مراجعة لكتاب

أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير[*]

تأليف: عمر حسن القيام[**]

ناصر يوسف جابر شبانه[***]

وافرة هي الدراسات التي عكفت على درس كتاب الله –تعالى– في القديم والحديث على السواء، لكنّ القليل منها ذلك الذي تَوفَّر على قدر من الأصالة والجدة والتميز، وأقل منه ذلك الذي عُني بالنظرة الموضوعية الفاحصة، غير المتحيزة ولا المنقادة تجاه رأي دون الآخر، ولعل سؤال الموضوعية والتجرد يكون هو الأبرز بين أسئلة البحث العلمي الجاد والرصين، وبخاصة أن بعض المعنيين بالأمر اتخذوه حجة امتطوها صوب التشكيك بالمسلّمات، وحرف الحقائق، وتشويه المُنزَّه، وذلك أبعد ما يكون عن الموضوعية حين يدخلون إلى حيز الدرس بفكرة مسبّقة، وهمّة مبيتة للطعن في كتاب الله، وعلى ذلك فإنّهم يوسعون الخرق بالقدح في صدقية القدماء من الدارسين، الذي يصدرون في دراستهم عن إيمان خالص بكتاب الله لا يحول بينهم وبين الموضوعية؛ ذلك لأنّ الله –تعالى– هو مَن دعا إلى استعمال العقل والمنطق في التوصل إلى حقائق الوجود، بل إنّ الجهل المطبق هو الذي يحول دون الناس وهداهم، حتى يظلوا في ظلمات التيه يعمهون.

وأحسب أنّ هذه الدراسة التي بين أيدينا هي من "الأقل" الذي يحاول جاهداً الاتسام بالموضوعية، ليست الموضوعية المطلقة التي تُجرِّد الدارس من قاعدته الفكرية،وموقفه الديني، بل تلك الموضوعية التي اتسم بها أجدادنا، حين راحوا يطرحون

---

[*] القيّام، عمر حسن. **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

[**] دكتوراه في اللغويات من جامعة اليرموك في الأردن، يعمل محاضراً في جامعة العلوم الإسلامية العالمية–الأردن.

[***] دكتوراه في النقد الأدبي، يعمل أستاذًا للنقد والأدب في جامعة أم القرى بمكة المكرمة. البريد الإلكتروني: shabaneh@hu.edu.jo

– تم تسلّم المراجعة في ٢٠١١/٩/٢٨م، وقُبلت للنشر في ٢٠١٢/١/٢١م.

أسئلتهم بعلمية إيمانية مكّنتهم من الوصول إلى الإجابات الشافية، من غير وقوع في هوة العمى والضلال، أو الاستسلام الأعمى للقانون العلمي، الذي يغدو –من دون بنيته الإيمانية– معلقًا في الفراغ كأيّ ريشة في مهب الريح. ولعل أهم ما يلفت النظر في دراسة عمر القيّام تلك النقاشات الجدية الهادئة المستفيضة، التي تتسم بقدر من الموضوعية لم تنكسر إلّا في آخر ما سطره المؤلف، حين عمد –على غير عادته– إلى لغة تفيض بالمجاز لصبّ غضبه على أولئك الذين يتحينون الفرص للانقضاض على كتاب الله تعالى، ولعله يكون محقّاً في ذلك؛ لأنّ الرصيد الإيماني الذي يصدر عنه المؤلف يكفي لكي يُمدَّ مِداده بشيء من الغضبة التي لا تكون إلا لله، ولعلها شهادة له وليست عليه، حين يتيح لعقله أن يتحكم في موضوعيته، لتغدو أداة بيده لا نيرًا على ظهره، ولعله في ذلك يذكرني بقولة المتنبي الشعرية حين قال في الحِلم الذي ليس بضعف:

إني أصاحبُ حِلمي وهو بي كرمٌ ولا أصاحب حِلمي وهو بي جبن

وعلى ذلك، فإنّه ليس من الموضوعية بمكان أن أكون موضوعيّاً تمامًا، مثلما أنّ ثمة مواقف لا تحتمل الحياد بإطلاق، فكيف إذا كنّا بإزاء كتاب الله –تعالى– الذي هو أصل عقيدتنا، ودستور حياتنا.إنّ التعامل بحياد مع مثل هذا يعني تنحية القيم التي تقوم عليها حياة الإنسان، وتحويله (الإنسان) إلى مجرد كتلة لحمية دموية لا مشاعر لها ولا مواقف.وبذا، فإنّ موقف الباحث ورؤيته يكونان جزءًا أصيلاً من موضوعيته ما دام يسير في خطوات البحث العلمي ضمن منهج لاحب، وخطوات إجرائية تعتمد الأدوات البحثية المجردة من الهوى والزيف.

إنّ أدبية النص القرآني التي ينهد هذا الكتاب لدرسها وجلائها، هي من القضايا الشائكة والمشكلة، التي انعقدت عليها العديد من الدراسات القرآنية، وما زالت بحاجة إلى كثير من النقاشات والدراسات التي تفصل القول فيها، وتجلو غباشها. ومن هنا تكتسب هذه الدراسة أهميتها؛ إذ إنّها تتصدى للكشف عن العديد من المحاولات الممنهجة لدراسة أدبية النص القرآني، ليس بالعرض والتقديم فحسب، بل بالنقاش الذي يكشف جهود الدارسين ويستبطن رؤاهم، والدوافع التي تقبع خلف محاولاتهم تلك، ما

بين فريق يصدر عن تصور إيماني يؤسس نظرته على خدمة القرآن الكريم، وفريق آخر يهدف إلى نزع القدسية عن النص القرآني بحجة الدراسة العلمية التي تنسجم وتوجهات العصر، الذي لا يعترف سوى بالحقائق والبراهين.

لقد جاء هذا الكتاب في تقديم ومقدمة، وفصول أربعة وخاتمة، ثم ألحق بقائمة بالمراجع، وكشاف للأعلام وآخر للمصطلحات. أمّا التقديم[١] فجاء بقلم الشيخ الدكتور طه جابر العلواني، ولعل في هذا ما يدل دلالة لاحبة على أنّ المؤلف اختار لتقديم كتابه مَن يسير في ركب الرؤية العامة المهيمنة على المؤلف، وهي الرؤية الإيمانية التي سبقت الإشارة إليها، لا الفريق الآخر الذي تبدو رؤيته مستنكرة، ولو من خلال اللفتات الخفية والإشارات المومئة للباحث في طيات بحثه، لا أقول ذلك استنكارًا، بقدر ما هو دليل على ما ذهبت إليه، من تشبث المؤلف بنظرته الإيمانية، التي هي امتداد لنظرة فريق من الذين جاؤوا خلال الدرس دون فريق، وهذا من حقه كما أسلفت.

بُدئ التقديم بالحمد والاستغفار والصلاة على النبي ﷺ، فيما يشير إلى الأمر ذاته ويسير في ركب الرؤية ذاتها، ثمّ تطرّق إلى حديث عام عن اللغة العربية ودفاع عنها بوصفها لغة الإعجاز القرآني، معترضًا على لفظة "نص قرآني"، مُفضِّلاً مفردة "الخطاب" عوضًا عنها، ثمّ أشار المقدم إلى حملات التشويه التي طالت اللغة العربية، والاتهامات الباطلة التي تستبطن الإساءة إلى كتاب الله تعالى، متطرّقاً بعد ذلك إلى اتجاهات تفسير القرآن الكريم، مُقسِّماً إيّاها قسمين: قسمًا ينطلق ضمن مشروع تجديدي إسلامي يلتزم الإسلام طريقا ومنهجا، وقسمًا يهدف إلى نزع القداسة عن النص القرآني بغية التوافق مع الاتجاهات الغربية، التي حوّلت هؤلاء إلى مترجمين لأولئك، كاشفًا عن امتداداتهم التاريخية، رابطًا إيّاهم بمسألة "خلق القرآن" التي أثارها المعتزلة.

ولا ينسى صاحب التقديم أن يشير –ولو من طرف خفي– إلى نقص يعتري هذه الدراسة، وهو عدم تتبعها لأفكار أصحاب القراءات المعاصرة، متمنيًا على المؤلف أن يستدركها في كتاب لاحق.

---

[١] القيّام، **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، مرجع سابق، ص٥.

وفي ما يخص المقدمة، فقد أفردها المؤلف لبيان مصدر اهتمامه بأدبية القرآن، والفكرة التي قام عليها الكتاب، ودور القارئ في تحقيق أدبية النص القرآني. وقد لخص المؤلف مهمة الكتاب في "اكتناه طبيعة القراءة الأدبية المعاصرة، وتفحص آلياتها، ورصد مظاهر التجديد التي تبلورت في سياقها."[٢] كما ميّز بين ثلاثة مستويات لغوية انطلقت منها اتجاهات التفسير؛ فمستوى تُوظَّف فيه اللغة للتفسير، وثانٍ للتأويل، وثالث لبيان إعجاز القرآن. إضافة إلى ذلك، فقد فرق المؤلف في مقدمته بين اتجاهين من اتجاهات التفسير المعاصر للقرآن؛ أحدهما: الاتجاه البلاغي الأسلوبي، وثانيهما: الاتجاه التأويلي. وإذا كان الأول معنيّاً بترسيخ القراءة الإيمانية للقرآن، فإنّ الآخر قوامه الشكوك والنزعة الانتقادية التي لا ترى في القرآن أكثر من بنيان لغوي منفصل عن معاني القداسة والتنزيه. استعرض المؤلف في مقدمته أيضاً فصول الكتاب، وما تحتويه من دراسة لأبرز جهود المفسرين المعاصرين على اختلاف توجهاتهم ومشاربهم، ووضّح المنهج الذي قامت عليه دراسته؛ باتكائها على نظرية السياق، التي تقرأ الأفكار النظرية، ثم تعمد إلى التطبيق، ممّا يعين في العودة بالظاهرة إلى جذورها الأولى.

تناول الفصل الأول من الكتاب، الذي عنوانه: "لحظة التأسيس والمواجهة"، عَلَمَيْن تحمّلا أعباء التأسيس والمواجهة: التأسيس لنظرية القراءة الأدبية للقرآن، والمواجهة لأولئك الرافضين لهذه القراءة التي تقرأ القرآن كأنّه نص أدبي. أمّا النموذجان فهما: محمد عبده الذي يرى المؤلف أنّه مَن تحمّل أعباء التأسيس، وأمين الخولي الذي كان له الفضل في ريادة الطلائع، وقيادة مَن جاء بعده مِن حَمَلَة لواء القراءة الأدبية للقرآن.[٣]

رأى المؤلف في شخصية محمد عبده امتدادًا واعيًا لشخصية أستاذه جمال الدين الأفغاني. لذا، فقد جاءت جهوده في التأسيس نابعة من رؤية شاملة للإصلاح والتجديد، ومن ضرورة بعث الإحساس اللغوي، وإرهاف الذائقة الأدبية التي من شأنها الارتقاء بالذوق الأدبي، وتخليصه ممّا شابه من طغيان المحسّنات البديعية والزخرفة اللفظية التي كبّلت الذائقة، وشغلت الناقد بالقشور عن اللباب، متخذًا من كتب التراث، وبخاصة

[٢] المرجع السابق، ص١٧.
[٣] المرجع السابق، ص٢٣.

كتابي الجرجاني "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، عنوانًا للإرث البلاغي القائم على تذوق النصوص؛ إذ إنّ أقل ما جاء في القرآن هو الفقه، وإنّ فيه وراء ذلك ما فيه من تهذيب الأرواح وسعادتها في الداريْن.

ويرى محمد عبده –بحسب المؤلف– أنّ الغاية من تفسير القرآن ينبغي أن تنصرف إلى فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم وخيرهم، ويقوم منهج محمد عبده في التفسير على ثلاث خطوات منهجية؛ أولاها: المعطى اللغوي الذي يمثّلالأساس؛ فلا بُدّ من فهم الألفاظ المفردة للقرآن، وثانيها: الإحاطة بأساليب العرب الرفيعة في البيان، وثالثها: العلم بأحوال البشر ممّا يعين على فهم ما جاء في الكتاب الحكيم.[٤]

وكلّما جاء المؤلف برأي لمحمد عبده استشهد عليه بأقواله المبثوثة هنا وهناك، أو آراء غيره من الدارسين، ممّن توقّف عند آراء محمد عبده؛ كنصر حامد أبو زيد، أو محمد رشيد رضا وسواهما، ممّا يدل على إحاطة وتحوّط، وثقافة واسعة تمكّنه من سوق الأدلة ووجهات النظر المختلفة حول رأي يطرحه، أو دليل يسوقه.[٥]

وقد أثبت المؤلف استعانة محمد عبده بأدوات المنهج الاعتزالي في التأويل، وتبنيه بعض مواقف المعتزلة في تفسير العديد من الآيات، وأظهر منزلة العقل عنده؛ إذ عوّل على العقل كثيرًا في التفسير، وكان من همِّه أن يلائم بين النص القرآني والعلم الحديث، حتى جعل ذلك مثار انتقاد عند كثير من الباحثين الذين عابوا عليه النزعة العقلية الصرفة في التأويل؛ إذ حاول تقريب الغيبيات من الأذهان، فنظر إلى الجن بوصفهم نوعاً من الميكروب،وذهب إلى الربط بين السبب والمُسبِّب، في محاولة لتفسير المعجزة تفسيرًا علميّاً، ممّا جرّ عليهاعتراضات كثيرة. كما رفض محمد عبده الاجتزاءات التفسيرية، التي تعتمد على أسباب النزول في تجزئة النص القرآني والنأي به عن وحدته الفنية الداخلية، فبدا ذا أفق إنساني رحب، يحاول ملء الإهاب الإنساني بالإشارات الإيمانية الشفيفة.

[٤] المرجع السابق، ص٢٨.

[٥] المرجع السابق، ص٣٠، ٣١.

ويذكر المؤلف أثر محمد عبده في تلاميذه الذين استلموا راية التفسير من بعده، مثل: محمد رشيد رضا، ومحمد مصطفى المراغي، وعبد العزيز الثعالبي، والشيخ أمين الخولي. ثم يعقب هذه الدراسة النظرية بدراسة عملية تطبيقية من خلال حديث محمد عبده عن السحر في قصة هاروت وماروت، متتبعًا الأصل اللغوي للكلمة من المعاجم، مستبعدًا فرضية تدخل الشياطين والكواكب في تفعيل السحر.[٦]

عوّل المؤلف في الكشف عن شخصية أمين الخولي على تلميذه شكري عياد، فأورد من أقواله ما يمثّل مفتاح شخصيته التي كان يتجاذبها اتجاهان، يلتقيان ولا يتنافران، وهما ما يُسمّى الأصالة،والمعاصرة. فقد انفرد بالقوامة على تراث الجيل السابق، وانطلق منه ليعلي بنيانه مفيدًا من معطيات الثقافة الغربية، فكان شعاره: "أول التجديد قتل القديم فهمًا"، فراح يوازن بين تراثه وعصره، وتجلّى ذلك في كتابيه الشهيرين: "مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب"، و"المجددون في الإسلام"، وقد ذكر المؤلف نقطة خلاف الخولي مع أستاذه محمد عبده، الذي يرى أنّ الغرض الأول من التفسير أن يكون مُحقِّقاً لهداية القرآن ورحمته، مُفصِّلاً لأحكامه وشرعته، في حين يرى الخولي أنّ ثمة مقصدًا أعظم ألا وهو النظر إلى القرآن بوصفه كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم. وعلى ذلك، فإنّه يختط لنفسه منهجًا مختلفًا في قراءة القرآن الكريم،قائماً على النظر الأدبي دون أيّ اعتبار ديني، ثم تأتي بعد ذلك المقاصد الأخرى.[٧]

لقد انتهى أمين الخولي إلى منهج في التفسير يقوم على تفسير القرآن تفسيرًا موضوعيّاً؛ إذ تجمع آياته في الموضوع الواحد جمعًا إحصائيّاً مستقصياً، ثم يعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها، ثم يصار إلى تفسيرها وفهمها، ممّا يقود إلى المعنى بدقة. كما رأى أنّ الدراسة الأدبية لا تتم إلّابخطوتين؛ الأولى: دراسة ما حول القرآن، والثانية: دراسة في القرآن. أمّا دراسة ما حول القرآن فيعني بها دراسة البيئة المادية والمعنوية التي نزل فيها القرآن؛ لما لها من أثر في فهمه وتبيانه، وأمّا دراسة القرآن فهي الألصق بمعنى الدراسة الأدبية للقرآن، وهي جوهر الدراسة التطبيقية للنص القرآني، التي تقوم على خطوات

[٦] المرجع السابق، ص٤١.

[٧] المرجع السابق، ص٤٤.

منهجية؛أولاها: النظر في المفردات وما اعتراها من تطور دلالي على مَرّالتاريخ؛ بغية تمييز المعاني اللغوية من المعاني الاصطلاحية.والثانية: البحث عن المعنى التداولي للألفاظ القرآنية؛ لتقصي تفرّد النص القرآني الذي يرجع إلى استعمال مخصوص للغة، ممّا يجعل الخولي يقف على مشارف التفكير الأسلوبي[٨] —كما يرى المؤلف.

ويسوق المؤلف بعض الأمثلة التطبيقية على منهج الخولي من خلال ما ورد من مقاربات موضوعية لمسائل محددة من القرآن الكريم، ورد بعضها في كتابه "من هدي القرآن"، ومنها ثلاث دراسات، هي: "القادة الرسل"، و"في رمضان" و"في أموالهم". ويرى المؤلف في هذه الدراسات ما يدل على قدرة الخولي على تجديد القراءة، وتجاوز المعنى المطروق؛ لما فيها من ملامح منهجية لقراءة علمية منظّمة تُطبَّق فيها الخطوات المنهجية التي وضعها لدراسة أدبية القرآن، وبخاصة حديثه عن معنى مفردة "الضِعف" في القرآن، وكيف جاءت أحيانًا بالضعف وأحيانًا بالضعفين، في تخريج لغوي معجب.[٩]

أمّا الفصل الثاني من الكتاب الذي عنوانه: "ناقدان من مدرسة الأمناء"، فقد درس فيه المؤلف جهود ناقديْن، هما: عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ)، وشكري عياد، وأفرد لكل منهما باباً خاصّاً؛ حمل الأول عنوان: "عائشة عبد الرحمن والتفسير البياني للقرآن الكريم". وفيه، تعرّض المؤلف لعلاقة عائشةبزوجها أمين الخولي وأثره فيها؛ إذ لم يرض لها الشروع في دراسة كتاب العربية الأكبر إلّا بعد تزّودها بالمعرفة العلمية اللازمة التي تؤهّلها لذلك، ثمّ استعرض أهم مؤلفاتها وإنجازاتها العلمية من خلال كتبها: "التفسير البياني للقرآن الكريم" و"الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق"، و"القرآن والتفسير العصري".

ويرى المؤلف أنّ عائشة عبد الرحمن لم تلتزم المنهج الموضوعي الذي التزمه الخولي، غير أنّها عمدت —بقصد– إلى قصار السور التي لا مكان فيها لتعدّد الموضوعات، ممّا

مثّل لها مخرجًا من الالتزام بمنهج الخولي أو مفارقته. كما لاحظ أنّ معالجاتها النقدية تتسم بالبساطة في بعض الأحيان، وتقف عند حدود البلاغة العربية، غير أنّ ذلك كلّه لم

[٨] المرجع السابق، ص٥٩.
[٩] المرجع السابق، ص٦٠-٦٧.

يحل بينها وبين إبراز بعض القدرات النقدية الجادة والملامح النقدية في القراءة، فخالفت آراء كثير من المفسرين، وتعاملت مع النص القرآني بوصفه نصّاً لغويّاً متكاملاً يُفسِّر بعضه بعضا.[١٠]

وقد التفت المؤلف إلى ما التفت إليه عِفّت الشرقاوي من تفاوت في طبيعة المعالجة النقدية للنص القرآني عند عائشة عبد الرحمن، التي تتألق أحيانًا حتى تشعر بالزهو والتجلي، وتنتكس أحيانًا أخرى حتى لا تتجاوز دوائر المفسرين السابقين. كما وازن بين عائشة والشرقاوي فيما يخص المعنى المراد الواحد للآية القرآنية؛ فيرى الثانية أنفذ بصيرة من الأولى في فهم نظرية التفسير؛[١١] إذ إنّ القراءة الأدبية للنص القرآني تتأسس على فكرة الاختلاف، وإنّ الذهاب إلى وجود قول واحد ومعنى واحد للنص القرآني لن يكون في صالح القراءة الأدبية للقرآن.

وأخذ المؤلف على عائشة اعتدادها بنفسها فوق ما يلزم، وغمزها في قناة الآخرين، وتهيئة القارئ لفتوحات معجبة من القول في القرآن، غير أنّه يُصدَم حين يتابع القراءة بأنّ ذلك الماء ما هو إلّا سراب، وأن الناقدة لم تغادر مربع القدماء من المفسرين. كما أشار إلى هجومها الكاسح على أصحاب منهج التفسير العلمي للقرآن الكريم، وخاصة الطبيب المصري مصطفى محمود، وهي تتابع في ذلك زوجها أمين الخولي، وإن كانت لم تبلغ ما بلغ من قوة الحجة، وهدوء النبرة، وحكمة المعالجة.[١٢]

أمّا الشق الثاني من هذا الفصل فعنوانه: "شكري عياد وتطبيق القراءة الأدبية"، وتناول فيه المؤلف علاقة شكري عياد بأستاذه أمين الخولي، الذي لم يجمعهما سوى المعرفة والمنهج —كما قال،[١٣] وعلاقته كذلك بأستاذ آخر هو إبراهيم مصطفى، فهذان شيخان لم يجد عياد في كتبهما ما ينوب عن شخصيتيهما. ويمضي المؤلف بعد ذلك في سبر أغوار شكري عياد، فيشير إلى أنّه كان مسكونًا بهواجس الإنسان الوجودي. أمّا

[١٠] المرجع السابق، ص٧٠.
[١١] المرجع السابق، ص٧١-٧٢.
[١٢] المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٧٩.

القضية التي سيطرت على تفكيره فهي قضية منهج البحث الأدبي،[١٤] وقد ظلت مسألة الهوية الثقافية، والذات الحضارية ترسم تفكيره وتوجهه، وقد حاول المؤلف أن يجلو العالَم النفسي والروحي لعياد قبل دخول عالَمه النقدي؛ لما يراه من رابط قوي بين الاثنين.

أمّا العالَم النقدي لعياد فهو يتأطر ضمن أطر ثلاثة، هي: تجديد الدرس البلاغي بإقامته على النصوص ذاتها، وتأصيل المستحدث بإقامته على المتوارث، ومنهج النقد التطبيقي الذي يقوم على دراسة النص من جهة خصائصه اللغوية والبلاغية والجمالية. كل ذلك وجدناه في كتب عياد الثلاثة: "تجارب في الأدب والنقد"، و"الأدب في عالَم متغير"، و"الرؤيا المقيدة". كما يتطرّق المؤلف إلى ما ذهب إليه بعضهم من تأثّر عياد بمنهج "لانسون"، ورأى أنّ هذا التأثير ليس مقطوعًا به، وخاصة أنّشكري عياد لم يشر إليه وهو الحريص على ذلك في كتاباته.[١٥]

وفي ما يخص المنهج الذي اتكأ عليه عياد –بحسب المؤلف–، فهو منهج أستاذه الخولي، وذلك باعتراف عياد نفسه حين قال: "تلك أصول المنهج الأدبي في التفسير، وما بي أن أطيل الاحتجاج لها، أو أفصل القول فيها، فلمن أراد شيئًا من ذلك أن يرجع إلى بحث أستاذنا." وكان لعياد فضل إضافة مبدأ آخر إلى مبادئ أستاذه في التفسير الأدبي؛ وهو ما يرتبط بالقيمة الإنسانية الكامنة وراء النص القرآني، وضرورة التنبه لها، وهذا ما دعاه إلى دراسة علاقة الدين بالفن، لكونهما تعبيرًا عن الجانب الوجداني من النفس الإنسانية. كما تنبه المؤلف لتفريق شكري عياد بين المفسِّر الأدبي الذي يرى القرآن كتاب العربية الأكبر الذي بهر الناس ببلاغته ورُقِّيه الأدبي، والمفسِّر العقلي الذي يرى في القرآن أصل العقائد، ويُؤوِّل القرآن بما يتفق وهذه الوجهة.[١٦]

وعرج الباحث على النظرة الاستشراقية للقرآن وموقف عياد منها، الذي انتقد المستشرقين فيما ذهبوا إليه من وَصْف لأسلوب القرآن، وَوَصَف ملاحظاتهم بالسطحية والمجملة. كما بيَّن المراحل المنهجية الثلاث التي يتضمنها منهج عياد في دراسة القرآن،

[١٤] المرجع السابق، ص٨١.
[١٥] المرجع السابق، ص٩٠.
[١٦] المرجع السابق، ص٩٦.

وهي: دراسة المفردات، ثم بحث أسلوب القرآن في التأليف بين هذه المفردات، ثمّ البحث عن مرامي القرآن الإنسانية والاجتماعية، وذلك في تطبيقه على وصف القرآن ليوم الدين والحساب. وقد بين المؤلف أنّ دراسة عياد ليوم الدين والحساب في القرآن الكريم جاءت استجابة لسمتين أساسيتين من خصائص التفسير الأدبي؛ أولاهما: الاتجاه صوب التفسير الموضوعي، والثانية: العناية الخاصة بالدراسة التحليلية للمعجم القرآني وفقا للمناهج اللغوية الحديثة.[١٧]

وتابع المؤلفُ شكري عياد في دراسته بشيء من الإعجاب الخفي، ثم لفت النظر إلى جهوده في تتبع معاني المفردات، وردِّها إلى أصلها اللغوي، والانتقادات التي تعرّض لها من بعض الدارسين. كما عرج على دخول عياد في مناقشات عقدية تحت جناح التفسير اللغوي؛ كمناقشة قضية رؤية الله التي أُثيرت عند أسلافنا، وقيل فيها ما قيل بين مثبت ومنكر. ولعل التتبع اللغوي لمفردة "النظر" في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣)، هو الذي جعله يتبنى رأي المعتزلة في إنكار الرؤية لله تعالى.[١٨]

وتفحّص المؤلف شكري عياد في صنيعه بشيء من التفصيل والعمق، وأضفى على متابعاته شيئًا من الإعجاب الذي يفوح من خلال اللغة وطريقة العرض تارة، ومن خلال عبارات الإعجاب تارة أخرى،[١٩] من غير أن يكون في عرضه شيء من الترخص أو المديح المجاني، إنّما تأتي الإفاضة في العرض استجابة لدواع علمية تنسجم والعطاء العلمي لكل عالِم يتم استعراض جهوده النقدية.

أما الفصل الثالث، فقد خصصه المؤلف لمحمد أركون، وسماه: "محمد أركون: زعزعة مفهوم القداسة"، وفي هذا العنوان ما يشي بطبيعة الفصل الذي يرمي إلى استعراض جهود محمد أركون في نظرية التفسير الأدبي للقرآن، بوصفه نصّاً لغويّاً أدبيّاً بعيدًا عن مفهوم القداسة، ممّا يجعلنا على علم مسبّق بموقف المؤلف الذي لا يدين له بشيء من الإعجاب.[٢٠]

---

[١٧] المرجع السابق، ص١٠٠.

[١٨] المرجع السابق، ص١٠٥.

[١٩] مثلاً قول المؤلف: إن اللغة الأدبية عند شكري عياد هي أقوى وسائل التعبير الوجداني وأنفذها أثرًا، انظر: – المرجع السابق، ص١٠٧.

[٢٠] القيّام، **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، مرجع سابق، ص١١٥.

بدأ المؤلف فصله بتشبيه موقف أركون من قداسة القرآن بموقف "نيتشه" من الإنجيل؛ فهو لم يشتم رائحة القداسة، وحُرم من الفيض السماوي –على حد تعبير محمد إقبال– حين أخذ على عاتقه رفع عائق القدسية عن النص القرآني؛ لتغدو دراسته دراسة علمية أمرًا ممكنًا، ونقل القرآن من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، مُعّولاً على ما تبلور في الغرب من علوم أديان تُجّرد الكتب السماوية من قدسيتها، وتنزل بها إلى التراب البشري؛ فقد ميز أركون بين اتجاهات ثلاثة في الدراسات القرآنية؛ أولها: القراءة الإيمانية اللاهوتية التي تعني عنده كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون وكانوا يتجهون فيه إلى ترسيخ العقيدة في نفوس المسلمين. وعلى ذلك، فإنّها –في نظره– قراءة بِنِيَّةٍ مُبَيَّتة، ولا تخدم القرآن الكريم.

والثاني: القراءة التاريخية الفيلولوجية التي بلورها المستشرقون في تاريخ القرآن وبنيته ومناهج تفسيره، ويبدي أركون إعجابه الشديد بها. والثالث: القراءات الألسنية والسيميائية والأدبية، التي تشكّل البديل الفاعل للقراءتين السابقتين. وعلى نقيض ما كان عليه المؤلف، فإنّه يبدو معنيّاً بالتصدي لادعاءات أركون ومغالطاته التي يستشعر فيها (المؤلف) خطرًا يحدق بهويته الدينية وعقيدته الإسلامية؛ فنجده يتحيّن الفرص لدحض ادعاءات أركون من غير مبالغة أو تضخيم، وبأسلوب راقٍ بعيد عن التجريح أو المغالطة.[٢١]

وقد أوضح المؤلف أنّ أركون أبدى حماسة بالغة لدراسة النص القرآني دراسة ألسنية أدبية؛ أي دراسة المجاز القرآني بعيدًا عن نظرية الإعجاز القرآني، ثم عرض المؤلف ملامح من معركة المجاز في التراث، ثم تطرّق إلى موقف أركون من المجاز، الذي يرى أنّه يُسهِم إسهاماً فاعلاً في تشكيل كُلِّية الخطاب القرآني، وأنّه ينبغي القيام بتحليل بنيوي يثبت أنّ القرآن يبلور شكلاً ومعنىً جديدين بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية. لكنّ ربط أركون القصص القرآني بالقصص الأسطوري يثير الريبة والتحفّظ، حين يذهب إلى أن قصص الأنبياء –من أجل أن تتمثل بشكل تام من قبل وعي المؤمن بها– لا بدّ

[٢١] المرجع السابق، ص١٢٢–١٤٣.

من ربطها بالحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها. وهو بما ذهب إليه يُقدِّم أداءً شبيها بأداء مشركي مكة الأوائل -بحسب رأي المؤلف.[٢٢] وبإزاء هذا القول، نجد المؤلف يكشف عن وجهه الديني، ويميط اللثام عن مكنونات رؤيته الدينية التي ينطلق منها؛ فيصف هذا القول بالشنيع والهجين، ويسترسل في الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تشدّد النكير على أرباب هذا القول، ليتحوّل الخطاب النقدي في بعض جوانبه إلى خطاب ديني وعظي؛ ينهى ويأمر ويهدد ويتوعد ريثما يعود إلى خط سيره النقدي.

توصّل المؤلف إلى حقيقة مفادها أنّ أركون يريد أن يجعل من القرآن الكريم نصّاً إشكاليّاً؛ لكي يُحقِّق أمرين؛ الأول: أن يُقدِّم نفسه قارئا إشكاليّاً، والثاني: تحرير القرآن من مفهوم القداسة، فهو يريد أن يتحرّر من الضغط التاريخي من خلال توظيف المنهج الظاهراتي؛ لكي يُحرِّر الخطاب الديني ممّا التصق به من قدسية وتنزيه، ولا يتم ذلك إلّا عبر تقويض فكرة الوحي التي يقوم عليها كتاب الله تعالى والدين الإسلامي.

وقد لاحظ المؤلف أنّ أخطر ما في رؤية أركون النقدية، استخدامه غير البريء لمفهوم المخيال الديني، الذي ينفي صفة القداسة عن النص الديني، وينزع صفة العقلانية والواقعية عن مجمل الخطاب الديني، ويتجلّى ذلك في المثل التطبيقي الذي قاربه أركون حين درس سورة الفاتحة دراسة ألسنية تحيّد هيبة النص —حسب تعبيره— ولو للحظة، وهو في ذلك يفرّ من المصطلحات القرآنية، ويوظف مصطلحات بشرية بدلاً منها، مثل استخدام المدوَّنة النصية عوضاً عن الآية القرآنية. وفي واقع الأمر، فإنّ مؤلف الكتاب بدا غير عابئ بكل ما قد يقال عن أدائه حين جرّد قلمه لشن هجومه الكاسح على أركون، وهو يستعرض مفاصل عمله النقدي في حديثه عن "أل" التعريف الطارئة على لفظ الجلالة، أو رصده للضمائر وتعدادها بحصيلة نقدية تساوي صفرًا، أو رصد البنى النحوية والصرفية والإيقاعية، ثمّ وصفه "بقارئ عميق الشكوك، ذي نزعة انتقادية متعالية"، ذاهبا إلى أنّ القول برمزية اللغة الدينية عموما، واللغة القرآنية على وجه خاص لا يزيد على كونه دعوى لا يؤيدها برهان.

[٢٢] المرجع السابق، ص١٢٩.

وبإزاء هذه الحصيلة الضئيلة التي خرج بها أركون من بحثه –بحسب المؤلف، لا يملك القارئ إلّا أن يبتسم بشماتة وسخرية؛ فهو قد أطاح بأركان التفسير السابقة، ووعد القارئ بالعجيب الخلّاب من التفسير، واستعرض عضلاته وأدواته، لكنّه ما خرج إلّا بالقليل المفتقر إلى كل ما هو جديد ومدهش.[٢٣]

أفرد المؤلف الفصل الرابع والأخير، لاستعراض جهود نصر حامد أبو زيد، المُتمثِّلة في بيان مفهوم النص وطبيعة اللغة الدينية؛ فرأى أنّه من أكثر النقاد اهتمامًا بقضايا النص القرآني، مستشهداً بأطروحته الأكاديمية" الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة"، وسواها من المؤلفات الإشكالية. كما رأى المؤلف[٢٤] أن نصر حامد أبو زيد من أوائل النقاد العرب الذين أسهموا في تقديم الفكر التأويلي للثقافة العربية، وذلك من خلال دراسته المطولة: "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص".

ورصد المؤلف تحوّلات الشخصية عند أبو زيد؛ حين تحوّل من اليسار الإسلامي إلى اليسار العلماني، حتى أطلق عليه "الكادر الماركسي الواعد".كما أشار إلى أهم كتبه في سياق تطوره الفكري، وهو كتاب: "مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن"، فضلاً عن الأثر القوي الذي تركه حسن حنفي في أبو زيد في ما يخص قضايا التأويل والدراسات القرآنية، وقد رصد المؤلف أيضاً ما جاء في مقدمة كتاب أبو زيد: "مفهوم القرآن" من مقولات إشكالية؛ كمفهوم النص، وحضارة النص؛ إذ ذهب إلى أنّ النص القرآني منتج ثقافي أنتجه واقع بشري تاريخي، ومن ثمّ فإنّ القرآن نص لغوي، وهو كتاب العربية الخالد.

بعد ذلك، وضع المؤلف يده على نقاط الالتقاء والتفارق بين محمد أركون ونصر أبو زيد ليخرج بنتيجة مفادها أنّ كلا الباحثيْن يمارس عملية انتقائية للتراث،[٢٥] وأنّهما يعيدان إنتاج موقف المثقف الأيديولوجي، الذي لا يهمه من التراث سوى قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي، التي هي بالضرورة قابلية جزئية.

---

[٢٣] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٥٠.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٩.

وبالنسبة إلى الموقف الفكري لنصر أبو زيد، يرى المؤلف أنّه امتداد وتطوير لكل من موقف المعتزلة العقلاني من النص، ومدرسة الشيخ أمين الخولي. أمّا المنهج الذي اختطه أبو زيد فيرى المؤلف أنّه يتبلور من خلال منهج التحليل اللغوي المرتبط بمنهج ثلاثي الأبعاد؛ يرتبط بُعْده الأول بالبنيوية والأسلوبية والسيميوطيقا، ويرتبط بُعده الثاني بالهرمنيوطيقا التي تربط بين تفسير النص الديني، والنص الأدبي، والنص الثقافي، في حين يرتبط بُعْده الثالث بمجموعة من المفاهيم الاجتماعية التي تربط النص بالواقع.

وبهذا، فقد اعتمد أبو زيد المنهج البنيوي في مفهوم النص، وأسس منظوره اللغوي على علم العلامات؛ وهو نظام يعيد تقديم العالم على نحوٍ رمزي، وكأنّ الدال اللغوي يغدو بديلاً عن المدلول لا مُعّبراً عنه فحسب. ولعل الفكرة التي جرّت على أبو زيد كثيراً من النقد والاحتجاج والنقمة، هي قوله: "إنّ النص منتج ثقافي"، مع نفيه أن يكون هذا القول منافيًا لفكرة الوحي الإلهي، ولعلي في هذا المقام لا أُوافق المؤلف حين اجتزأ نصّاً لأدونيس فيه دفاع عن اللغة القرآنية، وراح يكيل المديح لصنيعه ذاك، من غير أن يضع رؤية أدونيس الكلية في الميزان،[٢٦] وهو الذي راح يُنكر الوحي والنبوات، ويحرص على إنزال الذات الإلهية من ملكوتها وعليائها ليضع بدلاً منها الذات الإنسانية، ممّا جعل أدونيس يظهر في الكتاب بصورة الملاك مقابل الصورة الشيطانية لنصر حامد أبو زيد، وهي مقارنة غير سليمة وقائمة على المغالطة.

وحين تحدث المؤلف عن طبيعة اللغة الدينية،[٢٧] قدّم بمقدمة ضافية أشبه بالاستطراد؛ ليستعرض العديد من آراء القدماء والمحدثين عن فكرة الإعجاز ولغة القرآن، مثل الرافعي، ومحمود شاكر، والمنجي الكعبي وسواهم، تحدوه في ذلك نظرة إيمانية عميقة تجعله ينحاز لكل رأي يوافق عقيدته وميوله الإيمانية، ويستنكر كل رأي قد يشكل مخالفة عقدية؛ فنراه ينتقد المنجي الكعبي انتقاداً لاذعاً، ويُخطِّئه منذ البداية، حين يصِمُ دراسته بأنّها تفتقر إلى

---

[٢٦] لإدراك هذه الرؤية الكلية، انظر:

– مرزاق، عبد القادر. **مشروع أدونيس الفكري والإبداعي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠م.

[٢٧] القيّام، **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، مرجع سابق، ص١٦٧.

الوعي النقدي، وتنهض على حس ثوري تطهيري، ولعل وراء ذلك ما ذهب إليه الكعبي من رأي يخالف إجماع الدارسين الإيمانيين من أنّ الإعجاز يقع في القرآن وسواه من كلام العرب، وليس حكرًا على كلام الله تعالى.

أمّا فيما يتعلق برأي نصر حامد أبو زيد، فقد ذهب المؤلف[٢٨] إلى أنّه يفرّق بين نوعين من اللغة، هما: اللغة العادية، واللغة الدينية، فإذا كانت اللغة العادية تُعبِّر عن النسبي، فإنّ اللغة الدينية تُعبِّر عن المطلق. وقد تحوّلت اللغة الدينية من نظام دال من العلامات إلى علامة فقط. ويرى أبو زيد أنّ النص القرآني يحوّل العالَم بما فيه إلى مجموعة من العلامات الموحدة الدلالة، في نظام تسيطر فيه اللغة الدينية على اللغة الأصل، حين تنتقل دلالات اللغة من المعنى الحرفي إلى معنى المعنى. كما يرى أنّ اللغة الدينية تكتسب -عن طريق المجاز- رمزيتها القابلة دومًا للانفتاح على التأويلات المتعددة.

وقد خلص المؤلف، بناءً على رأي أبو زيد في اللغة الدينية، إلى أنّ لهذا الأخير نظرة إيجابية تجاه طبيعة اللغة الدينية تتعارض مع نظرته التي تبلورت حين تحدث عن الوحي؛ إذ كيف يرى أنّ الوحي هو وسيلة الاتصال بين الله والبشر، ويربط —في الوقت نفسه- ظاهرة الوحي بالنشاط الثقافي العربي المرتبط باتصال البشر بالجن وبظاهرتي الشعر والكهانة!

كما خلص إلى أنّ وضع النص القرآني في إطار الثقافة التي أنتجت الشعر وسجع الكهان، والتعامل معه على أنّه بنية لا تفارق الواقع، ولا تتجاوز قوانينه، والنظر إليه بوصفه حالة نابعة من تجليات الثقافة السائدة وتصوراتها وما تواضعت عليه، أمر لا ينزع عنه صفة القداسة فحسب، وإنّما يثير الشكوك في جوهره وبنيته وغاياته.[٢٩]

وختم المؤلف كتابه بخاتمة لخصت أهم النتائج التي توصل إليها من دراسته تلك، ثم عقب بقائمة للمصادر والمراجع تميّزت بالتنوّع والشمول ما بين القديم والحديث، والعربي والأعجمي؛ ممّا دل على سعة ثقافة المؤلف وتعدّد قراءاته، وانفتاحه على مختلف

[٢٨] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٧٨.

الاتجاهات والمناهج، الأمر الذي أكسب دراسته قوة وصدقاً وشفافية. وقد ختم الكتاب بكشافين؛ أحدهما: للأعلام، والآخر للمصطلحات.

وبعد هذا الاستعراض للكتاب، كنت أتمنى على المؤلف لو أنّه بيّن معنى أدبية النص القرآني؛ فقد بدا هذا المفهوم ملبسًا في سياقات الكتاب المختلفة، فالمؤلف حين يقول: "إنّ القراءة الأدبية للقرآن...."[٣٠] يذهب الذهن إلى أنّ "الأدبية" صفة للقراءة وليست صفة للقرآن، وشتان ما بين الأمرين، علمًا بأن المؤلف يريد المعنى الآخر، وهو أدبية النص القرآني وليس أدبية القراءة التي توهم بأدبية النص التفسيري.

لقد درس الكتاب بعض أعلام نظرية التفسير وغفل عن بعضهم الآخر، بل تجاهل أهمهم من الجيل التالي الذي كانت له إسهامات عظيمة في هذا الحقل، من مثل: مصطفى صادق الرافعي، ومحمود شاكر وسواهما، من الذين لم يحظوا إلّا بالذكر العابر والسريع بما لا يتلاءم مع إنجازاتهم في هذا الحقل. كما يلفتنا في الكتاب تلك الاستطرادات الكثيرة التي تخرج بالقارئ عن الموضوع قيد الدراسة ثم تعيده إليه، بعد أن يكون قد نسيه وانقطع به حبل أفكاره وتواصله، وذلك ممّا كان يمكن الاستغناء عنه.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، يُسجَّل للمؤلف سعة ثقافته، وتعدّد مصادره، وقدرته على إدارة الحوار، وبراعته في الجدل وسوق الحجج والبراهين من غير تعنت أو تزمت لرأيه، مع القدرة على ضبط نفسه والبقاء في دائرة البحث العلمي. كما تلفتنا لغة المؤلف الرصينة القوية ومفرداته وتراكيبه المنتقاة بعناية، ممّا يذكرنا بلغة أهل البلاغة والبيان من أعلام أساتذته وشيوخه؛ كالرافعي، وشاكر، وطه حسين وسواهم.

ويبقى القول: إنّنا بأمس الحاجة إلى مثل هذه الدراسات التقويمية التي تضع جهود الباحثين في الميزان، خاصة إذا كانت جهودهم تصب في باب الدراسات القرآنية المرتبط بعقيدتنا ودستور حياتنا؛ كتاب الله تعالى العزيز.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٧، المقدمة.