجالاتها، الأساتذة الأولين الذين اضطلعوا بعبء تمصير الجامعة تمصيراً للحدثة وتوطينا للتجديد. وكانت الجامعة بدورها ساحة نضاله الكبرى حيث تأتت ثمار مرجوة، في طليعتها صناعته لعقول الطلاب، وكان يؤكد دائماً أنها مهمته الأولى والأسمى. لقد انتشر تلاميذه في حياتنا الأكاديمية والثقافية إبان القرن العشرين لينشروا تنويرية التجديد التي تعلموها من أستاذ دانوا له بالإجلال والإكبار، بوصفه شيخ «الأمناء». ضمت جماعة «الأمناء» هؤلاء التلاميذ بريادته؛ لتمثل نسل العقل لأمين الخولي، أو أبناءه من العقل بتعبيره، في مقابل أبنائه من الصلب وهم بنوه الطبيعيون.



وفي خضم الخطوط التجديدية العديدة، المتوازية والمتحاوره، نجد الخط المحوري إنما هو خطة الخولي في تجديد الفكر الديني الذي ليس حقًا وواجبًا فحسب، بل هو طوق النجاة لنا من الضياع الحضاري والانسحاق الثقافي وتشويه الهوية.. طوق النجاة من العجز عن الاقتحام المقتدر لآفاق المستقبل، ثم لمواجهة ما بتنا نعانيه من اهتزاز قيم الحرية والعدل والديمقراطية والعقلانية، وهبوط الوعي وصعود ترديات فكر متطرف وفتية تنتابهم نوبات الفرار المخبول إلى الماضي، وعلاقة إجرامية بالحاضر مضمخة بالإرهاب والدماء! ولله في خلقه شؤون.



وقد كان الخولي بتجديده للفكر الديني سائرًا في طريق سبق أن ترسمت معالمه وتشكلت تضاريسه في خريطة الفكر العربي الحديث، بفعل جهود دءوبة لرواد أسبق، يتقدمهم بجدارة الشيخ محمد عبده (1849 - 1905) الأستاذ الإمام، إمام المجددين، وقائد جيش الهجوم على التقليد، والذي هوى بمعوله على مرض «الجمود على الموجود» مؤكداً تأخي الدين والعقل في الإسلام، وأن فطرية الشعور الديني لا تمنع الدين من أن يتطور بترقي الإنسانية.

برفقة فكر الأستاذ الإمام وروحه، رأى الخولي ضرورة أن يتواصل التجديد دائماً.. حتى في بناء عقائدنا، كي تلائم المتغيرات وتواجه التحديات المستجدة، ولجعل العلاقة بين الدين وبين الحياة سائرة قدماً نحو المستقبل، وتبرأ من اهتراء يصيبها أو جنوح يعترها.

أجل، نادى الخولي بالتجديد في بناء عقائدنا، قائلاً: «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه وحاجة الدين إلى تقريره»⁽¹⁾.

يتبدى لنا كيف كانت دعواه لتجديد الفكر الديني جذرية وشاملة، حين نجده يؤكد تأكيداً على التجديد في العقائد من خلال التجديد في علم الكلام الذي هو علم العقائد.. علم أصول الدين.. علم التوحيد.. علم الفقه الأكبر. وعلم الكلام هو الفلسفة الإسلامية الحقة، والتعبير الأصيل عن روح الحضارة الإسلامية. وأمين الخولي من جهته يفضل مجدداً في أصول العقائد هو متكلم على مجدد في العبادات هو فقيه، ليكون التجديد الديني عنده شاملاً للأصول والفروع والعبادات والمعاملات.



نعم، قد نهتدي في تواصلنا الحضاري بتجارب السلف، لكن ليس معنى هذا أن نقبل جميع ما يؤثر عنهم، بل معناه في ضوء الرؤية التجديدية: تفعيل الحاسة النقدية الملتزمة بأرض الواقع الراهن، التي بلورها الخولي بقوله: «هم رجال ونحن رجال، لهم عصرهم ولنا عصرنا، نتعلم منهم ولا نحذو حذوهم النعل بالنعل».

بلغت تجديدية الفكر الديني بأمين الخولي حد تأثيم المقلد الرافض للتجديد، مثلما سبق أن بلغت بمحمد عبده حد اعتبار المقلد كافراً؛ لأنه مردد وليس مستيقناً من الأصول.

هاهنا لبنة محورية من لبنات التجديد، فلسفته ورسائله معا، إنها الإصلاح

(1) المجددون في الإسلام، ص 52.

عن طريق إيقاظ العقل وإبطال التقليد. وهي الدعوة التي سبق أن تحولت إلى قوة تثويرية نابضة بفعل الرائد المناضل السيد جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) وصحبة الإمام محمد عبده الحميمة له، وكانت قوة شقت طريق التيار الإصلاحى الذي سار فيه أمين الخولى إلى غايته.

هكذا نتفق على أن الفلسفة التجديدية لأمين الخولى تتخذ موقعها على خريطة الفكر العربى المعاصر فى صلب التيار الإصلاحى، الذى كاد فى بعض فروعه ومع بعض رجالاته أن يطابق بين الإصلاح والتجديد.

والتجديد فى النهاية، مع التيار الإصلاحى عموماً ومع محمد عبده وأمين الخولى خصوصاً حماية المجتمع من العوامل المفسدة لأمره — عوامل الجمود والتخلف. وقد كان الإصلاح أولاً وأخيراً تياراً يرتاد الخطوط الباحثة عن عقلنة الإسلام وتحديثه، أو بعبارة أخرى: تجديده.



التيار الإصلاحى كمحاولة منا لتصنيف جهود الخولى، لا يلغى أبداً تفرد هذه الجهود، وتميز هذه الشخصية فى عطائها التجديدي. لا جدال فى أن جهود الخولى فى منهجية التجديد، فى حد ذاتها وسواء انتمى لهذا التيار أو ذاك، جاءت متميزة فى أنها عميقة الأصول ومترامية الحدود وشاملة، غزيرة المضمون ومتعددة العناصر. يمكن أن نلتقط الآن خيطاً بدأ لنا مفتاحاً يفض مغاليق، ويلقى ضوءاً كثيفاً على أهمية ميراث الخولى وتميزه حتى فى التيار الإصلاحى، وعلى صلب فلسفة التجديد عنده.

ذلك أن هاجس الحياة والارتباط بالواقع الحضارى الحى كان مهيمناً على فكر الخولى، حتى قيل إن الحياة والحيوية أكثر الكلمات شيوعاً فى كتاباته

وأحاديثه. فبات ممكنا الانتقال إلى التطور والإيمان بالتطورية الدارونية تحديدا كبعد فلسفي للتجديد الديني. وبينما اشتهر إمام التيار الإصلاحية جمال الدين الإفغاني برفضه للتطورية الدارونية وتهكمه منها تهكما نال من التيار الإصلاحية أكثر من أن ينال من النظرية، نجد أنها- أي النظرية التطورية - أساس فلسفي من أسس التجديد الديني عند أمين الخولي ليكون سائرا نحو الأصلح والأكمل والأقدر على البقاء. لقد أخرجت كتابي «أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد - 2000» إعلانا وتبياناً للتطور والتطورية كفلسفة للتجديد مع أمين الخولي.

هذه نقطة شديدة الأهمية والتميز في ميراثه، ألا وهي تشغيله الحذر البارِع لمقولة التطور والانتخاب الطبيعي ... النشوء والارتقاء والبقاء للأصلح.

نظرية التطور - كما هو معروف - نظرية بيولوجية، أي محاولة لوصف وتفسير نشوء ظاهرة الحياة على سطح الأرض، وارتقائها عن طريق الانتخاب الطبيعي حتى بلوغها الشكل الراهن. وقد فرضت نفسها كنظرية عامة لعلوم الحياة وأساس أي عمل ميداني في البيولوجيا العامة وفي تاريخ ظاهرة الحياة على سطح الأرض. فضلا عن خصوصيتها في تفسير ظواهر أخرى مما خلق ما يسمى بتيار الفلسفة التطورية. ولا يدهشنا أن أمين الخولي من السائرين بشكل ما في هذا التيار.

ذلك أنه فور عودته من ألمانيا في العام 1927 كان قد انتدب للتدريس في جامعة الأزهر. وفي هذا ألقى على طلاب كلية أصول الدين محاضرات في التاريخ العام لفلسفة الأخلاق، أو كما أسماها الفلسفة الأدبية. ويمكن العود إلى: «أمين الخولي، كتاب الخير: دراسة موسعة في الفلسفة الأدبية مطبقة

على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي». وهذا الكتاب في أصله مخطوطة محاضرات سنة 1927. وقد نشرتها مطبعة دار الكتب لأول مرة عام 1996، في سياق حفلات المجلس الأعلى للثقافة بمرور مائة عام على ميلاد أمين الخولي، وقد قمتُ بإعداده للنشر ومراجعتها والتقديم له. في هذا الكتاب، أو تلك المحاضرات، يبدأ أمين الخولي من الحضارات الشرقية القديمة، وحتى الفلسفة الإغريقية وأعلامها. وما أن يصل إلى العصر الحديث، حتى يحلو له أن يقدم فلسفته الخلقية بأسرها من مدخل، أو في إطار شامل هو نظرية التطور وفلسفة النشوء والارتقاء، وكأنه يختزل الفلسفة الغربية الحديثة للأخلاق بأسرها في إطار التيار التطوري، مما يعني وجهة نظر خاصة بأمين الخولي تجبذ هذا التيار إلى أقصى الحدود، حتى احتل ما يقرب من نصف محاضراته المذكورة في فلسفة الأخلاق.

يقدم الخولي لطلابه عرضاً جيداً لنظرية التطور مع إمامها تشارلز دارون (+ 1822)، مع الإشارة إلى الرواد الآخرين لامارك (+ 1829) و ألفرد والاس (+ 1913). وبيانه المحكم البديع، يوضح كيفية تفسيرها للحياة، فأنواع الأحياء - وعلى رأسها الإنسان - لم تظهر هكذا منذ خلقت، بل هي دائماً التغير من حال إلى حال، وبهذا تتطور من البساطة إلى التركيب المتدرج؛ موضحاً أنه بالتغير والتطور تنشأ بعض الأنواع عن بعض، وترتقي بعمل ناموس الانتخاب الطبيعي: بقاء الأصلح للحياة وانقراض ما عداه. ويتهم الخولي من رد النظرية إلى القول الدارج إن الإنسان أصله قرود! ولا يفوته تعداد مواطن القصور المعروفة فيها. ويبين الخولي أصول نظرية التطور في الفكر البشري، عند الإغريق ثم عند الإسلاميين، مع ابن سينا وابن خلدون وابن طفيل، والقزويني... وبوجه خاص مع جماعة «إخوان الصفا وخلان الوفا».

ويتوقف الخولي لتبيان أن نظرية التطور الحديثة في صلبها لا تتناقض مع العقيدة الدينية ولا تتعارض مع الإسلام، والقرآن هدى للمتمقين لا درس في الفيزياء والكيمياء والأحياء، والإسلام في أصوله وفروعه يحث على عمل العقل، وفي قصة الخلق اكتفى بالكليات الكبرى وارتفع عن التفاصيل التي خاضت فيها التوراه، وهي تفاصيل متروكة للبحث العلمي. وينتهي إلى أن مقاومة نظرية التطور والنزاع الشهير بشأنها في أوروبا وأمريكا أمر لا يخلصنا؛ لأنه تناقض بينها وبين نصوص في التوراه. وهذا الصراع معروف جيداً، ولا تزال له امتدادات هنالك حتى يوم الناس هذا، وليس مجدياً الآن الخوض في تفاصيله المملة العقيمة.

المهم حقاً أن أمين الخولي دائماً على الوسط الذهبي المتوازن. وانتصاره لنظرية التطور، علمياً وفلسفياً، لا ينسبنا أنه ينطلق من موقف الدين الإسلامي. وفي هذا يمكن القول إنه يقف مع أئمة من رجالات الدين المسيحي وفلاسفته، في الغرب وفي الشرق أيضاً، يرون أنه لم يعد ممكناً التفكير في التنوع الرائع للحياة بوصفه خلقاً فجائياً، أو تنفيذاً نهائياً لتصميم إلهي مسبق. ولا توجد إطلاقاً حجة تنكر غرضاً أو قصداً إلهياً من هذا التطور الحيوي الذي تتوالى مراحل وحقبه. إنهم يرحبون بنظرية التطور، يرونها متفقة مع الفهم الصحيح للدين وأكثر إثباتاً للألوهية من نظرية الخلق المباشر المكتمل. إن التطورية خلق مستمر موجه، ليحل محل الخلق الفجائي المنتهي. إذن لم يأت أمين الخولي فعلاً شاذاً حين رحب بالتطورية وجعلها بُعداً فلسفياً يغذي دعواه إلى التجديد الديني، ذاهباً إلى أن التطور لا يقل ثبوتاً في المعنويات، لذا تحول إلى مذهب فلسفي، مثبتاً أنه: «لم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرة كان

أو لغة أو فناً أو حضارة». اللغة أيضاً خاضعة للتطور، والفنون والحضارة ككل وكأجزاء، والبقاء للأصلح دائماً كما تنص التطورية، في الماديات وفي المعنويات معاً.

هكذا كان مدخل الخولي إلى تجديد الفكر الديني على أسس حيوية نازعة إلى التطور والارتقاء، مؤكداً أن «في الدين فكرة صريحة عن التجديد تبين ناموساً كونياً، وتنسبه إلى سنن اجتماعية مطردة لا تتبدل» هي سنن التطور.

هكذا انطلق الخولي مؤكداً أن التجديد تطور، وأن التطور هو التجديد الديني الحق. وما كان الاجتهاد أصلاً من أصول الفقه الإسلامي، إلا تقديراً لحدوث متغيرات يوجبها التطور، وكشفاً عن حاجة النصوص إلى توسيع يمدّها بحيوية، وتجعلها أصلح للبقاء. وبتعبيره: «التجديد لا يكون مع منطق الحياة والواقع إلا تطوراً». وفي النهاية وفي البداية أيضاً، الدين في حاجة دائمة للتجديد والتطور ليواجه المتغيرات العاتية التي تصطبغ حوله؛ وليظل صالحاً على امتداد المكان والزمان. ولهذا كان الاجتهاد والتجديد أصلاً ثابتاً في العقيدة.

لعل التطورية كفلسفة، هي كأي فلسفة مدعاة للنقد والتحجيم، ولكن تظل إيجابيتها الكبرى في أنها تدفع الإنسان إلى الكفاح والجهد والنضال، طلباً للصعود والترقي، ومن قبل طلباً لاستمرار البقاء. وبعد أن كاد التطور بإيجابياته وسلبياته أن يكون قصراً على العلميين العلمانيين، أمثال شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى، نجد الخولي يسحب البساط من تحتهم، ويقوم بتشغيل التطورية في تجديد الفكر الديني ذاته.



ومن الناحية الأخرى، لا بد أن نضع تشغيل أمين الخولي الحذر لمقولة التطور في موضعه الملائم، فلا نتصور مثلاً تطورية إسلامية أو مذهبا تطوريا جديدا يوضع بجوار المذاهب الفلسفية التطورية كمذهب هربرت سبنسر (1820 - 1903) في بدايات القرن العشرين ومذهب ريتشارد دوكينز (1941 - ؟) في بدايات القرن الحادي والعشرين. لـ يكن أمين الخولي أبداً من دعاة المذاهب والمذهبية. إنه باحث عن مثل عليا منشودة تضيء سبل التجديد المثمر، وليس البتة عن مذاهب مغلقة. كرس كتابه «في أموالم» ليدحض القول باشتراكية الإسلام وبرأسماليته على السواء، ورأي أن كلا الطرفين يحمل تكلفات مغتصبة لا ينبغي أن يُشَدَّ إليها الإسلام، الذي يترك للبشر حرية الفكر وحرية الممارسة وحرية التجربة، ولا يفرض إلا مثلاً علياً تهدي إلى السبيل القويم.

ومن منطلق المثالية بآفاقها الرحبية ونبذ التعصية بحدودها المنغلقة التي ينبغي أن ينتزه عنها الإسلام، تغدو التطورية بدورها محض أفق مثالي للتجديد الديني يكسبه مزيداً من الحياة والفعالية.

وذلكم هو عين المنشود: قراءة أصولنا الدينية قراءة تاريخانية علمية تطورية، وتجديد الفكر الديني تجديداً تطورياً.

أ. د. يعنى طريف الخولي

مقدمة

عاشت الثقافة العربية فترة مزدهرة في تاريخها فيما يعرف بعصر النهضة العربي - منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين - حيث تحاورت وتجادلت التيارات الفكرية المختلفة من ليبرالية، وعلمانية، وإصلاحية، وذلك في جو من الحرية والتسامح ساد في تلك الفترة، ومن خلال هذه المحاورات كان يحدث نوع من التلاقح، والتأثير والتأثر بين كافة الاتجاهات، ولم يكن هناك اتجاه يدعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، أو أنه على صواب مطلق، والآخر على خطأ مطلق، ولذلك دارت الحوارات حول الحكم الديني والحكم المدني، وعلاقة الزمني بالروحي، وعلاقة العلم بالدين، وعلاقة الآنا بالآخر،.... إلخ من المحاورات، وفي ظل هذه المحاورات حدثت تأثيرات متبادلة بين كافة الاتجاهات الفكرية، ولكن المشكلة أن الفكر العربي - في تلك الفترة - لم يتح له الوقت الزمني الكافي، حتى يستطيع أن يصل من خلال هذه المجادلات الفكرية إلى مركب جدلي واحد يصلح كإستراتيجية موحدة للثقافة العربية تحدد مواقفها إزاء علاقة الوافد بالموروث، والحدثة بالتراث، والحاضر بالماضي، والمدني بالديني ... إلخ من الثنائيات التي تشق النخب الثقافية، وتخلق طبقات متصارعة في المجتمع.

ومع منتصف القرن العشرين بدأت مرحلة التحرر من الاستعمار، وسيطرة العسكر والنظم الاستبدادية على مقاليد الحكم في العالم العربي، بدأت الطبقة الوسطى تتآكل في المجتمع، وتحول اهتمام المثقفين من الهم الوطني، وتحرير الأرض، والبحث عن أسباب النهضة، إلى الخلافات الفكرية بين كافة تيارات الثقافة العربية، وبدلاً من استمرار خط النهضة في الحوار، بدأت تدب جذور الشقاق بين هذه التيارات إلى أن وصلنا مع نهاية القرن العشرين إلى حالة عدائية واضحة بين الإسلاميين والعلمانيين، فكل اتجاه يعيش داخل إطار مغلق، ويدعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فالإسلاميون يتهمون العلمانيين بالتغريب، والعمالة، والخيانة، والعلمانيون يتهمون الإسلاميين بالتخلف، والرجعية، والجمود، وأصبحت جل المنتديات الفكرية والثقافية في العالم العربي تعيش حالة العداء الفكري بين العلمانيين والإسلاميين.

وفي ظل هذا الجو الثقافي اختنقت روح الإبداع في الثقافة العربية - باستثناء المغرب وبعض الجهود الفردية في المشرق العربي - نتيجة لسيادة النصية، وغياب الحريات، ولهذا كنت دائم التساؤل لصالح من استمرار هذه الحالة الشقاقية؟! وكانت الإجابة - من وجهة نظري - أن المستفيد الأول من ذلك هي النظم الاستبدادية، والتي توظف هؤلاء ضد أولئك أو العكس بالتالي فقد عمقت النظم الاستبدادية حالة الشقاق السائدة، وهو ما أدى إلى تدهور أوضاع الثقافة العربية لغياب الحوار، وحق الاختلاف، والتسامح، والحرية، وعادت الثقافة العربية مع بداية الألفية الثالثة لتعيد اجترار نفس الأسئلة، ونفس الإطروحات التي كان يطرحها الفكر العربي في بداية القرن العشرين، ونتيجة لإحساسي بالأزمة - في مصر بالذات - كان من الضروري

أن أبحث: هل من تقارب بين الإسلام والعلمانية؟ هل هناك جذور مشتركة بينهما؟ إنه لأمر لجدير بالبحث، لأن أزمة الثقافة العربية تكمن في أن التعدد فيها أزمة، وذلك لأننا إزاء ثقافة ضد ثقافة، وليست ثقافة تكمل ثقافة، ومن هنا كان لا بد من إعادة النظر في الشخصيات الفكرية التي يقترب فيها الإسلام من العلمانية، أو العلمانية من الإسلام، ولعل شخصية الشيخ أمين الخولي أحد أبرز هذه الشخصيات التي حاولت أن تقرب بين الديني / المدني، والروحي / الزمني.

وقد تم تقسيم البحث إلى النقاط الآتية:

- 1- مقارنة بين الإسلام والعلمانية.
 - 2- أثر نظرية التطور على فكر أمين الخولي.
 - 3- التجديد اللغوي والتطور.
 - 4- دراسة تاريخ الأديان في ضوء التطور.
 - 5- التجديد الديني والتطور.
 - 6- التفسير الاجتماعي للدين.
 - 7- علاقة العقل بالنقل (في علم التفسير).
 - 8- مبدأ السببية وعلاقته بأزمة التعدد الثقافي.
 - 9- إصلاح الأزهر.
 - 10- في علاقة الدين بالسياسة.
- وتعرض الخاتمة لأهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

ولقد ألحقت بالبحث رسالتين لم تنشرا من قبل لأمين الخولي وهما (رسالة الأزهر في القرن العشرين) والتي صدرت عام 1936 و (رسالة تعدد الثقافات في مصر وعلاجه) والتي صدرت عام 1947، ولعل نشر هاتين الرسالتين أن يسهم في معرفة الأعمال المجهولة لأمين الخولي.

د. أحمد سالم

(1)

مقاربة بين الإسلام والعلمانية

إن مصطلح العلمانية من أكثر المصطلحات المثيرة للجدل، والخلاف في ثقافتنا العربية المعاصرة، ولقد نجح دعاة الإسلام السياسي في تشويه دلالة المصطلح في الحقل التداولي للثقافة العربية، وقد ركز دعاة الإسلام السياسي

في نقد العلمانية، على أنها نتاج المجتمع الغربي، ولها خصوصيتها الشديدة، ولا تتوافق مع التكوين الثقافي للمجتمع العربي، وقد تركز رفض الإسلام السياسي للعلمانية على أنها تدعو للفصل بين الدين والسياسة، وهو ما يتعارض مع طبيعة الإسلام، وقد تغافل هؤلاء عن أن مصطلح العلمانية له العديد من التعريفات، والتي تلتقي بصورة قوية مع تصور الإسلام للعالم، والإنسان.

ومن ثم يمكن إيضاح مفهوم العلمانية من خلال العديد من التعريفات المتداولة، ويمكن القول أن العلمانية هي المقابل العربي - الذي صكه مترجمون عرب شوام - للفظلة فرنسية Laïque، ونظيرتها الإنجليزية Laicism وهما

مشتقتان من اللفظة اللاتينية Laicus، والإغريقية Laikos وهى تعنى الناس، أو الجماهير، أو الشعب، ومنها تشتق كلمة Laity الإنجليزية لتعبر عن الجماهير ذات المعتقد الديني، أي الرجال العاديين المؤمنين، وهكذا فإن الكلمتين (الفرنسية، والإنجليزية) قد تطورنا لتعبر عن نظام سياسي موضوع تحت توجيه الرجل العادي (المؤمن)، وفي هذا النظام يتم استبعاد السيطرة والتأثير الكهنوتيين⁽¹⁾ وبذلك فإن العلمانية تلتقي بروابط قوية بالليبرالية والديمقراطية، وهذه الروابط ليست موجهة ضد الدين في ذاته، ولكنها تصب في تأكيد دور المواطن العادي في المشاركة السياسية، وشئون الحكم، وبالتالي تصبح العلمانية في أحد أبعادها إعادة الاعتبار للرجل العادي، ودوره في تنظيم الحياة وإدارتها، وتحرير هذا الإنسان من السلطة الكنسية المسيطرة على إدارة شؤونه.

أما لفظ العلمانية Secularism ويناظرها في الفرنسية Seculaire فهما مشتقان من اللفظ اللاتيني Sueculum، وهو لفظ يعنى الدلالة على وصف الأحداث التي تقع مرة واحدة في كل عصر، أو في كل قرن، وهو ما يعنى أن العالم محكوم بالزمن والتاريخ⁽²⁾ وإذا كان العالم محكوم بالزمن فإن ثمة خلاف بين العلمانيين واللاهوتيين حول طبيعة الحقيقة، فالعلمانيون يرون أن الحقيقة نسبية وليست مطلقة طالما أن كل شيء خاضع للزمن، ويكون مصدر إدراك الحقيقة هو العقل لا الوحي، وحتى لو كان الوحي يقرر بعض المعارف عن الحقيقة فإن ذلك لا يفهم إلا من خلال العقل البشرى.

(1) محمد رضا محرم: عن العلمانية والكهانة، مجلة فكر، القاهرة، عدد نوفمبر 1989، ص 13.

(2) المرجع نفسه ص 14.

ومن هذا المنطلق كانت حركة الإصلاح الديني في أوروبا هي البداية المؤسسة للعلمانية الغربية، وذلك لأن هذه الحركة كانت تعنى بالفحص الحر للإنجيل، أي تأويل النص الديني من غير معونة من سلطة دينية، فالدعوى بأن البابا وحده هو الذي يفسر الإنجيل خرافة مثيرة للغضب، وبالتالي يصبح تأويل الإنجيل من حق أي إنسان، ومن ثم فالدوجماتيقية ممتنعة، ومع امتناعها لا يحق لأحد أن يتهم الآخر بالهرطقة والكفر.⁽¹⁾

وجاءت تعريفات العلمانية Secularism في معظم القواميس والموسوعات الغربية لتعني التحرر من السلطة الكنسية، بل، ومن سلطة رجال الدين الضاغطة على سير شئون الحياة، ولكن المشكلة أن هناك خلط واضح بين آراء رجال الدين، والدين في ذاته، فأحياناً ما يبدو رفض سلطة رجال الدين هو رفض للدين ذاته، فجاء في تعريف العلمانية في (موسوعة الدين) أنها: مجموعة من المبادئ النفعية الاجتماعية التي تسعى إلى تطور وتقدم البشرية بواسطة العقل البشري، والعلم، والتنظيم الاجتماعي دون الرجوع إلى الدين، وبصورة عامة فإن هذه الحركة قد تبناها البروتستانت ضد سيطرة، وهيمنة رجال الدين على الحياة البشرية، وقد قوبل هذا الاتجاه العلماني بالازدراء من قبل رجال الدين لفصله كل نواحي الحياة، وأنشطتها من علم، وفلسفة، وفنون، واقتصاد، وسياسة عن سيطرتهم، وأصبح مصطلح العلمنة Secularization يشير إلى التحرر من سيطرة الكنيسة على أمور الدولة، وشئون الحكم.⁽²⁾

(1) مراد وهبة ملاك: الحقيقة المطلقة الهيئة، المصرية للكتاب، القاهرة 2000، ص 24 - 25.

(2) The Encyclopedia of Religion Edited by Vergilius Ferm, The Edition published by polar books p700.

وجاء في تعريف العلمانية Secularism في (معجم الفكر السياسي) بأنها تعني تحول السلطة من المؤسسات الدينية إلى المؤسسات المدنية، ولذلك جانبان، جانب: يتعلق بالاختفاء التدريجي للفكر، والمشاعر، والتصورات الدينية عن فهم الأمور الدنيوية، وبذلك يتوقف الدين فقط عند حدود العبادة الروحية للقوة المطلقة، وعلى هذا فإن المعاملات اليومية، وحركة المؤسسات المدنية سوف تتم دون العودة إلى المرجعية الدينية، وقد أدى دخول العلمانية للنظرية السياسية إلى حدوث التغيرات العقلية الناتجة عن الوعي الحديث، والجانب الآخر: يتمثل في العملية التي تتم فيها استبعاد المؤسسات والطقوس الدينية من الحياة العامة، والتعليم، وإصدار القوانين، والإدارة، والحكومة⁽¹⁾ وهنا نلاحظ في التعريف عدم الرفض الكامل للدين، ولكن تحديده في إطار علاقة العبد بربه، وتحرير الحياة من ضغط السلطة الدينية، وهنا يصبح العلماني لا يراصد الملحد، فهو مؤمن بعلاقته بربه، ولكنه يدير شئونه بمعايير دنيوية دون الرجوع إلى الاعتبارات الدينية الروحية، ويتناول هذه الشئون أخذاً في الاعتبار عامل الزمن⁽²⁾ بل لفظ إن العلماني كان يطلق على الكاهن الذي ينغمس في إدارة شئون حياتية.

ومن التعريفات السابقة يمكن استخلاص مرتكزات عامة عن العلمانية وهي تتجلى في النقاط الآتية:

1- إعادة الاهتمام إلى دور الرجل العادي - العامة - ودوره في إدارة شئون الحياة، ورفض مركزية دور رجال الدين.

(1) Roger Scruton Dictionary of political thought, The mucmillan press 1982 p420 - 421.

(2) R. E. Allen Pocket oxford Dictionary Clarendon press. Oxford p675.

2- رفض سلطة رجال الدين، وسيطرتهم على إدارة شئون الحياة، ولا يعني رفض هذه السلطة عدم الاعتراف بدور الدين في حياة الفرد، بل في حياة المجتمع، ولذلك يتضح أهمية دور الدين في الفكر الليبرالي الأوروبي، حيث اعتبر جون لوك (1632 - 1714) مؤسس التقليد الليبرالي كإيديولوجيا، لقيامه بتوظيف التراث الديني المسيحي في ليبراليته، واستطاعت ليبرالية لوك أن تتواءم مع طبيعة الورع الديني عند الطبقة الوسطى، وهو ما حقق لها الذيوع والانتشار.⁽¹⁾

3- تركّز العلمانية على ضرورة الاهتمام بشئون العالم، وعدم الإيغال فيما هو غيبي.

4- الاهتمام بإدارة شئون العالم من منطلق علمي عقلاني موضوعي.

5- التركيز على أهمية دور الزمن في إدارة شئون العالم.

6- القول بنسبية الحقيقة، لأن كل شيء في العالم خاضع لمتغيرات الزمان والمكان.

7- الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ولا يعني الفصل عدم الاعتراف بدور الدين في الحياة الإنسانية فما زالت فرنسا - إلى الآن - تدعى أنها راعية الكاثوليكية في العالم، وفي الولايات المتحدة تحكم الآن إدارة تنتمي إلى أصولية دينية، كما أن دولة إسرائيل مؤسسة على العديد من الأساطير الدينية، فالسياسة لم ولن تكف عن توظيف الأفكار الدينية من أجل خدمة أغراضها ومصالحها.

(1) ياسر قنصوه: الليبرالية.. إشكالية مفهوم، دار قباء، القاهرة ط 2، 2004، ص 68 - 71.

والسؤال الآن: هل يتعارض الإسلام مع التعريفات السابقة للعلمانية؟ نقول إذا كانت العلمانية تعني الدنيوية فإن الإسلام قد أعطى اهتماماً بارزاً للعالم، ولهذا حاول بعض المفكرين الكشف عن المادية الإسلامية وأبعادها المختلفة، فالإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها مزرعة للآخرة فلا تصلح الآخرة إلا إذا أصلحت الدنيا، وسنحاسب في الآخرة على التفريط في إصلاح الدنيا، فالعمل الطيب وسيلة لإصلاح حياة صاحبة في الآخرة كما هو وسيلة لإصلاح دنياه، ولولا خوف أكثر الناس من حساب الله وجزائه هناك لم يتقنوا أعمالهم هنا، وكيف لا تخشى الضمائر حساب الله وهو يقول ﴿يُبْنُوا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ (١٣) ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (١٤) ﴿وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرُهُ﴾ ﴿[القيامة: 13 - 15].

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ ﴿[آل عمران: 30]﴾ (١).

ولا ينبغي أن ينظر البعض إلى المادية كجزء مذموم، لأن الإسلام يتكلم عن المادية التي تحتفي بصنع الخالق في البناء المادي للكون، ويطالب بضرورة الكشف عن أسرار وقوانينه، وتسخير كل ذلك من أجل منفعة الإنسان، ولذلك فإن آفة بعض العقول أنها لا تلتمس الإيمان إلا عن طريق خوارق العادات، ولا تلتسمه مما التمس القرآن من تلك العجائب الهائلة في الكون المادي.

ومن ناحية أخرى تتضح أهمية الدنيا في الإسلام في تركيزه على الحياة الاجتماعية، ولهذا حاول البعض الكشف عن الوظيفة الاجتماعية للدين فيقول حسين مروة «إن مبدئي التوحيد والقيامة اللذين دارت عليهما عقيدة

(1) عبد المنعم: خلاف المادية الإسلامية وأبعادها، دار المعارف، القاهرة 1983 ص 16.

الإسلام - الأساس - ينطوي وراء مفهوميها جذر اجتماعي فإن التوحيد يعنى بشكله الديني وحدة الإله الخالق للكون، ثم وحدة الدين، ولكننا نستطيع أن نلمح في فكرة التوحيد انعكاساً قد يكون خفياً لفكرة التوحيد الاجتماعي، توحيد المجتمع القبلي المتفرق على أساس جديد، وليكن هذا الأساس دينياً، وإذا كان مبدأ القيامة بمفهومه الديني يحمل وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي، فهو يحمل بصورة مباشرة وعداً للمحرورين والمظلومين اجتماعياً بأنهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بديلاً عن الحرمان والظلم، وعزاء عن واقعهم السيئ، ويحمل مع ذلك تهديداً لظالمهم بالعذاب الأخروي، ويتضح البعد الاجتماعي أكثر في الشريعة الإسلامية حيث حرم التشريع الربا والاحتكار، وكثرة الذهب والفضة، وفرض ضريبة الزكاة على الدخول المادية للأغنياء ... إلخ⁽¹⁾.

وإذا كانت العلمانية تركز على أهمية اعتبار الزمن في إدارة شؤون الحياة، فإن الإسلام أعطى اهتماماً بالغاً للزمن وذلك لأن حديث علوم القرآن عن (الناسخ والمنسوخ)، و(أسباب النزول) هو اعتراف واضح بحركة الزمن ودورها في تطور الأفكار فيقول حسين مروة «يحمل الإسلام في نظامه التشريعي اعترافاً ضمناً بقانون التطور، وذلك لأن (النسخ) يتضمن الأخذ بمبدأ مراعاة الحاجة الموضوعية الداعية لتشريع ما، بمعنى أن صدور التشريع، وبقائه أو زواله رهن بوجود هذه الحاجة وبقائها وزوالها هذا أولاً، وأما ثانياً فإن الأخذ بهذا المبدأ يتضمن أيضاً الاعتراف بأن الحاجة

(1) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، القاهرة،

للتشريع متغيرة وفقاً للظروف الموضوعية التي بطبيعتها متغيرة، فليس من حاجة ثابتة لأن الظروف التي تخلق الحاجة ليست ثابتة»⁽¹⁾ وتوضح أهمية الزمن في الفقه وأصوله، حيث اعتبر علم الأصول أهمية كبرى لظروف الواقع، وحركة الزمن، والتاريخ، وظروف البيئة في صياغة الأحكام، ولهذا فقد تعددت المذاهب الفقهية في أرجاء العالم، واستطاع علم الأصول أن يسد الفجوة بين النص والواقع من خلال الاجتهادات الفقهية التي تراعى حركة الواقع، وتأخذ بروح النص - لا حرفيته - وإذا كانت حركة الواقع متغيرة على الدوام فإن رؤية النص تستلزم قراءة جديدة وفقاً لطبيعة اللحظة والمكان اللذين تتم فيهما هذه القراءة، ولهذا فإن النصوص القرآنية المطلقة لم تكبل حركة الواقع والزمن.

ويعترف الفكر الإسلامي بأهمية نسبية الحقيقة، لأن التعددية التي سادت كافة مجالات الثقافة العربية الإسلامية لم تكن لتقوم إلا بالإيمان بنسبية الحقيقة، فالإسلام النظري - الكتاب والسنة في إطلاقهما - لكي يتحرك إلى حركة الواقع والتاريخ، فإن ذلك يستلزم الجهد البشري في الفهم والتفقه، وهذا الفهم البشري لا يتم إلا في حدود الزمان والمكان، ولهذا فهو يتسم بالنسبية، ومن ثم يتحول الإسلام النظري - الكتاب والسنة - على يد الإسلام الحضاري - الفهم البشري للإسلام وتطبيقه أيضاً - من المطلق إلى النسبي، ومن الروحي الزمني، ولهذا فنحن يمكن أن نحكم على الفكر الإسلامي الحضاري والتاريخي بالقبول والرفض، والنقد والنقض، والملاءمة وعدم الملاءمة لظروفنا الراهنة، دون أن يمس هذا بالبؤرة الحية وهي الإسلام النظري -

(1) المرجع نفسه ج1/ ص355.

الكتاب والسنة- وهنا تظل الحاجة دائمة للتجديد حيث يعود العقل دوماً إلى هذه البؤرة لتفسيرها، واستلهاها بما يوافق مستجدات كل زمن.

ولأننا نتعامل مع الفكر الإسلامي من منطلق النسبية، فإننا نستطيع التمييز بين ما هو مقدس، وما هو بشري، ولهذا فلا يمكن في الإسلام إعطاء صفة القداسة لما هو بشري نسبي، ومن هذا المنطلق فإن جهود علماء الدين في الإسلام هي جهود بشرية نسبية تحتل الصواب والخطأ، القبول والرفض، وبالتالي فليس لرجال الدين في الإسلام أي سلطة كهنوتية، وليس لهم حق الوساطة بين الله والناس، فالإسلام حرر الإنسان من كل سلطة سوى الإيمان بالله، وحرر البشر من عبادة البشر، وهذا الوجه المشرق للإسلام قد سبق كل جهود العلمانية في تحرير الإنسان الغربي من السلطات الكهنوتية لرجال الدين وغيرهم، ولكن الأزمة الكبرى في أن السياسة قامت بتوظيف بعض العقائد - مثل عقيدة القضاء والقدر - من أجل استمرار أوضاعها، كما أن العالم الإسلامي في ظل حالة الانحطاط التي يعيش فيها، كانت بعض النظم السياسية توظف بين التفسيرات الدينية للإسلام كإيديولوجيا معبرة عن توجه الدولة الإيديولوجي، ولكن حالة توظيف السياسة لأفكار دينية موجود في معظم أرجاء العالم، في فرنسا، وإسرائيل، والولايات المتحدة الأمريكية.

وإذا كانت العلمانية تعني تأسيس أمور الدنيا على العلم والعقل، فإن الإسلام كدين مؤسس في معظمه على العلم والعقل لا يعارض تأسيس الدنيا على العلم والعقل، ولهذا فإن الإسلام قد أعطى للعلم والعلماء مكانة بارزة في (كتابه) كما أنه أكثر الأديان التي دعت إلى استعمال العقل في آياته القرآنية، ومع ذلك فإننا في حاجة إلى إعادة توجيه الفكر الإسلامي إلى الاهتمام

بالإنسان - خليفة الله في الأرض - وذلك لأن الثقافة الإسلامية كانت تقوم بتوظيف الإنسان والطبيعة من أجل الإقرار بالربوبية، ولأن قضية التوحيد قد حسمت داخل الإنسان، فإننا الآن في حاجة إلى تحرير الإنسان المسلم الآن من الأصفاد التي تغله، وتفعيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة من أجل تسخيرها لخدمة الإنسان، حتى نحرره من الاحتياج والفقر، واستعباد القوى القاهرة في العالم له، ويمكن أن نوظف في ذلك كل منتجات الوحي في الكشف عن أسرار الطبيعة، والدعوة إلى العلم والمعرفة والتعقل من أجل تحرير طاقات الإنسان الخلاقة للإبداع في كافة المجالات.

وعن علاقة الدين بالسياسة فإننا نقول أن الإسلام دين مدني، ولر يجعل لأحد سلطة على عقائد الناس فيقول الإمام محمد عبده (1845 - 1905) «إن الإسلام لر يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء - رجال الدين - فهي سلطة مدنية قرررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»⁽¹⁾ فالإسلام لا يتعارض مع الأخذ بنظام الحكم المدني المعاصر، وما يحدد طبيعة الحكم الإسلامي هو القضاء، على أننا ينبغي ألا ننظر إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على أنها مجرد حدود، ومن الخطأ اختزال بعض تيارات الإسلام السياسي الآن قضية تطبيق الشريعة في مسألة الحدود فقط، فمعظم الدول الإسلامية تستقي من الإسلام قوانين الأحوال الشخصية، ولا شك أن موضوع علاقة الدين بالسياسة من

(1) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1933 ج3،

الموضوعات الشائكة في الثقافة العربية المعاصرة، وأساس الخلاف بين معظم تيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصر ونحن في حاجة إلى اجتهاد في فقه الواقع لحل هذه المسألة.

ومن كل ما سبق يمكن أن نقارب بين الإسلام والعلمانية، فالإسلام الدين لا يسمح، ولا يقبل بقيام المؤسسة الدينية «الإكليروسية» وهو لا يخضع على الحاكم شريعة دينية، ولا يوقف حيازة مفاتيحها على فرد بعينه، أو مؤسسة بذاتها، وهو قبل كل هذا وبعده يدفع اتباعه دفعاً إلى الاهتمام العميق المخلص بشئون دنياهم الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وهذه نتيجة تجعل ما بين الإسلام والعلمانية من تقارب أكبر بكثير من بعد الإسلام عن العلمانية، والذي يباعد بين الإسلام والعلمانية يعود في الغالب إلى التباينات التاريخية والحضارية بين مجتمعات المسلمين والغرب، فمجتمعات الغرب رغم علمانيته لا تنكر وجود المؤسسة الدينية الكهنوتية في أغلب الأحيان، في حين أن الإسلام ينفي وجودها في كل الأحيان، ومجتمعات الغرب قد انتهت إلى مفاصلة بين هذه المؤسسة، وبين الحكومة المدنية، في حين أن مجتمعات الإسلام تمارس هذه الوظيفة (الحكم المدني) وبكل بساطة لأن المؤسسة الدينية لم تكن قائمة أصلاً، وإذا قامت كانت دائماً ظلاً للحكم، أو للحركات السياسية المناوئة للنظام، ومجتمعات المسلمين قد أبقت على الدين والتراث الديني كمكونات أساسية في ثقافتها الاجتماعية، ولكن على أساس تواصل مباشر تفرضه طبيعة الإسلام الدين، في حين أن مجتمعات الغرب تقبل فقط بالأخذ عن هذا المكون بطريقة غير مباشرة، ولكن في الجوهر الذي يرفض حكم الكهانة، وسيطرة المؤسسة الدينية على شئون الدنيا، وحكم الاكليروس، ولهذا فإن علمانية الغرب تكون قد وصلت بعد عناء إلى ما بدا

به الإسلام⁽¹⁾.

وفي ضوء هذه المقاربة بين الإسلام والعلمانية يمكن أن نبحت وبوضوح عن «الجذور العلمانية في الفكر التجديدي عن أمين الخولى» (1895 - 1966) والذي يشكل نموذجاً مستثيراً للعالم المسلم الذي طرح الإسلام كدين مدني عقلاني، واستفاد في ذلك بكل المنتجات والمنهجيات الثقافية العربية والغربية، ولا شك أن الحاجة إلى إعادة قراءة جهود حركة الإصلاح الديني في ثقافتنا العربية تفرض نفسها في ضوء كثرة الحديث - الآن - عن تجديد الخطاب الديني حتى يلائم متطلبات العصر، وطبيعة المرحلة التاريخية التي نعيشها.

(1) محمد رضا محرم: المرجع السابق، ص 20.

(2)

أثر نظرية التطور على فكر أمين الخولي

احتلت نظرية التطور عند دارون (1809 - 1882) مكانتها المحورية في الفكر العربي في عصر النهضة حيث أخذ التيار العلمي العلماني على عاتقه الترويج لهذه النظرية في ثقافتنا العربية، وكانت لهذه الجهود أصدائها المختلفة بين التيار الإصلاحى ما بين مؤيد ورافض لها، وبداية يمكن القول أن شبلي شميل (1853 - 1917) كان أول من سعى إلى نشر الدارونية في ثقافتنا، ولكن دعوة شميل لها أنكرت قواعد الأديان، وكان يقول «فكون الإنسان يمكن قوام شأنه، وصلاح حاله بدون الديانات فما لا يجب أن نشك فيه، بل لا يصلح حالة الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوي شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة»⁽¹⁾ فكان غرض شميل توظيف الدارونية من أجل إرساء دعائم الفلسفة المادية من خلال شرح بخنر (1824 - 1897) على نظرية دارون وكان لهذا أثره السيئ على رجال الدين فيقول إسماعيل مظهر (1891 - 1962) «كان للمذهب الدارونى منقولاً عن العلامة

(1) شبلي شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، مجموعة الدكتور: شبلي شميل، مطبعة المقتطف، مصر 1910، ج1، ص51.

«بخنر» في عقول المصريين من الأثر ما حمل الناظر فيه على الوقوف إزاءه وقف الريب والشك، ومما لا مشاحة فيه أن اتخاذ مذهب النشوء ذريعة لإثبات المادية، ومجارة الدكتور شميل له كان بلا شك خير وسيلة لاستفزاز رجال الدين في بلد إسلامي تأصلت فيه كثيراً من المذاهب العتيقة»⁽¹⁾.

وقد حاول الأفغاني (1838 - 1897) أن يقاوم دعاوى الماديين، ورأي أن نظرية دارون لا تفسر العديد من الأشياء، وذلك لأننا إذا نظرنا إلى الأشجار القائمة في غابات الهند، والنباتات المتولدة منذ أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وحين نسأل: ما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيتها، وأشكاله، وأوراقه، ... إلخ؟ أظن أنه لا سبيل إلى الجواب سوى العجز⁽²⁾ ورغم اعتقاد الأفغاني بأن شميل كان مخطئاً حين حاول أن ينشر مذهب دارون رغم أنف أهل الأديان، إلا أنه حين سئل عن قوله المعري: والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد، قال إن مقصد أبي العلاء واضح هو النشوء والارتقاء، ومن ثم فإن العرب قد سبقوا دارون، بل يذهب الأفغاني إلى أكثر من هذا حين قال بأن مقولة الانتخاب الطبيعي موجودة في البداوة، وحضارة الإسلام على السواء، وذلك في انتخاب الزوجات النجيبات من الأمهات، أو في حرص العرب على الانتخاب الطبيعي في تحسين الحيوان، والحفاظ على أنساب الخيل⁽³⁾ وهنا نلاحظ توظيف

(1) إسمايل مظهر: ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، المطبعة العصرية، القاهرة بدون، ص 54.

(2) جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمار، دار الكاتب، مصر 1968، ص 135.

(3) جمال الدين الأفغاني: النشوء والارتقاء، الأعمال الكاملة، ص 251.

الأفغاني لبعض مقولات الدارونية من منطلق السبق العربي الإسلامي، ولكنه رفض توظيف شبلي شميل لها في إرساء دعائم الفلسفة المادية التي تنكر القضايا الكبرى في الأديان.

وقد انتقد إسماعيل مظهر سوء فهم الأفغاني لنظرية التطور، وتسفيهه لأرائها اعتقاداً منه بأن المذهب يؤدي إلى الإباحة الاجتماعية، ورأي أنه ردد بعض العبارات عن النظرية تنم عن معرفة سيئة بالمذهب فيقول «يدعي السيد الأفغاني أن من نظريات دارون ما يقول بأن كلام هذا العلامة في (أصل الأنواع) يفضي بالبرغوث لأن يصبح فيلاً بمرور الوقت، وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً، وهذه الأسطورة التي تبادرت إلى ذهن هذا المؤلف أنها من مقومات مذهب دارون في (أصل الأنواع) لم تكن إلا خرافة نقلها بعض من لا يوثق بعلمه، وتلقفها السيد الأفغاني من أفواه الناس من الصحف الإخبارية فراح يقوض بها من مذهب دارون بما شاء له وهمه»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من الجدل الكبير حول الدارونية في الفكر العربي الحديث، إلا أن أمين الخولي جاء في عام 1927 - بعد تكليفه بتدريس مادة الأخلاق في كلية أصول الدين - ليدخل هذه النظرية في أكبر مؤسسة دينية في العالم الإسلامي - الأزهر - حيث قام بتأليف محاضرات في الأخلاق، جمعت في كتابه عن (الخير) وقد أعطى الخولي للنظرية مساحة كبيرة في محاضراته، وكان يرى أن مذهب النشوء والارتقاء «هو مذهب طبيعي يتصدى للبحث في الحياة، ونشوء الأنواع، وكيف تم ذلك، ولكنه يقرر أيضاً نوااميس طبيعية

(1) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل، ص 129.

مطرودة تجرى على المعنويات جريانها على الماديات فعم تطبيعه سائر فروع المعرفة الإنسانية، ومظاهر الحياة البشرية المختلفة»⁽¹⁾.

ويشرح أمين الخولي مبادئ الدارونية فيرى أن الانتخاب الطبيعي قوة دائمة الفعل في استخراج التغيرات العرضية في العوالم العضوية كافة، نافية ما كان منها مضراً، مبقية على ما كان مفيداً صالحاً، بما يلائم طبيعة حالات الحياة المحيطة، ووفقاً لمبادئ الانتخاب الطبيعي، والبقاء للأصلح، وتناحر الأحياء ينشأ بعض الأنواع من بعض، وعلى هذا فليس بين الأنواع فروقاً ثابتة، ولا هي ظهرت على الأرض هكذا منذ خلقت، والإنسان في جملة الأحياء لم يكن هكذا منذ خلق بل هو دائم التحول والتغير منذ القدم، وقد مر بأحوال مختلفة حتى انتهى منها إلى الحالة الحاضرة⁽²⁾ وهنا نلاحظ من شرح أمين الخولي بيان أثر الزمن، والبيئة، والظروف في تطور الحياة البشرية.

ويدافع أمين الخولي عن نظرية التطور، ويرى أن الخلاف الذي حدث في الغرب حولها، ومهاجمة رجال الدين لها، كان بسبب ما جاء في التوراة من تفصيل عمليات الخلق والإيجاد في ستة أيام، وظهور الأحياء نوعاً نوعاً⁽³⁾. وفي هذا يتفق أمين الخولي مع حنا مينا (1900 - 1964) الذي ذهب إلى «أن سلاح خصوم النشوء من رجال الدين، والمتجلببين بجلباب التوراة، في أن التوراة تناقض محاولات رجال الدين في التعويل على النظرية»⁽⁴⁾.

(1) أمين الخولي: كتاب الخير، دار الكتب المصرية، 1996 ص 87.

(2) المرجع نفسه، ص 88 - 89.

(3) المرجع نفسه، ص 99.

(4) حنا مينا: الداروينية المؤسسة، الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1982، ص 35.

ويؤكد أمين الخولي - من خلال نقله عن مقدمة إسماعيل مظهر (الأصل الأنواع) - على أن دارون وأتباعه من الداروينيين لم ينكروا الألوهية، ولهذا فالنظرية لا تخالف الإسلام فيقول «إن لامارك رأس الباحثين المحدثين لا ينكر وجود الله بل يسلم، ويقرر أنه الذي خلق الأصل، وجعل فيه هذه القابلية للتطور، كما تصنع الساعة لتسيير وحدها على ساعة هذا العالم، ثم هذا دارون مؤسس المذهب يؤثر عنه أنه يقول بأنه يستحيل على العقل الرشيد أن يخالجه الشك في أن هذا العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة، وتلك الأنفس الناطقة المفكرة يصدر عن صدفة عمياء، وهذا المذهب لا يخالف الإسلام لأنه ليس فيه إنكار للإله، ونحن لا ننكر أن من القوم ماديون يرفضون التأليه والألوهية، ويعلمون ظهور العالم والأحياء فيه بما يقال في فكرة النشوء، لكن ذلك شيء ليس من أصول المذهب ولا مقرراته، ولا تلحقه تبعته، بل المذهب كما قال العالم الطبيعي توماس هكسلي يستحيل نقض الألوهية بمقتضاه»⁽¹⁾.

ويرفض أمين الخولي القول بأن الإسلام يعارض نظرية التطور، ويرى أن ما بدا بين الإسلام والنظرية من تعارض «فإن ذلك نتيجة لحمل أوزار الغير، كالتزامنا القول بتفاصيل التوراة في الخلق والنشوء والأحياء، مع تقرير تحريفها وبطلانها، وما هذا الالتزام إلا إكراه لآيات القرآن على أن تؤدي معاني تلك التفصيلات مضافاً إليها الشروح الإسرائيلية، وبهذا الإكراه والالتزام نقرر مخالفة المذهب للإسلام»⁽²⁾ ويرى الخولي أن القرآن قرر

(1) أمين الخولي: كتاب الخير، ص 101 - 102 وأيضا: إسماعيل مظهر: مقدمته لترجمته لكتاب دارون أصل الأنواع، دار العصور، القاهرة 1928، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 102.

في إجمال تام خلق الناس من تراب وطين، وخلقهم أطواراً دون أن يذكر أي تفصيل، وترك مسألة التفاصيل للسنن العلمية، وامتد دفاع الخولي عن نظرية التطور في القول بأن سنن الأديان توافق ما أقرته نظرية التطور من سنن علمية فيقول «تجد حياة الأديان والإصلاح كلها، وكفاح الرسل عليهم السلام، والقادة المصلحين جارياً على سنن طبيعي ثابت، وجاء في القرآن: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٧٦) سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» [الإسراء: 76 - 77].

﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: 17].⁽¹⁾

وحاول أمين الخولي أن يؤصل نظرية التطور - متأثراً بإسماعيل مظهر في مقدمته لأصل الأنواع - داخل سياق الفلسفة الإسلامية، فيقول بأننا نقرأ النشوء والارتقاء في رسائل أخوان الصفا، وفي كتب الرئيس ابن سينا + 428هـ، وابن طفيل + 581هـ وفي كتب ابن مسكويه + 421هـ، حيث ذهب ابن مسكويه في كتابه (الفوز الأصغر) إلى القول بوحدة الحياة في هذا الكون فقال بأن المعادن لتصل آخرها بأول النبات، والنبات متصل آخره بأول الحيوان، والحيوان يتصل آخره بأحط الإنسان، ثم لا يزال الإنسان يترقى حتى يصل إلى درجة الملائكية في أشخاص المختارين⁽²⁾ ولا شك أن

(1) المرجع نفسه، ص 117.

(2) المرجع نفسه، ص 96. وأيضاً: إسماعيل مظهر: مقدمة ترجمة كتاب دارون أصل الأنواع، ص 29 - 30. وأيضاً: سلامة موسى: نظرية التطور وأصل الإنسان، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1957 ص 36.

الفلسفة الإسلامية قد أخذت عن الفلسفة اليونانية الشيء الكثير في ذلك، والتي بينت ما بين أنواع الأحياء من صلات وروابط، ومن رأيها أن أعلى مراتب الحيوان شديد الصلة بأدنى مراتب الإنسان، وأدنى مراتب الحيوان متصل بأعلى مراتب النبات، وأدنى مراتب النبات متصل بأعلى مراتب المعادن⁽¹⁾.

وبعد شرح أمين الخولي للدارونية، ومحاولة تبريرها من خلال الإسلام والثقافة الإسلامية، يحاول تعميم مبادئ الدارونية على كافة صنوف الحياة، ورأى أن سنة النشوء والارتقاء تجري باطراد على جميع أعمال الأفراد، وتغيرات حياتها الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والأدبية، وعلى وفاق هذا الناموس ومقرراته ترقى الجماعات، وتنشأ الحكومات، والصناعات، والمتاجر، والآداب، والعلوم، والفنون، وهكذا سارت فكرة النشوء ناموساً عاماً ينطبق على جميع ما عرف في الكون، فلا يوجد شعب يعيش في برج من العاج لا ينفذ إليه أثر ما حوله، وقد رفض الباحثون ذلك كله، لأن العالم دائم التفاعل في حياته، خاضع في تلك الحياة لسنن النشوء والتدرج، والتأثير والتأثر، كما يرفض الباحثون اليوم التسليم بأن أمة قد بدلت بين عشية وضحاها حالاً بحال، وانتقلت من ضلال إلى هدى، أو من جهل إلى علم، أو من تناحر إلى سلام، بل لابد أن يكون لذلك التغير عوامله التي عملت فيه بنظام ثابت، وكان لها من القوة ما جعلها صالحة للبقاء، فغيرت مجرى حياتها تغيراً تدريجياً جرياً على سنن النشوء والارتقاء⁽²⁾ ويبرر الشيخ أمين الخولي سيادة نواميس النشوء والارتقاء على تطور الحياة العلمية في الأزهر فيرى أن

(1) حنا مينا: المرجع السابق، ص 55.

(2) أمين الخولي: كتاب الخير، ص 105 - 106.

الأزهر في فترة من تاريخه كان يحرم دراسة الرياضة، وما يتصل بها من علوم الكون كتقويم البلدان، والعلوم الطبيعية، ولم يكن يؤيد فكرة تدريسه العلوم المدنية سوى الشيخ محمد عبده، وعدد قليل من العلماء، ولكن لأن فكرة تدريس هذه العلوم كانت تملك الصلاحية، فقد انتصرت، وتم تدريس هذه العلوم بالأزهر، لأن الفكرة كانت صالحة للبقاء.

ومما لا شك فيه أن دعوة أمين الخولي إلى سيادة النظرية التطورية في النظر إلى العالم ككل إنما تكشف عن تأثيره الواضح بأفكار الاتجاه العلمي العلماني بصفة عامة، وأفكار إسماعيل مظهر بصفة خاصة، فقد كان الاتجاه يرى أن «نظرية التطور ليست معرفة فحسب، لأننا لا نقتصر فيها على الوقوف على تاريخ الأحياء بل نكتسب منها مزاجاً واتجاهاً، لأنها تجعل التطور مذهباً حيوياً، والارتقاء ضرورة اجتماعية، وبالتالي فالنظرية ليست معرفة علمية فحسب، وإنما هي مذهب اجتماعي يحمل الأمة على أن تطالب بحقها في التطور، وتدافع عن حريتها، وتحطم الأغلال التي تعطل ارتقاءها كما هي منهج فلسفي في التفكير»⁽¹⁾ ورأى إسماعيل مظهر أن النهج التطوري يسود كل الحياة، وأن سلطان هذا الارتقاء النشوي، ونواميسه لم يخرج عنه شيء في الكون حتى الدين والفلسفة خضعت لهذه النواميس.⁽²⁾

وما يؤكد فرضية تأثير أمين الخولي بالاتجاه العلمي العلماني، هو احتكاكه المباشر بهذا التيار، حيث قام الشيخ بالاشتراك مع سلامة موسى (1877 - 1958) وآخرين بتأسيس جمعية (المصري للمصري) للأهداف الوطنية⁽³⁾

(1) سلامة موسى: نظرية التطور، ص 8 - 9.

(2) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل، ص 52 - 53.

(3) حسين نصار: أمين الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1996، ص 28.

وكذلك كان هناك مساجلات فكرية واضحة بينه وبين إسماعيل مظهر حول أصالة العقلية العربية.⁽¹⁾

ولكن على الرغم من تأثير الخولى الواضح بأفكار الاتجاه العلمي العلماني حول نظرية التطور، فإننا ينبغي أن نميز حدود الاختلاف بينهم، وذلك لأن دعوة هذا التيار للدارونية، قد وظف على يد بعض أعلامها - كشبلي شميل - لإنكار دور الأديان في حياة الأمم، أو توظيفها في تحجيم دور الدين في حياة المجتمع، واقتصاره على الجانب الأخلاقي فقط دون غيره، فكان إسماعيل مظهر يرى «أن الدين في ذاته ضرب من ضروب المعتقد يهين الإنسان بوازع مما بعد عقليته بضبط سلوكه نحو المجموع، إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع، وبذلك الوازع يحتفظ المعتقد الديني بخضوع المصالح الفردية الخاصة للمصالح الاجتماعية العامة⁽²⁾ في حين أن الشيخ أمين الخولى قد اتخذ من نظرية التطور رؤية منهجية فلسفية استطاع توظيفها في النظر إلى التجديد اللغوي، والتجديد الديني، ودراسة تاريخ الأديان... إلخ، وبالتالي فالخولى قد وظف النزعة التطورية لبث الحيوية في الفكر الديني، وتقديم رؤية مستنيرة للإسلام تراعى ظروف الزمان، والمكان، والمجتمع، ولاشك أن هذه نقطة خلاف فاصلة بين الخولى من ناحية والاتجاه العلمي العلماني من ناحية أخرى.

ويمكن بيان أثر نظرية التطور على الشيخ أمين الخولى في موقفه من التجديد اللغوي، والديني، والعديد من القضايا الأخرى في فكره.

(1) كامل سعفان: أمين الخولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983، ص 157.

(2) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل، ص 52 - 53.

(3)

التجديد اللغوي والتطور

مع احتكاك العالم العربي بالحضارة الغربية - ابتداء من القرن التاسع عشر - بدأت الحضارة الغربية تفرض مصطلحاتها، ولغة المعارف والعلوم التي أبدعتها، ولهذا بدأت تظهر الدعوات إلى نقد وضعية اللغة العربية،

أو الدعوة إلى تجديدها، بل وصل الأمر في فترة تاريخية إلى مناداة البعض بتغيير حروف العربية إلى اللاتينية، فنجد أن سلامة موسى يرى أن هذه «اللغة أصبحت خرساء لا تنطق بنحو مائة علم وفن يستمتع به جميع الأمم المتقدمة»⁽¹⁾ وذلك لأن لغتنا العربية لا تزال لغة بدوية تلتزم الخيال، وتقعن بالعيش في الوبر، وتحكم بالغيبيات، في حين تعيش اللغات العصرية عيشة الترف، أو البذخ بالعلوم، والفلسفات الحديثة⁽²⁾ كما أن البلاغة العربية تخاطب العواطف دون العقل، وهذا ضرر عظيم، فإننا حين ننصح أحد الشبان بأن يسلك السلوك الحسن في الدنيا، ويتخذ أسلوباً ناجحاً في الحياة نشير عليه بالعقل والمنطق دون الانفعال والعاطفة⁽³⁾.

(1) سلامة موسى: التثقيف الذاتي، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1946، ص 154.

(2) سلامة موسى: نظرية التطور، ص 8.

(3) سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، دار ومطابع المستقبل، ط 3، 1957، ص 8.

وقد تهادى سلامة موسى في نقده للغة العربية حتى دعا إلى استبدال حروف العربية بالحروف اللاتينية فنجده يقول «ليست اللغة العربية فقيرة التعبير، وإنما حروفها هي التي تعجز برسمها عن التعبير، وإننا عندما نتخذ الحروف اللاتينية ننقل ألف سنة إلى الأمام، وذلك لأننا نستطيع أن نترجم بمتوسط كتاب في العلوم والفنون كل يوم، فلا تمضي علينا سنتان حتى نكون قد عبرنا الجسر بين القرون الوسطى والعصر الحديث»⁽¹⁾ ومن الواضح أن سلامة موسى يتخذ موقفاً متطرفاً من اللغة العربية، وذلك لأننا نرى أن اللغة العربية التي اهتمها كل هذه الاتهامات قد استطاع أن ينقل بها وإليها آراء فرويد، وماركس، ونيتشه، ودارون، فاللغة العربية أداة طيعة، والأمر يتوقف على مستخدميها، وإلا فكيف نقل بها كل هذه الأفكار الغربية إن لم تكن مرنة؟!؟

وقد انتقد إسماعيل مظهر وضعية اللغة العربية - ولكنه لم يكن متطرفاً مثل سلامة موسى - فرأى أن المشكلة الكبرى التي تواجهها اللغة العربية أنها تتعلق بموضوعات لاعلاقة لها بشئون الحياة العامة تلك الشئون التي يوجه لها الناس جل اهتمامهم، ويصفون فيها أكثر جهودهم، فقد ظلت العربية واقفة، وعجلة الحياة تدور، وتصارع دوراتها في خلال القرنين الفارطين، حتى بعدت الشقة بين الحياة الجديدة ومطلوبات العلوم والفنون وبين اللغة العربية، حتى إن الأمر ليروع كل واقف على حقيقة الهوة التي تفصل بين العلوم والآداب وبين اللغة العربية من حيث قدرتها على تأدية مدلولات المصطلحات في كلمة مضرية، أو صحيحة الاستقامة على القواعد

(1) المرجع نفسه، ص 162 - 163.

التي احتكم بها بعض اللغويين في بناء هذه اللغة الكريمة، وأخذها عنهم كثير من أهل هذا العصر، أولئك الذين لم يفتنوا إلى أن حاجات هذا الزمان غير حاجات الأزمان السوالم⁽¹⁾ ويرى إسماعيل مظهر ضرورة تغذية اللغة العربية وإنمائها عن طريق التعريب، ونحت المصطلحات الجديدة، والقياس الاشتقاقي لمفردات جديدة وذلك حتى تستطيع اللغة العربية أن تلاحق التقدم الذي يحدث في المجتمع.

وفي ظل هذا الجدل الفكري حول ضرورة إصلاح العربية، كان هناك اتجاه آخر ينادى بضرورة المحافظة على اللغة العربية الفصحى، فكان مصطفى صادق الرافعي (1880 - 1937) ينظر إلى العامية على أنها رجس يجنب، ووباء يتقى، وأن منشوءها من اضطراب الألسنة، وانتقاض عادة الفصاحة، وكان رجال العربية في وزارات المعارف العربية - إلى عهد غير بعيد - يعتبرون لغة الحياة - العامية - ذلك الاعتبار الوبائي، ويطاردونها مطاردة قاسية في محادثة التلاميذ⁽²⁾.

ويعتبر أمين الخولي أحد أبرز الشخصيات التي أعطت اهتماما بارزا لوضعية اللغة العربية، فرأى أن المتكلمين بالعربية اليوم قد فرقت بينهم عاميات مختلفة، واستبدت كل واحدة منها بجماعة منهم، وترتب على هذا أن العامية تغتصب من الفصحى أماكنها في الحياة، وتنافسها في أخص تلك الأماكن فتقصيها عن الأفواه، وتجنبها الألسنة ما استطاعت، وبذلك

(1) إسماعيل مظهر: تجديد العربية بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، مكتبة النهضة العربية، 1955، ص 6 - 7.

(2) حامد شعبان: أمين الخولي والبحث اللغوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980، ص 197.

تحول دون قربها من القلوب، وتزيدها ضعفا على ما أضعفتها به المنافسات الاجتماعية⁽¹⁾ ويرجع الخولى السبب في انتشار العامية، أنها تلقى بقوة خفية توشك أن تكون سحرية، هي قوة الحياة، وقوة المجتمع، فهي من الحياة، وفي الحياة، وهي تستجيب لسنن الاجتماع، مرنة طيعة، فلا تتأثر بتلك المهاجمة، بل مضت تنمو نمواً مضطرباً، فتثري في مفرداتها، وتزيد طاقاتها الفنية، وبهذه القوة تقدمت فألزمت الفصحى مكانها المحدد في الحياة الرسمية، دينية وحكومية، ومبلغ أمرها في أحسن تصوير أنها لغة قلم، والعامية لغة اللسان، وإنما اللغات صناعة الألسنة⁽²⁾.

ولقد ترتب على الصراع بين العامية والفصحى ظهور ما يعرف بظاهرة (الازدواج اللغوي)، ويرى أمين الخولى أن هذه الظاهرة تجعل المجتمعات العربية تحيا، وتشعر، وتتعامل بلغة يومية مرنة، نامية، متطورة، مطاوعة، ثم هي تتعلم، وتتدين، وتحكم بلغة مكتوبة محددة، غير نامية لا تطوع بها الألسنة، وتتعثّر فيها الأقلام، وهذا الازدواج اللغوي القهري يصدع وحدتنا الاجتماعية، ويفرقنا طبقات ثقافية وعقلية، ومن ثم فإن الأزمة اللسانية ليست إلا أزمة اجتماعية عملية، وعلمية تعليمية، وفنية حيوية، وهي ببعض ذلك خليفة بأن تكون أزمة وطنية سياسية تهز الكيان الاجتماعي كله⁽³⁾.

ويشخص أمين الخولى أزمة اللغة العربية الواضحة في العملية التعليمية، وذلك لأن الأفراد الصغار بعد تعلم اللغة العربية اثني عشر عاماً بعد أن

(1) أمين الخولى: فن القول، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، ص 163.

(2) أمين الخولى: دراسات لغوية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996 ص 13.

(3) أمين الخولى: مشكلات حياتنا اللغوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

يحصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية، وقد تزيد، ثم لا يظفرون منها بطائل، بل يتقدمون إلى الحياة كباراً لا يحسنون استعمال هذه الفصحى، والانتفاع بها، وهى أزمة إن شكاها الأفراد، فإن هذه الأزمة لتشكو من أنها تعيش بلغة، وتبذل في تعلم لغة غريبة عنها فلا تجد فيها ما لا بد منه للأمة⁽¹⁾ وقد تتلاحق الخسائر، وتتابع الأضرار حين تكون اللغة هي وسيلة كسب المعارف قد صارت هي نفسها مادة صعوبة التعلم، سيئة النتائج يؤتمر لها كل حين، ويلتمس لها العلاج في كل موسم، فإذا المرحلة الأولى من التعليم الإلزامي غير موفقة بسبب صعوبة تعليم اللغة⁽²⁾ ويرى أمين الخولى أنه من الضروري ألا يشعر متعلم الفصحى بأنه حين يبدأ تعليمها أنه يتعلم لغة أخرى أجنبية تختلف اختلافاً جوهرياً عن لغة الحياة التي يستطيع الطفل أن يعتمد عليها قبل دخوله المدرسة، يجد فيها حياته اللسانية، وحياة قومه وأهله، وذلك لأن الشعور بغربة الفصحى وأجنبييتها هو أساس العقدة النفسية في تعلمها، ومدار الأزمة في بعد الفصحى عن الأفتدة⁽³⁾.

وقد أرجع أمين الخولى أزمة الفصحى إلى طريقة جمع اللغة العربية، وذلك لأن طريقة تقعيد اللغة العربية عمدت إلى التخلص من أي كلمة دخيلة في اللغة فقد كان برنامجها في الجمع ألا يأخذوا عن حضري قط، ولا ممن خالط الحضر من أهل التخوم، وكلما أمعنت القبيلة في البداوة كانت أولى بالنقل عنها، كقيس، وقيم، وأسد، ثم هزيل، وبعض كنانة، ولكن موضع الخطأ فيهم أنهم قرروا أن اللغة العربية ليست إلا هذا الذي جمعه، وكانت النتيجة

(1) أمين الخولى: مناهج تجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 13.

(2) أمين الخولى: مشكلات حياتنا، اللغوية، ص 9.

(3) أمين الخولى: فن القول، ص 178.

الطبيعية لهذه النظرة أنهم يريدون ألا يستعمل الناس أيام الدولة العباسية البالغة مبلغاً عظيماً من الحضارة إلا ما كان يستعمله هؤلاء البدو في معيشتهم البدوية، ومحال ذلك، ولذلك رأينا اللغة غنية غنى مفرط في أدوات البدو، ومعيشة البدو، وفقيرة جداً في حاجات المدنية، ولهذا اضطروا هم أو غيرهم بجانب هذا إلى التعريب بعد أن أعرضوا عنه نزولاً على حكم الطبيعة، وتطور العمران، وخالطوا ما أخذوه عن القبائل بما عربوه من الأمم المتمدنة⁽¹⁾ وبرز إسماعيل مظهر تخلف طريقة تقعيد اللغة العربية فيقول «إن القواعد اللغوية التي خلفها السلف من اللغويين قد لابتستها حالة من القداسة، أو أنها ألّبت ذلك الثوب عمداً اتقاء حالات قامت في عصور مدينتنا الأولى، والحقيقة أن سلفنا لم يلجؤوا إلى تلك القواعد، ولم يقرروها إلا لحاجة غلبت على عصورهم، فأرادوا بها رد عادية الرطانة العجمية عن اللغة، وقد استطاعوا بكدهم، وجدهم، وصفاء قرائحهم أن يضعوا للغة سواراً أشد من الصلب، بحيث تقصر عنها هجمات الشعوب، وأهل العجمة، فحفظوا بذلك هيكل اللغة صافياً، وموردها عذباً غير مدنس بأكدار الدخيل من لغات الشعوب التي اختلطت بالعرب بعد القرن الثالث الهجري»⁽²⁾ ويطالب إسماعيل مظهر بضرورة تغيير هذه القواعد، لأن الوسائل تتغير بتغير الأزمان.

وإذا كانت طريقة تقعيد اللغة العربية هي أحد أسباب أزمتها، فإن الخولى يرى أن أحد أسباب أزمة اللغة العربية هو اصطفاء طابع القداسة على اللغة العربية، مما جعلها مستعصية على التغيير والتطوير ويرى أن الإمام الشافعي في (رسالته) قد أرسى صبغة القداسة على العربية، فكان يرى

(1) أمين الخولى: مشكلات حياتنا اللغوية، ص 20 - 21.

(2) إسماعيل مظهر: تجديد العربية، ص 4 - 5.

أن اللسان العربي هو أوسع الألسنة، وأن القرآن قد نزل بهذا اللسان خالياً من كل لسان غير لسان العرب، ولزم عن هذا أن الألسنة تتفاضل، وأفضلها لسان النبي، كما أن دينه أفضل الأديان، ويرى الخولى أن مثل هذا الاتجاه هو الذي نثر في الجو ما نسمع من تفضيل ديني لمنشأ العربية، لكونها لسان أهل الجنة، وعن هذا ونحوه استقر في النفوس ما للغة العربية من صفة دينية، وأن مساهمها بإصلاح يحتوى دائماً على مخالفة للدين، وعدم احترام لصفة العربية الدينية لكونها لغة القرآن⁽¹⁾ ومن ناحية أخرى فقد روج بعض معاصري الخولى لمسألة قدسية العربية كمصطفى صادق الرافعى والذي رأى «أن الحكمة أُلقت في طباعهم هذا النظام اللغوي، وجعلتهم بحيث ينساقون في سبيله إلى الكمال، لا تعترضهم عقبة، ولا يصرف وجوههم عنه صارف من نظام المدنية»⁽²⁾ وقد انتقد الشيخ الخولى هذه الدعاوى لأنها تؤدي إلى تجميد اللغة العربية، ورفض مسألة تفضيل لغة على لغة أخرى، أو تفضيل العربية على غيرها من اللغات.

وإذا كان الخولى يرفض إضفاء طابع القداسة على اللغة، فإنه يطالبنا بضرورة النظر إلى اللغة نظرة دنيوية حيوية، ورأى أن إصلاح اللغة لا يتم إلا من خلال ربطها بالتطور كروح عامة تسود جميع وجوه الحياة الإنسانية، وتراعى التغيرات التي تتم في الزمان والمكان «فاللغة من أشد المظاهر الحيوية لنا، وأقلها تصلباً وتحجراً، وأطوعها للتطور، وقدماءنا يدركون هذا واضحاً حين يتحدثون عن تهذيب اللغة وعوامله، وحين يقررون أن الاستعمال يحى ويميت، ويقبح ويحسن، وحين يصفون تداخل اللغات،

(1) أمين الخولى: مشكلات حياتنا اللغوية، ص 65 - 66.

(2) حامد شعبان: أمين الخولى والبحث اللغوي، ص 159.

وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثر اللغة بالحياة تأثيراً قوياً⁽¹⁾ ومن ثم فإن التطور أصل أصيل في حياة اللغة بما هي كائن اجتماعي، وأساس التطور هو الوجود البسيط أولاً ثم النماء المتروقي ثانياً، وخلال هذه الانتقال يتكون الكائن مترقياً، ويتغير تغيرات متدرجة، ومعرفة هذه التغيرات، وما خلفت في كيان هذا الكائن الحي هو الأساس الذي تبنى عليه كل معرفة لهذا الحي، وأجهزة جسمه، وحالتها السوية، أو ظواهر الانحراف فيها، وكلها كملت هذه المعرفة بالحي أمكن تدبير وجوده بما ينميه ويكمّله⁽²⁾.

ومن منطلق دنيوي علماني يبين الخولى أثر البيئة الطبيعية، والظروف المعنوية والنفسية والعقلية في تطورات اللغة، وهو ما يجعل للزمن دوره البارز في تطور أي لغة على الأرض، فيقول «والتطور كما لا بد أن تعرفوا هو الأصل التجريبي لفهم سير الحياة بالكائنات الحية على اختلافها، وعلى هذا الأصل يتحدث الباحثون في اللغات اليوم عن تطور اللاغي، وتطور اللغة، فالصوت وجهازه في الإنسان يتطور تطور طبيعياً مطرداً، وبذلك تتطور الأصوات اللغوية في الأحرف التي تمثلها، ويتطور معها تأليف الكلم، ومع تطور اللاغي، وتأثيره في اللغة تفعل الحياة، تفعل بظواهرها المختلفة في تطور اللغة، سواء في ذلك الظروف المادية، أو الظروف المعنوية، فالبيئة الطبيعية التي تعيش فيها اللغة تؤثر في تطورها، والظروف النفسية والعاطفية والعقلية لتكمّل اللغة تؤثر في تطورها، وأنماط الحياة التي يحياها متكلموا اللغة تؤثر في تطورها»⁽³⁾ ويرى الخولى أن تطور اللغة له قانون، وليس عشوائياً

(1) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص 17.

(2) أمين الخولى: مشكلات حياتنا اللغوية، ص 46.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

فهو يجرى وفقاً لقوانين ثابتة، ولا يمكن لأحد أن يوقف تطور اللغة، والدليل على ذلك أنه رغم الأسوار المنيعة التي أقيمت لحماية علوم اللغة، فإن اللغة العربية أفلتت من جميع الأغلال، وتسلفت الأسوار، وسارت في السبيل التي أرادتها على السير فيه سنن التنوع اللغوي، فأصبحت على الحالة التي عليها الآن في اللغات العامية.

ومن ثم يمكن القول بأن الخولى يرى أن العامية ظهرت نتيجة لسنة التطور في اللغة، ولكننا في حاجة إلى أن تكون اللغة في مصر والأمة العربية مثل لغة الحياة في ألوانها المختلفة، وأداة التفاهم المرضية في البيت والعمل، والجامعة، والمسرح، والنادي، وما إلى ذلك، فلا يعيش الناس بلغة، ويتعلمون لغة أخرى، ولا يفكر الناس بلغة ويدنون أفكارهم بغيرها، ولا يتعاملون بلغة ويشعرون وينثرون، ويمثلون، ويخطبون بغيرها⁽¹⁾.

وقد حاول الخولى أن يضع برنامجاً لتجديد وتطوير اللغة العربية، والتوحيد بين العامية والفصحى، فيرى أن وسيلة التوحيد لا تكون إلا بتقويم أود العامية، وإصلاح فاسدها، حيث أنه بهذا الإصلاح لا يكون هناك فرق بين ما يدور في الكتب، وما عليه عرف التخاطب العام، ولا يبقى أدنى امتياز في مبادئ التعليم العمومية، إلا فيما يستتبعه التعليم كثرة وقلة، وذلك لا يضر بأصل الغرض المطلوب، متى صارت لغة التخاطب هي لغة التدوين، إذ من السهل بعد ذلك أن يراعى في التأليف سهولة العبارة، بحيث يستوي في فهمها العلماء، ومن دونهم من سائر طبقات الناس على اختلافهم⁽²⁾.

(1) أمين الخولى: فن القول، ص 64. وأيضاً: دراسات لغوية، ص 17.

(2) أمين الخولى: دراسات لغوية، ص 7.

ويطرح أمين الخولي محاولته لإصلاح بناء على النقاط الآتية:

1- ثبات الإيمان بفكرة التقريب بين لغة اللسان، ولغة القلم، وصدق العزم على الأخذ بوسائل ذلك لنؤمن فنعمل، ونقول لنفعل، ونقرر لننفذ، فلا يختلف قولنا عن عملنا بمثل ما في معجمنا الوسيط من تصديره الثاني بقرارات المجمع عن فتح باب الوضع للمحدثين بوسائله المعروفة، والاعتداء بالألفاظ المولدة، أو تسويتها بالألفاظ الماثورة عن القدماء.

2- ضرورة المعاونة بين لغة الحياة، ولغة الكتابة، وذلك يكون بالجهد العامل في تتبع كتب أسلافنا في التصويب لقولة العامة، والظفر بها، ونشرها بعد تحقيقها.

3- تصحيح الصلة بين المجمع والحياة، بأن يكون تعامله معها أخذ وعطاء معاً، لا إعطاء فقط فقد جرب هذا الإعطاء، ورأي مدي تقبل الحياة له، وبقي العمل الثاني من أعمال المجمع وهو الأخذ عن الحياة⁽¹⁾.

ومما سبق نلاحظ أن محاولة أمين الخولي لتجديد اللغة العربية تنطلق من نقد أسلوب تقعيد اللغة العربية، ونفي طبع القداسة عنها، وأكد على ضرورة ربط اللغة بالتطورات الزمنية الحادثة في المجتمع، فاللغة أداة معبرة عن سيرة الحياة، ولا بد أن تسير تتابع الحوادث في الزمن، وبالتالي فالخولي يتعامل مع اللغة من منطق علمي موضوعي، وينظر إلى تطویرها في ضوء قواعد علمية، وتظل دراسات أمين الخولي في مجلة (مجمع اللغة العربية) شاهدة على الجهود الكبيرة التي بذلها لتطویر أداء اللغة العربية لكي تسير العصر والحياة، وبذلك تتطابق أقواله وأفكاره مع أفعاله وممارسته.

(1) المرجع نفسه، ص 19 - 20.

(4)

دراسة تاريخ الأديان في ضوء التطور

ويتضح أثر نظرية التطور على فكر أمين الخولي في دراسته لتاريخ الأديان في ضوء سنن النشوء والارتقاء فنجد أنه يحاول الكشف عن دور التاريخ، والزمن، والبيئة، والمجتمع في تطور الدين، وهو ما يعني تركيزه على اعتبار أهمية دور الزمان والمكان في تكوين رؤية موضوعية لدراسة أي دين من الأديان - حتى الإسلام - وكان يري أن الدراسات التاريخية لا تتعارض مع الدين، «والقول بهذا الارتباط أوضح من أن يختلف عليه، ولكنني أعرف أن أناساً قد يعترضون على ذلك في دروس الأديان بخاصة، إذ يتبادر إلى أذهانهم أن ذلك التفاعل والتأثير المتبادل لا يتفق مع سماوية الدين، والوحي به، ولكنهم في ذلك واهمون، لأن هذا المعنى الاجتماعي لهذه الوحدة الإنسانية المتشابكة لا يقوم على أن رسولاً من الرسل عليهم السلام قد قلد أو أخذ، أو نقل من غيره بعمل نفسه، فنقل من وثنية أو اقتبس من جاهلية ما بدا له صلاحه، وبهذا تواصلت الأديان، وتفاعلت العقائد كلاً، بل يقوم هذا التواصل، ويصدق بأن الوحي الإلهي الواحد المصدر يكشف عن حقيقة دينية واحدة قد رردت في عقيدة أو فكر

في أديان أخرى متعددة لأنها صالحة على اختلاف الأزمان، وتعاقب الأديان»⁽¹⁾.

والغاية من دراسة للدين في ضوء التاريخ هو إدراك أمين الخولي لأهمية عامل الزمن ودوره في فهم كل الظواهر بما فيها الدين، فالتاريخ يسهم في فهم الحقائق الكونية طلباً للمعرفة، ورغبة في تفهم الكون، ثم انتفاعاً بذلك في توجيه الحياة توجيهاً صالحاً، ورفع مستوى الرفاهية الإنسانية، مهما تفاوت الديار، واختلفت الألوان واللغات، وتباينت المشارب والعادات، ثم لكل بعد ذلك شخصيته المستقلة، وظروفه المفردة، ومؤثرات فيه مقصورة عليه، ومع هذا التمايز المتدرج فلا سبيل إلى فهم الكون إلا في صورة الوحدة الكبرى المتداخلة الأجزاء المتصلة التفاعل، ترد في الفرد أثر أسرته، ثم أثر فصيلته، وأثر جنسه، وأثر إنسانيته⁽²⁾ ولا بد أن تعتمد عملية دراسة تاريخ الأديان هذه على مصادر أوسع من الرواية المنقولة، والخبر المسرود وأن تعتمد على المصادر المادية والمعنوية كما يعتمد المنهج العلمي التاريخي على المصادر الصامتة الأكثر صدقاً، حتى نستطيع في عملية التأريخ التوثيق توثيقاً علمياً صحيحاً.

ودراسة تاريخ الأديان عند الشيخ أمين الخولي لا بد أن تخضع للقوانين العامة المتحكمة في تسيير الحياة، وإدراك هذه القوانين لا يمكن أن يتم إلا بدراسة فلسفة التاريخ، لأن هذه الفلسفة هي التي تستطيع التعمق في استخراج وكشف القوانين البعيدة الدقيقة المتحكمة في تسيير وحدة الحياة العامة، وإظهار أن كل حادثة مهما كان أثرها في النظرة الأولى،

(1) أمين الخولي: تاريخ الملل والنحل مطبعة لاطوغلي، القاهرة 1935، ج1/ص48.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص45.

وبدت للساذج قليلة الخطر، فلا بد لها من أثر في التعاون الإنساني، وليس المؤرخ الحقيقي إلا الذي يتكشف خلف ظواهر الأمور أسباب حدوثها، وقوانين اتجاهاتها⁽¹⁾ ومن هنا كان لابد في دراسة تاريخ الأديان الاستعانة بعلم الاجتماع، حتى نتمكن من الكشف عن السنن الاجتماعية المتحكمة في سير التاريخ، وإدراك أسبابها البعيدة، ولهذا يؤكد الخولي على ضرورة وصل التاريخ بالاجتماع لأن الاجتماع يبحث في طبائع العمران، ويتفهم الحياة الإنسانية التي يشارك فيها الفرد غيره، ويتحقق لنا المعرفة، كما أن علم الاجتماع في ملاحظة ظواهر التجمع الإنساني، وانتقالاته لا يستطيع أن يقف عند الحاضر من هذا، بل لابد من متابعة الماضي، واستيضاح تقلباته التي انتهت إلى الحاضر المشهود، وتلك في الاجتماع مهمة تاريخية، والتاريخ حين يحاول تفسير أحدث الماضي، والانتفاء إلى صحيح أسبابها، والفاعل من علمها، لا سبيل له في ذلك إلا بالاستئناس بما يقرره علم الاجتماع من صور الحياة وقتية كانت أو مطردة، مما يوجه التاريخ به، وبه يمكن تفسيره⁽²⁾.

وإذا كان أمين الخولي يطالب بضرورة المزج بين التاريخ والاجتماع في دراسة تاريخ الأديان، فإن هذا يتحقق عنده من خلال توظيف الدارونية الاجتماعية فهو يعتبر «أن ناموس التدرج والترقي في الكائنات جميعاً المادي منها والمعنوي على السواء - مهم لدراسة التاريخ - فدارس التاريخ يطبق هذا الناموس على جميع صور الحياة الإنسانية ومظاهرها، وأعمال الأفراد، وأعمال الأمم جميعاً، حتى الأمور الاعتقادية يطرد جريانها على هذا النظام،

(1) المرجع نفسه، ج1، ص43.

(2) المرجع نفسه ج1، ص39.

ولا محل لإنكار أن مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة تخضع لهذا الناموس التدريجي دائماً، فتبدأ من أصل بسيط ساذج، ويتدرج، وينافس في سبيل الظفر بالحياة، فيبقى منه الصالح لها، ويستبعد غير الصالح، ثم يرتقى هذا الصالح، ويكتمل شيئاً فشيئاً حتى يعود مركباً بل معقد التركيب، بعدما كان بسيطاً ساذجاً يسير الشأن⁽¹⁾ وكما أن المعنى في التدرج والرقى قد تقرر اليوم، وتأصل حتى لم يعد الباحث يقبل ظهور شيء معنوي من فكر وعقيدة، أو نحو ذلك كاملة الوجود دفعة واحدة، أو مخلوقة خلقاً مستقلاً لأصل لا يمت بصلة إلى ما حوله، وما سبقه مما يماثله في الكون، فإن هذا الوجود الفجائي الكامل، وذلك الاستقلال لم يتهياً لفن، ولا أدب، ولا علم، ولا حضارة، ولا دولة، ولا دين كذلك⁽²⁾.

ولأن الشيخ أمين الخولي كان يقول بتطبيق المنهج التطوري على دراسة تاريخ الأديان في مقرر دراسي على كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام 1935، فلهذا كان حريصاً على تبرير رؤيته للطلاب من وجهة نظر إسلامية فيذهب إلى أن القول بتدرج الدين والمعتقد قد يبدو لأول عهد الأذن به مقلقاً نابياً، ويخشاه المتدين، وينفيه المتشدد، ولكن الأمر ليس من ذلك في شيء، فتدرج الدين في الحياة الإنسانية، وترقيه في أمة عن أمة ظاهرة يقررها الإسلام، وبها نعلل كيف صار هو آخر الأديان، وكيف كان ما قبله مهياً له، حتى بلغت الإنسانية مرتبة صح معها أن تلقى إليها أصول عامة خالدة لا تحتاج مع الزمن إلى تغيير في الأساس⁽³⁾ ومن ناحية أخرى فإن الخولي

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 51 - 52.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 52.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 53.

يطبق سنة التدرج على الدين الواحد، وهذا ما يتضح في الإسلام في نزول القرآن الكريم مطابقاً لحاجات الحياة المتجددة، والمناسبة الواقعية، وذلك يبدو جلياً في الأخذ التدريجي للناس في الاعتقاد، والتشريع العملي، ثم هناك مظهر آخر لهذا التدرج هو مظهر تدرج فهم الناس للعقيدة الدينية، ومرور هذه العقيدة في أدوار انتقالية مترتب بعضها على بعض، وتنتهي بها العقيدة إلى مركب بعد بساطة، وتعد بعد سهولة بفعل تدرج الحياة، وانتقالها من البداءة المحضرة إلى الحضارة⁽¹⁾ وتتضح صحة معتقدات أمين الخولي في أن العقيدة الإسلامية بدأت بسيطة ثم حين اتسع العالم الإسلامي، واحتكت بالثقافات المجاورة، واتصلت بتفكير الأمم الأخرى ظهرت الفرق الإسلامية وتعددت حتى توافق تعدد مشارب كل الاتجاهات المختلفة التي دخلت الإسلام. وقد لعب الواقع السياسي، والاجتماعي دوراً بارزاً في حدوث هذه التحولات.

ولقد أعطى أمين الخولي أهمية بالغة لدور البيئة في دراسة تاريخ الأديان - تماماً مثلما أعطت نظرية التطور هذه الأهمية للبيئة - فيرى أمين الخولي أنه لابد أن تتوافق العقيدة مع البيئة الطبيعية وتماثلها، فلا تكون عناداً لها ولا خروجاً عليها، وكذلك لابد أن تتوافق العقيدة مع البيئة المعنوية وتجاريها، فلا تكون مضادة لها، ولا نابية من استعدادها ومقدرتها، ولو لم يتحقق ذلك في العقيدة لكان ظهورها في البيئة المخالفة لها سبب موتها العاجل، وفنائها السريع، بل لو لم يتحقق ذلك التوافق بين البيئة والعقيدة لما ظهرت العقيدة المخالفة للبيئة فيها مطلقاً، ولا فرق في ذلك بين عقيدة سماوية موحى بها، وعقيدة وثنية صنعها، أو حرف بها أصلاً سماوياً⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص53.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص55.

ونتيجة لخشية أمين الخولي من المحافظين في الأزهر نجده يدافع عن مسألة بيان أثر البيئة في وراثته العقيدة، ورأى أن هذه المسألة لا تسلم من الاعتراض بدعوى أن الرسول جاء في بيئة كانت تناحر الإسلام، ويرى أن هذا لا يؤيده الدقة، فإن تطبيق تأثير البيئة على الدين ليس معناه الأول والأخير أن العقيدة وحي البيئة، كلابل معناه أن تجي العقيدة بما تستعد البيئة لتلقيه، أي أن يهيئ الله أسباب ظهور الدين، ويبعث به إلى البيئة المستعدة للذود عنه، وهكذا يلائم الدين البيئة - مع وجود المعارضين عليه فذلك لأسباب ونواميس اجتماعية أخرى - ولا يكون متأخراً عن بيئته فترفضه أو تنفيه، ولا بعيداً عن متناولها حتى يتيسر لها تمثله والاطمئنان إليه فتتفر منه كذلك وتجاهيه، ومثل ذلك لا اعتراض لتدين عليه⁽¹⁾.

ومما سبق يتضح أثر نظرية التطور على دراسة أمين الخولي لتاريخ الأديان، والواضح أن هذا التأثير هو نتيجة واضحة لتأثر الخولي بفكر إسماعيل مظهر، والذي كان يرى أن مباحث النشويين حول الدين ترى «أن الدين يتطور بتطور العقل البشري، وأن مبادئ النشوء لا تبحث في الدين من حيث طبيعة العقائد التي يركز عليها، ولكنها تبحث في العقائد كظاهرة فكرية نفسية لها أثر في تطور الجماعات الإنسانية، وتحاول أن تفصح عن المرتكز الذي ارتكزت عليه تلك العقيدة في طبيعة الإنسان، والمرجع الذي تعود إليه، والمنشأ الذي تنشأ منه، كما أن النشوء كمذهب عملي لا يتعدى حدود العلم، فهو إن بحث في الدين فإنما يلزم في ذلك حدود العلم، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 57 - 59.

(2) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل، ص 88 - 90.

ولا شك أن إخضاع أمين الخولى البحث في تاريخ الأديان لنظرية التطور، إنما يكشف لنا بوضوح عن إعطاء أمين الخولى الأولوية للعقل على النقل، ورؤية للمطلق في نطاق حركة الزمني، وإدراك للدين في إطار حركة الدنيا والحياة، وهى رؤية علمية عقلانية موضوعية، كما أنها في نفس الوقت رؤية دنيوية للدين تكشف لنا عن أثر الزمان والمكان في تشكل المعتقدات والأفكار الدينية، ولهذا فإن أمين الخولى في دراسته لتاريخ الأديان يصل إلى نتيجة مؤداها «أن تاريخ الأديان يخضع لما يخضع له تاريخ الحياة الإنسانية على اختلاف مناحيها المادية والمعنوية، دون خروج على نوااميس الاجتماع المقررة، أو إخلال بأصول البحث العلمي النزيه الحر، ودون اعتداء على قدسية الدين، وسماويته»⁽¹⁾.

ولا ينبغي أن نفهم من تطبيق أمين الخولى للرؤية التطورية لدراسة تاريخ الأديان أنه يقول بذلك من أجل الانتهاء إلى القول بتاريخية الدين وفقط، لأن هذا وإن كان ينطبق على العديد الأديان، فإنه لا ينطبق على الإسلام كرسالة ختامية، حيث قدم الخولى محاولة لتجديد الفكر الديني الإسلامي تقوم على رؤية الكليات الإسلامية العامة في ضوء حركة الواقع، وطبيعة المكان، والظروف المعاصرة، وبهذا فإن أمين الخولى يختلف عن أحد أقطاب مدرسته - نصر حامد أبو زيد - والذي وظف منهجيته في دراسة علوم القرآن، ليصل إلى نتيجة مؤداها القول بتاريخية هذه العلوم، بل والقول بتاريخية القرآن نفسه، ولم يحاول نصر حامد أبو زيد حتى الآن تقديم اجتهاد للكليات الإسلامية في ضوء الواقع الراهن، ولعل هذا المنحى لنصر

(1) أمين الخولى: تاريخ الملل والنحل، ص 60.

أبو زيد هو الذي أثار حفيظة التوجيهات الدينية المحافظة ضده، واتهامه بأن جهوده الفكرية تركز على القول بتاريخية النص القرآني، والتي قد تنتهي إلى القول ببشرية القرآن، ولهذا وجدنا أمين الخولي - بالمقابل - يركز دوماً على مسألة التأكيد على قدسية الدين وسماويته، خشية من هجوم المحافظين عليه.

(5)

التجديد الديني والتطور

طرحَت مسألة تجديد الفكر الديني نفسها على الفكر العربي الحديث، تحت ضغط المد الثقافي الغربي، ولقد تبنّت المدرسة الإصلاحية فكرة إصلاح الفكر الديني، وذلك من منطلق عودة المسلمين إلى دينهم مبرأ عن البدع، والاجتهادات الرجعية، فكان الأفغاني يرى «أن علاج الأمة الناجع إنما يكون برجعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، ومن ثم فإن الأصول الدينية المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة واتحاداً، وائتلاف الشمل، وتفضيل الشرف على الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية»⁽¹⁾ وقد كان تركيز الأفغاني كله مركّز على ضرورة الإصلاح السياسي القائم على أصول دينية من أجل إنقاذ الأمة الإسلامية من ضعفها، حتى تلحق بالأمم القوية.

وجاء محمد عبده ليقرر أهمية تحرير الدين من التقليد، وذلك «لأن تحرير الدين من قيد التقليد، وفهمه على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف،

(1) جمال الدين الأفغاني: محمد عبده العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، دار العرب للبستاني، ط 2، 1954 ص 21.

والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى ضرورة لا بد منها لإصلاح العقائد»⁽¹⁾ وكان في رفض محمد عبده للتقليد بداية للتأكيد على أن الإسلام دين عقلائي، وأن الثورة الدينية بما تحمله من نشر للعقلانية، ستكون حاملة لثورة اجتماعية، وحضارية، كما أن رفض محمد عبده للتقليد كانت ثورة ضد الجمود، والتحجر، والتخلف السائد في الأفكار الدينية، ولهذا حاول الإمام محمد عبده أن يؤلف كتاباً عن العقائد-رسالة التوحيد- قدم فيه رؤية لنظرية العدل تقتفي أثر المعتزلة، وتؤكد على الحرية الإنسانية، والإعلاء من شأن العقل على النقل.

وقد سار أمين الخولي على نفس نهج الإمام محمد عبده حين سعى إلى تقديم رؤية لتجديد الفكر الديني حتى يلائم الظروف التاريخية التي نعيش فيها، فالتجديد هو الذي يهب العقائد القدرة على مسايرة الحياة فيقول «سنظل نرجى للنهوض بعبء هذا التجديد الديني الذي يخلص الحياة من ضائقها الدينية اليوم، وحملات من لا يعرفون حقيقة الإسلام، وصلاحية الحياة، واستجابة لأبعد ما تطمح من تقدم، وانطلاق، ورقى»⁽²⁾ وتبدو الحاجة للتجديد قائمة لأن الزمن لم يعقم من الرجال، والحياة لا تزال خصبة، ولهذا يجب توظيف القديم حتى يكون أساساً لحديث ينفع فيقول «لقد ملك النفس شعور بالحاجة الماسة إلى تجديد تطوري يفهم به الإسلام الذي يقرر لنفسه البقاء والخلود فهماً حياً يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر، ويعوق الخلود»⁽³⁾.

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج1، ص 181 - 182.

(2) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، ص 30.

(3) المرجع نفسه، ص 9.

ويربط الشيخ أمين الخولى بين ضرورة التجديد، وتغير دورة الزمن، وذلك لأن الدين الذي يصلح لكل زمان ومكان، لن يصلح للمسايرة بصورة واحدة لزمان واحد، ومكان واحد، فكيف إذا كان هذا الزمان منذ مئات السنين، ولهذا علينا أن نجاهد جهاد أسلافنا في فهم الدين، وفي الاستعانة على ذلك الفهم بعلوم الأمم الأخرى حولنا⁽¹⁾ ولذلك فمن الضروري مراعاة الزمن لأن أقوى الأشياء هو الزمن، فأي تغير يستدعى تطوراً أكثر مما تستدعيه دعوة، وحياة تريد لنفسها أن تعمر ذلك العمر الأبدي في الأمكنة كلها، مع هذه الأزمنة على طولها⁽²⁾ ومن هنا لا بد أن يتغير فهمنا للكليات الإسلامية العامة وفقاً لتغير الأزمان، وتطور حركة الحياة.

ونتيجة لمراعاة الشيخ أمين الخولى لحركة الزمن في النظر إلى الإسلام، فقد دعا إلى ضرورة ربط التجديد بالتطور، ويرى أن الإسلام نفسه راعى هذا التطور، فلأن الإسلام دعوة عامة خالدة فهي بحكم السنن الكونية متطورة، وقد فهمه أصحابه قديماً، ثم تغير فهمهم هذا على مر الزمن، وهو اليوم بين أيدي أصحابه يفهمونه ليس بعقل الأمس البعيد، ولكن بعقل اليوم، واستشراف الغد، ولهذا كان من الضروري عدم الالتزام بتطبيق الماضي، وفهم الماضي للإسلام، لأن ذلك يعنى الوقوف عند حدود المستوى العقلي والاجتماعي لأهل الماضي⁽³⁾ وفي ذلك تناقض لأن الحياة في تغير مستمر، وحركة الإنسان في الزمن في صيرورة متغيرة على الدوام، ويجب على صاحب الدين أن يقدر هذا التغير، وعليه أن يغير من أفكاره بما يوافق التطور

(1) أمين الخولى في رمضان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987 ص 68.

(2) أمين الخولى: المجددون في الإسلام، ص 41.

(3) المرجع نفسه، ص 148 - 149.

المحتوم الحادث في المجتمع. وإذا كانت الحياة متطورة، والإسلام يريد لنفسه البقاء كان من الضروري التجديد وفقاً لحركة الحياة، وتطوراتها.

ويعرف الخولي التجديد بأن الرجوع إلى المعين الأول للاستفادة منه، ورد الناس إليه ليعرفوا أن هذه الرواسب، والعوائق ليست إلا طائفة عليه، فإذا مانحوها عنه عاد عذبا فراتاً، وذلك هو التجديد أو الإصلاح التطوري⁽¹⁾ فدور المجدد المطور، هو تقدير سير الحياة، وتغيرها، والعمل على جعل الدين مسائراً وموائماً لحاجتها، سواء أكان ذلك الجديد من خلال الأخذ من قديم كان موجود، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما إندثر كما يقال في معنى التجديد⁽²⁾.

ويسترشد الخولي بموقف القدماء من التجديد، فيرى أن التجديد عندهم ليس إلا حماية للدين وكيانه بالصورة التي أدى بها من خلال فهم جديد، وتطبيق جديد، يمكن أن يعد مسائراً لتغير الحياة الذي هو معنى تطورها⁽³⁾ ويرى أن التجديد الديني عند القدماء كان فيه العديد من الجوانب الهامة «فإن من أجدى ما قدمه المجددون للحياة الدينية فهم الدين على أنه إصلاح الحياة لا طقوس وأشكال، وذلك كالذي نسمعه مجلجلاً في فهم عمر بن عبد العزيز حين طلبوا إليه أن يأمر للبيت بكسوة كما كان يفعل من قبله، فكتب يقول: إني رأيت أن أجعل ذلك في أكباد جائعة فإنها أولى بذلك من البيت»⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 36 - 37.

(2) المرجع نفسه، ص 32 - 33.

(3) المرجع نفسه، ص 33.

(4) المرجع نفسه، ص 155 - 156.

ويؤصل الشيخ أمين الخولي للتجديد التطوري من خلال درسه للقدماء فيرى أن الإمام الشافعي له مذهبان فقهيين، مذهب جديد، ومذهب قديم، فالقديم كان في سن سابقة من حياته، وفي بيئة مادية هي العراق، والجديد كان في سن متأخرة من حياته، وفي بيئة مادية أخرى هي مصر، واختلاف البيئتين مادياً كان بلا شك مصحوباً باختلاف البيئتين معنوياً ومادياً لاختلاف طراز الحياة في الإقليمين، وباختلاف أسبابها المادية من زراعة، وصناعة، ومقومات حضارية مختلفة، ووراثة ذات لون معين ونحو ذلك مما يكشفه التأمل الدقيق في حالة العراق ومصر⁽¹⁾ ومن ناحية أخرى يبرر الخولي التجديد والتطور في النظر إلى العقائد - كما هو في الفقه عند الشافعي - فيرى أن خلاف المتكلمين حول الذات، والصفات، والقرآن، وصفة الكلام، فإن هذا الأمر ليس دلالة كفر أو إيمان، فقد أمكن وقوع، وتحقيق أن يتغير القول في العقيدة، وقابلية التغير هي قابلية التطور، ولعل كتب الأشعرى، والاسفراييني، وغيرهم هي كتب تسجل التغير في الكلام عن العقيدة، وقابلية التغير هي قابلية التطور، ولهذا فإن تطور النظر إلى العقائد ممكن بل هو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، ولحاجة الدين إلى تقريره حماية للدين وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواعمة الحياة، مواعمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل⁽²⁾ ولا شك أن الخولي يتخذ من تعدد المذاهب الفقهية والعقائدية، وتغير المواقف إزاء الفقه والعقيدة دليلاً على إمكانية النظرة المتطورة المتجددة للدين وعلاقته بالحياة.

(1) المرجع نفسه، ص34.

(2) المرجع نفسه، ص54 - 55.

ويبدأ التجديد المعاصر عند الخولى من فهم القديم وتجاوزه ولهذا رفع الخولى شعار مضمونه أن «أول التجديد قتل القديم فهماً»⁽¹⁾ وحين نستوعب القديم استيعاباً جيداً، يمكن تجاوزه وتقديم اجتهاد حقيقي للكليات الإسلامية العامة وذلك لأن «الهدى القرآني إنما يمس من أمر الحياة الأصول الكبرى، والأسس العامة، والتوجيهات العليا، والتي يتناولها القرآن في جملتها ليحث العقل البشرى على التدبير الدقيق، والتقدير الصحيح للمتجدد من شئون الحياة، ورعاية الفروق في ذلك بين الأزمنة والجماعات، والبيئات، والثقافات، وما يتصل بذلك كله»⁽²⁾ ومن هنا نلاحظ أن التجديد عند الخولى يرتكز على فهم القديم واستيعابه وتجاوزه، ثم الانتقال بعد ذلك إلى تقديم رؤية عامة للكليات الإسلامية في ضوء ظروف كل مجتمع، وواقعه، وطبيعة تكوينه، وبالتالي فعلماء الدين عليهم تقديم قراءات للإسلام توافق طبيعة المجتمع والحياة التي يعيشون فيها.

ومما سبق نلاحظ مدى إدراك الخولى لأهمية الزماني في القول بالتجديد، وذلك من خلال إدراك الماضي في حدود زمنه وواقعه، ثم إدراك الحاضر بواقعه ومستجداته حتى يمكن تقديم قراءة جديدة للإسلام، توافق حركة التطور، وبهذه الرؤية فإن الخولى يؤكد على نسبية الحقيقة في الفكر الديني، طالما أن لكل زمن حق قراءة الروحي والمطلق في إطار حركة الزماني فإن الحقيقة وإن كانت مطلقة في النص الأصلي، فإنها نسبية متجددة، متغيرة في الفكر الديني، وذلك لأن هذا الفكر مرتبط بحركة العالم، والحياة، والزمن.

(1) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص 229.

(2) أمين الخولى: في أمواهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 59.

ويرى الخولى أن هناك العديد من الأسانيد التي تسهم في تقديم رؤية تطويرية متجددة للإسلام، ولعل أهم هذه الأسانيد أو الأسس أن الإسلام باعتباره دين تخفف من الغيبيات، واهتم بإدراك السنن والنواميس الكونية، وهنا يصبح من ميزات البعد التطوري للإسلام، اقتصر دعوته في الغيبيات، وإراحة العقل منها، واكتفائه بالإجمال العام حتى يحرر العقل من الغيبيات المبهمة، حتى يستطيع أن يصرف نشاطه إلى الفهم الحر لكل جديد من خفايا الكون، وبذلك فإن الخولى يركز على الجوانب الكونية الملموسة في الرؤية الإسلامية، لأنها لن تكون محل خلاف مع أصحاب النزعات المادية الحسية.

ومن ناحية أخرى فمن الأسس الأخرى للتطور في الإسلام، عدم تورط الإسلام في كتابه - القرآن - الذي هو أصل أصوله في بيان شيء عن نشأة الحياة على الأرض، فوصف ذلك مما تورطت فيه التوراة ليس موجودا في الإسلام، ويدع الإسلام هذه الأمور للعلم الزمني لأنه يحمل كل يوم جديد.

ومن أسس التطور في الإسلام عدم تورطه في شيء من تفاصيل تاريخ الأمم والرسل، والتي عرض لأحوالها جملة، أو مع بعض التفاصيل بياناً لسنن الاجتماع في حياة الدعوات والرسالات، وكيف تلقاها الناس، وكيف قاوموها، وكيف تم انتصارها أخيراً، والقرآن في هذا القصص لا يعنى إلا بما دون العرض الأدبي الفني المحض، فلا يعنى ببيان زمان الحادث أو مكانه، كما لا يسمي شخصاً من الأشخاص في أكثر الأحيان، ومع هذه اللحظة تجيء الرؤية المادية للتاريخ بلسان الحفريات، والآثار بكل ما يمكن أن تجيء به فلا يخشى الإسلام منها مناقضة له، ولا تكذيب، ولا يتعرض بها الإسلام للأزمة التي تعرض لها غيره.

ومن الأسس الميسرة للتطور في الإسلام أيضاً اقتصاره في تنظيم الحياة العملية بالعبادات وغيرها على الأمور الكلية، والأصول العامة الشاملة، دون التفاصيل المغرضة، والجزئيات الصغرى⁽¹⁾ وإذا كان الإسلام قد جاء بالكيلات العامة فإن ما ييسر التطور في الإسلام هو إرساء مبدأ الاجتهاد كأساس للحياة الإسلامية، وما الاجتهاد إلا الانطلاق مع الحياة وفاء بجديد حاجاتها، وما تقرر الاجتهاد والاهتمام إلى هذا الحد إلا تقديرًا لحاجة الماسة، والضرورة القاضية بحدوث تغيير يوجب التطور ويحس الناس بآثره على النصوص، والكشف عن حاجة تلك النصوص إلى توسيع يدها بحيوية تدعها صالحة للبقاء الذي نودي به لها⁽²⁾ وفي هذا يتفق أمين الخولي مع الأفغاني الذي ذهب إلى ضرورة الاجتهاد «فلا يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس قد أطلقوا عقولهم سراحة، فاستنبطوا، وقالوا، وأدلوأ بدلوههم في الدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم، وآتوا بما يناسب زمانهم، وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل الأزمان»⁽³⁾ كما ذهب محمد إقبال (1879 - 1938) إلى أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام⁽⁴⁾.

ويمكن بيان نموذج تطبيقي للرؤية التجديدية عند أمين الخولي من خلال قرأته للهدى القرآني في المسائل الاجتماعية، وبيان دور الدين في حياة الفرد.

(1) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، ص 42 - 46.

(2) المرجع نفسه، ص 47 - 48.

(3) جمال الدين الأفغاني: باب الاجتهاد مفتوح، الأعمال الكاملة، ص 329.

(4) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969، ص 75.

(6)

التفسير الاجتماعي للدين

يعانى المسلمون في مراحل الانحطاط والتدهور من الإيغال في تفسير الدين تفسيراً آخر وياً مبهماً، ولعل هذا ما يجعل بعض العلمانيين يسعون إلى تقديم تفسير اجتماعي للإسلام، يراعى هذا التفسير أهمية البعد

الديني في الإسلام، وخاصة في ظروف التدهور، والانحطاط، والتخلف الحضاري، لأن هذا هو ما يحتاجه المسلمون لكي ينهضوا من كبوتهم، ومن حالة التخلف والجمود التي يعانون منها، ومن هذا المنطلق كان وعى الشيخ أمين الخولى بأهمية التفسير الاجتماعي للدين، وعدم الإيغال في الجوانب الغيبية المبهمة، وبداية ينتقد الخولى دعوات الإصلاح التي تحتزل المشكلات الاجتماعية في المناداة بضرورة العودة إلى الدين، دون تحديد الكيفية التي تتم بها هذه العودة فيقول «إن دعوات الإصلاح الديني تبدو عندنا يسيرة الشأن، قريبة الغور، تعرض الأمور عرضاً بسيطاً سطحياً، فجملتها أننا ما تأخرنا إلا لترك الدين، وأنه بالتمسك بالدين نتقدم ونسود كما ساد أسلافنا، إلى آخر ما تعرفون ممن يستطيع ترديده من يعرف، ومن لا يعرف، ويسهل على العامة في الطرقات، فلا أهداف محددة، ولا خطط عملية، ولا دراسة

صحيحة لشئون الاجتماع في الدين والحياة، بل تتجه العناية إلى التوافه من زي، وسمت، ومظهر، وكأن هذا كل شيء، ولعلكم تذكرون ما أحدث قطع زر الطربوش من معارك، أما علاج أمهات المشاكل في الحياة فهو عندهم بين سهل التناول»⁽¹⁾ وكأن أمين الخولي هنا يجسد أزمة دعاة الإسلام السياسي الذين يرفعون شعار «الإسلام هو الحل» دون امتلاك برامج حقيقية تكشف لنا كيف يكون الإسلام هو الحل؟! ولكنهم بهذا الشعار يستطيعون امتلاك قلوب العامة، والسيطرة على الرأي العام، ومن هنا يطالب الخولي بضرورة التعمق في النظر إلى الإسلام لأنه محاولة إصلاحية كبرى لتنظيم روابط الجماعة الإنسانية.

ويركز أمين الخولي على ضرورة إبراز البعد الاجتماعي في الإسلام، فهو يريد بالإسلام ذلك النظام الاجتماعي الذي يقرر أصول التدبير لحياة فاضلة سعيدة ناجحة، محترماً في ذلك الواقع الفعلي، ومحكماً نواميس الكون، وسنن الفطرة، لا أوهام الواهمين، وظنون الظانين، كما أنه يريد بالإسلام ذلك النظام الاجتماعي الذي يرى الدنيا وحدة متماسكة، يتأثر مجموعها بأصغر ما يتأثر به أهون أفرادها وأدق أجزائها، ويتغنى الخولي فهم التدبير الديني الإسلامي للحياة، لا التعبد الفردي الجزئي مستتيراً في ذلك بأضواء القرآن الكريم.⁽²⁾

ويرى الخولي أن الإسلام يملك قدرة متجددة على استمرار حضوره في المسائل الاجتماعية، والسبب في ذلك أن القرآن قد عودنا في تدبيره الاجتماعي

(1) أمين الخولي: في رمضان، ص 59.

(2) أمين الخولي: الجندية والسلم، الهيئة المصرية للكتاب، 1992 ص 158.

ألا يمس سوى الأصول الكبرى للإصلاح الإنساني تاركاً وراء ذلك من تفصيل للتدرج الحيوي، والجهد العقلي ينتفع في ذلك بكل ما يسعفه عليه نشاطه، ويؤهله له تقدمه، ويقدر الإسلام في ذلك اختلاف الأحوال، وتغير الزمان.⁽¹⁾ ومن هنا نلاحظ أن الخولى يحاول الربط بين النص في كلياته العامة الشاملة وبين الواقع في تغيراته المستمرة من خلال جهود الإصلاح والتجديد، والتي تفسر هذه الكليات وفقاً لاختلاف الزمان، والمكان، وطبيعة كل بيئة.

وحاول الخولى أن يطبق موقفه من علاقة النص بالواقع من خلال بعض المشكلات الاجتماعية مثل المال، والدلالة الاجتماعية للصيام، فيرى أن الإسلام جاء في مسألة المال بكليات عامة، من المهم توظيفها من أجل خدمة العلاقة بين الأفراد في هذه المسألة، فيؤكد على أن القرآن قدر للإنسان حب التملك ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثُ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَعَآبِ﴾ [آل عمران: 14] فأصحاب الهدى القرآني بهذا يدركون أن هذا الهدى الخالد قد عرف للبشرية حبها للتملك، فأرضاها لون من الإرضاء يؤثر ثققتها بما يوجهها إليه من أجل تعلية هذه الغريزة.⁽²⁾ ولكن القرآن لم يترك رغبة الإنسان في التملك إلى ما لانهاية، ولكنه سعى إلى هز أركان هذه الملكية من خلال الإقرار أن المال مال الله، ولا بد من إخراج الزكاة للفقراء.

﴿وَأَنذَرْتَهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ﴾ [النور: 33].

(1) أمين الخولى: في رمضان، ص 59.

(2) أمين الخولى: في أموالهم، ص 32.

﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبَبْتُمْ﴾ [آل عمران: 92].

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْتَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفِيعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 54] ومن ثم فإن نظرة القرآن إلى هذا المال في أيدي الواجدين، وصفته التي يعطونها الفاقدين، أنهم إنما يعطون حين يقرضونه إعطاء التارك المتجاوز، وهذا إنما هو تأسيس وتأسيس الشعور لدى واجدي هذا المال بعدم الأثرة في هذا الثراء، والتفرد بهذا الغنى، والحق المباشر في تلك الأموال، وهى الفكرة التي يعمل الهدى القرآني لتكوينها وترسيخها في نفوس أصحاب المال.⁽¹⁾

ونلاحظ أن الخولى يوضح كيف أن القرآن أدرك حب الإنسان للتملك، ولكنه حاول في نفس الوقت أن يهذب تلك الغريزة، من خلال القول باستخلاف الله للإنسان في التصرف في هذا المال ومن ثم «فإن القرآن حين يحمى الملكية الفردية واقعي: لا يفاجأ الناس بتجريدهم من أموالهم تجريداً يفتر همتهم، ويثنى عزائمهم، ويقعدهم فلا يبتكرون، ولا يجدون، ولا يزودون عن حماهم، ثم هو حين هز أسس الملكية الخاصة يكون مثالياً يكفكف من غلواء الأغنياء، ويزلزل صلتهم بأموالهم، ويجعلها للناس جميعاً، وأصحابها عليها أمناء مستخلفون، وهو مال الله، لا مالهم، وبهذا التعديل الديني السماوي الصبغة، الإلهي الروحي يقيهم أخطار الجموح في التملك، والوصول إليه بأي وسيلة، وإهدار الخلق، والفضيلة، والإسراف في التمتع، ونسيان حق الجماعة أي حق الله الذي هو صاحب المال».⁽²⁾

(1) المرجع نفسه، ص 22 - 23.

(2) المرجع نفسه، ص 12.

ومنذ منتصف القرن العشرين حاول بعض المفكرين المزج بين طرح الإسلام - حول المال - وطرح الاشتراكية فقام المفكر السوري مصطفى السباعي بتأليف كتابه «اشتراكية الإسلام»، رغم علمه برفض العديد من المفكرين لهذا التوجه فيقول «لقد سميت القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظيم التملك، وتحقيق التكافل الاجتماعي، باشتراكية الإسلام، وأنا أعلم أن بعض الغيورين على الإسلام يكرهون هذه التسمية، لأن الاشتراكية في رأيهم هي (موضة) هذا العصر، فلا يصح أن نبادر إلى القول بالاشتراكية الإسلامية تمثيلاً مع هذه (الموضة)»⁽¹⁾ وقد كان أمين الخولي أحد الذين رفضوا توجه مصطفى السباعي، من منطلق رفض أي اتجاه مذهبي سواء كان اشتراكي أم رأسمالي، ورأى الخولي أنها محاولة تلفيقة يجلب عنها الإسلام، وتكلفات مغتصبة يأبى أن يشد إليها الإسلام، ولهذا رفضت القول بهذه المشابهة، والتزمت بمثالية الإسلام التي تهين للخلود، وتصلحه للبقاء السرمدي، فهو يتسع لكل محاولة إنسانية علمية تجريبية، تثبت صلاحيتها، وترضيها الإنسانية الراقية لنفسها⁽²⁾ ومن ثم يرفض الخولي ربط الإسلام بأي مذهبية اجتماعية مرتبطة بظروف وملابس خاصة بها، في حين أن الإسلام لديه يدعم كل إصلاح اجتماعي، دون أن يلون بمذهب معين، ولون معين.

ولكن على الرغم من نقد الخولي للقراءات المذهبية للإسلام إلا أن تلميذه محمد أحمد خلف جاء في عام 1967، وتحت ضغط المد الاشتراكي الناصري،

(1) مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة بدون، ص 6.

(2) أمين الخولي: في أمواهم، ص 16 - 17.

وأعاد توظيف الاشتراكية الإسلامية، فرأى خلف الله أنه وقف على كثير من الآيات القرآنية التي تزخر بالقيم الإنسانية، والتي تلتقي فيها الاشتراكية مع القرآن، والتي تصلح أساساً فكرياً لما يمكن أن يسمى (بالاشتراكية العربية)⁽¹⁾.

ومن المسائل الأخرى التي اهتم الخولي بالتركيز عليها، ومرتبطة بمسألة المال، هي مسألة تقدير العمل، ودوره في الحياة الإنسانية، فيرى «أن النظرة الفاحصة للقرآن لندلنا على أنه يصرح بأن الحياة منظمة بنواميس عملية مضبوطة بنظم واقعية خارجية، والنجاح فيها، والظفر بخيرها، إنما هو مرهون بعمل العامل الخارجي، ومرتّب على كفاحه العملي، ومرتبّط بإدراكه الصحيح لواقع الأشياء الكونية، وتقديره السليم لنظم هذا العالم، وتدابيراته، ولن يغنى الإنسان عن ذلك شيء آخر من شئون اعتبارية معنوية، أو نفسية روحية، إلا إذا قام على واقع، وصار أمراً مشاهداً، وحاضراً ثابتاً، فما عدا العمل من نية طيبة، وسريرة خيرة، وخلق كريم، وعقيدة صحيحة إن كان وحده فقط وبلا عمل فلا جدوى له، ولا أثر في هذه الحياة الدنيا، وإذا كان مع العمل فنعم، فإنه يسدده، ويوفق خطاه»⁽²⁾.

ومما لا شك فيه أن أمين الخولي قد اهتم بقيمة العمل، لأنه أساس نهوض الأمة، وقيامها من حالة الركود والتخلف التي تعيش فيها، فمن مدعاة التعجب أن تكون الأمة الإسلامية التي تحمل هذه القيم في ذيل الأمم، ولذلك يرفض الخولي بعض التفسيرات التي ترى في أن الأخذ بالمعتقدات التعبدية،

(1) محمد أحمد: خلف الله القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1982، ص 134.

(2) أمين الخولي: الجندية والسلم، ص 166.

والشعائرية وحده كافي لمواجهة الواقع، وتغيير أوضاع المجتمع، ولهذا ينتقد الخولى كل النزعات التواكلية، والتي تؤدي إلى الركون، والكسل، والخمول، ويؤكد على أن القرآن أفهم الحياة لأهله وأخذهم فيها بهذا الناموس العملي، ولكن قد أخطأ المتدينون من الناس إذ ظنوا أنهم إذا ما رددوا عقائد ودين، وأخذوا أنفسهم برسوم عبارته، وانتسبوا إلى أهله زياً وسمة، كانوا أحياء الله، وخلصاءه يحميمهم من كل مغير، ويسخر قدرته لصد كل عاد عليهم، وطامع فيهم، فإن الحياة في نظر القرآن ليس ما سمعتم، وإنما دستوره ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105].

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: 39]⁽¹⁾ فالعمل عند الخولى هو الذي يرفع الناس درجات بعضهم فوق بعض، ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾ [الأحقاف: 19]، وهنا تكمن أهمية العمل، وقيمته في حياة الشعوب الإسلامية، والتي تحمل هذه القيم، ولا تعمل بها، ولهذا فهى في أدنى درجات الأمم الآن، كما تتكالب عليها الشعوب المستعمرة للسيطرة على مقدراتها، وثرواتها.

ومن منطلق التفسير الاجتماعي للإسلام فقد حاول الخولى أن يكشف عن البعد الاجتماعي للصيام، فيرى أن الهدف الاجتماعي للصوم هو ربط هذه العبادة بحياة الأمة، حتى تصبح عاملاً فعالاً في إنعاش الحياة، وتلافي ظواهر النقص في نواحيها المختلفة من صحية، وعملية، على نحو ما تفعل الأمم الشاعرة بحق أفرادها في الحياة الكريمة، ولهذا أشعر أن الهدف الاجتماعي لحل التدبير التعبدي في رمضان: أنه موسم خير يقام سنوياً لعلاج مشكلة الفوارق، وتذليل مصاعبها⁽²⁾ وقد رفض الخولى توجه الصوفية نحو تشجيع

(1) المرجع نفسه، ص 168.

(2) أمين الخولى: في رمضان، ص 55.

مسألة الجوع، وتلمس الآثار لفضل الجوع، لأن فلسفتهم حول الجوع ليس مما يرحب به هدى القرآن كثيراً، وأن الروح الحيوية التي امتاز بها الإسلام، وقررها في كتابه الكريم، لا تهتم كثيراً لما أطال به الصوفية من اعتبار الجوع سيد الأعمال، وأنه فضل العبادة، أو مخ العبادة، وأن ترحيبهم بما ينتهي إليه الجوع من الضعف حتى عن أداء العبادة المفروضة كالصلاة ليس مما يتفق كثيراً مع هذه الروح الجادة النشطة التي يحرص عليها الإسلام، وإنما هي روح دخيلة على الإسلام⁽¹⁾.

ومما سبق يتضح مدى الأهمية الكبرى التي أعطاها أمين الخولى لأهمية التفسير الاجتماعي للإسلام، والتركيز على أن الإسلام هو دين دنيوي، معنى بشئون الدنيا، وهذا التفسير هو ما تحتاجه الأمة الآن في هذه الظروف التاريخية، ولا ينبغي إظهار الإسلام على أنه فقط دين العبادات والغيبات، نعم هذه الأمور أساس أصيل في الإسلام، ولكن ينبغي التسليم بها وأدائها، والاتجاه بعد ذلك للتفسير الاجتماعي للإسلام، لأننا في حاجة إلى تحرير الإنسان المسلم من التبعية، والتخلف، والجمود، ومن هنا يمكن القول بأن أمين الخولى كان حريصاً على أن يظهر الوجه الدنيوي المشرق للإسلام فيقول «ما تحدثت بشيء من هذا الهدى القرآني إلا وأنا أرمى منه إلى سيادة مبدأ الفهم الاجتماعي الحر للدين»⁽²⁾ ومن هنا يتضح من تفسير الخولى الاجتماعي للإسلام، أنه لا تعارض بين الإسلام ودعوى العلمانية بالتركيز على شئون الدنيا.

(1) المرجع نفسه، ص 42.

(2) المرجع نفسه، ص 63.

وإذا كان الشيخ أمين الخولي قد اهتم بالتفسير الاجتماعي للدين فالسؤال الآن ما دور الدين في حياة الفرد؟ هل أعطى الخولي اهتماماً لدور الدين في حياة الفرد؟ وللإجابة على هذه الأسئلة نقول أن الخولي قد أعطى في نسقه الفكري الأولوية للعقل على النقل، ولهذا كان أول من أدخل مقررًا للفلسفة في كلية أصول الدين في كتابه عن (الخير) درس فيه مقرر فلسفة الأخلاق في عام 1927، وكتابته (كناش في الفلسفة) في عام 1935 - أهدها إلى الإمام محمد عبده - وكان يرى أن الفلسفة أشمل من الدين وأن القدماء خصوا الفلسفة بالعلوم العقلية تمييزاً لها عن العلوم النقلية التي تستند على الوحي، فموضوع الفلسفة عام شامل يتناول كل شيء من العلوم غير النقلية، وهذا التمييز ليس بدعاً من الجديد، بل له نواه في القديم، فقومنا كانوا يسمون العلوم العقلية (العلوم الحقيقية) قائلين أنها لا تتغير بتغير الملل والنحل، ويمثلون لذلك بعلم المنطق قائلين أن الفقه ليس منه لوقوع التغيير فيه بالنسخ⁽¹⁾.

وعلى الرغم من إعطاء الخولي أهمية كبرى للعقل والفلسفة فإننا حين نسأل: ما هو دور الدين في حياة الفرد؟ نجد أن الخولي يذهب إلى أن الفلسفة لا تهب الإنسان الاطمئنان الروحي، فالفلسفة تمضي قدماً، تثبت، وتنفي، تتعرف الإنسان نفسه، وتطمئن منه إلى عقل وفهم، وتتحدث عن عوالم من الخير، وحقائق ما وراء الكون، وتضفي على النفس أشعة طمأنينة مسعفة، ولكن الألمر يدوم، إنه قصر العمر، فما تلبث الفلسفة تضطرب براكينها، وتهيج شياطينها فتعود سيرتها الأولى، وتدور في حلقاتها المفرغة مادية، ثم

(1) أمين الخولي: كناش في الفلسفة، مطبعة العلوم بلاطوغلي، 1935، ص 9 - 10.

سفسطة، ثم حيرة، ولا تمد الفلسفة الإنسان بسلام دائم، بل تخون الذين أفنوا عمرهم فيها، حتى يقول قائلهم حين تبلغ روحه الترقى (اللهم إيماناً كإيمان العجائز)، وكذلك فإن العلم لا يهب الإنسان الاطمئنان والسلام الروحي الدائم، فالعلم يكشف عن الخصاص، ويفحص الظواهر، وأما نهاية هذا كله وكنهه فلا يعرف، فأين سلام النفس وطمأننتها؟! (1)

وهنا يأتي دور الدين عند الخولي حيث يسهم في التكوين الروحي للأفراد، وإحداث السلام النفسي لهم وذلك لأن «السلام النفسي هو القوة المعنوية التي لا قيمة لقوة مادية إلا إذا اعتمدت عليه، واعتز بها، فلا مثل الإيمان مصدر لهذه القوة المعنوية تفيض طمأنينة على النفس ثباتاً، واتزاناً يكبح جماح الهوى، ويوازن القوى، ويمنح أطيب الهدوء الروحي» (2) وذلك لأن الدين يعرض حلاً لمشكلات الكون مريحاً متسقاً مطرداً، تاركاً للعقل كل محاولاته في الدنيا، فالحاجة إلى الإيمان ضرورية نتيجة للضعف الإنساني العام.

﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: 8].

﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَاَنَا لِحُجَّتِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ [يونس: 12].

ومن ثم يرى الخولي أن الدين هو طب معنوي للنفوس، كما الطب العملي بالنسبة للأجسام، والأجهزة، فهو يعمل على سلامة الأعضاء حتى يستمر اتساقها، ويستقر نظامها، وتحقق سلامة الجسم، وعلى هذا يطب الدين الغرائز، والقوى النفسية المودعة في الكيان الإنساني المسيرة للوجود البشري

(1) أمين الخولي: الجندية والسلام، ص 194.

(2) المرجع نفسه، ص 195.

ليطرد تعادلهما، ويثبت نظامها، فتتحقق بذلك سلامة كسلامة الجسم⁽¹⁾ وبذلك يسهم الدين في إعطاء القوة للإنسان على مواجهة تقلبات الأيام، ومفاجآت الليالي بشيء أفضل وأفعل وهو الإيمان الراضي، والرضى النفسي المؤمن المطمئن إلى مثل الآيات الكريمة. ﴿لَكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: 153]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 155 - 156]⁽²⁾.

ومما سبق يتضح لنا أن الشيخ الخولي قد اهتم بالكشف عن البعد الديني المستنير للإسلام، وذلك في دور الإسلام في تسيير حياة الإنسان المادية، ولكن هذا لا يعني إغفال الخولي لدور الدين في التكوين الروحي والنفسي للأفراد، فما يفعله الدين في التكوين الروحي للأفراد لا يمكن أن تفعله أي نظرية فلسفية أو علمية، ولا شك أن اهتمام الخولي بدور الدين في حياة الأفراد، إنما هو نتاج لإدراك عميق أن الفرد القوي من الناحية المادية والمعنوية، هو وحده الفرد الذي يستطيع أن يبني مجتمعاً قوياً ناهضاً، وما يؤكد ذلك أن الحضارة الغربية قد اهتمت بالجوانب المادية في حياة الإنسان الغربي، ولكنها لم تقدم له العلاج للأزمات الروحية التي يعيشها، والتي تجسدت في حديث الفلسفة الغربية عن ظاهرة (الاغتراب) في حياة الإنسان الغربي، والواقع أن الخلل في التوازن في علاقة المادي بالروحي في الحضارة الغربية، قد يكون

(1) المرجع نفسه، ص 199.

(2) المرجع نفسه، ص 196.

أحد الأسباب الداعية إلى انهيار هذه الحضارة، وذلك ما أكد عليه بعض فلاسفة الغرب أمثال ألبرت إشفيتشر^(*) في كتابه (فلسفة الحضارة) ومحاولة الطبيب الفرنسي الكسيس كاريل^(**) في كتابه (الإنسان ذلك المجهول).

(*) ألبرت إشفيتشر: فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت ط3، 1983.

(**) الكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف بيروت، ط4، 1985.

(7)

علاقة العقل بالنقل (في علم التفسير)

اهتم الشيخ أمين الخولي اهتماماً بالغاً بعلم التفسير، ومن المهم أن نوضح علاقة العقل بالنقل في هذا العلم، ونوضح كيف أن الخولي قد أعطى الأولوية للعقل على النقل في موقفه من التفسير، وذلك لأنه كان يرى «أن تقدير

القرآن لإنسانية الإنسان يتصل أقوى اتصال بإخضاعه الأشياء لفهم العقل، وتدبيره، حينما تراه لا يسوق آياته إلا للعاقلين، أو للعالمين، أو للمتفكرين، أو لمن يفقهون، كما تراه يكثر من الأمر بالنظر، والتدبر، والاعتبار، والتعقل، ويعد طاقة البشر معيار الأخذ والمنع، وأساس المسؤولية والتبعة ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286] بهذا الهدى المتعقل تأثر الباحثون منذ القدم فاحتكموا إلى العقل، وقرروا إخضاع نص القرآن نفسه للعقل»⁽¹⁾.

ولقد وضع الخولي على عاتقه نقد التفسير العلمي للقرآن الذي انتشر في تلك الفترة التاريخية تحت ضغط الاتجاهات العلمية «إذ خشي أصحاب هذه

(1) أمين الخولي، في رمضان، ص 21.

الاتجاهات أن يتشكك المسلمون في دينهم، وأن يظنوا أن العلم الحديث قد خلف الأديان، والكتب المنزلة وراءه ظهيراً، وأن يصيب الإسلام ما أصاب المسيحية منذ عصر النهضة الأوروبية حين اتهم الدين بأنه أساطير»⁽¹⁾ وفي ظل انتشار النزعات العلمية، والتقدم المدني العلمي الغربي رأى العديد من علماء المسلمين أن إثبات أن القرآن كتاب الله عن طريق الإعجاز البياني والبلاغي لم يعد يكفى لإقناع المثقف المتشكك، وليس ذلك فقط لأن مثقف اليوم لا يدري من علم العربية وذوقها ما يدرك هذا الإعجاز، بل لأن الإعجاز العلمي في القرآن طريق حسن في هذا العصر⁽²⁾.

والواقع أن التفسير العلمي للقرآن قد روج له أسماء بارزة من المفكرين، فنجد أن الإمام محمد عبده يحاول تقديم تفسيرات علمية لبعض المعجزات الحسية - نتيجة لضغط الاتجاهات المادية - فيفسر الطير الأبائيل في سورة الفيل بأنه وباء الجدري، والحصبة، قد ألما بجيش أبرهة⁽³⁾ وذهب عبد الرحمن الكوكبي (1848 - 1902) إلى ضرورة توظيف العلوم الحديثة في الكشف عن إعجاز القرآن فيقول «أصبح المسلمون بعد الاكتشافات العلمية الجديدة يستفيدون من العلوم الطبيعية والحكمة فوائد عظيمة، بالنظر إلى كشفها بعض أسرار كتاب الله، وبالغ الحكمة المنطوية مما كان مستوراً إلى الآن»⁽⁴⁾ ووضع الشيخ طنطاوى جوهرى (1862 - 1940) أول تفسير علمي

(1) أحمد صبحي: هاؤم اقرأوا كتابية... محاولة لتجديد الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت 1996، ص 33.

(2) محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم، دار الإنسان، القاهرة 1973، ص 174.

(3) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، المطبعة العصرية، حلب، بدون، ص 54.

(4) محمد عبده: تفسير جزء عم، دار الشعب، القاهرة، بدون، ص 120.

للقرآن المعنون بتفسير الجواهر، وبالعالم مصطفى صادق الرافعي حين ذهب إلى «أنه ما من علم إلا وقد نظر أهله في القرآن وأخذوا منه مادة علمهم أو مادة الحياة»⁽¹⁾ وما زالت أصداء التفسير العملي للقرآن قائمة في علم التفسير، وما زال هناك العديد من المفكرين الذين يعتمدون عليه في تفسير القرآن.

وعلى الرغم من سعي بعض دعاة التفسير العلمي للقرآن إلى تقديم نظرة عقلانية للإسلام - كما هو الحال عند محمد عبده - إلا أن هذا التفسير يكرس رؤية تعتمد على أولوية الروحي على الزمني، وأولوية العقل على النقل، وسيطرة النص على الحياة وحركة العلم، كما أن هذا التفسير يحدد دور العقل في القيام بتبرير ما هو ديني، ونقل، وبالتالي فالعقل في هذا التفسير تابع لحدود النقل.

وقد انتقد أمين الخولي التفسير العلمي للقرآن، ورأى أنه موجود في الحضارة الإسلامية في محاولات الإمام أبو حامد الغزالي + 505 هـ لإرجاع العلوم الدينية والدنيوية إلى القرآن، وقد تبني الخولي نقد هذا التفسير، ورأى أن نقد هذا التفسير يعود إلى الإمام الشاطبي + 790 هـ والذي ذهب «إلى أن كثيرا من الناس تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، والحروف، وجميع ما نظروا فيه الناظرون من هذه الفنون وأشابهها، وهذا لا يصح»⁽²⁾ ويمكن أن نفهم موقف الشاطبي الرافض للتفسير العلمي للقرآن،

(1) مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مكتبة الإيمان، المنصورة، 19 ص 106.

(2) أمين الخولي: مناهج تجديد، ص 221. وأيضا: دراسات إسلامية، دار الكتب المصرية، 1996، ص 31.

حين نعرف أنه أحد الفقهاء الرواد الذين اهتموا بفقه الواقع؛ وأعطى مساحة كبيرة لمقاصد الشريعة، وحركة الواقع، ولهذا فقد كان حريصاً على نقد هذا التفسير لأنه يعلم أن الواقع كثيراً ما يأتي بجديد ليس فيه نص.

ومن منطلق إيمان أمين الخولي بأهمية إدراك حركة الواقع والحياة المتغيرة كان موقفه الناقد للتفسير العلمي للقرآن فيقول « كيف تؤخذ جوامع الفلك، والطب، والهندسة، والكيمياء من القرآن، وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن، أو كثير، وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى، ثم تغير تغيراً عظيماً فيما تلا!!⁽¹⁾ واتفق معه العقاد (1889 - 1962) في ذلك فيرى أنه من الخطأ أن نلقى كل نظرية علمية كأنها حقيقة دائمة نحملها على معاني القرآن، لأن النظريات العلمية لا تثبت على قرار بين جيل وجيل، ومن هنا لا يطلب من كتب العقيدة مسائل العلم، لأن هذه المسائل تتوقف على محاولات الإنسان وجهوده، كما تتوقف على حاجاته⁽²⁾ ومن هذا المنطلق نرى رغبة أمين الخولي في تحرير العلم الزمني من سيطرة النص على كل مناحي الحياة، وبالتالي التأكيد على تطور مجرى الحياة والدنيا في الزمن، وينبغي أن نترك العلم متحرراً من قيود النصوص. كما علينا ألا نحمل النصوص القرآنية أكثر مما تحتمل.

وينبه الشيخ أمين الخولي دعاة التفسير العلمي للقرآن أنهم يكفيهم أن يتجهوا للقرآن ليدفعوا أي مناقضة بين العلم والدين، حتى لا يكون في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نوااميس

(1) المرجع نفسه، ص 222. وأيضا: المرجع نفسه، ص 32.

(2) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، دار الهلال القاهرة، 1988، ص 11.

الكون، ونظم وجوده، وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة، ومسايرة للعلم، وخلاصة من النقد⁽¹⁾ وأكد العقاد على أن فضيلة الإسلام الكبرى أنه يفتح للمسلمين أبواب المعرفة، ويحثهم على ولوجها، والتقدم فيها، والقبول كل مستحدثات من العلم على تقدم الزمن، ولهذا فخير مطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير، ولا يتضمن من الأحكام ما يشل حركة العقل في تفكيره⁽²⁾.

والقرآن عند الخولي هو كتاب لهدى الناس جميعاً، ولا يقتصر دوره على إقناع العقلات العلمية، ولهذا كان يرى أنه من الخير ألا توجه العناية إلى مثل هذا الضرب من التفسير العلمي، لأنه ليس بذى جدوى على القرآن نفسه، والقرآن غنى عن أن يعتز بمثل هذا التكليف الذي يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنساني والاجتماعي في إصلاح الحياة، ورياضة النفوس جميعاً على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية والرياضة، وما إليها⁽³⁾ وبالتالي فالخولي يرى أن كتاب الإسلام - القرآن - يقوم بهداية الناس في الحياة، وبجواره يسير العلم ليدير شئون الحياة الدنيوية، أو يدعمه القرآن بأنه يعلى من شأن العلم والعلماء، ويعلى من شأن التفكير والتدبر، ولهذا فالقرآن من وجهه نظر الخولي أعطى للعقل والعلم الحرية في السير عبر الزمان لاكتشاف الكون والحياة، دون أن يكبله بالنص، فالعلاقة بين العلم والدين عند الخولي علاقة تجاوز كل يؤدي وظيفة في مجال معين، وإن كان الدين يدعم العلم والعلماء في الحث على المعرفة. وبهذا التصور يمكن القول

(1) أمين الخولي مناهج تجديد ص 223 وأيضا دراسات إسلامية ص 33.

(2) عباس محمود العقاد: المرجع السابق، ص 188.

(3) أمين الخولي: مناهج تجديد، ص 223. وأيضا: دراسات إسلامية، ص 33.

أن الخولي «حرر العقيدة الإسلامية تحريراً يحمى إيمانها بالعلم، وثقتها بسنن الله الكونية»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من تأثر أمين الخولي بآراء النخبة العلمية العلمانية، إلا أنه رفض توجهها في علاقة العلم بالدين، لأنهم نقلوا إلى العالم الإسلامي نفس نمط علاقة العلم بالدين في أوروبا - وهي علاقة قائمة على الصراع - متجاهلين في ذلك اختلاف العلاقة بينهما في العالم الإسلامي، واختلاف طبيعة الإسلام عن طبيعة المسيحية فيقول عن حديث بعض العلمانيين من «أن الدين فوق العقل، ولا يسمح فيه بحرية الفكر، وما إلى ذلك مما يطن حولنا، ويدوي أثراً للنزاع يشبه أهل الفكر في الغرب، على دين - المسيحية - يعتبر الشبهة، والاتجاه إلى السؤال إمارة تلبس الشيطان، وجريمة تحتاج إلى الاستغفار والغفران، ويشيع ذلك فتكاد تقول مع القائلين أن الإسلام كذلك شأنه، ويطير المولعون بالشواذ والمفاجآت يعللون مخالفة الإسلام للعلم، ويربرونها، فيقررون التخالف بينهما، وما ذلك إلا من وزرنا بوزر غيرنا، فالإسلام دين البحث والعقل، ليس في معتقداته ما يضرب عن ذلك، ولا من آياته حبس الفكر، ولا من فاهيمه حق الفهم من توهم ذلك، أو ظنه بلهاً، ولو نفطنا يدنا من أثقال غيرنا، فلن يتهم الإسلام من لا يعرفه، ولم يهن فيه من لا يعرفه»⁽²⁾ ولا شك أن ما ذهب إليه الخولي هو نفسه ما أكده الشيخ محمد عبده في محاوراته مع فرح أنطوان، وذلك لأن النخبة المسيحية نقلت نفس إشكال العلم والدين في أوروبا دون الوعي بخصوصية العلاقة بينهما

(1) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، ص 55.

(2) أمين الخولي: كتاب الخير، ص 100.

في الإسلام، بل ذهب البعض منهم إلى القول «بأننا في حاجة إلى ثقافة أبعد ما تكون عن الأديان»⁽¹⁾ وكان المفكرون المسيحيون بتمسكهم بالعقل، والمنهج العلمي يهاجمون بشكل غير مباشر المصادر الدينية التي استمدت منها السلطة الاجتماعية، والسياسية شرعيتها⁽²⁾.

ومما سبق نلاحظ مدى إدراك أمين الخولي لخصوصية العلاقة بين الإسلام والعلم، وهي مغايرة لما هو سائد في المجتمعات الأوروبية، وإن كان الخولي يسعى إلى تحرير العقل والعلم من خلال نقد التفسير العلمي للقرآن حتى يحرر الدين من تكلفات هذا التفسير، ويحرر العلم من سيطرة النصوص ليسير حراً طليقاً يحكم على الأمور من خلال القواعد العلمية التي ارتضاها لنفسه، كما أننا نقول أن دعاة التفسير العلمي للقرآن لا يتحدثون عن نتائجهم إلا حين تظهر النظريات في الغرب حتى يثبتوا عظمة القرآن، وكان الأحرى بهم أن يؤكدوا على دعوة القرآن إلى العلم والتدبر حتى يتقدم المسلمون في مجالات العلوم المختلفة، ويمتلكوا القدرة على تحرير أنفسهم من سيطرة الغرب على مقدرتنا، والتحكم في إدارة شؤون حياتنا، وإذا كان الخولي نقد التفسير العلمي للقرآن فما هي حدود التفسير الأدبي للقرآن الذي ارتضاه الخولي لنفسه؟ وما هي معالمه الأساسية؟.

اهتم أمين الخولي بإرساء دعائم التفسير الأدبي للقرآن - بل هو مؤسس هذا التفسير - والذي يخضع القرآن للمنهجيات السائدة في دراسة النصوص الأدبية، وذلك «لأن العربي القح، أو من ربطته العربية تلك الروابط، يقرأ

(1) سلامة موسى: اليوم والغد، دار مطابع المستقبل، القاهرة 1957، ص 20.

(2) هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت 1986، ص 57.

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 وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتمام به، أو الانتفاع بما حوى وشمل، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس سوء نظر إليه الناظر على أنه كذلك للدين أم لا⁽¹⁾ فالتفسير الأدبي للقرآن عند الخولي هو الأولى بالعناية، ويجب أن يسبق كل غرض آخر في التعامل مع القرآن، فيجب أن نقوم بالتفسير الأدبي للقرآن ثم بعد ذلك نبث فيه عن الإصلاح، والتشريع، والأخلاق، ولا يتحقق هذا البحث على الوجه الأكمل إلا بعد الدراسة الأدبية للقرآن.

وينحى التفسير الأدبي للقرآن إلى النظر إلى وحدة الموضوعات في المصحف، وذلك لأن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ بها أبداً، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد، والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كله يقضى في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع الآيات الخاصة بموضوع واحد جمعاً إحصائياً مستقصياً، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها، وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسير وتفهم، فيكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى، وأوثق في تحديده⁽²⁾ ومن هنا يمكن القول بأن التفسير الأدبي عند أصحابه يشكل أول دعوى واضحة محددة في تاريخ التفسير تنحو إلى تفسير

(1) أمين الخولي: مناهج تجديد، ص 230. وأيضاً: دراسات إسلامية، ص 38.

(2) المرجع نفسه، ص 232. وأيضاً: المرجع نفسه، ص 40.

القرآن على أساس من موضوعاته، ومن الحق أيضاً القول بأنه يستدرك نقصاً جوهرياً في أداء التفسير للوظيفة التي خلقتها الجماعة الإسلامية للقيام بها⁽¹⁾.

والتفسير الأدبي عن أمين الخولى إما أن يكون دراسة حول القرآن، أو دراسة القرآن نفسه، فالدراسة التي حول القرآن فهي تركز على دراسة البيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن، وعاش، وفيها جمع، وكتب، وقرئ، وحفظ، فروح القرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي، وقرآننا عربياً غير ذي عوج، ولهذا فإن النفاذ إلى مقاصده إنما يكون على التمثل الكامل، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية، وهذا المزاج العربي، والذوق العربي، ولهذا يصبح كل ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية العربية وسائل ضرورية لفهم القرآن. من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف، ونظام الأسرة والقبيلة، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة وسائل ضرورية لفهم القرآن العربي المبين⁽²⁾ ومن هنا نلاحظ في أن الدراسة حول القرآن تتجه إلى دراسة أثر البيئة، والزمن، وتشكيل المجتمع في فهم القرآن ودلالاته، أعنى فهم الواقع المحيط حتى نفهم القرآن، ففهم الزماني هنا ضروري من أجل تقديم فهم لمفردات القرآن المطلقة.

وأما الشق الثاني من التفسير الأدبي وهي دراسة القرآن نفسه فهي تبدأ بالنظر في المفردات، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك تدرج الألفاظ، وتأثرها

(1) محمد إبراهيم شريف: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر، دار التراث، القاهرة، ط1، 1982، ص499.

(2) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص236. وأيضاً: دراسات إسلامية، ص42.

في هذا التدرج يتفاوت بين الأجيال، وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة، وما إلى ذلك مما تعرضت معه ألفاظ العربية في تلك الحركات الجياشة المتوثبة التي نمت بها الدولة الإسلامية، والنهضة الدينية، والسياسية، والثقافية، التي خلقت هذا الميراث الكبير من الحضارة، وقد تداولت هذه اللغة العربية مع تلك النهضة أفواه أمم مختلفة الألوان، والدماء، والماضي، والحاضر، فتهيأت من كل ذلك خطوات تدريجية فسيحة متباعدة في حياة ألفاظ العربية، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعتمد متأدب إلى فهم ألفاظ النص القرآني الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها⁽¹⁾ وهنا يتضح مدى اعتبار الخولي لدور سنة النشوء والارتقاء في الكشف عن دلالات اللغة التي نريد أن نفهم بها القرآن، ولهذا فمن الضروري اعتبار أهمية الزمن في حياة اللغة التي نفهم بها القرآن، ويصبح فهمنا للقرآن نفسه يخضع لحدود الزمن، لأن هذا الفهم مرتبط بإدراك أهمية الواقع الزمني من ناحية، ولغة البشر الزمنية أيضاً من ناحية أخرى، ولهذا فالفهم البشري للقرآن هو فهم نسبي لأنه خاضع لحدود الزمن، ودورات الحياة والواقع. والخولي في تفسيره الأدبي يخضع المطلق للزمني، وما هو ديني لما هو دنيوي، وما هو نقل لما هو عقلي.

والخطوة التالية في التفسير الأدبي بيان الأثر النفسي للآيات القرآنية وذلك «لأن القرآن من حيث هو فني أدبي معجز، ثم من حيث هو هدى، وبيان ديني، لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية، ورياضتها، لأن الفن هو نجوى الوجدان، والدين هو حديث الاعتقاد، وخطاب

(1) المرجع نفسه، ص 237. وأيضاً: المرجع نفسه، ص 43.

القلوب فصلته بالنفس، ومناجاته للروح أوضح من أن يستدل لها، أو تخص بالشرح»⁽¹⁾ فالتفسير الأدبي يقصد إلى التدبير النفسي والاجتماعي للحياة الإنسانية، ولهذا «فعن طريق البعد النفسي يبلور أمين الخولى نقطة التلاقي بين الدين والأدب ليخرج بدعواه للتفسير الأدبي للقرآن موضوعاً موضوعاً»⁽²⁾ ويستند التفسير النفسي للقرآن على أساس وطيد من صلة الفن القولى بالنفس الإنسانية، وأن الفنون على اختلافها - ومن بينها الأدب - ليست إلا ترجمة لما تجده النفس، ولهذا يكشف الخولى عن أهمية الإعجاز النفسي في القرآن فيقول: إن ما استقر من تقرير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعوة القرآن الدينية، وجدله الاعتقادي، ورياضته للوجدانات والقلوب، فالتفسير الحقيقي للقرآن لا يقوم إلا على إدراك ما استخدمه من ظواهر نفسية، ونواميس روحية أدار عليها بيانه مستدلاً، وهادياً، ومقنعاً، ومجادلاً، ومثيراً، ومهدداً، فأصبح ما يبني عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية، فليس يصح أن تصل عبارة من عباراته، أو يحتج للفظ من آياته، أو يستشهد بأسلوب من أساليبه إلا بموقعه كله من النفس، وبما يكشف العلم عن هذا الموقع، وما سبر من أغواره، فبالأمور النفسية لا غير يعلل إيجازه، وإطنابه، وتوكيده، وإشارته، وإجماله، وتفصيله⁽³⁾ وإذا كان

(1) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص 154.

(2) معنى طريف الخولى: أمين الخولى.. والأبعاد الفلسفية للتجديد، دار المعارف، مصر 2000، ص 73.

(3) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص 154.

أمين الخولى قد ربط التفسير الأدبي بعلم النفس فإنه من ناحية أخرى يؤكد على أهمية ربط التفسير الأدبي بعلم الاجتماع مؤكداً على أهمية المبدأ الذي وضعه الإمام محمد عبده من ربط التفسير بعلم الاجتماع فيقول «ذكر الشيخ محمد عبده أن علم أحوال البشر لا يتم التفسير إلا به، وأنه لابد للنظر في الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم، وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعزة وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر»⁽¹⁾.

ومما سبق نلاحظ بأنه رغم نقد أمين الخولى للتفسير العلمي للقرآن، لأنه قد يؤدي إلى التشكيك في القرآن نتيجة لتغير النظريات العلمية، فإننا نجده يوظف منتجات العلوم الإنسانية الحديثة من علم النفس، أو الاجتماع من أجل إرساء دعائم التفسير الأدبي للقرآن، «وهكذا ينتهي المفسر الأدبي إلى دعوته الصريحة لإنشاء تفسير نفسي جديد يعطى الدلالة النفسية قيمتها، ويقدم التعليل الصحيح للإعجاز القرآني، أو يساهم - على الأقل - في تقديم تصور صحيح لهذا الإعجاز، ليكشف عن القيم النفسية الإنسانية في النص القرآني من جهة، ويدنى قضية الإعجاز من الفكر الحديث والعقل الحديث»⁽²⁾ فمحاولة أمين الخولى في التفسير الأدبي للقرآن هي نهج اعتزالي جديد يعطى الأولوية في التفسير للعقل على النقل، ولهذا ذهب محمود العالم إلى تأثر أمين الخولى بالزمخشري في كشافه⁽³⁾ بل إننا نقول أن هذا الأثر الاعتزالي يتضح حين نعرف أن جهود أمين الخولى في تحقيق التراث تقتصر على تحقيق أجزاء من كتاب (المغنى) للقاضي عبد الجبار، وهى الجزء الخاص

(1) المرجع نفسه، ص 240. وأيضاً: دراسات إسلامية، ص 46.

(2) محمد إبراهيم شريف: المرجع السابق، ص 558.

(3) محمود أمين العالم: الإنسان موقف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص 50.

بالإعجاز القرآني، والجزء الخاص بالشريعة في الكتاب. ولا شك أن جهوده التحقيقية هذه تكشف لنا عن مدى تقدير الخولى لفكر المعتزلة.

وإذا كان البعض يذهب إلى القول بأن المنهج الأدبي في التفسير ينتهي عبر مراحل الشاقة التي يرسمها لنفسه إلى غاية محددة واضحة هي تذوق القرآن تذوقاً أدبياً، وفنياً قبل كل شيء وبعده⁽¹⁾ فإن الخولى يرفض القول بأنه يأخذ بمبدأ الفن من أجل الفن فيقول «إننا لا نأخذ بهذا الاتجاه، ولا نحسب القرآن قد أخذ به، لأنه يجعل منه للقول وسيلة لإصلاح الحياة البشرية ذلك الإصلاح الخلقي الاجتماعي العام الذي نزل من أجل هدى الناس، فالتفسير المستهدف هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول، وحكمة التشريع في العقائد، والأخلاق، والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل،، ليتحقق منها معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوهما من الأوصاف، فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشروط، والفنون هو الاهتداء بالقرآن»⁽²⁾ فالخولى يتخذ من التفسير الأدبي الخطوة الأولى الضرورية للكشف عن التدبير النفسي والاجتماعي للدين، ولعل هذا ما أوضحناه في موقف أمين الخولى من مسألة المال، والصوم، والعمل... إلخ.

ومن ناحية أخرى فقد قام الخولى في التفسير الأدبي للقرآن بتوظيف منتجات الثقافة الغربية، وخاصة تراث التأويل - أو الهرمنيوطيقا - وذلك من أجل إخضاع النص للعقل، فيرى أن «الشخص الذي يفسر نصاً يلون هذا النص - ولا سيما النصي الأدبي - بتفسيره له، وفهمه إياه، إذ أن المتفهم لعبارة

(1) محمد إبراهيم شريف: المرجع السابق، ص 509.

(2) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص 226. وأيضاً: دراسات إسلامية، 36.

هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يعين الأفق العقلي الذي يمتد إليها معناها، وممرهاها، يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه العقلي، ولا تمكنه مجاوزته أبداً، فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره، ويمتد إليه عقله، وبمقدار هذا يتحكم في النص، ويحدد بيانه»⁽¹⁾ وهذا التفسير يركز عند الخولي على اعتبار الأهمية للجانب اللغوي، والجانب النفسي لمبدع النص الأصلي، وفي هذا يبدو الخولي متأثراً بشيللرماخر (1768 - 1834) والذي تقوم رؤيته التأويلية على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير - في جانبه اللغوي - إلى اللغة بكاملها، ويشير - في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين - عند شيللرماخر - علاقة جدلية، وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، وعلى ذلك لابد من قيام «علم» أو «فن» يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم، وينطلق شيللرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانب النص اللغوي والنفسي، ويحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية، فالموهبة اللغوية، وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللاحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لابد من الاعتماد على الجانبين⁽²⁾ ومن هنا يتضح مدى الأثر البارز لفن التأويل على المنهج الأدبي في التفسير عند أمين الخولي، وذلك على الرغم من عدم ورود

(1) المرجع نفسه، ص 223 - 224. وأيضا: المرجع نفسه، 34.

(2) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة،

أي ذكر عن هذا التراث التأويلي الغربي في مؤلفات أمين الخولي، إلا أن هذا الأثر يبدو مبرراً حين نعرف أن أمين الخولي قد أقام في أوروبا في الفترة من (1923 - 1927)، وعاش في إيطاليا وألمانيا، كما أنه كان يجيد اللغتين الألمانية والإيطالية، ومن الطبيعي أن يطلع على جهود الفيلسوف الألماني شيللرماخر، والذي أرسى دعائم التفسير الأدبي للنصوص المقدسة والأدبية معاً.

والواقع أن التفسير الأدبي للقرآن عند الخولي وتلاميذه لم يقدم لنا تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، بل كانت محاولات جزئية - له وتلاميذه - حيث يتم اختيار موضوعات مثل المال، والصيام، والسلام، والفن القصصي، والقادة والرسل... إلخ مع التركيز على عدم الخوض في الموضوعات المبهمة في القرآن - باستثناء الفن القصصي في القرآن لمحمد أحمد خلف الله - وبالمقابل التركيز على الأبعاد الاجتماعية والنفسية في القرآن، ولكن على الرغم من المحاولات الجزئية في التفسير الأدبي للقرآن «إلا أن التفسير القرآني حديثاً لم يشهد ما خرج به عن حده وطبيعته، إلا من أشهر محاولات الاتجاه الأدبي تمسكا والتزاماً، وعصمة بالموضوعية، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله ما يزلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص القرآني مثلما شهد من هذه المحاولة»⁽¹⁾ وقد يكون السبب في ذلك أن التفسير الأدبي في القرآن يعطى الأولوية للعقل على النقل، وهذه مشكلة كبرى في ثقافتنا العربية التي مازالت تعطى الأولوية للنقل على العقل، وقد تجاهلت جهود المدارس الفكرية الإسلامية - مثل المعتزلة - التي تعطى الأولوية للعقل على النقل، ولعل هذا ما يكشف لنا بوضوح عن

ضيق مساحة العقل في العقيدة الأشعرية السائدة في جعلها العقل مجرد أداة تدور في رحي النقل.

ولعل أهم نموذجين أثارا جدلا في تطبيق التفسير الأدبي للقرآن، هي محاولة محمد أحمد خلف الله في (الفن القصصي في القرآن الكريم)، ومحاولة نصر حامد أبو زيد في (مفهوم النص) وقد جاءت محاولة خلف الله بعد الأصدقاء التي تركها طه حسين (1889 - 1973) في كتابه (نقد الشعر الجاهلي) عام 1926 حين شكك في الوظيفة التاريخية للقصص القرآني، وذهب إلى أن «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخي فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل وإبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة من جهة أخرى»⁽¹⁾ وقد تعرض طه حسين للهجوم، واتهمته الاتجاهات المعارضة بأنه يردد كلام المستشرق الفرنسي مرجليوث.

وجاء محمد أحمد خلف الله عام 1947 ليؤكد على أن التاريخ ليس من مقاصد القرآن، وأن التمسك به خطر وأي خطر على النبي عليه السلام، وعلى القرآن نفسه، بل هو جدير بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا بالتوراة من قبل، وقد أصل محمد أحمد خلف الله لكلامه بكلام محمد عبده في (تفسير المنار) بأن التاريخ غير مقصود للقصص القرآني، لأن مسأله

(1) طه حسين: نقد الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية، 1926، ص 6.

من حيث هي تاريخ ليست من مهمات الدين من حيث هو دين، وإنما ينظر الدين من التاريخ إلى وجه العبرة دون غيره، ولم يبين الزمان والمكان⁽¹⁾ ويرى محمد أحمد خلف الله أن القرآن عمد إلى تنحية التاريخ في ميدان القصة القرآنية ليتجه العقل البشري منذ اللحظة الأولى إلى ما هو مقصود من أقاصيص القرآن من عظة وعبرة، ومن إرشاد وهداية، ومن إنذار وبشارة فأبهم القرآن مقومات التاريخ في قصصه، فأبهم الزمان والمكان، وأبهم كثيراً من المواطن، والصفات المميزة للأشخاص، واختار من الأحداث التاريخية بعضاً دون بعض⁽²⁾ ولهذا يرى خلف الله ضرورة التركيز في القصص القرآني على المعاني الاجتماعية والنفسية لاستخلاص العبر منه دون الوقوف على مجرد الدرس التاريخي.

ومن ثم فإن محمد خلف الله بنهجه هذا في التعامل مع القصص القرآني يجنب القرآن اتهامات المشككين والمستشرقين حول القصص الفني، ويسد بذلك الباب على المشركين والمبشرين، ومحاولاتهم في الطعن على النبي ﷺ وعلى القرآن، بل إننا نقول أن هذا النهج في التعامل مع القصص القرآني يحول هذا القصص من التثبيت التاريخي المحدود بحدود الواقعة الخاصة، ليركز على المعنى العام المطلق الذي يمكن أن نستمد منه القصص القرآني من دلالات نفسية واجتماعية، ومن عظة وعبرة، يمكن قراءتها عبر التاريخ وفقاً لتجدد الرؤى، واختلاف الأزمنة والأمكنة.

(1) محمد أحمد خلف: الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3،

1965، ص 42 - 43.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

وبسبب آراء محمد خلف الله وأستاذه الخولي فقد تعرضا للهجوم من أحمد الشايب أحد أعضاء اللجنة التي حكمت الرسالة، ونقل هذا التشكيك إلى الصحف، وأصبحت قضية رأى عام فيقول توفيق الحكيم «لقد طالب البعض بحرق الرسالة على مرأى ومشهد من أساتذة، وطلبة كلية الآداب، وطالب الآخرون بفصل الأستاذ خلف الله»⁽¹⁾ وقد قام أمين الخولي بإرسال رسالة إلى الأستاذ توفيق الحكيم - وضعها خلف الله فيها بعد كمقدمة لرسائله - أكد فيها على صدق موقف تلميذه، مؤكداً على أن القصص ليس قصصاً لتعليم التاريخ ووقائعه، ولكنه جاء للعبرة والعظة، والتأثير النفسي والاجتماعي على الأفراد، وأن هذا ما قال به محمد عبده في الأزهر منذ أثنين وأربعين عاماً⁽²⁾ ولر يكفر أحداً الشيخ محمد عبده.

ونتيجة للضغط الذي تعرض له الشيخ الخولي وتلميذه من قبل المحافظين، ذهب الخولي إلى أن الكلام عن الرسالة بهذه الصورة إنكار للحق الطبيعي للحق في أن يفكر، ويقول، وإنه لحق عرفنا الإسلام يقرره، ويحميه، فلو لم يبق في مصر والشرق واحد يقول إنه حق، لقلت وحدي وأنا أقذف في النار، إنه حق لأبرئ ضميري، ولا أشارك في وصم الإسلام اليوم بهذه الوصمة⁽³⁾.

وبعد فترة انقطاع طويلة - بعد قضية خلف الله - في تطبيق المنهج الأدبي في الدراسات القرآنية جاء نصر حامد أبو زيد عام 1990 ليكتب دراسته

(1) توفيق الحكيم: يقظة الفكر، مكتبة الآداب، القاهرة 1986، ص 10 - 11.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 33 - 34.

الشهيرة (مفهوم النص ... دراسة في علوم القرآن) حاول فيها أن يسير على نهج أمين الخولي، موظفاً التطور الكبير الذي حدث في المناهج الغربية، فقال أن هدفه هو «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، وإذا كان القرآن هو نص الإسلام فإن الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية، والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي»⁽¹⁾ ولكن دراسة نصر حامد أبو زيد - الذي انتقد فيها الطروح الإيديولوجية - قد وقعت هي نفسها في أحابيل الإيديولوجية، وحاولت طرح مفهوم تاريخية النص القرآني من خلال توظيف علوم القرآن مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، ... إلخ ولم يسع نصر حامد أبو زيد إلى تقديم رؤية للكليات الإسلامية مثلما فعل الشيخ أمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، وشكري عياد، ... إلخ.

وأخيراً يمكن القول أن أمين الخولي وتلاميذه قد أسسوا في علم التفسير نهجا اعتزاليا جديدا يعطى الأولوية في علم التفسير للعقل على النقل، وللزمني على الروحي، وللواقع على النص، وذلك من منطلق أن الواقع المعاصر في حالة تخلف وجمود، والمسلمون في حاجة إلى قراءة دينهم قراءة جديدة مستنيرة تتوافق مع رغبات المخلصين من المسلمين في ضرورة نهضة العالم

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1990، ص21 - 22.

الإسلامي من كبوته، وتحرير الإنسان المسلم من أصفاده، ولا شك أن محاولة الخولي وتلاميذه تحسب لهم، ولا تحسب عليهم، لأنهم اجتهدوا، ولهم أجر الاجتهاد.

(8)

مبدأ السببية وعلاقته بأزمة التعدد الثقافي

تتنازع الثقافة العربية رؤيتين مختلفتين إزاء موقفهما من السببية، إحداهما الرؤية الأشعرية، والتي كان الإمام الغزالي خير معبر عنها، فقد نفى الغزالي العلاقة بين الأسباب والمسببات، إذ يقول «من التشنيعات أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذ لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكن مع هذا نجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام»⁽¹⁾ ولا شك إن إنكار الغزالي للسببية يؤدي إلى نفى النظام في العالم، ويؤدي إلى التواكل نتيجة لاعتقاد الناس بأن العمل وحده غير كاف للنجاح، وبالتالي تصير شؤون العالم عبثاً لأن كل شيء في نظر الإنسان أصبح جائزاً وممكناً دون الاعتبار لأهمية النظام القائم على الأسباب.

(1) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 246.

وبالمقابل نجد أن ابن رشد يؤكد على أهمية العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات لدرجة أنه يذهب إلى أن «الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجودة، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم يكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع»⁽¹⁾ ولا شك أن تأكيد ابن رشد على أهمية النظام السببي في العالم، يعطى للعالم بنظامه قدراً من الاستقلال عن القوى الغيبية والسحرية، فإذا كان الله قد أودع العالم نظاماً، فإن هذا النظام لا يتغير، ولا يمكن أن يكون هناك أي دور للسحر والتنجيم، والتفكير الأسطوري.

والواقع أن التصارع بين هاتين الرؤيتين في الثقافة العربية قد استمر في ثقافتنا إلى الآن، فكانت الاتجاهات العلمية العلمانية تحارب الثقافة الدينية وتتهمها باللاعقل، وأنها تترك مساحات كبيرة للسحر والتنجيم في تصور العالم، ولعل هذا ما جعل الإمام محمد عبده يؤكد على أهمية النظام السببي للعالم، ويرى أن القرآن في آياته ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾ [الإسراء: 77].

﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [فاطر: 43] يؤكد على أن الله في الأكوان سنن لا تتبدل، والسنن والطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر لنا قوم بالقوانين، فالقرآن يرى أن نظام الجمعية البشرية، وما يحدث فيها هو نظام واحد لا

(1) أبو الوليد بن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 145.

يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء⁽¹⁾ فكان محمد عبده يدرك أهمية النظام في العالم، ويحاول أن يواجه الخرافات بين المسلمين عن السحر، والتنجيم، والخرافات، وكرامات الأولياء.

وقد أعطى أمين الخولي اهتماما كبيرا بمشكلة السببية، وناقشها من خلال صراع الرؤى في الثقافة المصرية فرأى أن التعدد في الثقافة المصرية يشكل أزمة حقيقية، لأننا إزاء ثقافات تواجه بعضها البعض الآخر، وليس ثقافات تكمل بعضها البعض الآخر، فمصر - كما يراها الخولي - تعيش تعددا ثقافيا واضحا، وذلك بسبب موقعها الجغرافي استطاعت أن تتصل بالنهضة الأوربية عند أول أمرها، واتصلت بالفرنسيين طورا، وبالإنجليز طورا، وبغيرها من الأمم تارة، فتعددت فيها الثقافات، كما تنوعت فيها الثقافة الواحدة الأسس.

ومن ثم يرى الخولي أن مصر عرفت الثقافة الدينية بطابعها العام المشترك، وصورها المتفاوتة، ومظاهرها المتغيرة، وعرفت الثقافة المدنية بمزاجها العقلي وطموحها الفلسفي، وقد ترتب على هذا أنها تواجه مشكلة ثقافية حقيقية ناجمة عن تعدد الثقافات فيها - إذا ما أمكن الإغضاء عن التنوع الثقافي الذي لا يختلف فيه جوهر الثقافة، فليس هذا التنوع إلا اتساعاً في الأفق - فيضر الأمة تعدد الثقافات المختلفة اختلافا حقيقياً، إذ تنقسم الأمة، وتختلف الاتجاهات الفكرية اختلافاً أساسياً يحرم كل فريق منهم مما عند سواه من

(1) محمد عبده الإسلام: دين العلم والمدنية، الأعمال الكاملة، ج3، ص303.

خير، أو يعرضه لضرر إذا كانت ثقافته غير مسيطرة لروح التقدم العلمي والعقلي التي بلغت البشرية اليوم⁽¹⁾ ومن هنا يبدو كيف أن الخولى يرى أن التعدد الثقافي في مصر يشكل أزمة حقيقية لأننا إزاء توجهات ثقافية متنازعة، يبدد الاختلاف قواها، ويمنع اتحادها، والخولى بهذا يجسد أزمة الصراع بين دعاة الثقافة الإسلامية، ودعاة الثقافة المدنية في مصر والعالم العربي، فأصحاب الثقافة المدنية يتهمون دعاة الثقافة الإسلامية بالجمود، والتخلف، والرجعية، ومن هذا المنطلق حاول الخولى أن يجد حلاً لهذه المشكلة.

ويبدأ الخولى بحل المشكلة من خلال إيضاح مدى الاختلاف بين رأى الأديان ورأى العقليين حول إمكانية المعرفة البشرية، فيقول «أن الأديان وبخاصة الإسلام قد قالت بإمكان المعرفة وجعلت هذا الكون قابلاً للفهم ودفعت - ولا سيما الإسلام - إلى استعمال العقل، وإن حددت موقفها منه تحديداً لم تنكره، ولم تعطله، وربما تضيق دائرته في بعضها ضيقاً شديداً حرجاً، ولكنها على كل حال لم تنكره ولم تعطله، وبهذا وما إليه قاربت الرأى الفلسفي في المعرفة»⁽²⁾.

وإذا كانت الأديان تقول بإمكانية المعرفة، وهى بهذا قريبة من الاتجاه العقلي الفلسفي فكيف صارت الثقافة الدينية مقابلة هذا التقابل للثقافة العقلية الواقعية؟! يجب الخولى بأن ذلك يرجع إلى المحافظين في الأديان كلها - يهودية، مسيحية، إسلامية - وذلك لأن الفكرة الدينية عند الدينيين

(1) أمين الخولى: رسالة تعدد الثقافات في مصر وعلاجه، نسخة مصورة من مركز جماعة

الماجد، بدون، ص 4 - 5.

(2) المرجع نفسه، ص 5.

جميعاً هي إنكار قابلية الكون للتعليل، وإنكار مقدرة الإنسان على هذا التعليل، وللتسيب، إذ أنهم جميعاً ينفون الأسباب، ولا يرون شيئاً يكون سبباً لشيء آخر، ولا شيئاً مسبباً عن شيء، ووجود المسببات عن الأسباب إنما هو بخلق الله لا بتأثير الأسباب، وهم بذلك يخالفون المتفلسفين مخالفة تامة، ويخالفون العلماء الملتزمين للنواميس، لأن كل محاولات الفلسفة والعلم في التعليل لا تقوم إلا على أساس اطراد وقوع الظواهر عند وقوع أسبابها، وعدم تخلف ذلك مطلقاً⁽¹⁾ وهنا نجد أن الشيخ أمين الخولي يدين طرح التراث الأشعري للسببية، ونفيه للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، لأن ذلك يترتب عليه العديد من الآثار الاجتماعية السيئة، منها عدم مسئولية الإنسان عن عمله، لأن صاحب هذه الرؤية يرى الحياة حظاً مباحاً لا ضابطاً لها، ولا أساس، فكل شيء عند أصحاب هذه الرؤية لا يقوم إلا على خوارق العادات، والمفاجأة، والشذوذ فيقول الخولي « إنه باسم العجائب والخوارق قد انتهكت حركة النواميس، وثبات النظم واطراد السنن، وباسم الروحانية المتطرفة قد أيدت مزاعمها، واستلبت حقوقها، واغتصبت مزايا كواذب، وروجت حماقات، ومن الإرهاب بالأرواح الشريرة، والشياطين العابثة قد ردعت نفوسا، وهتكت حجابا، وطوردت عقول باسم السحر، وتسخير القوى الخفية قد زعزعت قلوب، وأقلقت خواطر، وهدمت أسرا وجماعات، ومن كل هذه العوامل التي راجت في البيئات الدينية، والأجواء الاعتقادية بهوى، وغرض الاستغلال، والاحتيال، قد حوربت حرية الفكر، وسلبت سلطة العقل⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 6.

(2) أمين الخولي: في رمضان، ص 19.

ويبرز أمين الخولى الوجه العقلاني المدني للإسلام في مسألة السببية فىرى أن الإسلام يتحاشى الاعتماد على الخوارق في قيادة الوجدانيات، ويتجل ذلك في مسلك القرآن بلفت النظر إلى مفهومات مشاهدة، ومرئيات يومية ينالها نظر الناس، من الإبل، والنبات، والنجوم، والكواكب المنتظمة الحركة والألوان، وتفرق الألسنة وخصائص أجناس البشر، وما ماثل ذلك ويظهر للناس هذا الكون الثابت بنظام ثابت يمكنهم من حق الانتفاع به.

﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأنعام: 97].

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِّنَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [يونس: 5]⁽¹⁾ ومن ثم يدافع أمين الخولى عن الإسلام ضد اتهامات غير المتدينين في رميهم الأديان - ومن بينها الإسلام - بأنها تمنى أهلها بالمعجزات، وتكلهم إلى المفاجآت، وتغريهم بالمغيبات، وتطمعهم في كرامة تسخر لهم قوى الكون، فيواجهون الحياة غير مسلمين بأن لها نواميس مطردة، ولا مقتنعين بأن فيها نظاماً ثابتة، فهم يتقاتلون بالتسييح ويغزون بالترتيل، ويستنصرون بالأمانى، وكذب وهم المدعين في ذلك، فالأصل القرآني هو ما سمعنا ﴿ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ﴾ [البقرة: 251]⁽²⁾.

ومما سبق نلاحظ نقد الخولى للثقافة الدينية - وخاصة في نمطها الأشعري - لأنها صورت الإسلام على أنه دين يتعارض مع إقرار العلاقة الضرورية

(1) أمين الخولى: كتاب الخير، ص 84 - 85.

(2) أمين الخولى: الجنديّة والسلم، ص 168.

بين الأسباب والمسببات، في حين أن الإسلام بخلاف ذلك يؤكد على ثبات النواميس الكونية، وهذا يعطى للعالم قدراً من الاستقلال في نظامه عن فعل الحظ والسحر، والتنجيم، فالإسلام عقلاني مدني في موضوع الأسباب، ولهذا فإن الثقافات التي أخذت بالنظام السببي للعالم قد تقدمت ويرى الخولى «أن الفرق بيننا وبين من تقدم من الذين آمنوا بالثقافة العقلية المعللة المسببة، هو هذه الثقة بالأسباب، وهذا التمسك بالنتائج، وهذا الاستعداد لتحمل المسؤولية، وهذا الانتفاع بالتجربة، وهذا التسخير لقوى الكون المطردة المتسقة، وما ينجم عن ذلك من إيمان عقلي وقلبي بالسنن الاجتماعية من حيث هي ظاهرة طبيعية إيماناً يدفع إلى الشعور بالوحدة الاجتماعية، وأن إهمال هذه الوحدة ينتج عنه أضراراً⁽¹⁾.

ولا شك أن نقد دعاة الروحانية العرجاء التي تنكر الأسباب، والتأكيد على أهمية دور الأسباب في حياة الشعوب الإسلامية، كان يركز عليه أغلب أقطاب مدرسة الإصلاح الديني، لأن ذلك هو ما تحتاجه الشعوب الإسلامية لكي تنهض، ولهذا ذهب رشيد رضا (1865 - 1935) إلى أن الدين الوحيد الذي يمكن أن يعقله العلماء المستقلون في الفهم والرأي، ويبنون عليه حكمهم هو الإسلام⁽²⁾ ويذهب الشيخ عبد العزيز جاويز (1876 - 1929) إلى أن الإسلام دين العقل والنظر، لا دين ما وراء العقل، وخوارق العادات⁽³⁾.

(1) أمين الخولى: تعدد الثقافات في مصر وعلاجه، ص 8.

(2) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 2، 1988، ص 38.

(3) عبد العزيز جاويز: الإسلام دين الفطرة والحرية، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص 150.

وتكمن أهمية طرح أمين الخولى لمسألة السببية في إبراز دورها الحاسم في حالة التصدع الثقافي في مصر فنحن إزاء ثقافة دينية جاهلة تنكر الأسباب من ناحية، وثقافة مدنية تؤكد على أهمية الأسباب، وهذه الثقافة المدنية العقلانية هي ما أخذ بها الإسلام، وهذا التعدد إزاء السببية أحد أسباب تخلف مصر والشرق فيقول «إن مشكلة تعدد الثقافات في مصر هي مشكلة عقيدة وفكر مخالف للحقائق التجريبية الواقعية، تترك أثراً نفسياً عميقاً ينجم عنه خلق وسلوك ليس صالحاً لمزاولة الحياة، تواجه فكرة منتزعة من الحياة تترك أثراً قوياً ينجم عنه خلق وسلوك صالح لمسايرة الحياة في عصر تقدم العلم، ومحاولة الإنسان السيطرة على قوى الكون التي سخرها الله له، وفي هذه المواجهة القوية تتأثر الفكرة الصحيحة، والخلق الصالح، بالفكرة غير الصحيحة، والخلق الملتاث، فلهذه الأولى ضررها على من تستأثر بهم من أبناء الوطن (...) وقد أزمنت هذه الحالة بفعل وراثته عنيدة مضت عليها أجيال متعاقبة، وأخرت الشرق ذلك التأخر المخيف الذي يستعصي العلاج»⁽¹⁾.

وإذا تساءلنا: كيف يمكن إصلاح هذا الخلل في الثقافة المصرية؟ يجب أمين الخولى أن إصلاح هذا الخلل يكون بسيادة النظام السببي للعالم، وإصلاح فكرة اللاسببية، وذلك عن طريق إصلاح نظري: بتصحيح هذه الفكرة وتقويم تلك العقيدة، ويقوم بذلك رجال الدين في تعليمهم العقائد، ووضع أساس سليم لها، وإصلاح عملي: بأن تؤدى الدولة واجبتها في الإشراف على العملية التثقيفية للأمة بإشراف منفرد مباشر، يتناسب مع مسؤوليتها أمام

(1) أمين الخولى: تعدد الثقافات في مصر، ص 9.

ممثلي الأمة في إعداد أبنائها إعداداً صالحاً للحياة، ويتحقق هذا الهدف من خلال (1) ألا تشغل هيئة ذات صبغة دينية بالتعليم أجنبية كانت أو وطنية، لأن سلامة هذه الهيئات من خطأ في ثقافتها غير مضمون، وحتى لا تؤدي هذه الهيئات ذات الصبغة الخاصة إلى تقسيم أبناء الشعب، وتفرق وحدتهم، وتمزق شملهم، وتفسد الطابع القوى الموحد الذي يرجى أن يكتسبه كل واحد منهم (2) توحيد خطوات التعليم في المرحلتين الابتدائية والثانوية لأبناء الأمة جميعاً بحيث لا تتولى هيئة ما إعداد طفل، أو غلام، أو شاب، وتكوين عقليته، وخلفيته إلا تحت إشراف وزارة التربية والتعليم في الدولة بنظمها وتجارها، ولا يكون هناك تعليم ديني مستقل عن التعليم العام، بل تتحداهاتان المرحلتان اتحاداً تاماً، على أن يكون تعليم الدين فيهما بمناهج يضعها المختصون في كل دين من الأديان التي ترى الدولة تعليمها، بشرط أن تكون هذه المناهج محققة للمعاني السامية، والأغراض النبيلة للتدين، بارئة من كل مظاهر جرّه التدين الجاهل، والتضليل المغرض، والخرافات المتناقلة⁽¹⁾.

وإذا كان الشيخ أمين الخولي يطالب بضرورة إصلاح التعليم، فإنه من ناحية أخرى يطالب بضرورة إعداد المعلم إعداداً جيداً، بحيث تكون العناية بخلفيته عناية تمتد إلى التدخل في فهمه للحياة، ومنطقة فيها، ونظرية إليها، فليس يكفي مطلقاً أن يكون كل عملنا في إعداد المعلم هو التثقيف العام، والخبرة بالمهنة، وينبغي العناية بشخصيته عناية دقيقة لأنه ينفث في روح الجيل أنفاسه ويعيدهم بذوقه، ووجدانه، كما يعيدهم بهمته وإرادته،

(1) المرجع نفسه، ص 11.

أو خموله وتحلله، ومن ثم فإن شخصية المعلم هي التي تخط مستقبل الأمة، وترسم غدها، وتعين خطتها من الحياة⁽¹⁾.

والواقع أن حديث أمين الخولي عن أهمية دور المعلم تتكشف في تجسيده الحي لهذه الأهمية، فقد كان الخولي يعنى بتكوين تلاميذه أكثر من عنايته بنشر أعماله وأبحاثه، لأن طلابه هم فكره الحي الذي يتحرك على قدمين، ولهذا اجتذب الخولي حوله العديد من التلاميذ الذين شكلوا فيما بعد رموزاً واضحة في الثقافة العربية أمثال شكري عياد، ومحمد خلف الله، ومصطفى ناصف، وحسين نصار،... إلخ من الأسماء اللامعة، وكان حريصاً على أن يبرز لهم الصورة المشرقة للإسلام، والتي تكشف عن البعد العقلاني المدني له، وكان ينصحهم بضرورة الأخذ بالأسباب، والعمل، لأن النظام السببي هو ناموس الكون، فيقول حسين نصار أنه كان يقول «آمنوا بالسببية تعيشوا عصر العلم»⁽²⁾.

ولأن الأزهر هو المسئول عن تشكيل وعى الناس من ناحية الدين والتدين، ولأن وضع التعليم في الأزهر كان سيئاً في تلك الفترة التاريخية، فقد احتلت قضية إصلاح الأزهر مكانة بارزة في فكر الشيخ أمين الخولي.

(1) المرجع نفسه، ص 13.

(2) حسين نصار: أمين الخولي، ص 37.

(9)

إصلاح الأزهر

عاش العالم الإسلامي منذ القرن السادس الميلادي
تحت حكم الدولة العثمانية، ورغم قوة هذه الدولة - على
المستوى العسكري - واستمرارها أكثر من أربعة قرون،
إلا أن العالم الإسلامي كان يعاني تحت وطأتها حالة

من الجمود والتخلف الفكري، فكانت هذه المرحلة هي مرحلة الشروح
الفكرية على الأعمال الكبيرة التي ظهرت في الحضارة الإسلامية - في عصور
الازدهار - وفي ظل هذه الأجواء، لم يختلف الأزهر عن الحياة الثقافية السائدة
في تلك الفترة « فلم يكن في الأزهر على هذا العهد إلا قليلا من العلوم الدينية
كعلم الفقه، وعلم التفسير، والقليل من علوم العربية، كعلم النحو، وعلم
الصرف، ولهذا لم يكن في الأزهر على هذا العهد عالم يضاهي علماء السلف
في سعة الإطلاع، واتساع الأفق العلمي، وإنما كان هناك علماء قلت بضاعتهم
في العلم، فلا يعرفون إلا قشوراً لا تنهض بأمة، ولا تقوم بدولة، وقد انقطعوا في
عزلة عن العالم، فلا يشعرون به، ولا يشعرون بهم، ولا يتعدى تفكيرهم جدران
الأزهر الذي صار عندهم كل شيء في الدنيا»⁽¹⁾.

(1) عبد المتعال الصعيدي: تاريخ الإصلاح في الأزهر، مطبعة الاعتماد، مصر، بدون، ص 9.

ولم يشعر الأزهريون بمدى التخلف الذي يعيشون فيه إلا مع نهاية القرن الثامن عشر - مع قدوم الحملة الفرنسية على مصر - حين بدأ العالم الإسلامي يتعرف على الحضارة الأوروبية الناهضة، ومنذ تلك اللحظة بدأ الأزهر يعيش حالة من التوتر الداخلي بين دعاة الإصلاح، ودعاة الجمود، فبدأت حركات إصلاح الأزهر والدعوة إليها ابتداء من الشيخ حسن العطار (1839 - 1834) والذي حاول إدخال العلوم الرياضية في الأزهر لكنه لم يفلح في ذلك، وذلك لأن الشيخ العطار لم يرزق ذلك الروح القوى، فتخلف الإصلاح الديني عن الإصلاح المدني - الذي كان يقوم به محمد علي - وبقي الشعب يساق إلى الإصلاح من غير أن يكون عنده إيمان به⁽¹⁾ وعلى الرغم من تشجيع الشيخ حسن العطار لرفاعة الطهطاوى (1801 - 1873) إلا أن الطهطاوى ارتضى لنفسه أن يسير في خدمة الإصلاح المدني لمشروع محمد علي، وحاول أيضا الدعوة إلى المكتسبات الليبرالية الغربية في سياق النسق الشرعي التقليدي للمجتمع، فقام بجهوده عظيمة في التأليف والترجمة ولكنه كان يخشى المحافظين في الأزهر، ولهذا لم يمس الأزهر بأي دعوة واضحة للإصلاح تتوافق مع مشروعه الفكري العام، ولا ندرى إن كان موقفه هذا نابعا من سيره وراء ركب مشروع محمد علي الذي لم يسع إلى إصلاح الأزهر طالما أن شيوخه راضين بأحوالهم.

ولا شك أن الدعوة الحقيقية لإصلاح نظام التعليم في الأزهر قد بدأت على يد الشيخ محمد عبده، والذي دعا إلى تدريس العلوم المدنية كالفلسفة والمنطق، والتاريخ، والهندسة، والجغرافيا، وكذلك دعا إلى تدريس مقدمة ابن خلدون

(1) المرجع نفسه، ص 24.

في الأزهر، ولكنه وجد نفسه وحيداً فيقول «ها أنا ذا كما تروني وحيداً ليس لي من الأساتذة من يساعدني، ولا من دعاة الخير من ينصروني، أريد أن أعلم في هذا الجامع شيئاً نافعاً بدلاً من هذه الشروح العتيقة البالية الخالية من المعنى، ولكن هل أجد من يساعدني؟ وإن لم أجد فهل أفلح وحدي»⁽¹⁾ وقد حاول الشيخ حسونة النواوي (1896 - 1900) إدخال بعض الإصلاحات التي يدعو إليها محمد عبده، وتدرّس بعض العلوم المدنية، وبالفعل أدخل الفلسفة والمنطق، والجغرافيا، والتاريخ الإسلامي، ولكن حينما تولى مشيخة الأزهر الشيخ سليم البشري (1900 - 1902) عاد على مهادنة الرجعيين والعودة إلى النظام القديم، ثم جاء الشيخ محمد الببلاوي (1902 - 1905) وتحمس لأفكار الشيخ محمد عبده، ولكن سرعان ما خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني (1905 - 1906) وكان تقليدياً محافظاً يرفض أي إصلاح في الأزهر⁽²⁾.

ولكن من المهم أن نشير أنه في عام 1904 ألف الشيخ الأحمدي الطواهرى كتابة الشهير (العلم والعلماء ونظام التعليم) وكان في ذلك الوقت مدرّساً بالمعهد الأحمدي بطنطا، وحاول الكشف عن عيوب نظام التعليم في الأزهر، والدفاع عن دعوة محمد عبده لإصلاح الأزهر، وقد دفع هذا الخديوي عباس إلى محاربته، وجمعت نسخ الكتاب لتحرق في ساحة الجامع الأحمدي بطنطا، ولكن مصادرة الكتاب لم تحل دون ذبوعه، وقد كشف الطواهرى في كتابه مدى تدنى وضعية علماء الأزهر، وحالة البغض والتحاسد والتناحر السائدة بينهم، وانتقد كذلك حالة طلاب الأزهر، في عدم نظافتهم ونظافة ملابسهم «فلا تجد البق إلا في

(1) محمد عبده: إصلاح الأزهر، الأعمال الكاملة، ج3، ص201.

(2) عمار على حسن: الدور السياسي للأزهر وضرورة المراجعة، مجلة الديمقراطية، الأهرام، عدد 12 / 2003، ص72 وما بعدها.

مساكنهم، ولا يتولد القمل إلا في ملابسهم، وأما الغذاء فلهم فيه أذواق خاصة، فتجدهم يميلون إلى أكل البصل، والكرات، والفول المدمس، ومعلوم أن هذه الأشياء إن لم تضر بالصحة فإنها تعكر صفو العقل، وجودة القريحة»⁽¹⁾.

وينتقد الشيخ الظواهرى حالة طلاب الأزهر، وسوء معتقداتهم، ويكشف عن مدى استيلاء الأوهام عليهم، فهم لا يزالون يعتقدون كثيراً في الآراء القديمة الوهمية، والتي وضح بالبرهان القاطع أنها غير صحيحة من قبل أن الأرض بسيطة لا كروية، وأنها محمولة على ثور، وأن السحاب جسم متماسك له خراطيم يأخذها الماء من البحر ثم يلقيها حيث شاء الله، ومن سوء اعتقادهم أن أطباء اليوم دجالون، وأن الأمور الطبية الحديثة فاسدة، وأن المخترعات والمكتشفات بسبب ظهورها على يد الفرنج فاستعمالها يكون من علامات التفرنج، وأن كلام الجرائد كذب، وأن جميع ما أخذه عن قبلهم فهو حق ولهذا فالحالة العامة لطلاب الأزهر هي الجمود، وعدم الميل إلى الأخذ بشيء من المستحسنات العصرية، والجهل بالكثير من الضروريات والعلوم النافعة⁽²⁾.

وفي ظل هذا الواقع المتردي كان من الضروري أن يدعو الظواهرى للإصلاح لأن عدم الإصلاح قد «يجعل الشعور الديني يتلاشى من نفوس كثير من المسلمين خصوصاً المتنورين، وأهل الطبقات العليا!، وذلك لأن تيار التمدن الأوروبي قد زحزح أمور الدين الثابتة لجهل الناس أن التمدن لا ينافي الدين، وأصبحنا نرى ونبصر أن الدين أصبح من الأحوال الشخصية،

(1) محمد الأحمدي الظواهرى: العلم والعلماء ونظام التعليم، نشر على نفقة، د. فخر الدين الظواهرى، بدون، ص 76 - 77.

(2) المرجع نفسه، ص 78 - 79.

والأمور الإستحسانية التي تختلف باختلاف الأذواق⁽¹⁾ ولهذا فإن إصلاح الأزهر يتحقق بإدخال العلوم المدنية كالهندسة، والرياضة والتاريخ والجغرافيا، ... إلخ. وذلك لأن طالب الأزهر يجهل كل شيء من قبيل الجهل بطرق المواصلات، ودخائل البلاد، وأنواع الغذاء، وضروب المعيشة، وحاجاتها، ولا يعرف أكثر المكتشفات الموجودة وهو محروم من الانتفاع بأكثر الأشياء التي قدمت للإنسان ونفعته.

وحين تولى الشيخ محمد مصطفى المراغى مشيخة الأزهر (1928 - 1929) عمل على إصلاح الأزهر، وإصلاح نظام التعليم فيه لكنه لاقى معارضة شديدة من أنصار الجمود في الأزهر، وكان الملك أحمد فؤاد غير مرتاح لشغله هذا المنصب فلم يوافق على الإصلاح الذي وضعه لنظام التعليم في الأزهر، ولم يجد الشيخ إلا أن يعتزل المنصب في عام 1929 بعد أربعة عشر شهراً من توليته المنصب، وحين عاد شيخاً للأزهر (1935 - 1945) أخذ بشيء من الحرص في تنفيذ رأيه في الإصلاح، ولم ير أن يغضب أهل الأزهر عليه هذه المرة فخطى بالإصلاح خطوة لا بأس منها، ولكنه لم يصل إلى الغاية التي أرادها الشيخ محمد عبده⁽²⁾ وفي الفترة من (1929 - 1935) ما بين فترتي المراغى تولى الشيخ الأحمدي الظواهرى المشيخة، وفي عهده تحول الأزهر إلى جامعة حيث تم إنشاء ثلاث كليات هي (أصول الدين) و(الشريعة) و(اللغة العربية).

ولعل من أبرز جهود إصلاح الأزهر ذلك الجهد الذي قام به الشيخ عبد المتعال الصعيدي (1894 - 1966) حيث انتقد الصعيدي قانون إصلاح الأزهر

(1) المرجع نفسه، ص 49.

(2) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة 1996، ص 413

الذي صدر عام 1342هـ ورأى أن إصلاحات هذا القانون لا تكفي لإصلاح الأزهر وحاول أن يرد على الجامدين الذين يقولون أن تعلم علوم الدين فيه الكفاية، وأن اشتغالنا بغيرها تضييع لها، وهذا كلام يراه الصعيدي بعيداً عن الحقيقة فيقول «وحتى لو فرضنا أن هذه العلوم كفرة كما يظن البعض، ولكنها صارت سلاحاً قوياً في يد الخصم، به يصول ويجول على الديانات ... أليس من الواجب أن نعرف ما هو السلاح كي نقابله بمثله، ونرد كيد حامله في نحره، نعم يجب علينا ذلك، ويجب أن نلبس لهذا العصر لباسه، ونخلع عنا ذلك الثوب الخلق، فلكل زمان حال ولكل عصر دولة ورجال، ونرفض ذلك الزمن الذي كان العلم فيه وفقاً علينا»⁽¹⁾ وحاول الصعيدي أن يكشف كيف أن الإسلام كدين لا يتعارض مع الأخذ بهذه العلوم والمعارف، فالإسلام - عنده - أقرب الأديان إلى المعارف المدنية، لأنه أول دين لا يتعارض مع حكم العقل، ولا يرفض أي إصلاح يأتي من ناحيته.

ويكشف الصعيدي عن أهم أسباب الجمود في الأزهر - في تلك الفترة - فيرى أن أهم هذه الأسباب هي التقيد في العقائد بمذهب الأشعري، فيترتب الطلاب في الأزهر على الجمود على هذه العقيدة، وهذا الجمود على عقيدة الأشعري يجعل الأزهرين لا يطبقون أن يروا مخالفاً لها، لأنهم يرون أن كل من يخالفها فاسق آثم مع أن في العقائد مسائل كثيرة فيها مجال للاجتهاد، وثاني هذه الأسباب التقيد في الفروع بالمذاهب الأربعة المشهورة فيترتب الطلاب في الأزهر على الجمود عليها، مع أن هناك مذاهب فقهية غيرها، وقد

(1) عبد المتعال الصعيدي: نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر الشريف، المطبعة العمومية بطنطا، 1918، ص 21.

يكون فيها من الأحكام ما يكون أصلح للعمل بها، وثالث هذه الأسباب هي المبالغة في تقديس أسلافنا وعلومهم، فالأسلاف عند أهل الأزهر أعلى من أن يؤخذوا بنقد، وعلومهم لا يذكر بجانبها علوم غيرهم، ولا يمكن أن يسمح الزمان بمثلهم، أو مثل علومهم ولذلك يجب أن نقضى على الأسباب التي أدت بنا إلى ذلك الجمود العلمي والديني لتتسع عقول أهل الأزهر للبحث والنقد، ولا نقابل أي رأى جديد بالإنكار والاعتراض⁽¹⁾ وهكذا يدعو الصعيدي إلى ضرورة إقرار التسامح، وحق الاختلاف، ورفض الجمود على عقيدة أو مذهب فقهي، ورفض تقديس الأسلاف لأن ذلك يعيق عن التفكير الحر.

ويطالب الصعيدي بضرورة إطلاق العنان لأفكار الطلاب لكي يفكروا، ولا نقيدهم بحفظ الكتب والشروع، حتى نحررهم من أسر التقليد لأنه سبب تأخر التعليم في الأزهر، ويقول عن طريقة الحفظ والتلقين للشروح أن «تلك الطريقة التي اتبعها المتأخرون في التعليم وهي بدعة الاعتماد على المتون، فقيدوا بها المؤلفين والمعلمين، وجعلوا همهم أن يخدموها بمؤلفاتهم، وأن يكون همهم أن يتفهموا ألفاظها، ويحصلوا مسائلها، فضاع الاعتناء بجواهر العلوم، وحل محله الاعتناء بالألفاظ والمتون، وكان هذا ما دعاه لضياح العلوم، وانحطاط المتأخرين عن المتقدمين»⁽²⁾.

ولم تقف الدعوة إلى إصلاح الأزهر على شيوخه فقط، بل تعدى ذلك إلى شيوخه الذين تمردوا عليه، وخرجوا منه فقد ذهب طه حسين إلى ضرورة تجديد الأزهر، وإصلاحه، خاصة بعد الهجوم الذي تعرض له من قبل

(1) عبد المتعال الصعيدي: تاريخ الإصلاح في الأزهر، ص 177.

(2) عبد المتعال الصعيدي: نقد نظام التعليم الحديث، ص 31.

الشيخوخ في واقعة كتابه (نقد الشعر الجاهلي) عام 1926 فيقول «ينبغي ألا تخاف الدولة من المحافظين، لأن الدولة كانت تخاف المحافظين في الأزهر، ولم تكن تمس الأزهر بالإصلاح إلا على إصراف في الرفق، وينبغي على الأزهريين أن يعوا أن مصدر تعليمهم القديم لا يعدهم للنهوض بالأعباء التي تفرضها المناصب الآن، ومن ثم ينبغي أن تمحى الفروق بين الأزهريين وبين طلاب المدارس الحديثة»⁽¹⁾.

ولم يكن الشيخ أمين الخولي بمعزل عن هذه الدعوات لإصلاح الأزهر فحين دعا الشيخ المراغى إلى مسابقة يكون موضوعها عن تطوير الأزهر عام 1936 ألف الخولي (رسالة الأزهر في القرن العشرين) ليشارك بها، ولكنه اختير كعضو في لجنة تحكيم البحوث، فلم يتقدم ببحثه، واكتفى بنشره، وقد جاء تفكير الخولي في إصلاح الأزهر بعد فترة تفكير طويلة منذ أن كان يقيم في أوروبا (1923 - 1927) فيقول «قصدت إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتبع في دراسات اللاهوتية، كما نظرت فيها حولي 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 وإصلاحه»⁽²⁾ ولا ندرى هل كان الخولي يسعى إلى أن يكون الأزهر مثل المؤسسات الدينية في أوروبا؟ أم أنه يريد أن يتحول من مجرد مؤسسة دينية إلى مؤسسة دينية مدنية؟ أم يريده مؤسسة تحجم دور رجال الدين بدلاً

(1) طه حسين: تجديد، دار الفرجاني، بيروت 1984، ص 24.

(2) كامل سفعان: أمين الخولي، ص 65.

من مواجعتهم لمعظم الاتجاهات الفكرية التي تغاير فكر الأزهر؟ أم أنا يريد كل هذا. هذا ما سيتضح في موقفه من إصلاح الأزهر.

يمكن القول بأن الخولى قد نظر إلى حالة التدني الواضحة التي كان يعيشها طلاب الأزهر ومبعوثوهم في النظام التعليمي في الأزهر فيقول «إن مبعوثي الشعوب الإسلامية إلى الأزهر يعودون إلى بلادهم غير قادرين على عمل حيوي لقومهم، أو يهربون أثناء وجودهم هنا إلى دراسات أخرى غير الدراسات الإسلامية، فكان لابد من التطوير من أجل إمدادهم بمعارف حيوية مع التعليم الديني ليكونوا في بلادهم أنفع لها، وأجدي»⁽¹⁾.

ويرى الخولى أن الأزهر كان دائماً عاملاً إيجابياً أو سلبياً في قيادة الحياة الاجتماعية المصرية ثم الإسلامية، وبيئة خاصة لها لونها وأسلوبها، تؤثر في الآلاف من المصريين، ترسم لهم حياتهم، ومثلهم العليا، ولهذا كان من الضروري أن يحدد الخولى الدور الذي على الأزهر القيام به في القرن العشرين، ويرى أن أهم دور يمكن أن يقوم به الأزهر في حياة المصريين الاجتماعية في ظل سيادة الروح الغربية في كافة المجالات، هو أن يحافظ على الروح الشرقية وذلك «لأن الأزهر يتأثر من ذلك بغير القليل، ولكن رغم هذا التأثير لا يزال يهيب به ماضيه، وحاضره، ومركزه، وتدينه أن يكون منطقة مصرية محضة، شرقية محضة، إسلامية خالصة، قدر ما تستطيع المصرية أن تعز بنفسها، والشرقية أن تحتفظ بكيانها، والإسلام أن يعزو، ويغلب أمام ما يغمرنا من روح غربية، ودعوة قوية للاقتباس المطلق للمدنية الغربية»⁽²⁾ ومن هنا يتضح أن رسالة الأزهر الاجتماعية عند أمين الخولى هي حماية الروح

(1) المرجع نفسه، ص 151.

(2) أمين الخولى: رسالة الأزهر في القرن العشرين، نسخة مصورة من مركز جمعة الماجد، بدون، ص 4.

الشرقية والإسلامية من أثر المد الثقافي الغربي، على ألا يتعارض هذا مع نقل النافع من مكتسبات الحضارة الغربية، ورفض، ومقاومة الفاسد منها.

وإذا كان الشيخ أمين الخولي يرى أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، ولا يبعد الدين عن الحياة الاجتماعية العاملة، فإن رسالة الأزهر الدينية تتصل بالناحية الاجتماعية، فليس الدين - عنده - إلا ناحية اجتماعية، ومن هنا كانت رسالة الأزهر الدينية هي تفعيل الدين في الحياة الاجتماعية، والحفاظ على الأخلاق، لأن أهمية الدين عند الخولي تكمن في حماية الأخلاق، والآداب بوازع نفسي، وعلى يد طبقة لها حرمة قلبية، وقوة معنوية، وتصحيح الحياة الاعتقادية لأفراد المجتمع، وإظهار أثرها بتصحيح الأعمال التعبدية، وجدوانا بهذا مساوية أو أكثر مما تفيده من الهيئات الأخرى في حماية الحوزة، والعدل، والجسم، والعقل، لأن طهر النفس، وسلامة القلب، ومتانة الخلق أقوى وأصح أساس تقام عليه هذه الحمايات كلها⁽¹⁾ ولا شك أن رسالة الأزهر الدينية ستكون لها أهميتها إذا ركزت على تأسيس البناء الروحي للأفراد من حيث التركيز على الجوانب الأخلاقية، والنفسية، وهذا مهم لأن أي مجتمع قوى لا ينهض إلا على دعائم أفراد أقوياء.

وأما عن رسالة الأزهر العلمية فلها جانبان [1] عملي: ويعنى بإعداد معلمي الإسلام والواعظين به، والناشرين له إعداداً حيوياً يلقي به الإسلام المسيحية وغيرها من الأديان لقاء يؤيده الحق ويقره، وإعداد العارفين بالشرعية الإسلامية [2] نظري: وهو تأسيس البيئة العلمية التي تكون مرجعاً للشرق كله، والغرب كله في الدراسات الدينية الإسلامية من عقائد وشرعية، بحيث يعرف بشهادة الأزهر من له كلمة في هذه الدراسات⁽²⁾

(1) المرجع نفسه، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ص 16.

والملاحظ أن الخولى يسعى إلى أن يكون الأزهر هو الجامعة العمدة في الدراسات الدينية والشرعية، ويكون ذلك تخصصها بالدرجة الأولى، على أن توظف هذه الجامعة تخصصات التاريخ، والأدب، والفلسفة، واللغة في خدمة العلوم الشرعية.

ولكن السؤال: ما هو تصور الخولى لإصلاح نظام التعليم في الأزهر الشريف؟ يطالب الخولى بضرورة مسابقة الأزهر للنظام العام في التعليم المدني في المرحلتين الابتدائية والثانوية، ولكنه طالب بتقييد ذلك بعدة قيود.

1- أن يحتفظ الأزهر في الابتدائي، والقسم الأول من الثانوي بطابعه الديني بشكل أوضح وأقوى مما قد يكون في المدارس العادية فتكون له العناية بالتربية الدينية لتلاميذه، وبالتالي تكون هذه العناية بالتربية الشرعية أكثر مما هو موجود في المدارس الأخرى.

2- أن تكون اللغة الأجنبية اختيارية في الابتدائي، والقسم الأول من الثانوي، مع تمكين طالبه من أن يأخذ بشهادة إتمام الدراسة الابتدائية دون امتحان في اللغة الأجنبية، أو مع امتحان فيها.

3- أن يتميز القسم الثاني من الدراسة الثانوية الأزهرية تمايزاً أزهرياً واضحاً، ويقسم ذلك على حسب تقسيم التعليم العالي في الأزهر فيكون كل قسم منه إعداد لقسم من الدراسة العالية⁽¹⁾ ولا شك أن رغبة الخولى في توحيد التعليم في مراحل الأولى، لأن هذه المراحل هي التي تشكل وعى الطالب، فلا ينبغي أن نقسم تكوين الأمة بين تعليم مدني، وتعليم ديني، لأن هذا يؤدي إلى انشقاق وضع العلماء في

(1) المرجع نفسه، ص 14.

مصر، وبهذه الرؤية يحاول الخولي أن يكسب التعليم الأزهري طابعاً مدنياً واضحاً في مراحل الأولى.

وبالنسبة للتعليم الجامعي في الأزهر فلا يطالب الخولي بإنشاء كليات للعلوم والطبيعية، أو الرياضية، ولكنه طالب بأن يضاف إلى العلوم الدينية الدراسات الأدبية، واللغوية، والتاريخية، والاجتماعية حتى يتمكن علماءه من الكشف عن البعد المدني الاجتماعي للإسلام، وإظهار الإسلام بصورة مشرقة تتفق مع العقلانية، والروح المدنية العلمية التي تسود العالم في تلك الفترة.

وبعد دعوة الخولي لإصلاح التعليم في الأزهر، فإنه ينفي عن الأزهر أن يكون مؤسسة لها صفة دينية كهنوتية، فالأزهر لا يزعم لرجاله حق الوساطة بين الخالق والمخلوق، ولكن دوره يكمن في نشر الرسالة السامية للإسلام، ولا ينبغي أن يكون الأزهر عكس هذا لأن «الإسلام لا يخلق تلك الطبقة التي تقوم بالوساطة بين السماء والأرض، فما يربطه على الأرض يربط في السماء، وما يحمله على الأرض يحمله في السماء، ولا يعرف تلك السلطة الدينية التي تقوم بتوقيع العقاب الحرمان في الدنيا، وتستأثر في ذلك بما يرهب العقل الطليق، ويفت العزم الوثيق، ويفسد الذوق الدقيق، كما أن التدين في الإسلام ليس تلك العصبية المقيتة المعتمدة الأفق التي تحتقر الآخرين، وتنزلهم عن مرتبة الإنسانية، أو تنكر صفتهم البشرية (...) فالتدين الإسلامي إنساني القلب، نبيل العاطفة، يؤيد التعاون البشري ولا يعوق الإخاء الإنساني، ومن هذه الصفة يشتق الأزهر صفة الدينية»⁽¹⁾.

ويرفض الخولي أن يكون في الإسلام سلطة لرجل الدين المتدخل في

(1) المرجع نفسه، ص 6.

السياسة، والمسخر من قبلها - كما في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى - فالإسلام لم يعترف بوجود هذا الرجل، ولا هذه السلطة، ولن يفلح المنتمون إلى الإسلام إذا ادعوها، وأما المتدين الزاهد المنقطع المترهب المعتزل للدنيا فالحياة الحاضرة لا تطيقه، ولا تريده، والإسلام لا يطلبه، ولا يرضى من زهده إلا بما يكون مصلحاً للحياة، مرقياً لها، أما رجل الدين المراد فهو غير هذين فهو رجل تميزه بين الطبقات الأخرى خلفية دينية إسلامية، وعناية للحياة الإسلامية، وترفع إسلامي، ومشاركة في الدنيا، وشؤونها على نحو ما ابتغى الإسلام من أهله⁽¹⁾ ولا يدعو الخولى لفصل رجال الدين عن المجتمع بأن يكون لهم كيان خاص فالقول بتمييزهم تماماً كما يتميز دستور الحياة الهندسية وروحها عن دستور الحياة الطبية وروحها، دون أن يتعد الطبيب عن المهندس، كذلك يتميز دستور الحياة الدينية في غايتها دون أن يتعد عن بقية الطبقات الأخرى في المجتمع، ولهذا يطالب الخولى الذين يعملون في مجال الدعوة الإسلامية أن يندمجوا مع الناس في الحياة المدنية، ويخالطوهم، ويداخلوهم، لأنه لا انفصال لرجل الدين في الإسلام عن الحياة المدنية، تماماً مثلما لا انفصل الإسلام نفسه عن الحياة الدنيوية.

وحين ألف الخولى رسالته عن الأزهر لم يهاجمه أحد من علمائه عام 1936، ولكن بعد حادثة (الفن القصصي في القرآن الكريم) عام 1947 تعرض الخولى، وتلميذه محمد أحمد خلف الله لضغوط كثيرة من قبل المحافظين، وهذا ما دعا الخولى إلى العودة مرة ثانية للكتابة في إصلاح الأزهر في أوائل الخمسينات في مجلة «المصري»، وبسبب هذه المقالات تعرض الخولى للهجوم

(1) المرجع نفسه، ص 9.

من علماء الأزهر، فقامت جبهة علماء الأزهر بإصدار بيان جاء 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 ليوهنها»⁽¹⁾.

وقد تصدى لهم الخولي بالرد، ونقد إدعاء المحافظين بامتلاك حق التوجيه الديني، فيقول لهؤلاء العلماء «إن قصدهم النفسي من هذا التوجيه ليس بارئاً من الشوائب، ولا خالصاً من الغايات المدخولة، فسييلهم إلى هذا التوجيه والبيان سبيل غير صادق، وتناولهم له غير مستقيم، كما أن سيادة روح التحكم في فضل الله ونعمه، والاستبداد بدين الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم هو رأى الإسلام، وإذا حكموا فحكمهم هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو يحارب الله»⁽²⁾ ومن هنا نرى أن الخولي ينتقد الروح الكهنوتية الواضحة لبعض رجال الدين المحافظين في الأزهر، لأن هذا لا يتفق مع روح الإسلام، ولا مع طبيعة الرسالة التي كان يبغوها الخولي للأزهر، وكذلك فقد انتقد الخولي هؤلاء العلماء لفتور علاقتهم بالحياة، وعدم معرفتهم الكافية لما يجري فيها، ولعل الخولي في هذا يتفق مع ما سبق أن قاله الأحمدي الظواهرى في نقده وضعية طلاب وعلماء الأزهر، ومدى الجهل الذي يحيق بهم.

وقد ردت عليه جبهة علماء الأزهر عليه فقالت أن «الشيخ بعد ما انقطع عن الأزهر، وكشف موقفه من القرآن - في مشكلة الفن القصصي في القرآن

(1) كامل سحنان: أمين الخولي، ص 146.

(2) المرجع نفسه، ص 146 - 147.

- في الجامعة يريد أن يلبس رداء النصح، وإلا فأين كانت هذه الحماسة الإصلاحية أيام كان هذا الشيخ يعمل في الأزهر، ويبالغ في إطرائه، فلما صار بعيداً عنه ارتد بخاصة ويعاديه⁽¹⁾ ولقد تناسى هؤلاء أن الخولى قد ألف رسالته عن الأزهر في القرن العشرين عام 1936، وكان في الأزهر - وقتئذ - كما أنه كان أحد المحكمين في المسابقة التي دعا إليها الشيخ المراغى لإصلاح التعليم في الأزهر، كذلك تناسى هؤلاء العلماء أن الخولى كان أول من قام بتدريس مقرر للفلسفة في كلية أصول الدين، وكان أول من درس نظرية التطور داخل جدران الأزهر. فلم يكن الشيخ الخولى يعرف المهاراة والنفاق، وكان يملك من الشجاعة أن يعبر عن رأيه بوضوح، وهذا ما اتضح في مساندته لتلميذه خلف الله في مشكلة (الفن القصصي في القرآن).

ومما سبق نلاحظ أن الشيخ أمين الخولى كان يرى أن الإسلام دين مدني وعقلاني، لا مكان لسلطة كهنوتية فيه، وإن ادعى البعض بأنهم يملكون حق التفسير، فإن ذلك ليس من الإسلام، ولقد كشف الخولى عن البعد المدني للإسلام في عملية إصلاح الأزهر، ومحاولته أن يكون رجل الدين الإسلامي يحمل طابعاً مدنياً وليس كهنوتياً، وتتجلى رؤية أمين الخولى للإسلام كدين عقلاني، أسهم في تحرير العقل الإنساني، في بيانه لصلة الإسلام في ظهور حركات الإصلاح الديني المسيحي في أوروبا.

ففي عام 1935 دعي الأزهر إلى مؤتمر تاريخ الأديان في بروكسل، وقد فوض الشيخ مصطفى المراغى شيخ الأزهر أمين الخولى لكي يكون ممثلاً للأزهر في هذا المحفل الدولي، وذلك بسبب إجادته الخولى لبعض اللغات

(1) المرجع نفسه، ص 147.

الأجنبية، كما كان المراغى يرى في الخولى معبراً عن تيار التجديد في الأزهر، فكتب الخولى بحثاً عن (صلة الإسلام بالإصلاح المسيحي) حاول فيه الخولى أن يكشف عن الدور الذي قام به الإسلام في ظهور حركات الإصلاح الديني في أوروبا، وليكشف أيضاً عن الروح المدنية للإسلام التي أسهمت في ظهور هذه الحركات.

وفي بداية رؤية الخولى في البحث أكد على قنوات الاتصال المختلفة بين الإسلام والمسيحية، وقد حصرها في الحروب الصليبية، وتداخل الحدود بين العالم الإسلامي وأوروبا، والمجادلات التي كانت تقوم بين رجال الدين من الجانبين، ونقل المعارف الإسلامية إلى أنحاء أوروبا عن طريق أسبانيا، وتأثر فلاسفة أوروبا بالروح الفلسفية السائدة في الإسلام، وخاصة أراء ابن رشد، وابن حزم الظاهري، ولقد أدت قنوات الاتصال بين المسلمين والمسيحيين إلى بث الإسلام بروحه المدنية العقلانية أفكار مغايرة للفكر المسيحي السائد في أوروبا، وكان من نتائج هذا الاتصال «الغض من سلطة الكنيسة، والحد من سيطرتها، ولعل هذا الغض من السلطة الكنسية قد بدأ من وقت مبكر في الشرق بسبب انتشار الإسلام إذ دخلت في حمايته كنائس شرقية تمتعت بتساهل المسلمين، فوجدت الفرصة لترويج آرائها الدينية التي كانت تحتسب عند الكنيسة المحافظة بدعاً، فثغرت بذلك قوة الكنيسة وأضعفت تماسكها»⁽¹⁾ وكذلك كان من نتائج الحروب الصليبية أن انتهى الأمر بتحديد سلطة الأفكار الدينية المطلقة على عقولهم، والإقلال من سيطرتها على أفئدتهم.

(1) أمين الخولى: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، المصرية العامة للكتاب الهيئة، ص 55

وقد تجلّى أثر الإسلام المدني في الإصلاح المسيحي، إذ رفض الإصلاح المسيحي لسلطة الكنيسة سواء كانت ممثلة في البابا أم في المجمع، حيث أن النقد الإسلامي لهذه السلطة الكنسية قوى شائع، حتى ليمثل في أناشيد العصور الوسطى، ويتغنى بها، ومن الناحية الفلسفية تجد الفكرة التي ترفض السلطة الكنسية في فلسفات كثيرة لها صلة وثيقة بالفلسفة الإسلامية، مثل فلسفة أوكام^(*) وتلك الصلة القريبة تكفي إجمالاً ممكناً، فنجد في الفلسفة الرشدية يرى فيلسوف قرطبة أن حكومة الخلفاء الراشدين أفضل الحكومات، ونجده يعتبر أن شر الظلم ظلم رجال الدين، فيفضل من حكومة الخلفاء الراشدين تلك الحكومة التي لا تعتد لنفسها شيئاً من السلطان الديني على الأشخاص، وهكذا فإن إنكار السلطة الفردية، وعدم الاعتراف لأحد بها من الخصائص الإسلامية التي تسربت إلى أوروبا على لسان المسلمين، وفي تعليم دينهم، وعمل خلفائهم الأولين، بعدما ترجمت عبارات من قرآنهم، وفيها انتقل من فلسفتهم⁽²⁾.

ويرى الخولى أن الفكرة الأخرى من أصول الإصلاح المسيحي والتي اتضح فيها أثر الإسلام كدين مدني القول بأنه يكفي للنجاة تصحيح العقيدة، فالنجاة منحة من الله يتلقاها كل إنسان من ربه رأساً بواسطة العقيدة، دون العمل التوسطي للكنيسة في ذلك، إذ لا وساطة للكنيسة بين الله والناس، وهذه الفكرة تتضح بأيسر التأمل من صلتها بالفلسفة الإسلامية، وما يتحدث من مذاهبها عن الروح وارتباطها بالملا الأعلى، وهنا يتسع مجال التأثير بالتفسيرات

(*) وليم الأوكام (1290 - 1350) فيلسوف مسيحي، أشهر ما قال به مبدأ أوكام، ومؤدى هذا المبدأ «الكائنات لا ينبغي أن تتكاثر بغير موجب».

(2) المرجع نفسه، ص 61 - 65.

الفلسفة الإسلامية مثل هذه الأفكار⁽¹⁾ ويرى الخولي أن أثر ابن حزم أو غيره يتضح في حركات الإصلاح المسيحي، وذلك لأن ابن حزم قد دعا إلى الأخذ بظاهر النصوص، ولهذا كانت حركة الإصلاح المسيحي المتأثرة بروح الإسلام ترى أن كلمة الله هي الضابط الوحيد، فالسلطة إنما هي للكتاب المقدس وحده، وينبذ كل ما هو خارج عنه من آراء المجامع والآباء، والتقاليد⁽²⁾.

ومن ثم ينتهي أمين الخولي إلى بيان أثر الإسلام في الإصلاح المسيحي، وأن هذا الإصلاح كان محاولة للعقل الأوروبي لتحرير نفسه إزاء السلطة الكنسية، ثم إن هذا التحرير كان بتأثير عوامل مختلفة كهذه المعارف المتنوعة التي اتصل بها الغربيون، وكان للشرق فضل الهداية إليها، كالحركة الفلسفية الإسلامية، فالفلسفة دائماً تعطي العقل قوة الشعور بنفسه، أو الإحساس بوجوده، فالصراع بين الكنيسة، والحرية العقلية في القرون الوسطى كان صراع بين الكنيسة والفلسفة الإسلامية مباشرة، أو بالواسطة كما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة الرشدية⁽³⁾.

ومما سبق نلاحظ مدى حرص أمين الخولي أن يسود فهم عقلاني مستنير للإسلام يظهر الطابع المدني لهذا الدين، ولهذا كان سعيه الحثيث لإصلاح الأزهر، وألا يكون مجرد مؤسسة دينية الطابع، بل كان يسعى إلى إضفاء الطابع المدني على الأزهر، ولهذا فقد ألحقت دور الإسلام المدني العقلاني بإصلاح المسيحية إثباتاً لنفي الإسلام لسلطة رجال الدين، ودوره في تحرير العقل البشري. ولهذا فالصورة التي يسعى إليها أمين الخولي لإصلاح الأزهر، هي صورة الإسلام المدنية التي أسهمت في قيام حركات الإصلاح الديني في أوروبا.

(1) المرجع نفسه، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 67.

(3) المرجع نفسه، ص 56 - 57.

(10)

في علاقة الدين بالسياسة

اهتم أمين الخولي بالكشف عن علاقة الدين بالسياسة، وأثر ذلك على المجتمع في كافة المجالات فكان يرى «أن حكومة الفرس من أعظم حكومات الشرق القديم ثيوقراطية، وأشدها اعترافاً بفكرة الحق الإلهي للملوك،

وبه يرد أساس سلطتهم إلى معنى سهاوي، ومصدر إلهي، وكان ملوك الفرس أعرق الملوك استبداداً، وإطلاق يدهم في رعاياهم سواء كانوا من الفرس، أو من الخاضعين لحكمهم في البلاد المستعمرة، ولهم في معاملة رعاياهم، بل وفي معاملة خاصتهم أمثلة قاسية مروعة، وفي مثل هذا الجو الاستبدادي المعتم لا ترجى حياة للبحث العلمي السياسي عن أنواع الحكومات، وأمثلتها، والمفاضلة بينها في حرية الفكر، إذ لا تجود حياتهم بشيء من ذلك يسعف»⁽¹⁾ ويوضح الخولي هنا أثر نظم الحكم الثيوقراطية في كتب حرية البحث والتفكير، وخاصة في التفكير في أنواع نظم الحكم، والأفضلية بينها.

ويناقد أمين الخولي أبعاد العلاقة بين الدين والسياسة، ومدى التأثير

(1) أمين الخولي: كناش في الفلسفة، ص 70.

المتبادل بينهما، إذ يتحدث الراصدون لسير الكون عما بين الأديان والسلطان من صلة وثيقة، وتفاعل قوى، صلة بين العقيدة والحكم، بين التدين وقيادة الجماعات، أو بعبارة أصرح بين الدين والسياسة، صلة محكمة العرى بعيدة الأثر، ومحس الباحثون أن الدين والسياسة فيما يشبهونها كظاهر الثوب وبطافته، الظاهر العقيدة والبطانة الحكم، أو الظاهر السياسة والبطانة الدين، سواء العقيدة ترسم وتوحي، والحكم ينفذ ويتحرر، أو السياسة تدبر وتقتصد، والدين يقدر ويشرع ويعلن، وكل منهما يتأيد بصاحبه، مهما تختلف ألوان ذلك وتتغاير⁽¹⁾.

ولا يعنى إيضاح الخولى للتدخل بين الدين والسياسة أن هذه مسألة إيجابية في الحكم، بل إن لذلك أثاره السلبية على الحياة البشرية، وذلك لأن التوجيه بين الدين والسياسة يتأثر باختلاف الأهواء، واختلاف الضمائر، والبيئات، فقد يرشد حيناً ويوفق، وقد يضل حيناً ويغوى، فإن ضل بالحكم مقدس وحق إلهي، وإذا بحراس المعتقد - رجال الدين - يحلون له من أرواح الناس وأمواهم، وأعراضهم ما يشاء، وغير محاسب، وإذا الناس يعانون عننا مرهقا، وظلما كبيرا، وحينما يضل فقد يطمح رجل العقيدة نفسه في الحكم، وإذا هدم مثل كذا، أو نائب كذا على الأرض، وإذا هو المحل المحرم، وإذا هو في جشعه ونهمه أشنع وأقصى من الطغاة المدينين المستبدين، وعندما يكون هذا الانحراف تهب القوى الحيوية في الإنسانية لتدفع ضرره مستعينة في ذلك بما ثقفته من علم ومعرفة، مسترشدة بعقلها وسائر قواها، فإذا الدنيا تشهد ألوانا من الكفاح النبيل، وهو أفضل ما سطر في تاريخ البشرية إنارة

(1) أمين الخولى: القادة والرسول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص 136 - 137.

للسبيل، وتسديداً للخطي، إذ تؤثر العقيدة في المحكم، أو يؤثر الحكم تأثيراً ضاراً تخشاه العقول المتحررة، والنفوس الأدبية»⁽¹⁾.

وإذا كان الخولى يتكلم بشكل عام عن الأثر السلبي لعلاقة العقيدة بالسياسة، فإنه يرى أن أوروبا قد ارتضت لنفسها فصل الدين عن السياسة، وقد تبعها في ذلك العديد من نخب الشرق، فقد كان الاتجاه العلمي العلماني يرى ضرورة فصل الدين عن السياسة، مثلما تم في الغرب، وهذا ما نجده عند شبلي شميل، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، ... إلخ، ومن جانب آخر فقد دعا بعض أقطاب التيار الليبرالي أمثال طه حسين إلى تبني النظم السياسية القائمة على المنفعة والمصلحة، وقد ذهب أيضاً على عبد الرازق (1888 - 1966) إلى أن الرسول ﷺ كان صاحب دعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة⁽²⁾ كما أن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، ولا غيرها من وظائف الحكم، ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها⁽³⁾.

ولكن هل يعني حديث الخولى عن الأثر السلبي لعلاقة الدين بالسياسة بوجه عام أنه لا ينطبق على الإسلام؟ الواقع أن الخولى قد انتقد بشدة تجربة الحكم في معظم فترات تاريخ الإسلام، فهو حين يتكلم عن عصر الإمام مالك - العصر العباسي - يقول «بأنه شهد انقلاباً سياسياً المظهر، دينياً الأساس، لعله أعظم ما عرف تاريخ الإسلام من انقلاب في عمقه، وعنفه، وسعته

(1) المرجع نفسه، ص 138.

(2) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1972، ص 154.

(3) المرجع نفسه، ص 183.

وبعد أثره، حيث تغيرت الدولة بأساليب حكمها الفردي الثيوقراطى»⁽¹⁾ فالأصول الكبرى للنظام السياسي العباسي كما استطاعته حياتهم، أو كما استطاعته الحياة بهم في هذا العصر، تؤصل للحكم الفردي، بل الفردي غير الشورى، وتجعل هذا اللون من الحكم يترك أثراً واضحاً في مظاهر وجودهم المختلفة⁽²⁾ ولا شك أن تركيز الخولى على نقد تجربة الحكم في تاريخ الإسلام إنما يعكس موقفاً سلبياً من هذه التجربة الحضارية في الحكم، وذلك على الرغم من ازدهار الحضارة الإسلامية على كافة المستويات في ظل هذا النظام، وينبغى أن نتساءل لماذا تخلفت أوروبا في ظل النظام الثيوقراطى، في حين تقدم العالم الإسلامى في ظل حكومات ذات صبغة دينية؟ فلا يمكن بأي حال من الأحوال مساواة نظام الخلافة الإسلامية بالنظام الثيوقراطى في أوروبا في العصور الوسطى، وذلك لأن الحضارة الإسلامية كان يتمتع فيها القضاة بدرجة من الاستقلالية تمكنهم من تطبيق أحكام الشريعة بناء على العدل والمساواة بين الأفراد، ونحن إذ نشيد بالجوانب الإيجابية في الخلافة الإسلامية، فلا يمكن أن نغض الطرف عن الجوانب الاستبدادية الواضحة في تاريخ الخلافة الإسلامية.

ومن ناحية أخرى يناقش الخولى قضية شديدة الأهمية وهى علاقة السياسي بالثقافي، أو علاقة المعرفي بالإيديولوجي، أو السلطان بالفقيه، وذلك لأنه في ظل نظم فردية في الحكم، فإن العلماء إزاء هذا النظام ينقسمون على أنفسهم فهناك طائفة تخدم نظام الحكم وذلك لأن «الخلفاء يقدمون

(1) أمين الخولى: مالك بن أنس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 224.

(2) المرجع نفسه، ص 248.

العلماء من أصحاب العلم الديني، ليشبتوا برضاهم، والتفافهم قلوب العامة، وجماهير الشعب، أو يقربون أصحاب العلوم غير الدينية لينتفعوا بعلمهم في شئون حياتهم، أو تقوية مرافق الدولة، ومن ناحية أخرى فإن علاقة الفقهاء والعلماء بالسلطين أثرت في تفكيرهم، وتفقههم، كما أثرت في سيادة مذهبهم⁽¹⁾ فهناك علاقة جدلية بين فقهاء السلطة، وتوظفهم السلطة من أجل تجميل صورتها، وهم يوظفوا السلطة من أجل نشر مذهبهم وآرائهم.

ولا يعتد الخولى بهؤلاء العلماء الذين يسرون في ركب السلطان، لأنه يرى أن للمعرفة والعلم سلطة كبيرة، يمكن أن تواجه السلطة السياسية، فلا ينبغي للسلطان أن يوظف الفقيه على طول الخط، لأن هذا سوف يدمر ما للمعرفة من سلطة قوية يمكن أن تجابه السلطان، وبطشه، واستبداده، وفي هذا يشيد الخولى بالعلماء الذين واجهوا السلطان، وتعرضوا للمحن في عهد الخلافة العباسية، فيقول «تبدو محن العلماء الذين واجهوا السلطة سوداء في صورة الحياة، إذ كانت ضرباً وتعذيباً، وامتهاناً لكرامة رجال ذوى علم وحرمة، وقد يكونون أصحاب سن عالية في أكثر الأحيان، لكن الباحث المدقق، والمستشف لما وراء المظاهر الفردية، والسطحية، يقدر فيها الجانب الاجتماعي، وقيس بها تقدم الإنسانية، وكسب الحرية الأدمية، فتبدو هذه المحن لمعات وضيئة في ظلام حكم فردى قاسى، فما هي إلا صمود لهذا الحكم يهز جبروته، ويحد من قسوته الرسالة التي حملها الله أهل العلم»⁽²⁾.

ومما سبق نلاحظ مدى اتفاق أمين الخولى مع التيارات العلمانية التي تركز

(1) المرجع نفسه، ص 148 - 149.

(2) المرجع نفسه، ص 263.

في نقد تجربة الحكم الإسلامي استناداً إلى الجوانب الاستبدادية الواضحة في تاريخ هذه التجربة، فالخولي والعلمانيون يركزون في نقد الحكم في الحضارة الإسلامية استناداً على أداء الإسلام الحضاري في الزمن، ولا شك أن موقف الخولي السلبي من تجربة الحكم الإسلامي لم يكن فيها موضوعياً، لأنه لم يكشف لنا عن الجوانب المضيئة في هذه التجربة، والتي جعلت العالم يشهد للمسلمين بالسبق الحضاري في تلك الفترة.

ولقد اهتم أمين الخولي بإبراز الدور السلبي لتراث المسلمين الحضاري حول الإمامة. هذا الدور التي جمد دعوة القرآن إلى تحرير الإنسان فيقول « قعد العقل المفكر عن تقرير تلك الحرية في بحثه مسألة الإمامة، والخلافة ونظمها في كتب الكلام والأحكام - كالمواقف للأبيجي، والأحكام السلطانية للهاوردي - والمتتبع لمثل هذه المباحث يلمح فيها ظواهر لهذا القعود العقلي تلفت النظر، وتشعر المطلع بأن هؤلاء الباحثين لم يطمحوا إلى الحرية، ومصارعة الطغيان ذلك الطموح القرآني الحكيم فمن ذلك أنهم - فيما رأيت من مطولاتهم - قد انصرفوا عن التماس النظرة القرآنية في هذا، ولم يلتمسوا أصولها في مثل آياته الكريمة، وتراهم يستشهدون بالشعر في كلامهم عن الإمامة، والحاجة إليها، ولو أنهم وقفوا عند الهدى القرآني في تحرير البشر، واستنهاضهم، لكان موقفهم في تقرير الحق الإنساني أفضل كثيراً مما كان⁽¹⁾ ».

ويتهم أمين الخولي المباحث الكلامية حول الإمامة بأنها تسهم في تكريس الاستبداد، حين تقرر أن الأمر يتم للحاكم دون افتقار إلى إجماع أهل الحل

(1) أمين الخولي: القادة والرسول، ص 147.

والعقد، بل يكتفي في ذلك ببيعة الاثنين أو الواحد في أقوال، وبهذا يجب اتباع هذا الحاكم، ولهذا أصبح هذا التراث مبعث إغراء، وضراوة للحاكمين⁽¹⁾ ولا يمكن أن نصف مباحث علم الكلام عند كل الفرق الإسلامية بأنها تركز الاستبداد، ولكن هذه الظاهرة موجودة في (التراث السني) بالذات حول الإمامة، فهذا التراث يرى عدم الخروج على الحاكم، ولو كان ظالماً، فالعيش في ظل حاكم ظالم ألف عام أفضل من العيش بلا حاكم يوم واحد، ولكن تراث الشيعة، والخوارج حول الأمة يرى ضرورة رفض الظلم، والخروج على الحاكم الظالم، ولهذا وجدنا أمين الخولي يعلى من شأن الخوارج وذلك لأن «من مبادئهم أن الحاكم الظالم كافر، وأن الخروج على من خرج وظلم واجب في غير تقية، ولا موارد، ولا مداراة»⁽²⁾ ومن الواضح أن الخولي يرى في الخوارج رمزاً واضحاً على رفض النظم الاستبدادية، لأنه يرى أن معظم التراث الكلامي حول الإمامة كان يكرس استبداد الحاكم، ومن هذا المنطلق فقد «سلت السيوف لتثبيت مركز الإمام، ولم تسل لنهي عن المنكر، ودفع الظلم، وما أيسر ما يستطيع صاحب الأمر الفعلي المباشر أن يكتسب الاقتناع منهم - أصحاب المباحث العقدية حول الإمامة - وأن الخارج عليه فاسق، فتسل السيوف لمقاومته»⁽³⁾ وكان من مظاهر القعود العقلي في علم الكلام عن الهدف القرآني الحر، أن القرآن يأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالشورى في قوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] ويصف المؤمنين بقوله ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَنْهَى﴾ [الشورى: 38]، ولكنك ترى هؤلاء الباحثين لا يعرضون

(1) المرجع نفسه، ص 146.

(2) المرجع نفسه، ص 140.

(3) أمين الخولي: مالك بن أنس، ص 249.

لشيء من هذا الأمر، وذلك الوصف، بل تسمع منهم العبارات المبهمة الموهمة بل المريبة عن ولاية الإمام الحاكم كقولهم إن ولايته عامة مطلقة، وقولهم إن الإمام له حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم⁽¹⁾ ولهذا ظل الحديث عن الشورى في التراث الكلامي - السني بالذات - على أنه ضرب من الموعظة، أو نصيحة سياسية.

وعلى الرغم من إشارة الخولي إلى أن القرآن يدعو إلى مقاومة الطغيان، ويحث على الشورى، إلا أن أمين الخولي لم يظهر لنا موقف الإسلام من الحكم، وهل هناك أصول نظرية للحكم السياسي في الكتاب والسنة أم لا؟ ورغم أن الخولي قد قرأ الكليات الإسلامية في مشكلة المال، والصيام في ضوء الواقع الراهن إلا أنه لم يسع إلى إبراز موقف القرآن من الحكم، ولا ندرى إن كان صمت أمين الخولي في هذه المساحة يعد موقفاً رافضاً للكلام عن أصول للحكم في الكتاب والسنة؟ وخاصة وأن الخولي قد ركز في بعض مؤلفاته على نقد التجربة التاريخية للحكم في الإسلام بصورة واضحة.

وامتداداً لموقف الخولي من نقد النظم الشيوعية في بلاد فارس، واستمرارها في بعض عصور الإسلام التاريخية نجده ينتقد بشدة النظم الديكتاتورية فيقول «إن الديكتاتورية يبدو فيها واضحاً، ومن قرب خطر أولئك الأفراد المتبعين لهذا النظام، لأنهم بحكم هذا النظام قد وضعوا أنفسهم في موضع واضح، ومكان بارز في ميدان الحياة، وعلى مرأى ومسمع من الجموع، فقد ركز كل شيء في أشخاصهم، إذ ركز فيهم كل شيء، وأرادوا

(1) أمين الخولي: القادة والرسول، ص 147.

كل شيء حولهم، فهم قد حملوا من عبء الإضلال الكثير الثقيل فيحملن أثقالهم، وأثقالاً مع أثقالهم»⁽¹⁾.

وإذا كان الخولى ينتقد النظم الديكتاتورية فإن من ناحية أخرى ينتقد النظم الديمقراطية، ولكنه يقر في النهاية بميزات الديمقراطية، فيقول بأن النظم الديمقراطية لا يبدو فيها مركز القادة واضحاً ذلك الوضوح، ولا مسئوليتهم جلية هذا الجلاء، فلم تضعهم على مسرح الحوادث وضع رجال الحكم الأول - النظم الديكتاتورية - لأنهم أفسحوا المجال لكل فرد، مجال القول، وفرصة إبداء الرأي، وهم يستميلون عدد كثير يمثل الجماهرة العامة ليصوروا الرضا عن عملهم، والموافقة على تدبيرهم، لكنك لو دقت النظر في حال هؤلاء المتبعين، ومدى تأثيرهم مع هذا النوع من الحكم لوجدت مسارب الخطر الخفية واسعة معبدة أو مسالك التأثير القوى، والتوجيه الشخصي ممهدة موصلة، ولهذا لا نعدو الإنصاف إذا ما قلنا أن القادة في هذا النظام الثاني من نظم الحكم أنفذ تأثيراً، وأعمق توجيهاً منهم في النظام الفردي الأول - الديكتاتوري - لأن شعور الفرد الظاهر بأنه حر، وظنه أنه مستقل، ووهمه أنه مقدر، ومكون رأياً ينم فيه كل رغبة في المقاومة، وكل ميل إلى المعارضة، ويهون عليه الانقياد والاتباع، وهو ما لا يتوفر في النظام المتشدد حين يواجه بالتحكم فيثير - إلى حد ما - حفيظة المكبوتين⁽²⁾.

ومما سبق نلاحظ أن أمين الخولى قد انتقد علاقة الدين بالسياسة، وانتقد النظم الاستبدادية الفردية في الحضارة الإسلامية، وانتقد النظام

(1) المرجع نفسه، ص 118.

(2) المرجع نفسه، ص 119 - 120. المرجع نفسه، ص 119 - 120.

الديكتاتوري، وحتى النظام الديمقراطي لم يسلم من انتقاده، وبعد كل هذا النقد لم يجب الخولي عن الحل الذي يمكن أن يتبناها المسلمون في علاقة الدين بالسياسة، فقد جاء كلامه عاماً عن مواجهة القرآن للطاغوت، وحديثه عن الشورى في القرآن، ولم يقدم لنا بديلاً، أو تصوراً واضحاً عن ملامح الطريق الذي ينبغي على المسلمين اتباعه. ولهذا نقول إذا كان موقف الخولي النقدي من النظم السياسية واضحاً، فإن موقفه من دعوى البعض بأن هناك نظاماً للحكم يمكن أن نستقيه من الكتاب والسنة غامضاً مبهماً ولا ندرى ما السبب في موقف الخولي هذا؟ أم أن هذا الصمت والإبهام موقف، ونحن أقرب إلى القول بأن هذا الصمت أحياناً، والإبهام أحياناً أخرى هو موقف سلبي واضح للخولي من دعوى وجود نظام للحكم مستمد من الكتاب والسنة.

خاتمة

لا يمكن أن نقيم الحواجز والأسوار بين الإسلام والعلمانية، وذلك لأن ما بينهما من تقارب أكبر بكثير مما بينها من تباعد، فكلاهما يعتبر أهمية كبرى لدور الزمن في إدارة شؤون الحياة الإنسانية، وكذا فإن كلاهما يركزان على الاهتمام بالدنيا، والشؤون الدنيوية، ويهتمان بتأسيس الحياة على العلم والعقل ويرفضان أن يكون هناك سلطة كهنوتية لرجال الدين، وأن يملك رجال الدين حق الوساطة بين الله والناس، كما أن الفكر الإسلامي يتفق مع العلمانية بالقول بنسبية الحقيقة، طالما أن الفكر الإنساني محدد بمحددات الزمان والمكان وظروف المجتمع، وإذا كانت العلمانية تنادى بضرورة فصل الدين عن الدولة فإن الإسلام ينادى بصورة الحكم المدني، وإن كان نموذج الحكم التاريخي في الإسلام يسود فيه الاستبداد والحكم الفردي، فهذا ناتج عن ممارسات البشر في التاريخ، ولا يمكن أن ينسب إلى الإسلام، كما أن قضية نظام الحكم في الإسلام قد تركت في معظمها لاجتهادات البشر وظروفهم، وأن الكليات الإسلامية التي جاءت حول نظام الحكم في الكتاب والسنة محدودة جداً، ولا يمكن أن تؤسس نظاماً سياسياً متكاملًا.

ظهر البعد العلماني عند الشيخ أمين الخولي في تأثره الواضح بنظرية التطور عند دارون، ومحاولة الخولي بيان أنه لا تعارض بين الإسلام والتطور،

والقول بأن سنن التطور هي سنن كونية عامة يسير عليها النظام الكوني في شتى المجالات حتى في المجالات الدينية، ومن خلال تأثر الخولى بنظرية التطور كان إدراكه العميق لأهمية البعد الزمني في إدراكنا للعالم، وإدراكنا لكل ما حولنا، وكذلك فمن خلال هذه النظرية ركز الخولى على أهمية البيئة، والتكوين الاجتماعي في نشأة وتطور الأفكار، ولقد ظهر بوضوح مدى تأثر الشيخ أمين الخولى بأفكار الاتجاه العلمي العلماني بصفة عامة، وأفكار إسماعيل مظهر بصفة خاصة، ولكن الخلاف الواضح بين الخولى وبينهم، أن معظم الاتجاه العلمي العلماني قد وظف نظرية التطور من أجل تأصيل نزعة علمية في المجتمع العربي، وفي بعض الأحيان توظيفها في رفض الدين، في حين أن أمين الخولى قد وظف النظرية التطورية من أجل إعادة بث الحياة والروح في الفكر الديني، ولهذا كانت تأثر الخولى بهذه النظرية عاملاً فعالاً في تجديده للتفكير الديني.

ونتيجة لتأثر أمين الخولى بنظرية التطور كانت دعوته للتجديد اللغوي فكشف الخولى عن أزمة اللغة العربية، والصراع بين العامية والفصحى، ورفض الخولى إضفاء البعض طابع القداسة على اللغة العربية لأنه يجعلها مستعصية على التطور والتجديد، ورأى أن التجديد اللغوي لا يتم إلا من خلال ربط اللغة بالتطور الحادث في المجتمع، حتى تساير هذه اللغة التطور الحادث في حركة الزمن وتغير ظروف البيئة، وتكوين المجتمع، ولهذا كان حرص الخولى على دراسة تطور اللغة في ضوء تطور حركة الحياة، والدنيا، فرأى أن العامية هي لغة الحياة، وطالب بضرورة تهذيب العامية، وتوسيع نطاق الفصحى من خلال النحت، والتعريب، ... إلخ، ولا شك أن رؤية الخولى للغة وتطورها، من خلال تشبيهها بالكائن الحي الذي يتطور وينمو،

إنما هي رؤية علمانية علمية ترفض إضفاء القداسة على اللغة، واعتبارها ذات وجود يتجاوز حركة الزمان، وتغير ظروف المجتمع، فاللغة هي الوسيط للاتصال بين البشر تتأثر بتطورهم، وتختلفهم، وتكونينهم الاجتماعي، والثقافي، والبيئي ... إلخ.

وقد ظهر الأثر العلماني واضحاً في فكر أمين الخولي، حين اعتمد على المنهجية التطورية في دراسة تاريخ الأديان وكشف لنا عن دور الزمن والتاريخ، والبيئة، والمجتمع في دراسة أي دين من الأديان حتى الإسلام، فأى دراسة علمية للدين لابد أن تراعى هذه الظروف، ودورها في تكوين وتطور أي دين من الأديان، فلا يمكن أن ننظر إلى الدين على أنه وجد في فراغ مطلق وبلا مؤثرات مما قبله، أو بلا مؤثرات من البيئة والزمن والمجتمع التي أسهمت في تشكيل الأديان، فالدين عند الخولي هو وحي يخاطب الواقع، ويراعى حركة الزمن والتاريخ، ويتوافق مع ثقافة الناس الذين نزل فيهم هذا الدين.

اتضح الأثر العلماني الواضح على فكر أمين الخولي حين ربط التجديد الديني بحركة التطور الحادثة في المجتمع، فأى تجديد للفكر الإسلامي في الفترة المعاصرة لابد أن يراعى حركة الزمن، والبيئة، والمجتمع، وأن قدرة الإسلام على الاستمرار تنبع من قدرة الفكر الإسلامي على قراءة الإسلام قراءة متجددة تراعى هذه الظروف، ولا ينبغي أن نقف عند حدود وتفسيرات السابقين للإسلام لأن هذه التفسيرات قد خضعت لمؤثرات زمن وظروف السابقين، ونحن بحاجة إلى التجديد نتيجة لتغير ظروف المجتمع، ومستجداته، فعلى المجدد عند الخولي أن يدرك مدى تغير الحياة، وحاجاتها،

ثم ينظر إلى دينه ويرى كيف يقرأه في ضوء هذا التطور الحادث في المجتمع، ورأى الخولى أن هناك أسس عامة في الإسلام يمكن أن تساعد على التجديد، مثل مجيء الإسلام في العديد من الأمور بكليات عامة، وترك للعقل البشرى تفسير هذه الكليات في ضوء واقعة، وكذلك احترام الإسلام للعقل، والعلم، والدعوة إلى الاجتهاد في إدراك حاجات الحياة، والنظر إلى الدين وفقاً لهذا التطور، ومن هنا يمكن القول أن الخولى قد طالب في تجديد الفكر الديني بضرورة رؤية الدين في ضوء حركة الدنيا، وتطور الحياة، لا السكون عند تفسيرات القدماء لهذا الدين.

وإذا كانت العلمانية تهتم بشئون الدنيا فقد ركز الخولى على التفسير الاجتماعي للدين، ولم يناقش كثيراً الأسس الغيبية المبهمة، لأن العقل البشرى مطالب بالتسليم بها، فالمهم عند الخولى هو الدور الاجتماعي للدين، والذي يسهم في تطور عجلة الحياة، ودفع المسلمين إلى الأمام، وهو ما يكشف عن العلاقة القوية بين الإسلام والعلمانية في الاهتمام بشئون الدنيا، وفي ضوء اهتمام الخولى بالتفسير الاجتماعي للدين رأى الكليات الإسلامية العامة التي جاءت في القرآن حول موضوعات المال، والصيام، وفسر ذلك تفسيراً يدفع بالمسلمين إلى التقدم إلى الأمام والنهوض الاجتماعي والديني، فالإسلام في تفسير الخولى هو دين الدنيا قبل أن يكون دين الآخرة، لأن الدنيا هي التي يتحدد على أثرها طبيعة الآخرة. ولهذا كان اهتمامه الشديد بأهمية العمل في حياة المسلمين، فلا ينبغي أن يقفوا عند حدود الشعائر والطقوس لأنها لن تغير من أوضاعهم كثيراً بدون عمل.

أعطى الخولى أهمية كبرى للعقل، وأعلى من شأنه على النقل، بل إنه

يطالب بإخضاع النقل لعمل العقل، ولهذا وجدناه في موقفه التفسيري ينتقد التفسير العلمي للقرآن لأن مسالبه كثيرة كما أنه يقيد حركة العلم الدنيوية في حدود سلطة النصوص، وهذا يتعارض مع الرؤية الإسلامية لضرورة تحرير العقل الإنساني، كما أن القرآن نفسه ليس كتاباً في العلم، ولكنه كتاب هداية، ومن ناحية أخرى فقد طالب الخولي في دعوته للتفسير الأدبي للقرآن إلى إخضاع العقل للعقل، ففي التفسير الأدبي يخضع القرآن للمنهجيات الأدبية - الإنسانية - من أجل الكشف عن مدى تأثير القرآن النفسي على الإنسان، وكذلك بيان دور البيئة، والزمان، والمجتمع في صياغة الأثر النفسي والاجتماعي للقرآن، ولا شك أن الخولي ينحو منحى اعتزالي في إعطاء العقل الأولوية على النقل، ولهذا وجدناه يقوم بتحقيق بعض أجزاء المعنى للقاضي عبد الجبار، ولا شك أن هذا التفسير الأدبي للقرآن قد تأثر به العديد من طلابه، وقد أثارت منهجية الخولي في دراسة القرآن العديد من المعارك الفكرية على يد تلاميذه، نتيجة لأن الواقع الاجتماعي والثقافي العربي مازال يعطى الأولوية للنص على العقل.

رفض أمين الخولي الرؤية الأشعرية لمشكلة السببية والتي تنفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، لأن هذا يؤدي إلى سيادة نزعة توكلية عند المسلمين، وينشأ عن ذلك العديد من المفاصل الاجتماعية، نتيجة لعدم مسئولية الإنسان عن عمله، وأعلى الخولي من الرؤية الرؤية العلمية للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، لأنها تكشف عن أن للعالم نظاماً محكماً يملك قدراً من الاستقلالية إزاء قدرة الله في الكون، وبناء على هذا النظام السببي يبني الإنسان ويخطط لأنه يدرك أن ثمة نظاماً ثابتاً في الكون، ويرى الخولي أن أزمة الثقافة المصرية في الصراع بين السببية / اللاسببية، بين

النظام / اللانظام، لأننا إزاء ثقافة تواجه ثقافة، ويطالب الخولي بضرورة أن تسود الثقافة المسببة، لأن هذا يمكن أن ينهض بالأمة، ويرى أن سيادة هذه الثقافة يعتمد بالأساس على ضرورة سيادة التعليم المدني، والثقافة المدنية، ودرء مفسد الثقافة الدينية الجاهلة، والعناية الكبرى بتكوين المعلم، لأنه هو الذي يبيث الأفكار إلى الطلاب، ولا شك أن إقرار الخولي بأهمية النظام السببي للعالم يتفق مع الرؤية العلمانية العلمية التي تؤكد على استقلال العالم.

طالب الشيخ أمين الخولي بضرورة تطوير الأزهر في مراحل الأولى وتوحيده بالتعليم المدني السائد، ثم بعد ذلك يتخصص الطالب في العلوم الدنيوية، والخولي بذلك يسعى إلى ربط الأزهر بحركة الحياة، وما يحدث في العالم، ويرفض دعوى البعض الذين يصفون على الأزهر طابع الكهنوت، وأن خريجي الأزهر وحدهم هم الذين يملكون حق التفسير، والفهم للإسلام، فالإسلام لدى الخولي يرفض الاعتراف برجل الدين ذا السلطة الكهنوتية، لأنه أراد العقل البشري حر طليق من أي سلطة بشرية، ولهذا طالب الخولي رجال الدين في الأزهر الشريف بضرورة الانغماس مع الناس في شؤون الحياة المدنية، لأن الإسلام بطبعه دين مدني، ويرفض أن يكون هناك تمييز لرجال الدين عن بقية طبقات المجتمع، لقد أراد الخولي لخريج الأزهر أن يكون رجل دين عصري مندمجاً في الحياة البشرية، متفاعل معها، ولهذا كانت مناداة الخولي بتطعيم الأزهر في مراحل الأولى بالتعليم المدني، بل وتوحيده بالعلم العلماني المدني السائد، ثم بعد ذلك يدرس الطالب في الأزهر العلوم الدينية مع العديد من العلوم الإنسانية التي تسهم في تطوير العلوم الدينية مثل الأدب والتاريخ والاجتماع.

انتقد أمين الخولى الصلة الوثيقة بين الدين والسياسة، وبصفة خاصة تلك الصلة التي تسيرها أهواء السياسة لأنها تؤدي إلى الاستبداد والتخلف، ولهذا انتقد الخولى تجربة الحضارية للمسلمين في الحكم، واتهمها بالثيوقراطية، وخاصة في عهد الدولة العباسية، وانتقد الخولى التراث الكلامي الذي أسهم في تكريس هذا الاستبداد، وتجميد دعوة القرآن إلى تحرير الإنسان، وإذا كان الخولى قد انتقد الإسلام التاريخي أو الحضاري، فإنه لم يكشف لنا عن إذا كان هناك كليات عامة في القرآن يمكن اشتقاقها في صياغة نموذج للحكم أم لا، وقد يبدو غموض موقف الخولى في هذا الجانب معبراً عن رفضه لمقولة الإسلام السياسي، وأن هناك نظرية للحكم في الإسلام لأن الخولى لم يتردد في إدانة تجربة الحكم في الإسلام الحضاري في معظم مراحلها التاريخية، ويبدو الخولى في هذا الجانب أقرب إلى الطرح العلماني.

ومن كل ما سبق يمكن أن ندرك مدى الجذور العلمانية الواضحة في قراءة أمين الخولى للإسلام، والتي ركز فيها على أهمية الزمن والبيئة والتاريخ، وتقديم تفسير اجتماعي يراعى حركة الحياة والتطور، والقول بأولوية العقل على النقل، والقول بمبدأ الضرورة السببية الذي يعطى استقلالاً واضحاً للعالم إزاء القدرة الإلهية، ومحاول تمدين الأزهر، ونقد علاقة الدين بالسياسة، ولا شك أن رؤية الخولى هذه توضح لنا مدى الاقتراب الشديد بين الإسلام والعلمانية، ونحن أشد ما نكون في حاجة إلى هذه الرؤية حتى ندرك حالة الشقاق بين أقطاب النخبة العربية، ونركز على الهموم المشتركة للعالم العربي في لحظة تاريخية فاصلة.

مصادر البحث

(1) مؤلفات أمين الخولى

- 1- مناهج تجديد الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995.
- 2- المجددون في الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب 1991.
- 3- صلة الإسلام بإصلاح المسيحية الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.
- 4- في رمضان الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987.
- 5- في أمواهم الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987.
- 6- مشكلات حياتنا اللغوية الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987.
- 7- الجندية والسلم الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992.
- 8- مالك بن أنس الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.
- 9- دراسات لغوية دار الكتب المصرية 1996.
- 10- دراسات إسلامية دار الكتب المصرية 1996.
- 11- كتاب الخير دار الكتب المصرية 1996.
- 12- فن القول دار الكتب المصرية 1996.
- 13- كناش في الفلسفة مطبعة العلوم بلاطوغلى 1934.
- 14- القادة والرسال الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995.

- 15- تاريخ الملل والنحل (جزآن) مطبعة العلوم بلاطوغلى 1935.
- 16- رسالة الأزهر في القرن العشرين نسخة مصورة من مركز جمعة الماجد من مكتبة د. شكري فيصل.
- 17- رسالة تعدد الثقافات في مصر وعلاجه نسخة مصورة من مركز جمعة الماجد مهدهاء من مكتبة د. شكري فيصل.

(2) مصادر ومراجع عامة

- 1- أبو حامد الغزالي تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا دار المعارف / القاهرة 1980.
- 2- أبو الوليد بن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق: محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية 1964.
- 3- أحمد صبحي هاؤم اقرأوا كتابية... محاولة لتجديد الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية/ بيروت 1996.
- 4- إسماعيل مظهر ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء المطبعة العصرية، القاهرة بدون.
- 5- إسماعيل مظهر تجديد العربية بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، مكتبة النهضة العربية 1955.
- 6- إسماعيل مظهر مقدمة ترجمته لكتاب أصل الأنواع لدارون دار العصور، القاهرة 1928.

- 7- توفيق الحكيم يقظة الفكر مكتبة الآداب، القاهرة 1986.
- 8- حامد شعبان أمين الخولي والبحث اللغوي مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1980.
- 9- حسين مروه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية دار الفارابي، القاهرة ط 6، 1986.
- 10- حسين نصار أمين الخولي المجلس الأعلى للثقافة / القاهرة 1996.
- 11- حنا مينا الداروينية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر / بيروت 1982.
- 12- جمال الدين الأفغاني الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، دار الكاتب، مصر 1968.
- 13- جمال الدين الأفغاني باب الاجتهاد مفتوح / الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، دار الكاتب، مصر 1968.
- 14- سلامة موسى نظرية التطور وأصل الإنسان سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط 3، 1957.
- 15- سلامة موسى البلاغة العصرية واللغة العربية دار ومطابع المستقبل، ط 3، 1957.
- 16- سلامة موسى التثقيف الذاتي سلامة موسى للنشر والتوزيع 1946.
- 17- سلامة موسى بين الأمس والغد دار المستقبل للنشر والتوزيع، 1982.
- 18- شبلي شميل فلسفة النشوء والارتقاء ج 1 / مجموعة الدكتور شبلي شميل مطبعة المقتطف / مصر 1910.

- 19- طه حسين نقد الشعر الجاهلي دار الكتب المصرية 1926.
- 20- طه حسين تجديد دار الفرجاني / بيروت 1984.
- 21- عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية دار الهلال القاهرة 1988.
- 22- عبد الرحمن الكواكبي أم القرى المطبعة العصرية / حلب / بدون.
- 23- عبد العزيز جاويز الإسلام دين الفطرة والحرية دار المعارف / القاهرة 1968.
- 24- عبد المنعم خلاف المادية الإسلامية وأبعادها دار المعارف، القاهرة، 1983.
- 25- عبد المتعال الصعيدي نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر الشريف، المطبعة العمومية، بطنطا 1918.
- 26- عبد المتعال الصعيدي تاريخ الإصلاح في الأزهر مطبعة الاعتماد، مصر بدون.
- 27- عبد المتعال الصعيدي المجددون في الإسلام مكتبة الآداب، القاهرة 1996.
- 28- علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1972.
- 29- كامل سعفان أمين الخولي الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983.
- 30- محمد أحمد خلف الفن القصصي في القرآن الكريم مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، 1965.

- 31- محمد أحمد خلف الله القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت 1982.
- 32- محمد إبراهيم شريف اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر دار التراث / القاهرة ط 1 1983.
- 33- محمد أحمد الغمراوي الإسلام في عصر العلم دار الإنسان / القاهرة 1973.
- 34- محمد الأحمدي الظواهري العلم والعلماء ونظام التعليم نشر على نفقة د. فخر الدين الظواهري بدون.
- 35- محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلام ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1969.
- 36- محمد رشيد رضا الوحي المحمدي الزهراء للإعلام العربي / القاهرة، ط 2، 1988.
- 37- محمد عبده تفسير جزء عم دار الشعب / مصر بدون.
- 38- محمد عبده الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة دار الشروق، القاهرة 1933.
- 39- محمد رضا محرم عن العلمانية والكهانة مجلة فكر، القاهرة، عدد نوفمبر 1989.
- 40- محمود أمين العالم الإنسان موقف الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001.
- 41- مصطفى السباعي اشتراكية الإسلام الدار القومية للطباعة والنشر /

القاهرة بدون.

42- نصر حامد أبو زيد مفهوم النص ... دراسة في علوم القرآن الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1 1990.

43- نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة وآليات التأويل الهيئة العامة لقصور الثقافة 1991.

44- هشام شرابي المثقفون العرب والغرب دار النهار / بيروت 1986.

45- ياسر قنصوه الليبرالية ... إشكالية مفهوم دار قباء / القاهرة ط 2 / 2004.

46- يميني طريف الخولي أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد دار المعارف، القاهرة 2000.

(3) مراجع أجنبية

1. The Encyclopedia of Religion Edited by Vergilius Ferm, The Edition published by polar books
2. Roger Scruton Dictionary of political thought, The mucmillan press 1982.
3. R. E. Allen Pocket oxford Dictionary Clarendon press. Oxford

الملاحق

الملحق الأول

رسالة الأزهر في القرن العشرين⁽¹⁾

بقلم: أمين الخولى

في أي قرن؟

يمثل الأزهر الساعة لعيني. بشامخ مآذنه. تزين رؤوسها
الأهلة. مفتحة للسماء. كأنها أعين بهرها النور الإلهي.
وطراز عمارته يحدث عن صلته بالفاطميين. واضعي

أساسه، الذين عرف الإسلام الهلال في شعارهم، والقاهرة من حوله ترمق
أملها، في خضرة العلم، وتبين مستقبلها على ضوء هلاله، في هذا الجو القمري
يتمثل الأزهر، فيأبى القلم أن يمضى في الحديث عن رسالته، دون أن يداعب
عنوانها الرسمي، رسالة الأزهر في القرن العشرين، أي القرن الشمسي
الميلادي، وكان أحرى به أن يكون القرن الرابع عشر الهجري، أو العاشر
القمري من حياة الأزهر.

على أن الدعابة لا تخلو من خير، وقد كان عليه السلام يمزح ولا يقول

(1) نشرت في عام 1936.

إلا حقاً، وهذا الأزهر الشرقي القمري تنوشه قوى شمسية ميلادية غربية أوربية عليه - ولا محالة - أن يعد نفسه لها، فلعل هذا العنوان الرسمي يوحى إلى الكاتبين عن رسالة الأزهر أن يقدروا تلك العوامل الهامة التي تصرف الحياة اليوم وتملاً الجو الذي يتنفس فيه الأزهر.

إجمال العموم

والكاتب في رسالة الأزهر: سيتحدث عن نتائج، ويشير إلى غايات، دون أن يعرض للمقدمات أو الوسائل التي هي في الحق طريق تبليغ رسالة الأزهر وكيفيتها، لا الرسالة نفسها، فليوطن القارئ نفسه على أن لا يسأل عن التفاصيل، والمناهج والوسائل، والخطط. لأننا إنما نتكلم عن الرسالة لا عن تبليغها وأدائها، وكيفية ذلك.

الأزهر

يظهر بادئ الرأي أن الأزهر معهد علمي، ومركز ديني، لكنه ليس كذلك فقط، بل هو بيئة اجتماعية بأعم ما يفهم من تلك الكلمة، بيئة لها من ماضيها وتقاليده، وتاريخها وأحداثه، العمل البارز في توجيه السياسة المصرية، والإسلامية، في أنماطها ونظمها، وغاياتها، وعاداتها، وذوقها، ومزاجها، فللأزهر بذلك نواح ثلاث :

- (1) علمية. (2) دينية. (3) اجتماعية.

ولابد أن يتناول من هذه النواحي كلها، ليسلم الرأي في مهمته، أو رسالته الحديثة، ولو رحنا نتخير بأي النواحي نبدأ؟ لوجدنا الناحية العلمية قد ميزت

علومها، ونظمها الناحية الدينية حتى ليحسن أن يقدم الحديث عن الثانية. ثم لوجدنا الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، ولا يبعد الدين عن الحياة العاملة. فناحية الأزهر الدينية تتصل بالناحية الاجتماعية، وتؤثر الثانية فيها وليس الدين إلا ناحية اجتماعية خاصة. ومعرفة العام أسبق، وعلى هذا يقدر البحث في رسالة الأزهر فصولاً ثلاثة ترتب هكذا:

1- الأزهر من حيث هو بيئة اجتماعية ورسالته اليوم في ذلك.

2- الأزهر من حيث هو مركز ديني ورسالته اليوم في ذلك.

3- الأزهر من حيث هو معهد علمي ورسالته اليوم في ذلك.

وفي هذه النواحي الثلاث لابد للباحث أن يقدر ما أفاد الأزهر طوال ذلك العمر، من تجارب، وما كسب من مزايا، وما لاقى من مصاعب، إلى جانب ما جد في الحياة اليوم من عوامل، حتى يتصل الماضي بالحاضر، ويسلم الرأي من الوهن ما شاء الله أن يسلم.

رسالة الأزهر الاجتماعية

إذا كانت الجامعات ومعاهد العلم العالية هي التي تخط المستقبل وتقود الحياة وتوجه الجماعات، وتغذى النهضة. فالأزهر له من هذا نصيبه، إلى نصيب آخر تاريخي عملي ليس وليد هذا النظر الحديث فحسب، بل هو إرث تاريخي للأزهر. فقد أسس أول ما أسس دعاية لدولة جديدة في حياتها السياسية بمصر، وجديدة بحياتها الاعتقادية، ومبدئها السري، وما إلى ذلك مما عرف عنها، ثم مضت هذه الدولة، وأدال الله غيرها فكان للأزهر وأهله دائماً منزلة كبيرة في ترجيح كفة على كفة، إما لأنه المعهد العلمي الوحيد الذي

يقوم على تثقيف العقول فيكون أبنائه أصحاب الشاؤ في الحياة السياسية.

وأما لما تمسك به أهله من كرامة العلم والدين، وتقريرهم أنه على الأكابر تحكم العلماء، وهكذا كان الأزهر في العهد العثماني، كما كان في عهد المماليك، ثم عصر الفرنسيين، وحكم محمد علي، كان يشارك في السياسة المصرية مشاركة فعلية. بل كان الأزهر في كل أولئك العصور يفرض في سائر صورها طابعه الخاص، ويحددها بما يترأى له، ولا يزال كذلك إلى اليوم. رغم محاولة الحياة العصرية التفلت من ضغطه، وإظهاره وأهله في مظهر غير المتصلين بالحياة، فأهله يستنكرون، ويقاومون، ويحرضون على ما ينكرون، فيستمع لهم غير قليل من الجمهور، ورجال السلطان، وهكذا ظل الأزهر دائماً عاملاً إيجابياً أو سلبياً في قيادة الحياة الاجتماعية المصرية ثم الإسلامية، وبيئة خاصة لها لونها وأسلوبها، وتؤثر في الآلاف المؤلفة من المصريين، وترسم حياتهم، ومثلهم العليا، ومدى نشاطهم، وآفاق رغائبهم، وليست الظروف الجديدة في الحياة المصرية بمناعة الأزهر من أن يظل أبداً تلك البيئة الاجتماعية، ثم البيئة التي بمنجاة من أسباب الجور على المصرية، وعوامل إفساد الشرقية والإسلامية، وهى النجاة التي لا تنهياً الآن لأي بيئة مصرية أخرى، فهذه هي ذي ميادين النشاط العلمي والفنى والعمل في مصر يطغى عليها النفوذ الأجنبي، وروح التغرب الجارفة، حتى ليكون تنازع الثقافات والاتجاهات المتضاربة للدول المختلفة والشعوب الأوروبية المتعددة صراعا حادا عنيفا تسنده الظروف والملابسات السياسية. في الموظفين عناصر أجنبية، وخبراء أجنب، وفي العمال رؤساء أجنب، ومدرّبون أجنب، وفي الفنين كذلك، وفي الجامعة المصرية أساتذة أجنب من جنسيات مختلفة، واتصال بأوروبا لا يأبى الاندماج، والتقليد المطلق، وفي المدارس الثانوية

معلمون أجنب، وفي كل فروع الحياة المصرية، على حين نرى الأزهر يحكم ظروفه الدينية والتقليدية بيئة بعيدة بعدا فعليا عن هذا النفوذ كله.

ولا ننكر أن الأزهر يتأثر من ذلك بغير القليل، ولكنه في هذا آخذ له شبه اختيار، وفيه من أسلوب المناعة ما يحمي شخصيته، ورغم كل تأثر لا يزال يهيب به ماضيه وحاضره، ومركزه وتدينه، أن يكون منطقة مصرية محضة شرقية محضة إسلامية خالصة، قدر ما تستطيع المصرية أن تعتز بنفسها والشرقية أن تحتفظ بكيانها، والإسلام أن يعز ويغلب أمام ما يغمرنا من روح غربية، ودعوة قوية إلى الاقتباس المطلق للمدنية الأوروبية.

ودون أن نناقش أصحاب الرأي القائل بهذا الاقتباس التام للمدنية الأوروبية في الحياة كلها، ودون أن نبين أن دعاة هذا الاقتباس قد عدلوا الآن بحكم الواقع الاقتصادي، والجهد السياسي إلى التمسك بالشخصية المصرية، والقومية الشرقية، وجنحوا إلى موالاة الأمم الشرقية المجاورة لشركتها في الدم والنسب، واللغة، والدين، ودون أن نتدخل بين المقتبسين لكل شيء أو المقتبسين لبعض الشيء من تلك المدنية؛ أو نعرض للفصل في شيء من هذا نقول :

إن هناك - على كل حال - مقررات شخصية خاصة بكل جماعة لا بد أن تتميز فيها عن غيرها، ولا مفر للإنسانية من التخالف فيها، مهما نجحت دعوة الوحدة البشرية، تلك هي الاعتبارات والمواضع التي تقوم على أصول مادية من البيئة الطبيعية، والتي أيدت التفارق فيها مؤثرات البيئة المعنوية المتوارثة، فتفارقت بتفارق مناطق الأرض، وتمايز تواريخ الأمم، وكان لكل شعب مزاجه، وفنه، وعاداته، ونظمه وأساليب حياته... إلخ حتى

لا محل لاقتباس ما يمس هذه الأشياء من مدنية أخرى. كما نقول للمختلفين في الاقتباس: إن الروح القومية تحتاج العالم اليوم، وتبنى بغيرتها وعصبيتها الكيان الخاص لكل شعب، وإنها لروح لا مفر من تقديرها، وملاحظة أن قادة الأمم جميعا يعملون على إنهاضها واذكائها، لا على احترامها فقط. فإذا ما أراد الشرق اليوم أن يشارك في الحياة، ويدخل في حلبتها، فلا مفر له من أن يقوى بهذه القومية، ييثها في النفوس، ويشدد بها العزائم، فما القومية إلا الشعور بالذات، وحماية النفس، والغير على الكرامة، وليس شيء من ذلك لو اتزان واعتدل ويعارض الوحدة الإنسانية، ولا يقف في سبيل الدعوة إليها أو تحقيقها.

فإذا ما كان الأزهر بأمسه ويومه يستطيع أن يحمى الروح المصرية الإسلامية الشرقية، فإن له بذلك رسالة اجتماعية هامة بعيدة الأثر تهيب لمصر والشرق فرصا فعلية في الحياة، وعليه إذن أن يحمى إحساس مصر والشرق الإسلامي بذاتهما، ويحمى الذوق المصري والشرقي الصالح ويحييه، ويحمى الفضائل العلمية المصرية والشرقية، ويحمى العادات المصرية والإسلامية الصالحة للبقاء، وينظر فيما يراود اقتباسه ويتدخل في هذا الاقتباس التدخل المتعقل المتبصر على ضوء الإسلام والمصلحة فيحدده، ويشجع الصالح منه، ويقاوم الضار الفاسد، إلى غير ذلك من عمل حكيم في الميدان الاجتماعي ليس هنا القول المفصل فيه، والبرنامج المطول له، بل نكتفي بأن نقول: أن رسالة الأزهر الاجتماعية في القرن الرابع عشر، أو القرن العشرين، إنما هي أن يحمى الروح القومية لمصر والشرق الإسلامي حماية عاقلة متبصرة متدينة لا تقف عند القشور، ولا تعنى بالتافه.

وفي سبيل هذه الحماية يحتفظ هو لنفسه بالطابع المصري الإسلامي ثم الشرقي النافع الذي لا يعوق الحياة في تجدها المادي ونشاطها العملي مقدراً نواميس الاجتماع وقوانين الحياة، غير واقف في طريق شيء من ذلك، أو معارض إلا على أساس من النظر البعيد والوزن الدقيق.

رسالة الأزهر الدينية

للأزهر صفته الدينية الواضحة، التي تقتضي على من ينتسب إليه - طالباً أو خريجاً - أن يحكمها في سلوكه وحياته.

وإذا ما قلنا الدينية فإنما نشير إلى ما للإسلام صلة بالحياة وتدخل فيها. وعمل على إصلاح عاجلها واجلها. وجلى أن الإسلام لا يخلق تلك الطبقة التي تقوم بالوساطة بين السماء والأرض. ما تربطه على الأرض يربط في السماء، وما تحله على الأرض ينحل في السماء، ولا يعرف تلك السلطة الدينية التي تقوم بتوقيع العقاب الحرمانى في الدنيا، وتستأثر من ذلك بما يرهب العقل الطليق، ويفت العزم الوثيق، ويفسد الذوق الدقيق، كما أن التدين في الإسلام ليس تلك العصبية المقيتة المعتمدة الأفق التي تحتقر الآخرين، وتنزلهم عن مرتبة الإنسانية، أو تنكر صفتهم البشرية، وإن دافعت عن الحوزة الإسلامية من يبغي تخطفها من الأعداء، ويعوق حياتها ونمائها، فالتدين الإسلامي إنساني القلب، نبيل العاطفة، يؤيد التعاون البشرى، ولا يعوق الإخاء الإنساني، ومن هذه الصفة يشتق الأزهر صفته الدينية، ويبين رسالته الدينية.

فإذا ما قلنا أن للأزهر صفة دينية، فلسنا نقول أن له سلطة دينية كالسلطة الكنسية، ولسنا نقول أنه بيئة دينية تزعم لرجالها من الامتياز والتفضيل ما

هو أناني مثير، خالق للمشاكل، مفرق للوحدة، حائل دون السياسة الصالحة، وتدبير الشئون المصرية أو الشرقية ... بل نثبت للأزهر الصفة الدينية التي شعارها الخلقية السامية، والنشاط العامل، والتسامح الكريم، والعزة النفسية، وليس شيء مما أسلفناه يحتاج له أو يجادل فيه، بل نحن بحول الله، وسماحة الإسلام، واثقون أن أولى الرأي في الأزهر، وفي مصر لن يشاحوا فيه، أو ينكروه.

وإذا ما كانت تلك هي الصفة الدينية للأزهر، فما الرسالة الدينية للأزهر إلا رسالة اجتماعية خاصة بعد رسالته الاجتماعية العامة التي أسلفنا الحديث عنها.

وعلى هذا الأساس نسائل الواقع. أين مكان الحياة الدينية بهذا المعنى الإسلامي في حياة المجتمع المصري، والمجتمعات الشرقية الإسلامية الأخرى؟ وواضح أنا بصوغ السؤال هذه الصياغة، قد تخطينا سؤالاً آخر يتقدمه وهو: هل للحياة الدينية بهذا المعنى الإسلامي مكان في المجتمع البشري؟ والحق أننا جاوزنا هذا السؤال، وإن كان قد يعرضه، ويتشدد فيه بعض الذين ينظرون إلى الإسلام نظرهم إلى غيره من الأديان، أو ينظرون إلى بعض عمل المسلمين، أو المنتسبين إلى الدين - على أنهم رجاله - في عصر من عصور التأخر، والانحطاط الاجتماعي الشامل لمظاهر الحياة كلها، فيقولون مع الشيوعيين اليوم مثلاً، أو مع متطرفي المفكرين، أنه لا مكان للحياة الدينية في المجتمع الإنساني.

فتخطينا هذا السؤال ولم نبدأ به، لأن الفكرة ولا سيما بالنظر إلى الإسلام بخاصة، خاطئة باطلة الأساس، ما دام البحث النفسي يبين لنا أن التدين

حاجة نفسية بشرية، بل لو لم يكن هذا التدين حاجة نفسية لكان له في حياة المجتمع مكانة، ما دمنا نرى للأخلاق الفاضلة، والآداب الكريمة مكانا في هذا المجتمع. ويبدأ في إسعاده وترفيهه، فما من شك في أن التدين أداة صالحة قوية الأساس بعيدة الأثر الصالح في التربية الخلقية، وإصلاح النفوس وطهانتها، وكبح جماحها، والأمر في ذلك أوضح من أن يتوسع فيه هنا بأكثر مما قلنا، والآن نجيب على سؤالنا الأول: مكان الحياة الدينية الإسلامية في الجماعة، فنقول: إن هذا المكان، وتلك القيمة، وحدود العمل الذي تتولاه الحركة الدينية، ويختص به رجالها في تسيير المجتمع، إنما يستبين بالنظر في توزيع حاجات الشعوب بين أفرادها، واختصاص كل قبيل منهم بنصيب فيها، فالحماية المادية للوطن، وسلامته تقوم بها طائفة الجند، والنظام العام والأمن تصونه الشرطة، والعدالة وحسن توزيع الحقوق يصونه القضاة، والصحة وسلامة بناء الأفراد يقوم به الأطباء، وإعداد الجيل الخالف يقوم به المعلمون، والحاجات المادية تديرها الطبقة العاملة، وهكذا، وعلى غرار ذلك نستبين:

إن حماية الأخلاق والآداب بوازع نفسي، وعلى يد طبقة لها حرمة قلبية، وقوة معنوية، وتصحيح الحياة الاعتقادية لأنفس أفراد المجتمع، وإظهار أثرها بتصحيح الأعمال التعبدية.

نستبين أن ذلك هو عمل الدين والمنتسبين إليه، وجدوانا بهذا مساوية أو أكثر مما نفيده من الهيئات الأخرى في حماية الحوزة، والنظام، والعدل، والجسم، والعقل. لأن طهر النفس، وسلامة القلب ومثانة الخلق أقوى، وأصح أساس تقام عليه هذه الحماية كلها، وليست الجماعة إلا خلقيتها، وتلك قضايا مقرر لا مشاحة فيها.

وإذا عرفنا مكانة الحياة الدينية الإسلامية في الجماعة، وعمل الطبقة الدينية، فمن الحق أن نقول: أن شيئاً من ذلك لا يتحقق إلا إذا شعرت الجماعة نفسها بتلك الحاجات، ووجدت مساسها بكيانها، ورأت صنفاً خاصاً متميزاً من الناس يحيا حياة دينية مثالية صالحة يقدم لها بها القدوة، ويقوم على حماية هذا الكيان. كما تجد لكل طبقة من الطبقات التي وزعت بينها مرافق الحياة المادية، والمعنوية صفات وأخلاقاً، وميزات خاصة بها، واضحة فيها تهيباً لها المقدرة على القيام بنصيبها الذي تفردت به، فتحقق بذلك وجودها، وتثبت كفايتها لما تفردت به. أعنى أن أفراد الحياة الدينية في القرن العشرين بمكان متميز محترم، معترف بوجوده، إنما يقوم على وجود طبقة دينية لا أسميها رجال دين تفاديا لخطر السلطة، وسوء الأحداث التي عرفه التاريخ قديماً لمنتحلي تلك السلطة في الأديان فأسميهم أهل الدين، أو الدينين وأقول: من هم أهل الدين، أو من هم الدينيون؟

أما الرجل الديني، ذو السلطان الروحي المصطنع، المتدخل في السياسة، المسخر سلطانه هذا لتأييد لون من ألوان السلطة الدنيوية، فقد برمت الإنسانية به، واعتقدت اليوم أنها فرغت من حربه، والإسلام نفسه لم يعترف بوجود هذا الرجل ولا هذه السلطة، ولن يفلح المنتمون للإسلام إذا ادعوا.

وأما الديني الزاهد المنقطع المترهب المعتزل للدنيا، فالحياة الحاضرة لا تطيقه ولا تريده، والإسلام لا يطلبه، ولا يرضى من زهده إلا بما يكون مصلحاً للحياة مرقياً لها.

فالديني المراد غير هذين، هو رجل تميزه بين رجال الطبقات الأخرى

خلقية دينية إسلامية، وغاية للحياة إسلامية، وترفع إسلامي، ومشاركة في الدنيا وشؤونها على نحو ما ابتغى الإسلام من أهله، ولعله يزيدنا جلاء لصورة هذا الرجل أن ننظر في فئات من الطبقات الأخرى نتعرف دستور حياتها، وأصول معيشتها، وما تفرق به طبقة منها عن طبقة أخرى، فنعرف ما ينبغي أن تمتاز به حياة الطبقة الدينية بين الطبقات الأخرى من القائمين بسد حاجات الجماعة البشرية.

ننظر مثلاً فنرى: الجنود طبقة تقوم حياتها على البذل الدائم للروح، والاستعداد المستمر لتلبية نداء الوطن، والرحلة إلى المجهول من النواحي، والمعروف، والمقام في الخيام، أو المبيت في الماء، والامتنال التام والطاعة العمياء، وفي اليوم الذي يفكر الجندي فيه في حياة قارة ومساواة مع غيره من الطبقات في البعد عن الخطر، والنأي عن مواطن الموت، أو يطمع في مثل حق غيره من حرية الرأي والتدبير والاختناع قبل الامتنال، أو ما إلى ذلك في هذا اليوم يبطل في الجندي معنى الجندية تماماً، ويفسد وجوده، وتطرده بل تقتله الجماعة، ثم ننظر فنرى القاضي: يقوم عمله على التحري والتثبت، والاستقلال المطلق في الرأي، والبعد عن كل تأثير، وإزاحة كل ما يشغله، أو يشتت فكره، أو يتقسم عواطفه، فتدبر حياته المادية تدبيراً مرضياً، ويوقى الانتقال المفاجئ بحكم السلطة حتى ليرتفع عن العزل، وليس يتمتع الجندي بشيء من ذلك، وحينها يطالب القاضي بطاعة الجندي، أو يطلب القاضي سلاح الجندي، أو مظهر الجندي، وسطوته يخرج بذلك عن طبيعة عمله، فيفسده وتفسد به الجماعة. ثم ننظر كذلك فنرى الطبيب يعتمد عمله على مكافحة الأمراض والتصدي للعدوى، وخوض غمرات الأوبئة، والاستعداد الدائم لإجابة داعي الإنسانية، والاصاغة لصوت الاستغاثة. وله في ذلك

ما يبذل من مال وافر و ثراء عاجل، ولو طلب الطبيب مثل راحة القاضي، وبعده عن مخالطة الناس. أو مثل سطوة الجندي ومظهره لشقيت به الجماعة وأنكرته، كما تشقى بالقاضي، أو الجندي أو المعلم حين يطمع في مثل ثراء الطبيب العاجل. وهكذا تتميز طبقة المعلمين وطبقة الذراع، وطبقة العمال على اختلاف عملهم، وكل طبقة لها دستور حياتها، وفضائل عملها، كما أن لها مصاعبه ومزاياه، وليس يستقيم نظام الحياة. إذا طمعت طبقة فيما لأخرى، أو وازنت متاعبها بمتاعب الأخرى، أو اختلطت صفاتها بصفات الأخرى، وخلقيتها الخاصة، ومزاياها الخاصة، ومتاعبها الملائمة لمهمتها. فما بيان ذلك كله؟.

أهل الدين الذين يريدهم العصر، ويريدهم الإسلام هم أولئك الذين تقوم حياتهم على الغيرية، والتفكير في الجماعة، أمرا بالمعروف، ونهيا عن المنكر. في خلقية عالية مترفة شعارها (الله أكبر) لا تحشى في الحق لومة لائم. تقوله، وتنصره بيدها ولسانها، ولو جار عليه أقوى الناس، وأشدهم هيبة، وأعظمهم رهبة، وهم البعيدون عن التناحر المادي، والتنافس على حطام الحياة، قد اشتركوا فيها لإسعادها وإعزازها. لا لاغتنامها واقتنائها. يرفعون الحياة ويسيرونها، ويصلحونها، ويدبرون معانيها في غير جشع، ولا حرص، ولا كلب على مادتها. لهم من الحياة حظ الاستقرار والكفاية، والترف عما في أيدي الناس. ولا عليهم إذا لم يكونوا في غنى التاجر، أو الزارع، ولا لهم مثل وفرة. ولا في سطوة الجندي وهيبة القاضي لأنهم خلطاء الناس، ومواسوهم القرييون من نفوسهم، الحبييون إلى قلوبهم. لهم عليهم حرمة الدين وشرف التقوى، وهيبة الصلاح. لا سطوة الحكام وأبهة الأمرين وخافة المتصرفين، ولهم عندهم من المزايا المكارم ما يؤمن شيخوختهم، ويربي

بنهم، ويصون في كل أدوار الحياة كرامتهم. ولو لم يصيبوا بعد ذلك وفرا يورث، ولا مالا يتأكل (يتزايد)، وإن سعوا لاصابة شيء من ذلك، فبمشاركة نبيلة في شؤون الحياة لا بصفتهم الدينية، ولا بمراكزهم المعنوية.

فليس لأهل الدين أن يزاحموا في الدرجات والأقدار، ولا أن ينافسوا في التسوية برجال الجيش، أو رجال القضاء، أو الأطباء، أو المهندسين. لكن لهم فوق ذلك حرمة التقدمة، والتكرمة، والصيانة، والرفعة عن مواطن الحاجة، أو مس الكرامة. وعلى الجماعة أن تدبر لهم هذه الحرمة، وتمنحهم من المزايا ما تقوم به كرامة حياتهم، ولا عليها أن تمنحهم من الرواتب ما تقوم به مساواتهم للوزراء، أو الرؤساء.

وهكذا يكون أهل الدين من التواضع ما ربما لا ينزل إليه غيرهم. حين لهم من الكرامة ما لا يرتقى إليه غيرهم. غير طامعين في حطام الدنيا ولا منافسين في سبيله، حين لا يطمع غيرهم في تيسير الحاجات، وكفاية المطالب من مرافق الأمة، ومنافع الحياة في مدارسها، ومستشفياتها، ومواصلاتها، وما إلى ذلك، يميزون فيه بما تحتاجه حياتهم. حين لا يمنحون ما تحفظ أيديهم، أو تحبس خزائنتهم، وعليهم أن يقنعوا الجماهير أنهم أرفع من المادة، وأشرف من الغنى، واعز من الرتب. وأنبل من الألقاب، وإن عزة الدين. وشرف الخلق، وسعادة الضمير، قد عوضت عليهم كل ما فاتهم من مظاهر الدنيا. بل أربت على ذاك وزادت.

وإذ ذاك تشعر الجماعة المصرية، والجماعات الإسلامية في أنحاء الشرق والغرب أن هناك طبقة تقوم على حماية التدين وفضائله في الحياة، وأن المجتمع في شديد الحاجة إليها، وهكذا نتبين أن رسالة الأزهر الدينية:

(هي حماية الدين ومحامده الاجتماعية حماية فعلية وتمكين الإنسانية من أن تسعد بأثر هذا العامل في الحياة، ويكون ذلك بالتدبير المحكم في التعريف بالدين، ونشر الإسلام على يد رجال لهم الصفة الدينية المتميزة، بين طبقات الجماعات البشرية في خلفيتهم، وأسلوب حياتهم حتى يكونوا صورا من القدوة الحية في المشاركة العاملة المترفعة النبيلة الغالبة للشهوات السعيدة بالمعنويات).

رسالة الأزهر العلمية

قبل الإفاضة في شرح هذه الرسالة يجب أن نعرف. أنتحدث من الأزهر عن ذلك المعهد العالي. والجامعة الإسلامية؟ أم نتحدث عن الأزهر بأقسامه الحالية في خطى التعليم المختلفة؟ أو نصوغ هذا السؤال في صورة أخرى.

فنقول: أخير للأزهر أن يتفرد، ويتميز في دراسته العالية؟ أم خير له أن يأخذ طابعا خاصا في جميع خطى التعليم؟

والذي يبدو لي: أن عدم تفرد الأزهر في الخطوتين الابتدائية والثانوية من التعليم هو الأولى به وبمصر. أما أن ذلك الاشتراك أولى. فلئلا تكون الحياة الدينية بمعزل عن الحياة العامة. فيشيع الشعور ببعد الدين، والمتدين عن الحياة وممازجتها. ويظن ذو الرغبة الطامحة في النجاح العملي أن ذلك لا يكون مع التمسك بالدين. ثم لأن أداء الأزهر لرسائله الدينية إنما يهون ويسهل، وينجح بالقرب التام من نفوس أفراد الشعب، وإزالة كل فاصل بين رجل الدين وبينهم، إذ يكون أهل الدين أقدر على التأثير في نفوسهم، ويكونون أقبل للتلقى عنه، والتأثر به.

وأما أن ذلك الاشتراك في خطوتي التعليم أولى للأمة، فلأنه يوثق الوحدة بين أبنائها، ويوحد مثلهم في الحياة، ويقرب تضافرهم على العمل المتحد في رفعة الوطن، ومجده، وليس يسبب تفرد الدينين في التعليم اختلاف غايتهم في الحياة، وأسلوبهم العملي عن غيرهم.

فكما يفترق دستور الحياة الهندسية وروحها عن دستور الحياة الطبية وروحها دون أن يبتعد الطبيب عن المهندس. والعكس. كذلك يتميز دستور الحياة الدينية وغايتها دون أن يبتعد الدينون عن غيرهم من الطبقات. ولا سيما في الإسلام الذي لا يعزل رجل الدين عن غيره.

وكذلك هذا الاتحاد في الخطوة الأولى من التعليم، يجعل الأزهر معهدا عاملا في مقاومة الأمية بمصر. ومشاركاً في رفع المستوى العقلي أكثر مما لو أفرد الأزهر بتعليم ابتدائي خاص. لا ينتفع به انتفاعاً عملياً من يشق عليه أن يتم تعليمه الديني حتى نهايته.

على أني حين أرى مسيرة الأزهر للنظام العام في التعليم الابتدائي، والثانوي، أو القسم الأول منه أرى في الوقت نفسه أن أقيد بقيود أشير إليها إجمالاً تاركا التفصيل لموضع القول في أداء هذه الرسالة لا في بيان الرسالة نفسها فمن تلك القيود:

1- أن يحتفظ الأزهر في الابتدائي، والقسم الأول من الثانوي بطابعه الديني بشكل أوضح، وأقوى مما قد يكون في المدارس العادية، فتكون له العناية المدبرة بالتربية الدينية لتلاميذه.

2- أن تكون له عناية أوفر بالمواد الشرعية، والاعتقادية، والخلقية مما في المدارس الأخرى.

3- أن تكون اللغة الأجنبية اختيارية في الابتدائي، والقسم الأول من الثانوي مع تمكين طالبه من أن يأخذ شهادة إتمام الدراسة الابتدائية دون امتحان في اللغة الأجنبية، أو مع الامتحان فيها، أو أن يأخذها بالصفين إن استطاع، وله بعد ذلك أن يواصل تعليمه في الأزهر، أو أن ينتقل إلى غيره من التعليم الثانوي أو العملي.

4- أن يتميز القسم الثاني من الدراسة الثانوية الأزهرية تمايزاً أزهرياً واضحاً، ويقسم على حسب تقسيم التعليم العالي في الأزهر فيكون كل قسم منه إعداداً لقسم من الدراسة العالية.

هذا إلى جانب ملاحظات أخرى تفصيلية نرى الخوض فيها هنا خروجاً عن المقصد الأول الذي تصدينا له من بيان رسالة الأزهر العصرية.

والآن وقد ظفرنا بطالب مثقف الثقافة العامة في الابتدائي والقسم الأول من الثانوي. معد في القسم الثاني من الثانوي للدراسة العالية، الآن نتحدث عن رسالة الأزهر العلمية، من حيث هو جامعة دينية.

وما قدمنا من بيان صفتي الأزهر الاجتماعية والدينية ورسالتيه فيها يحدد مهمة هذه الجامعة كما يبين رسالتها العلمية.

فستكون الجامعة الأزهرية مؤلفة من كليات ليس بينها كلية العلوم الطبيعية، والرياضية، وما إليها من العلوم التجريبية إذ ليس لها في ذلك حظ، ولا تقوم عليه مهماتها الاجتماعية، والدينية، وسيكون ما عدا ذلك من صنوف الدراسات متصلاً بواجبها ضرورياً لأداء رسالتها ففيها صنوف الدراسات الأدبية من لغوية وتاريخية، واجتماعية، والدراسات الدينية بأشمل معانيها من اعتقادية، وقانونية، وخلقية. وتكون رسالتها في ذلك ذات

شقين. نظري، وعملي. فالنظري هو ما تقوم به الجامعات من خدمة العلم للعلم. وتأييد البحث العميق الحر الذي يزيد ثروة الإنسانية من المعرفة. ونصيب الأزهر من ذلك أوفر، وأوفى من نصيب أي جامعة. لأن صفته الدينية كفيلة بخلق النفوس المنصرفة عن زيف المادة وخداعها، المقتنعة بشواب الله والجزاء المعنوي، وتلك النفوس المتدينة هي التي تدرك اللذة العلمية المعنوية، وتتصدى في نشاط وإقدام لخدمة البحث العلمي الحر المثمر الذي لا يرجو من المعرفة إلا المعرفة.

والشق العملي هو: الدراسة المعدة للرجال الذين عرفنا بهم، وبيننا أن مهمة الأزهر الاجتماعية، ورسائله الدينية إنما تؤدي علىيدهم. فرسالة الأزهر العلمية العاملة هي إعداد هؤلاء الرجال الذين يقومون بالعبء الاجتماعي، والديني في الحياة المصرية، ثم الحياة الشرقية، بل العالم كله فيكونون دعاة الإسلام في الدنيا العاملين على تمكين الإنسانية من أن تظفر بحظها من السعادة التي يشارك الإسلام في توفيرها، وتحقيقها. فتدرس الشؤون الدينية الاعتقادية، أوفى دراسة، وأعماقها. متصلة بكل ما أفادت الإنسانية من جديد في ذلك، سواء في أساليب الدرس أم في موضوعه، وتدرس الشريعة الإسلامية الدراسة اللائقة اليوم بشريعة ذات ماض تاريخي، وحياة طويلة، وتصل تلك الدراسة بما يلزمها من أصول القانون، وتاريخه، والأبحاث النفسية، والاجتماعية التي يتسلح بها دارس القانون. ليقدم الأزهر فقهاء قانونيين يقفون إلى جانب رجال القانون في أنحاء العالم، ويصلون جهدهم بجهد هؤلاء في ترقية التشريع، وتنظيمه. ويكونون قضاة علماء متدينين لهم من دينهم الخلقية القوية. والنفس المترفعة التي تكون خير عون على إمتاع الناس بالعدالة النزيهة، وإيصال الحق الكامل لأهله. كما يكونون أعوانا

على جعل الشريعة الإسلامية أساس التقنين في الشرق، وشريكة غيرها من الشرائع في التقنين العالمي .

كما يعد وعاظا، ومعلمي دين، ومبشرين: يتحدثون إلى الدنيا عن الإسلام بلسان العصر، وعقل العصر، ويعملون على إمتاع الإنسانية بما فيه خير لها، وأقول الإنسانية كلها لا مصر والشرق، فهو دين عالمي صالح للحياة، مصلح لها، ليس يحل أن يجهله الناس على نحو ما نرى حتى اليوم من اتهامه لعدم معرفته فكيف وأهله أنفسهم في بلاده المنتسبة إليه لا يعرفونه حق المعرفة، ومن لتحقيق هذا الواجب على وجهه الكامل، وبأساليبه الصحيحة إلا الذين يعدهم الأزهر لذلك.

هذا هو الجانب العملي من رسالة الأزهر العلمية قدمت القول فيه للحاجة الماسة إليه، وهناك الجانب النظري من تلك الرسالة وهو: أن يكون الأزهر المرجع الأعلى والأول في دراسة الشؤون العلمية الإسلامية، فالدراسات الدينية كلها، والفلسفة الإسلامية. يجب أن لا يرجع فيها إلا إلى الأزهر، ولا يقال فيها قبل قول الأزهر ... ثم التاريخ الإسلامي ينبغي ألا يحسنه أحد إحسان الأزهرى العالم الذي عرف الإسلام حق معرفته، فهو الذي يستطيع أن يدرس ذلك التاريخ الذي التقت فيه الدولة بالدين.

والأدب العربي، ورأسه القرآن، وعصر ازدهار الإسلام، خير من يدرسه على أحدث الأساليب وأعمق النظر هو الأزهرى الذي اتصل بلباب القرآن، وعرف الإسلام، وعرف تاريخ الإسلام، وتذوق العربية.

وهكذا تكون رسالة الأزهر العلمية العالية ذات شقين :

(1) عملي هو: إعداد معلمي الإسلام الواعظين به الناشرين له إعداداً

حيوياً يلتقى به الإسلام المسيحية وغيرها من الأديان لقاء يؤيد الحق ويقره، وإعداد العارفين بالشرعة الإسلامية مثل تلك المعرفة.

(2) نظري هو: تأسيس البيئة العلمية التي تكون مرجع الشرق كله، والغرب كله في الدراسات الدينية الإسلامية من عقائد، وشرعة بحيث يعرف بشهادة الأزهر من له الكلمة في هذه الدراسات، ثم مشاركة الأزهر لأرقى البيئات فيها هو أهله من دراسات تاريخية إسلامية، وأدبية عربية، وفلسفية.

تلك رسالات الأزهر الثلاث: الاجتماعية، والدينية، والعلمية رسالات أعددها ماضيه، ويعينه عليها حاضره، وينتظرها منه في لهفة مستقبلة.

وقد عرفت حق المعرفة واستبانت، أوضح البيان فالسبيل إليها ميسرة، وتفاصيل الأسباب المحققة لها واضحة، ومعروفة، ولا سيما حين تتضافر على تحقيقها الرغبات الصادقة في مصر من سائر نواحي النشاط الحيوي.

والله الموفق

الملحق الثاني

تعدد الثقافات في مصر وعلاجه⁽¹⁾

بقلم: أمين الخولى

(1) الثقافة

يمكن رجوع مرادنا من الثقافة إلى المدلول اللغوي، من التقويم والتعديل، فالثقافة تعديل الإنسان وتقويمه، ليوافق الحياة مواجهة الصالح لها، المدرك لنواحيها إدراكاً صحيحاً. وتختلف الثقافات وتتفاوت، باختلاف النظر إلى الحياة، والإدراك لمنطقها، على أساس هذا النظر وذلك الإدراك يكون الإعداد والتوجيه، وصلاحية الثقافة وعدم صلاحيتها إنما يكون بصحة النظر إلى الحياة، وسلامة الإدراك لنواحيها، أو فساد ذلك واضطرابه.

ومن هنا يبدو جلياً، أن الفهم السليم لنواحي الوجود، وسنن الكون والرأي الصحيح في نظام هذا العالم وسيره، هما اللذان يرشدان إلى الإعداد الصالح، والتقويم النافع أي التثقيف الصحيح، وإن الفهم الخاطئ لهذه

(1) نشرت في عام 1947.

النواميس والرأي الفاسد في سير هذه الدنيا هما اللذان يسببان فساد الثقافة وخطأ التعديل ونقص التقويم، وبذلك ترتبط الثقافة الصالحة بالتقدم العقلي للإنسانية، وصحة المنهج في معرفة الكون، ووفرة المعارف عن هذه الدنيا.

(2) اختلاف الثقافات وتعددتها

ليس غريباً أن نقول: إن الثقافة في خططها وغاياتها ترتبط بالمسألة الفلسفية الخالدة (مسألة المعرفة) فمن نفى إمكان المعرفة وقرر عجز العقل عنها مثلاً، ورأى هذا الوجود مستعصياً على المعرفة اتخذ خطته في إعداد الناس لملاقاة الحياة في هذه الأرض على أساس عدم ثبات شيء أو استقراره، أو إمكان الاهتداء إلى حقيقته، فكون لهم عقلية وخلقية، ومنهجاً مطابقاً لرأيه - وعلى خلاف ذلك تماماً تكون الثقافة عند من رأى إمكان المعرفة، واستطاعة العقل أن ينالها، وقابلية الوجود للفهم والإدراك، إذ يكون إعداده لخلقية الناس وعقليتهم وأسلوبهم العملي مطابقاً لذلك محققاً له، مؤدياً إليه. وبذلك تتغير الثقافتان وتختلفان.

وقد يقع الاتفاق على رأى في المعرفة، ولكن تفاوت النظرة إلى الوسائل، أو تختلف الآراء في الطرائق والأساليب، فتتنوع الثقافات وتفاوت، ولكنها لا تختلف ولا تتغير، وأقرب مثل لذلك الاختلاف الديني والثقافة المدنية فإنهما تتفاوتان في النظرة إلى هذا الكون وقابليته للفهم والتعليل في هذا الكون، ومقدرة الإنسان على ذلك الفهم وحقه فيه، فتختلفان بذلك في إعداد هذا الإنسان للحياة، والانتفاع بمواده وقواه، ونظره إلى ما بعده من عالم آخر، وحياة ثانية، فهاتان الثقافتان الدينية والمدنية ثقافتان مختلفتان متغيرتان، يتحقق بهما تعدد الثقافات.

لكن الثقافة المدنية في عصر من العصور - وليكن هذا العصر الحديث مثلاً - تكون لها نظرتها إلى العالم ورأيها في المعرفة، ثم تختلف الأساليب الفرنسية في إعداد المرء للحياة فيه، عن الأساليب الألمانية في ذلك، أو الإنجليزية فتتنوع الثقافات بذلك، لكنها لا تتغير ولا تختلف، ولا تحسب من تعدد الثقافات الذي نقصده هنا حين نتحدث بشيء عن هذا التعدد وعلاجه أو التدبير له.

(3) مصر في الحياة الفكرية والاعتقادية

وإذا ما نظرنا - في إجمال تام - إلى عمل مصر في الثقافة، واختلاف رأيها في الثقيف، على اختلاف الأزمنة، وإلى ما وصلها من تيارات خارجية في هذا الشأن، وما تأثرت به منها فإننا سنجد أن موقع مصر الجغرافي، وبيئتها الطبيعية قد مكنها من الإشراف والاتصال بالجم الوفور من هذه الثقافات، فهى في الناحية الدينية مثلاً، قد عرفت منذ القدم بنشاط ديني وجه فنونها وسير حضارتها وطبع حياتها. ثم ما لبثت أن اتصلت بأمها الأديان العالمية اتصالاً وثيقاً، فعرف لها كل دين من الأديان الثلاثة الكبرى - وهى اليهودية والمسيحية والإسلام - بلاء حسناً وأثراً ظاهراً في تاريخه، وليست الوثنيات الأخرى قريبة أو بعيدة بأقل حظاً في مصر من سائر الأديان، وكذلك نستطيع القول بأن الحياة المصرية قد اتصلت بالحياة الاعتقادية البشرية اتصالاً جعلها تعرف عن النشاط الاعتقادى للإنسان، وحياته الدينية، صنوفاً عدة وألواناً كثيرة، فعرف بذلك من الثقافة الدينية هذا الوفور الوافر، وتأثرت به وأثرت فيه، بما نقرر هنا جملته، ونترك تفصيله لتاريخ الأديان.

وفي الناحية العقلية نرى لمصر مشاركة لا تقل عن المشاركة السابقة في الناحية الاعتقادية، فقد كانت لها منذ عصور بعيدة محاولات تحضيرية في سبيل المدنية العقلية، وتهيأ لها من ذلك ما تناقلته عنها الأمم حولها، وتعلمته منها، كما أنها بعد ذلك اتصلت بالحضارات والفلسفات القديمة المختلفة - مثل ذلك الاتصال بالأديان المختلفة - فشاركت في حياة الحضارة اليونانية، والرومانية، والعربية مشاركة فعالة. قدمت بها هذه الحضارات، وحمتها، ومكنت الإنسانية بذلك من تداول الشعلة الثقافية، واستمرار قبسها الإلهي متقدماً خلال عصور تكاثفت ظلماتها، فعرقت بكل أولئك من الثقافة المدنية العقلية وفراً آخر، وافراً كالذي عرفته من الثقافات الدينية.

وندع العصور القديمة والعهود المترامية، ولننظر في العصور الحديثة، فنرى أن مصر بموقعها هذا نفسه، قد اتصلت بالنهضة الأوروبية منذ أول أمرها، واتصلت بالحضارة الأوروبية الحالية في خطوات سيرها اتصالاً لعله أسبق وأقوى من اتصال أي أمة شرقية أخرى، وعرفت من أساليب الأمم الأوروبية المختلفة الكثير أيضاً إذا اتصلت بالفرنسيين طوراً، وبالإنجليز طوراً، وبغيرهم من الأمم تارة فتعددت فيها الثقافات المختلفة، كما تنوعت فيها الثقافة الواحدة الأسس.

وكما تهيأ لمصر هذا الاتصال القوى البعيد المدى بالثقافات الدينية والثقافات المدنية جميعاً، وشاركت مشاركة فعالة في حركات التجدد والنهوض التي قامت في الشرق، دينية كانت أو مدنية، وكتبت في تاريخ هذه النهضة فصولاً طوالاً لا يستطيع مؤرخ هذه النهضة أن يتجاهلها، بل لا يسعه أن يكتب تاريخه دون وقوف طويل عندها.

وبكل أولئك كانت حركة الاتصال والتفاعل بين الثقافتين الدينية والمدنية، أو بين الدين والفلسفة، أو الدين والعلم، من الحركات التي شاركت فيها مصر مشاركة كبرى، وأثرت فيها.

لهذا كله نستطيع أن نقول أن مصر قد عرفت الثقافات المتعددة، المختلفة الأسس، المتغايرة الأصول كما عرفت الثقافات المتنوعة التي تختلف ألوانها وأشكالها وتتحد جواهرها: عرفت الثقافات الدينية بطابعها العام المشترك وصورها المتفاوتة، ومظاهرها المتغايرة ... وعرفت الثقافات المدنية بمزاجها العقلي وطموحها الفلسفي، وفي صورها المختلفة باختلاف الشعوب، وفي الأزمنة المتغايرة: في التاريخ القديم والمتوسط، أو باختلاف أممها في العصر الواحد، كالزمن الحديث وحضارته الغربية، فكان من كل أولئك أنها تواجه مشكلة ثقافية حقيقية ناجمة عن تعدد الثقافات فيها منذ القدم، واستمرار ذلك التعدد إلى اليوم بصورة واضحة .. مع الاختلاف وتغاير الأسس تغايراً جوهرياً، يجعل هذا التعدد مما يحسب حسابه ويدبر له، إذا ما أمكن الإغضاء عن التنوع الذي لا يختلف فيه جوهر الثقافة، ولا يتفاوت فيه المذهب في (مسألة المعرفة) كما في الثقافات الحديثة التي تتلقاها مصر، بمدارسها المتعددة، من أمم غربية مختلفة يفد إليها المبعوثون من أبناء مصر، لأن هذا التنوع ليس إلا اتساعاً في الأفق، وبسطة في النشاط، لها أثرها الخير ولا يخشى من ضررها، على حين يضر تعدد الثقافات المختلفة اختلافاً حقيقياً، إذ تنقسم أبناء الأمة وتوزعهم، فيختلفون فيما بينهم اختلافاً أساسياً، يحرم كل فريق منهم مما عند سواه من خير، أو يعرضه لضرر محقق، إذا كانت ثقافته غير مسيطرة لروح التقدم العقلي والعلمي التي بلغتها البشرية اليوم ... بل لو لم يكن في تعدد الثقافات إلا تقسيم أبناء الأمة الواحدة إلى معسكرات

متنابهة متفاضلة، يبدد هذا الاختلاف قواها، ويمنع اتحادها، لكان ذلك وحده كافياً أقوى الكفاية لدفع المشتغلين بالتعليم إلى علاج مشكلة تعدد الثقافات علاجاً حاسماً، قريباً، شجاعاً.

وهذا هو ما نعرض له في صراحة تتكافأ مع أهمية المسألة وخطورها، راجين ألا يحتسب شيء مما نقوله على طائفة أو لطائفة، لأننا نرفع القول كله إلى قدس الوطن الذي تحمى أمامه كل الاعتبارات، وتهون الأشخاص والطوائف.

(4) الثقافتان

جعلنا تعدد الثقافات يرتبط بالرأي في (مسألة المعرفة)، ثم مثلنا لهذا التعدد بالثقافتين الدينية والمدنية، وجعلنا ما في مصر من اختلاف الثقافتين تعدداً يحتاج إلى درس وعلاج، فوجب أن يسأل القارئ السؤال الآتي: هل رأى الأديان في (المعرفة) يختلف عن رأى العقليين إلى هذا الحد؟

وفي الحق أن الأديان، وبخاصة الإسلام، قد قالت بإمكان المعرفة، وقالت بحق الإنسان فيها، وجعلت ملكوت السماوات والأرض موضعاً للنظر والتأمل، فكأنها جعلت هذا الكون قابلاً للفهم، ودفعت - ولا سيما الإسلام - إلى استعمال العقل، وإن حددت موقفها منه تحديداً ربما تضيق دائرته في بعضها ضيقاً شديداً حرجاً، ولكنها في كل حال لم تنكره ولم تعطله... وبهذا وما إليه قاربت الرأي الفلسفي العقلي في (مسألة المعرفة).. فكيف صارت الثقافة الدينية الأساس مقابلة هذا التقابل للثقافة المدنية العقلية الواقعية؟

والجواب عن هذا مع التسليم بكل ما سبق من اتجاه الأديان في مسألة

المعرفة أن المحافظين في الأديان كلها - يهودية ومسيحية وإسلامية - بل في غير هذه المشهورات أيضاً - قد ذيلت المقررات السابقة، بما يهدمها كلها أو يكاد، وذلك أن الفكرة الدينية الصرفة عند الدينين جميعاً هي: إنكار قابلية الكون للتعليل، وإنكار مقدرة الإنسان على هذا التعليل والتسيب ... إذ أنهم جميعاً ينفون الأسباب، ولا يرون شيئاً يكون سبباً لشيء، ولا شيئاً مسبباً عن شيء، والأسباب ليست إلا أسباباً عادية، ووجود المسببات عند وجود الأسباب إنما هو بخلق الله لا بتأثير الأسباب الأسباب، والاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً، فالشرب ليس سبب الري ولا الري أثره، والنار ليست سبب الإحراق ولا الإحراق مسببها، وقطع العنق ليس سبب الموت ولا الموت ناشئ عنه، وهكذا في كل ما ترى من ظواهر هذا الوجود، ليس شيء سبباً مؤثراً فيها، بل يوجدها الله عند وجود ما نعهده سببها، بقدرته تعالى لا بهذا السبب، وهم بذلك يخالفون المتفلسفين مخالفة تامة، ويخالفون العلماء الملتزمين للنواميس مخالفة تامة، لأن كل محاولات الفلسفة في التعليل، ومحاولات العلماء في كشف القوانين الطبيعية، لا تقوم إلا على أساس أول مقرر، هو اطراد وقوع الظواهر عند وقوع أسبابها، وعدم تخلف ذلك مطلقاً، وعدم وقوعها عند عدم ما هو العلة الوحيدة لها، كما هو قانون الطرد والعكس، وذلك ما سمعت الدينين ينكرونه بتاتاً.

وباختلاف الأساسين في الثقافتين هذا الاختلاف التام، ووقوع كل واحد منهما في طرف مقابل تختلف النظرتان والعقليتان، والمنهجان العمليان، والحلقتان، اختلافاً جوهرياً له أبعد النتائج في ممارسة الحياة، واستخدام قوى الوجود فصاحب الثقافة المنكرة للأسباب المؤثرة، لا ينظر إلى العالم على أنه كيان متناسق مطرد، موثوق به، بل يراه ميداناً للمفارقات، ومسرحاً

للمفاجآت، فلا يحاول فهمه، لأنه على هذه الحال لا يفهم. بل إذا تقدم غيره لفهمه، وزعم أنه قد انتهى من ذلك إلى علم بشيء من قوانينه الثابتة، وسننه المطردة، لم يتلق شيئاً من هذا بثقة أو القبول، ولم يطمئن عقلياً أو نفسياً إلى ما يقرر منه، حتى حين تجبره الظروف على تعلمه أو دراسته، وحين يشرحه هو ويقرره بحكم الظروف وقهرها، فهو كذلك في خلقيته غير معترف في قلبه وروحه بمسئولية على عمل، أو نتيجة لجهد، لأنه يرى الحياة خطأ أحرقت مباحثاً، لا ضابط له ولا أساس، فالثراء والنجاح ليسا أثراً لنشاط أو جد، بل هو البخت (فكم عاقل عاقل أعيت مداهبه، وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً) وهو لذلك يرى التمسك بالنظام والدقة فيه لونا من التعنت (والحدلقة) التي لا تقدم ولا تؤخر، بل لعل الثقة بها أثر لعدم الثقة بمدير الكون، فهو يخلط التوكل بالتواكل، ويخطئ في تفسير القضاء والقدر ذلك الخطأ الذي ترك في حياتنا أشنع الآثار، وكذلك خطئه العملية في مواجهة الحياة صدى لكل ما تقدم. فهو لا ينتفع بنجاحه إذا نجح، فيعيد الكرة ليضيف إلى الظفر ظفراً، ولا يستفيد من خسارته إذا خسر، فينفى ما سبب خسارته، وهكذا يكون تثقيفه وإعداداه ضائعاً، حتى لتضيع معه جهود قوية تبذل من ناحية أخرى في تقويمه وإعداداه، لأن استقرار هذا الاعتقاد الخاطئ في نفسه، والجو العام حوله يحولان دون الثقة بهذه الجهود، والاطمئنان إلى الاستفادة منها فتضيع عبثاً، وإنك لتلمح ذلك واضحاً في حياة أشخاص عندنا، قد أصابوا خطأ موفوراً من الثقافة المدنية، لكن عجزت كل توجيهاتها عن التغلب على ما استقر بفعل الوراثة، والتلقين الطويل، والروح الفاشية في البيئة، من المعاني التي شرحناها في إنكار الأسباب وفهم التدين فهما ضالاً... بل إن المسألة تظهر في الجو الديني نفسه إذ تكون أصول العقيدة - كما في

الإسلام والقرآن - غير مناصرة لهذا الفهم الخاطئ، أو يكون فعل الأولين من أهل الدين غير مؤيد له، فيهب مصلحون في عصور مختلفة يحررون الفكرة الدينية ويصححونها، فما تلبث أن تغلب هذه الفكرة الأساسية في إنكار السببية على تحريرهم وإصلاحهم، ويسود الجو المتوارث في العوالم الدينية، تؤيده عوامل اجتماعية كثيرة، ليس هنا موضوع بيانها، فيكون أثر الثقافة الدينية في حياة المثقفين بها، بل في حياة من اتصلوا بعدها، أو معها، بثقافة مدنية، هو ذلك الأثر العقلي، والعملي، والخلقي الذي وصفناه آنفاً، وبيننا مضاره. ويقابل هذا تمام التقابل أثر الثقافة المدنية العقلية في العقل والخلق والعمل، لأنها تقوم على التناسق والاطراد ولزوم النتائج للمقدمات، ومسئولية العامل عما عمل، وفضله فيما ربح وإثمه فيما خسر... إلخ وإن علقت بذلك شوائب مما وصفناه قريباً بتأثير البيئة العامة، أو التلقين الأول لوالدين جهلاء ونحو هذا من عدوى تهز الثقة بأصول المعرفة عند العقليين المعلنين.

تلك هي حال الثقافتين وهذا أثرهما وهو الجانب المشكل في حياتنا، لأن أعظم الفرق الذي فرق بيننا وبين سوانا، من الذين آمنوا بالثقافة العقلية المعللة المسببة، هو هذه الثقة بالأسباب، وهذا التمسك بالنتائج، وهذا الاستعداد لتحمل المسؤولية وهذا الانتفاع بالتجربة، وهذا التسخير لقوى الكون المطردة المتسقة، وما ينجم عن ذلك من إيمان عقلي وقلبي بالسنن الاجتماعية، من حيث هي ظواهر طبيعية إيمانا يدفع إلى الشعور بالوحدة الاجتماعية، وانتظار آثار إهمال هذه الوحدة، والتأكد من الإضرار الناجمة عن ذلك، وهذا الأصل الثقافي هو - على ما يقوى عندي - أساس الخلقية العملية القوية، والتي تبدو في أخلاق أصحاب هذه الثقافة وذلك التقويم،

ولا يبدو منه شيء في أخلاقنا، ونحن روحانيون في زعمنا وفي تلقيننا لأن هذه العملية قد أيدتها فيهم ثقة وطيدة بالاطراد واللزوم، وهذه الروحانية قد أفسدها فينا إنكار للتناسق والتسبيب، وتقرير للمفاجأة الخارقة، والمباغطة غير المنتظرة ولا المفهومة.

وليس كثيراً أن نسمى هذه (مشكلة ثقافية) في إعدادنا وتكويننا وتوجيهنا وتهيئتنا لمزاولة الحياة، فهي بلا شك مشكلة شديدة الخطر، وإن كنا لا نقف هنا لنبحث عن المسئول عنها، وهل هو التدين الخاطئ أو غيره، لأن هذا ليس ما نعنى به الآن، وإنما نقرر في إجمال مؤكد، أن التدين في حقيقته وجوهره لا يلزم بشيء من ذلك ولا يلتزمه، وأنه بحيث يتخلص منه لو كان فيه ما يوجه إلى شيء منه، وفي الإسلام مثلاً، فرق لمر تنفر من السببية هذا النفور، وكذلك يستطيع أصحاب الدين المديرون له، والمتحدثون فيه أن يتلافوا هذا تلافياً تاماً، وهو ما نأمل ألا يخلوا به، ولا يتأخروا عنه لأننا سنفكر في علاج المشكلة على أمل الانتفاع بمعونتهم على أنفسنا وأنفسهم في هذا الشأن، معونة من يريد الإصلاح ما استطاع، ويقدر المصلحة حق قدرها.

(5) علاج المشكلة

بدا لنا أن مشكلة تعدد الثقافات في مصر ليست من المشكلات اليسيرة الهينة، فليست مشكلة مادة ناقصة، ولا خطة قاصرة، ولا منهج خاطئ، بل هي أعمق من كل ذلك، وأبعد غوراً... هي مشكلة عقيدة وفكرة مخالفة للحقائق التجريبية الواقعية، تترك أثراً نفسياً عميقاً، ينجم عنه خلق وسلوك، ليس صالحاً لمزاولة الحياة، تواجه فكرة منتزعة من الحقائق

الإنسانية، تترك أثراً قويا ينجم عنه خلق وسلوك صالح لمسايرة الحياة في عصر تقدم العلم، ومحاولة الإنسان السيطرة على قوى الكون التي سخرها الله له، وفي هذه المواجهة تتأثر الفكرة الصحيحة والخلق الصالح بالفكرة غير الصحيحة والخلق الملتاث، فهذه الأولى ضررها على من تستأثر بهم من أبناء الوطن، كما لها تلويينها لمن يتاح لهم البعد عنها، وقد أزمّت آثار هذه الحالة بفعل وراثته عنيدة مضت عليها أجيال متعاقبة، وأخرت الشرق ذلك التأخر المخيف الذي كاد يستعصي على العلاج، ومشكلة هذا شأنها ليس من العجب أن نقول أنها تتطلب علاجاً حاسماً قريباً شجاعاً، ولا من الغريب أن تتناولها في صراحة صارخة، مادامت نزيهة مخلصّة.

وهذا العلاج - فيما يستبين لي - قسمان: نظري، وعملي. فأما النظري فهو: تصحيح هذه الفكرة، وتقويم تلك العقيدة، ويقوم به رجال الدين في تعليمهم العقائد، ووضعهم كتبها إيجاداً لأساس سليم.

وليس هنا موضع مناقشة المسألة الدينية نظرياً، ولكن بحسبنا أن نقول أن رجال الإصلاح الديني منذ عهد بعيد قد قالوا فيها ما يكفي لتيسير هذا التصحيح والتقويم.. ولو لم يكونوا قد قالوه لوجب أن يقال اليوم جهرة، وفي وضوح وصدق يؤدي واجب الدين والحياة.. وندع ما وراء ذلك من الجانب النظري لغير هذا المقام.

وأما الإصلاح العملي فشقان: عام بطيء نوّخر وصفه، وخاص سريع نقدمه، وهو في الجملة: أن تؤدى الدولة واجبتها وتستعمل حقها في الإشراف على الحياة التثقيفية للأمة، إشرافاً منفرداً مباشراً، يتناسب مع مسؤوليتها أمام ممثلي الأمة، ويحقق رسالتها في إعداد أبنائها إعداداً صالحاً للحياة، وهو

واجب أنظر إليه وأصف ما يحققه مغضياً عن كل اعتبار سياسي، أو وضع تقليدي، لأنه أسمى من هذا كله لأنني أتحدث عما ينبغي أن يكون تاركا تحقيقه، والتدبير له للزمن وإخلاص القائمين بالأمر.

وإنما يتحقق هذا الأداء لواجب الدولة، والاستعمال لحقها، بتحقيق ما يأتي:

1- ألا تشغل هيئة ذات صفة دينية خاصة بالتعليم. أجنبية كانت أم وطنية لأن سلامة هذه الهيئات من خطأ الأساس في ثقافتها غير مضمونة، ولأن تقسيم الهيئات ذات الصبغات الخاصة أبناء الشعب يفرق وحدتهم، ويمزق شملهم، ويفسد الطابع القوى الموحد الذي يرجى أن يكسبه كل واحد منهم ... وعلى هذا تحرم الهيئات الأجنبية ذات الصفة الدينية من حق فتح المدارس الخاصة وتوجيه الثقافة المصرية وجهات ملتوية، وهذه الهيئات الأجنبية كلها تبشيرية، وذلك وجه آخر للمنع، ولكننا إنما ننظر إلى المعنى الثقافي قبل كل شيء، وإذا كانت هذه الهيئات تحتاج ولا بد إلى أعمال إضافية تروج بها لمهمتها التبشيرية، وكنا ضعافا عن منعها من كل نشاط، فلا أقل من أن نقوى على منعها من ممارسة التعليم والتثقيف ... وليس يكفي أي إشراف لوزارة المعارف في رفع خطر هذه الهيئات، لأن المسألة جوهرية تمس الأسس الأولى والأعماق البعيدة في نفسية المعلم والمتعلم، وسنطلب من الدولة بعد إعداد المعلم مطالب تتناسب مع هذه الأهمية، وإذا فرغنا من الهيئات الدينية الأجنبية بمنعها من التعليم فالهيئات الدينية الوطنية المحلية لا تنفرد بشيء من ذلك أيضا، بل تدخل مدارسها ومعاهدها في التوحيد العام الذي نطلبه، وهو ...

2- توحيد خطوات التعليم في المرحلتين الابتدائية والثانوية لأبناء الأمة جميعاً، بحيث لا تتولى هيئة ما إعداد طفل، أو غلام، أو شاب، وتكون عقليته وخلقته إلا تحت إشراف وزارة التربية والتعليم في الدولة، وبنظمها، وتجارها، ومحاولاتها في النهوض بالأجيال الخالفة، ولا يكون هناك تعليم ديني مستقل عن التعليم العام، بل تتحد هاتان المرحلتان اتحاداً تاماً، ويعلم الدين فيهما بمناهج يضعها المختصون في كل دين من الأديان التي ترى الدولة تعليمها، على أن يكون لوزارة المعارف الإشراف على هذه المناهج، وعلى تنفيذها ومنفذها، ويجب في وضع هذه المناهج أن تكون محققة للمعاني السامية، والأغراض النبيلة من التدين، بارئة من كل خطأ جرّه التدين الجاهل، والتضليل المغرض، والخرافات المتناقلة، وليست المطالبة بوحدة هاتين المرحلتين في التعليم بدعا من الأمر فقد بحثت قبل اليوم، ومنذ أكثر من عشر سنوات خلت - أبريل 1936م - كتبت عن رسالة الأزهر العلمية: وهو الهيئة الكبرى التي يمكن أن تسمى هيئة دينية عندنا، فقلت في وحدة التعليم بهاتين المرحلتين ما نصه. «والذي يبدو لي أن عدم تفرد الأزهر في الخطوتين الابتدائية والثانوية من التعليم هو الأولى به وبمصر، أما أن ذلك الاشتراك أولى بالأزهر فلئلا تكون الحياة الدينية بمعزل عن الحياة العامة، فيشيع الشعور ببعد التدين والمتدين عن الحياة وممازجتها، ويظن ذو الرغبة الطامحة في النجاح العملي أن ذلك لا يكون مع التمسك بالدين، ثم لأن أداء الأزهر لرسائله الدينية إنما يهون ويسهل وينجح بالقرب التام من نفوس أفراد الشعب، وإزالة كل فاصل بين رجل الدين وبينه، إذ يكون

أهل الدين أقدر على التأثير في نفوسهم، ويكونون أقبل للتلقى عنهم والتأثر بهم».

«وأما أن ذلك الاشتراك في خطوتي التعليم أولى للأمة، فلأنه يوثق الوحدة بين أبنائها ويوحد مثلهم في الحياة، فيقرب تآزرهم على العمل المتحد في رفعة الوطن ومجده، وليس بسبب تفرد الدينين بالتعليم اختلاف غايتهم في الحياة، وأسلوبهم العملي عن غيرهم».

«فكما يفترق دستور الحياة الهندسية وروحها عن دستور الحياة الطبية وروحها دون أن يتعد الطبيب عن المهندس والعكس، كذلك يتميز دستور الحياة الدينية وغايتها، دون أن يتعد الدينون عن غيرهم من الطبقات، ولا سيما في الإسلام الذي لا يعزل رجل الدين عن غيره» ص 12 و 13 من رسالة الأزهر.

ذلك هو ما قلته منذ عشر سنوات لخير الحياة الدينية، وهو ما أقوله اليوم لخير الحياة المدنية، واتساق الحياتين وانتفاع الأمة بهما دون جور من واحدة منهما على الأخرى، فتظل الحياة المدنية تدير العقل والعمل، والحياة الدينية تدير القلب والوجدان ومنهما يتكون الرجل الصالح للحياة المنتفع بكل ما وهب من قوى، في غير ما شطط ولا جموح، ولا استهداف لنزاع أو صراع بين الدين والعلم أو بين الدين والعمل.

وعندما نقصد إلى التنظيم التفصيلي، للتعليم المدني أو الديني، نقدر أن تكون المرحلة الثانوية مرحلة ممهدة لفروع الدرس المختلفة، بحيث تزيد العناية بالثقافة الدينية في المرحلة الثانوية، ويبدأ التوجيه قبل المرحلة العالية، التي يفرغ فيها الدارس للتخصص في الدراسة الدينية تخصصاً

متفرداً، كسائر الدراسات العليا، وندع تفصيل هذا إلى زمانه ومكانه الخاص به. وإذا تم هذا الإصلاح الذي دعونا له الخاص السريع، فقد بقي الإصلاح العام البطيء، وهو في الحق أساس لما نرجوه من إصلاح خاص، ولكننا لا نستطيع انتظار إتمامه، فأثرتنا أن نقدم أعمالاً سريعة تغير الاتجاه، وتوقف سير الحالة الضارة، لنفرغ بعدها لإقامة أساس متين قوى.

وهذا الأساس هو: الدقة في إعداد المعلم المثقف، بحيث تكون العناية بخلقياته عناية تمتد إلى حد التدخل في فهمه للحياة، ومنطقه فيها، وتطرقه إليها، فليس يكفي مطلقاً أن يكون كل عملنا في إعداد المعلم هو التثقيف العام، والخبرة بالمهنة، بل يجب أن تكون شخصيته كلها موضع العناية الدقيقة، لأنه ينفث في روح الجيل أنفاسه، ويعددهم بذوقه ووجدانه، كما يهديهم بهيمته، وإرادته أو خموله وتحلله، وهو قدوة يرمقها الناشئون بعين مقلدة قوية التسجيل، ونفس شديدة التأثير، فحين تسيطر عليه عقيدة أو فكرة، كتلك الفكرة التي رأيناها حجر الزاوية في الثقافة الدينية يكون حديثه العادي في جده ومرحه، ونزهته وعمله، وعام شؤنه، وخاصها متأثراً بتلك الفكرة تأثراً رأينا فداحة ضرره وسوء أثره، وهو لا شك يعدى تلاميذه بها ولا يمكن أن نسلمهم بأيدينا لمصدر هذه العدوى.

وإني لأقدر أن مثل هذه العناية الدقيقة، المراقبة لشخصية المعلم كلها، أمر شاق عسير صعب، ولكن ماذا نصنع وشخصيته هي التي تخطط مستقبل الأمة، وترسم غدها، وتعين حظها من الحياة.

وإن في معاهد التربية ونظامها الداخلي، ما أرجو أن يدق ويشمل، حتى يستطيع الرجال المشرفون عليها، أن يفحصوا شخصية المرشحين للتعليم

فحصاً دقيقاً شاملاً، يجاوز تحصيلهم للمواد، ومعرفتهم لطرائق التدريس وما إليها، إلى صلاحية شخصيتهم كلها، لأن تكون قائدة وقدوة لجيل جديد نافع متطور.

وذلك هو ما دعوته الإصلاح العام البطيء الذي تدعم به الخطوات العملية النظامية، في تفرد وزارة التربية بشئون التثقيف جميعاً، وتوحيد خطوات التكوين لأبناء الشعب جميعاً، فحين يقوم بالتعليم في هذا النظام معلم سليم الشخصية من تلك العيوب العملية والسلوكية الحيوية، سليم النظرات إلى الحياة نتخلص تمام التخلص من الأثر الضار لتعدد الثقافات، ونكون قد عالجت المشكلة علاجاً حاسماً.

وإني لأقدر المفاجأة فيما اتجهت إليه من نظرة إلى تعدد الثقافات وعلاجها، وصعوبته على أنفس كثيرة، وضرره بمصالح غير قليلة، وحاجته إلى عمل صعب وتصرف دقيق، لكن مصلحة الأجيال الخالفة فوق كل اعتبار.