الفصل الثاني

ناقدان من مدرسة الأمناء

عائشة عبد الرحمن والتفسير البياني للقرآن الكريم

تؤكد عائشة عبد الرحمن (توفيت 1999م) أنَّ أستاذها -وزوجها فيما بعد- أمين الخولي لم يرضَ لها أن تَخْطُوَ الخطوة الأولى في طريق دراسة النص القرآني، إلا بعد أن تتزود بالمعرفة العلمية التي تؤهلها للنظر في كتاب العربية الأكبر[1].

وانخرطت بعد ذلك في مشروعها الذي نذرت له نفسها وهو التخصص في الدراسات القرآنية، على هَدْيٍ من المنهجية التي تبلورت على يدي أستاذها أمين الخولي، فقدَّمت في هذا السياق غير واحدٍ من الإنجازات العلمية، يأتي في طليعتها «التفسير البياني للقرآن الكريم» في جُزْءَيْن، و«الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق» و«القرآن والتفسير العصري» في طائفةٍ صالحةٍ من البحوث والدراسات التي تكشف عن إحساسٍ عميق بالمسؤولية الأدبية تجاه تطوير القراءة اللغوية (البيانية) للنصِّ القرآني.

وعلى الرغم من بساطة معالجتها النقدية في بعض الأحيان، ووقوفها عند تخوم البلاغة العربية، كما تجلى ذلك واضحاً في «التفسير البياني» على وجه الخصوص[2]، إلا أن ذلك لم يكن حائلاً بينها وبين إبراز ملامح ذاتية في القراءة، خالفت بها كثيراً من آراء المفسِّرين، وقدَّمت قدراً غير هَيِّن من

---

(1) أنجزت عائشة عبد الرحمن دراسة عن «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري في مرحلة الماجستير، ثم نَهَدَت لتحقيق «رسالة الغفران» في مرحلة الدكتوراه. انظر أيضاً:
- دار الهلال. **التكوين: حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم**، مرجع سابق، ص263.

(2) أبو زيد. **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص148.

التبصُّر النقديِّ الذاتيِّ، الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه «نصّاً لغوياً متكاملاً يُفَسِّرُ بعضه بعضاً»[3] وهو الشيء الذي أخلَّت به نظرية التفسير التقليدية؛ إذ وجَّهت نقداً للمفسِّرين القُدامى «الذين لم يُراعوا العلاقة بين خصوصية المفردات والتراكيب اللغوية والجو الداخلي للنص. وهي في ذلك تتابع الخولي فيما يمكن تسميته بتاريخية الألفاظ القرآنية، ومناسبة التراكيب لها؛ ذلك أن أهمَّ جانبٍ في التفسير البياني هو العمل على تجاوز ما تفتقر إليه المعاجم اللغوية من تثبيتٍ لتطوُّر معنى المفردات في عصور القرآن المختلفة، ومناسباته المتغيّرة»[4].

لقد سبقت الإشارة إلى أنَّ المنهج المقترح لدى الخولي لتفسير القرآن هو أن يُفَسَّر القرآن موضوعاً موضوعاً (التفسير الموضوعي)، وأن تُجْمَعَ آيُه الخاصّة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً استقرائياً، وأن يُعرف ترتيبها الزمني ومناسباتُها وملابساتُها الحافّة بها، ثم يُنْظَر فيها بعد ذلك لتُفْهَمَ وتُفَسَّر[5]، وهو مَلْمَحٌ أصيلٌ من ملامح منهجه الأدبيِّ. وقد لاحظ عفَّت الشرقاوي أن عائشة عبد الرحمن قد خالفت عن منهج أستاذها في هذا الخصوص، «فلم ترتبط بفكرة الموضوع التي طالت دعوته إليها، ولو فعلت لكان أمامها فُسْحَةٌ من الدراسة المُنْتجة الخِصْبة، ذلك أنَّ التحديد الموضوعي يُسْعِفُ على تنبُّه دقيقٍ إلى الدلالات المستخدمة»[6].

---

(3) النيفر. **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه**، مرجع سابق، ص125.

(4) المرجع السابق، ص125. انظر أيضاً:
- الرفاعي، عبد الجبار. «الاتجاهات الحديثة في التفسير»، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، ع4، 1998م، ص13. حيث يقول: ظلت البلاغة القديمة تتناول النص القرآني تناولاً جزئياً يهتم بالخصائص الدلالية والجمالية للكلمة والجملة والفقرة دون أن يتعدّى ذلك لتحليل الخصائص المفهومية والفنية للنص بتمامه، من خلال تشخيص النسيج العضوي الذي تنتظم في سياقه الفقراتُ بمجموعها، فتُشكِّلُ وحدةً موضوعيةً تشي بدلالاتٍ إضافيةٍ لا يحكيها التناول الجزئي للنص.

(5) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص306.

(6) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص340.

بَيْدَ أنَّ اقتصارها على قِصارِ السُّورِ قد جعلها قريبةً جداً من التفسير الموضوعي، لأن هناك وحدةً موضوعيةً ملحوظةً في كلِّ سورةٍ على حِدَةٍ إلى حدٍّ ما،وهو أمرٌ قد تنبَّهت له عائشة عبد الرحمن في طالعة كتابها «التفسير البياني للقرآن الكريم»، فَضْلاً عمّا يُتيحُه تفسير السُّوَر القصيرة من «مجالاتٍ أخرى أمام المُفَسِّر قد تختلف عن الدراسة الموضوعية، ومن ذلك مثلاً مسألةُ المناسبةِ بين الآيات، وملاحظةُ السياقِ في السورة الواحدة. وهكذا يمكن أن يُقال: إنَّ المؤلّفة في تفسيرها لهذه السُّوَرِ القِصارِ قد جمعت بين التحديد الموضوعي وبين التناول الأدبي للسورة كلها»[7].

لقد تنبّه عفَّت الشرقاوي إلى ظاهرة التفاوت في طبيعة المعالجة النقدية التي تبلورت على يدي عائشة عبد الرحمن للنَّص القرآني. فهي ترتفع بقراءتها في بعض الأحيان لتكون من خيرة الجهود في التفسير الحديث، من مِثْلِ تأمّلاتها العميقة في سورة «العلق» وقدرتها على التموضع في لحظة المتلقِّي الأوَّل للقرآن الكريم[8]، ناهيك عن صبرِها الجميلِ في تَتَبُّعِ دلالات الألفاظ القرآنية في سياقاتها المختلفة، والتمييز بين الاستخدام المعجميِّ للألفاظ واستخدامها في السياقِ القُرآني، مع ما يرافق هذه اللحظات الذكية من مشاعر الزَّهْوِ والاعتداد الملحوظ بالذات، والغَمْزِ من جهود المفسرين القدامى، الذين لم يتفطَّنوا لما تفطنت له عائشة عبد الرحمن، حتى إذا استنفدت هذه القوةَ النقديةَ، عادت إلى تراث القدماء في التفسير، وتقديم آراءٍ لا تعدو كونها اختياراً لوجهٍ ما من وجوه التفسير الموروثة[9]، مع الجزم بأن هذا الوَجْه من التأويل هو الذي ينبغي المصيرُ إليه. وهو الشيء الذي تعقَّبهُ عفّت الشرقاوي بالمناقشةِ والنقدِ، وبيانِ أن المفسِّرَ القديمَ لم يكن يجرؤُ على تأويلٍ واحدٍ ما لم يَرِد في ذلك نص صريح، فالله أعلم بمراده، وإنما يُقَدِّم وجوهاً مختلفةً

(7) المرجع السابق، ص340.

(8) عبد الرحمن، عائشة. **التفسير البياني للقرآن الكريم**، مصر: دار المعارف، 1968م، ص15-23.

(9) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص340-341.

كلها يجوز في تفسير النص. . . ونحن نعتقد -والكلام للشرقاوي- أن المجالَ الأدبيَّ يختلف عن غيره من المجالات العلمية في تحديدِ الصوابِ والخطأ، فإذا كانت غايتُنا في المجال العلميِّ واحدةً، والصوابُ فيها واحداً، فهل غايتنا تجاه النص الأدبي كذلك؟ وهل الصوابُ فيه شيءٌ واحدٌ يجعل ما عداه من التفسير خطأً؟[10].

ثم استطال عفَّت الشرقاوي على عائشة عبد الرحمن بالحجَّةِ البالغةِ حين جزم قائلاً: «إنّنا نرفضُ القولَ بأن للآيةِ التي تحتملُ أوْجُهاً تفسيراً لا خطأ فيه ما لم يَرِد في ذلك النص الصريح، ومع ذلك فإنّنا لا نستطيع الجزم بأن هذه الأوْجُه المختلفة في تأويل النص مرادةٌ جميعاً لله تعالى، وإنّما نحاولُ الوصولَ إلى المعنى المُرادِ، بتعقُّب المعاني المحتملة، اجتهاداً في الوصولِ إلى مرادِ اللهِ، دون قطعٍ صريح، فتتكشَّفُ لنا آفاقُه بقدرِ بصيرتِنا الروحية، وطاقتِنا العقلية، وتحقُّقِ معنى التقوى في قلوبنا»[11].

لقد كان عفّت الشرقاويُّ أَنْفَذَ بصيرةً من عائشة عبد الرحمن في فهم نظرية التفسير كما تبلورت في التراث العربيّ الإسلامي، «فالمفسِّرُ القديمُ يفهمُ أنَّ النَّص الذي يقبلُ التّأويلَ طائفةٌ من الإمكانيات. وقد يُرَجِّحُ بَعْضَها مستعيناً في ذلك بالسياق العامِّ للنصِّ، ولكنه لم يكن يجزمُ بمعنىً واحدٍ يُخَطِّئُ ما سواه، كما فعلت المؤلِّفة، ثقةً منه بأن التفسيراتِ الجيدةَ هي التي تحاولُ باستمرارٍ أن تُطْلِعَنا على إمكانياتٍ أَوْفَرَ في النّصِّ القرآني»[12].

لقد استلهمت عائشة عبد الرحمن فكرةً أساسيةً من الإمام الخطَّابي (توفي388هـ) ذهب فيها إلى أنَّ عمود البلاغةِ القرآنيةِ قد قامَ على «وَضْعِ كلِّ نوعٍ من الألفاظِ التي تشتملُ عليها فصولُ الكلام موضِعَه الأخَصَّ الأشْكَلَ به، الذي إذا أُبْدلَ مكانَه غيرُه جاءَ منه: إمَّا تبدُّل المعنى الذي يكونُ منه فسادُ

(10) المرجع السابق، ص 341.
(11) المرجع السابق، ص341.
(12) المرجع السابق، ص341-342.

الكلام، وإمّا ذهابُ الرونقِ الذي يكون معه سقوطُ البلاغة»[13] وعلى الرغم من اعتراضِها على الخطّابي في بعض الجزئيات، إلّا أنّها تُؤكِّد أن «هذا المَلْحَظَ الدقيقَ هو المحورُ الذي أدار عليه عبدُ القاهرِ مذهبَه في الإعجازِ بالنَّظْم، وهو أيضاً مما يلتقي -إلى حدٍّ ما- مع جوهرِ فكرتِنا في الإعجاز البيانيِ، ثمَّ نختلف بعد ذلك في تحقيق مغزاه، ولَمْحِ أبعاده، وطريق الاحتجاج له .فالخطابيّ حين يقولُ بسقوطِ البلاغةِ لفسادِ المعنى، أو ضياعِ الرونقِ، يَتَّجهُ إلى الرونق اللَّفظي فيجعله غير فسادِ المعنى»[14].

ويبدو لي أن هذه الفكرةَ ذات الهيمنة القوية في نظرية الإعجاز القرآني قد أَلْقت بظلالها على طبيعة تفكير عائشة عبد الرحمن، وتحت وطأةِ تأثيرها بدأتْ تنحازُ إلى مفهوم القولِ الواحدِ في تأويل النص القرآني، وهو اختيارٌ يتعارض جوهرياً مع فكرة التأويل وثراءِ النص القرآني، فالقراءةُ الفقهيةُ المَحْضَة المتخصّصة باستنباطِ الأحكامِ الشرعية لم تعايِن النصَّ القرآنيَّ بهذا المنظورِ الضَّيِّق، بل فتحت المجالَ واسعاً أمام المداركِ العقليةِ للفقهاء، فنشأ هذا الثراء الخلّاقُ في استنباطِ الأحكامِ الشرعية، على نحوِ ما نجده من اختلاف المذاهبِ الفقهيةِ الأَربعةِ في فهمِ النص القرآني.

فإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ القراءة الأدبية (اللغوية) للنصِّ القرآني تتأسَّسُ ابتداءً على فكرةِ الاختلاف، وإنَّ اختيارَ قولٍ واحدٍ يُلْغي ما سواه من الأقوالِ لن يكون في صالح النص القرآني العالي، الذي هو «ذو وجوهٍ أدبيةٍ تَسْمحُ لكلِّ متذوِّقٍ بتأويلٍ مشروعٍ إذا تحقَّقت له أداةُ المفسِّرِ وبصيرتهُ، وهذه الوجوه تلتقي ولا تتنافى، وكلُّها يخدم الحقيقةَ الدينيةَ والأدبية»[15].

---

(13) الخطابي، أبو سليمان. **بيان إعجاز القرآن**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلَّق عليها: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، 1956م، ص29.

(14) عبد الرحمن، عائشة. **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغوية بيانية**، مصر: دار المعارف، 1984م، ص101.

(15) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص343.

لا تَفْتَأُ عائشة عبد الرحمن تذكر مشاعر الرهبة والإجلال التي تُسَيْطِرُ عليها حين تقترب من النص القرآني، وتحاول جاهدةً أن تهيّئَ القارئ لفتوحاتٍ معرفيةٍ لا عهد له بها، لكن القارئ المتمرِّس بأفانين التفسير لا يكاد يجد نَهْمَته فيما تقدِّمه من قراءات. فحين يقرأ القارئ قولها: «وسيبهرهم بلا رَيْبٍ، ما بهرني من أسراره البيانية هدى إليها الدرسُ المنهجيُّ الاستقرائيّ، والتدبُّر المرهف: في اللفظِ لا يقومُ مقامه سواه، وفي الحرفِ لا يؤدي معناه حرفٌ آخر، وفي الحركة أو النبرة تأخذُ مكانها في النظمِ الباهر»[16] فإنَّ الحصيلة المتوقعة لديه ستكون في الذروةِ العليا، حتّى إذَا تذوق كلامها، واستوعب حصيلة أفكارها -باستثناء بعض الملامح الذاتية التي سبقت الإشارة إليها- تلاشى هذا الإحساس، ووجد نَفْسَه أَمامَ قراءةٍ تَخلو من الروح النقدية المحتدمة، التي تمنح الأفكار عمقَها وقوتَها وجاذبيَّتَها.وسأكتفي بإيرادِ مقطعٍ من كلامها من تفسير «واو القسم» من قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضّحىٰ: 1-2]، للدلالة على طبيعة تفكيرها في تفسير كلام الله تعالى.

تقول عائشة عبد الرحمن: «والذي اطمأننت إليه بعد طول تدبر وتأمل في السور المستهلة بهذه الواو، هو أن القسم بها يمكن أن يكون، والله أعلم، قد خرج عن أصل الوضع اللغوي في القسم للتعظيم، إلى معنى بياني؛ على نحو ما تخرج أساليب الأمر والنهي والاستفهام عن أصل معناها الذي وضعت له، لملحظ بلاغي. فالواو في هذا الأسلوب تلفت لفتاً قويّاً إلى حِسيّات مدركة ليست موضع غرابة أو جدل، توطئة إيضاحية لبيان معنويات أو غيبيات لا تُدرَك بالحس.

فالقسم بالواو، غالباً، أسلوب بلاغي لبيان المعاني، بالمدرَكات الحسية. وما يُلمَح فيه من الإعظام، إنما يُقصَد به إلى قوة اللفت. واختيارُ المقسَم به تراعى فيه الصفة التي تناسب الموقف. وحين نتتبع أقسام القرآن في مثل آية الضحى، نجدها تأتي لافتة إلى صورة مادية مُدرَكة وواقع مشهود، توطئة ببانية لصورة أخرى معنوية مماثلة، غير مشهودة ولا مُدرَكَة، يماري فيها من يماري:

(16) عبد الرحمن، عائشة. **التفسير البياني للقرآن الكريم**، مرجع سابق، ج1، ص18.

فالقرآن الكريم في قَسَمِه بالصبح إذا أسفر، وإذا تنفس، والنهار إذا تجلى، والليل إذا عسعس، وإذا يغشى، وإذ أدبر، يجلو معاني من الهدى والحق، أو الضلال والباطل، بماديات من النور والظلمة. وهذا البيان للمعنوي بالحسي، هو الذي يمكن أن نعرضه على أقسام القرآن بالواو، فنقبلها دون تكلف أو قسر في التأويل.

وشرح هذا على وجه التفصيل، والتماس الشواهد والأدلة عليه، مما يتسع له بحث خاص مفرد، عن «القسم في القرآن» أما هنا -ومجال البحث محدود بموضوعه- فقد يكفي ما يعرض لنا من أقسام قرآنية فيما اخترنا من سور، لكي نوضح الفكرة ونجلو المَلْحظ. المُقْسَمُ به في آيتي الضحى، صورة مادية وواقع حسي، يشهد به الناسُ في كل يوم تألق الضوء في ضحوة النهار، ثم فتور الليل إذا سجى وسكن. دون أن يختل نظام الكون أو يكون في توارد الحالين عليه ما يبعث على إنكار، بل دون أن يخطر على بال أحد، أن السماء قد تخلت عن الأرض وأسلمتها إلى الظلمة والوحشة، بعد تألق الضوء في ضحى النهار، فأي عجب في أن يجيء بعد أنس الوحي وتجلي نوره على المصطفى ﷺ، فترة سكون يفتر فيها الوحي، على نحو ما نشهد من الليل الساجي يوافي بعد الضحى المتألق!

هذا هو ما نطمئن إليه في التفسير البياني للقسم بالضحى والليل إذا سجى، ولا أعرف -فيما قرأت- أحداً من المفسرين التفت إلى هذا الملحظ التفاتاً واضحاً متميزاً، وإن يكن بعضهم قد استشرف له من بعيد، لكن وسط حشد من تأويلات شتى، لا تخلو من تكلف وإغراب»[17].

لقد وقفت عائشة عبد الرحمن في أفق أستاذها وزوجها أمين الخولي، ولم تطمح ببصرها إلى تجاوز هذا الأفق، ولا أراها زهت بشيء زهوها بالتلمذة للخولي، يتجلى ذلك في تمثُّلها، وربما متابعتها لدقائق منهجه الأدبي، على الرغم من ضعف مُنَّتها في التطبيق، وحرصِها على إهداء كتابيها الأساسيين اللذين تبلورا في سياق دراساتها القرآنية لأستاذها الخولي على

(17) المرجع السابق، ج1، ص25-26.

النحو التالي: «إلى من علمني هذا المنهج أستاذنا الإمام «أمين الخولي» في ضمائرنا، وقلوبنا، وعقولنا». ويلحظ المتفحص لقراءاتها أنها لم تحتفظ بأدنى مسافة بينها وبين أستاذها، تتيح لها أن تمارس قراءة نقدية لمنهجه المقترح.

و في هذا السياق ينبغي الإشارة إلى هجومها الكاسح على الطبيب المصري مصطفى محمود، الذي قدم بعض التفسيرات العلمية لبعض الآيات القرآنية في كتابه «القرآن: محاولة لفهم عصري» حيث بالغت في الإنكار عليه، وأسقطت فكرة التبصر العلمي في كتاب الله تعالى، وهي في ذلك قد تابعت أستاذها الخولي، الذي ناقش هذه المسألة، ولكن -والحق يقال- بروح علمية متيقظة، لا ينقصها التروي في نقد هذا الاتجاه في التفسير، مستمداً من الإمام الشاطبي (توفي 790هـ) صاحب «الموافقات»، مُنوِّهاً بالنوايا الطيبة التي تضطرم في صدور أصحاب هذا الاتجاه، ممن يرومون من «جَعْلِ الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ناحيةً من نواحي بيان صدقه، أو إعجازه أو صلاحيته للبقاء»[18] ليقدم بعد ذلك رؤيته الرصينة لهذه القضية، دفعاً للتناقض بين الدين والعلم، قائلاً: «فلعله يكفي في هذا ويفي ألا يكون في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده، وحَسْبُ كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة، ومسايرة للعلم، وخلاصاً من النقد»[19]، ثم يبلغ ذروة الاعتزاز بالقرآن الكريم وصلاحيته لهداية البشرية حين يقول: «والقرآن غني عن أن يعتز بمثل هذا التكلُّف -يعني التكلف العلمي- الذي يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنساني الاجتماعي في إصلاح الحياة، ورياضة نفوس الناس جميعاً على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية والرياضية وما إليها»[20].

إن هذا النقد العقلاني المستنير للاتجاه العلمي في التفسير لم يكن شافعاً لأصحاب هذا الاتجاه لدى عائشة عبد الرحمن، فقد هاجمت بضراوة ملحوظة

(18) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص294.
(19) المرجع السابق، ص294-295.
(20) المرجع السابق، ص296.

هذا المنزع في التفسير، واشتدت وطأتها على معتنقيه، وربما كان كافياً في الدلالة على ذلك إثبات بعض كلامها الذي افتتحت به كتابها آنفاً «القرآن والتفسير العصري» وبخاصّة قولها: «فجأة من حيث لا نتوقع، يتردد في أفقنا كلام عن حاجة الناس إلى تفسير عصري للقرآن يستجيب للتقدم العلمي، ويتابع ما يستحدث من علوم العصر، وما يكتشف من أسرار الذرة والإلكترون وبيولوجيا القمر... ويسأل سائل: «كيف يمكن أن يتجمد فهمنا للقرآن عند الذي فهمه أسلافنا منذ أربعة عشر قرناً، وقد عاشوا بعقلية عصر لم يكن يعرف كلمة بيولوجيا وجيولوجيا وكيمياء عضوية، وعلم أجنة وتشريح وانثروبولوجيا؟».

وهذا كلام يبدو في ظاهره منطقياً ومعقولاً، يلقي إليه الناس أسماعهم، ويبلغ منهم غاية الإقناع؛ دون أن يلتفتوا إلى مزالقه الخطرة التي تمسخ العقيدة والعقل معاً، وتختلط فيها المفاهيم وتتشابه السبل، فتفضي إلى ضلال بعيد، إلا أن نعتصم بإيماننا وعقولنا، لنميز هذا الخلط الماسخ لحرمة الدين، المهين لمنطق العصر وكرامة العلم.

وأول ما يشغلني من هذه القضية، هو أن الدعوة إلى فهم القرآن بتفسير عصري على غير ما بينه نبي الإسلام، تسوق إلى الإقناع بالفكرة السامة التي تنأى بأبناء العصر عن معجزة نبي أمي، بعث في قوم أميين، في عصر كان يركب الناقة والجمل لا المرسيدس والرولز رويس والبوينج وأبوللو ولونا، ويستضيء بالحطب لا بالكهرباء ويستقي من نبع زمزم ومياه الآبار والأمطار، لا من مصفاة الترشيح ومياه فيشى ومرطبات الكولا.... ونتورط من هذا إلى المزلق الخطر، يتسلل إلى عقول أبناء هذا الزمان وضمائرهم، فيرسخ فيها أن القرآن إذا لم يقدم لهم علوم الطب والتشريح والرياضيات والفلك وأسرار البيولوجيا والإلكترون والذرة... فليس صالحاً لزماننا، ولا جديراً بأن تسيغه عقليتنا العلمية، ويقبله منطقنا العصري!

هكذا باسم العصرية، نغريهم بأن يرفضوا فهم القرآن كما فهمه الصحابة في عصر المبعث ومدرسة النبوة، ليفهموه في تفسير عصري من بدع هذا

الزمان. وباسم العلم، نخايلهم بتأويلات محدثة، تلوك كلمات ساذجة عن الذرة والإلكترون وتكنولوجيا السدود، وبيولوجيا العنكبوت وديناميكا الصلب وجيولوجيا القمر... وفي ضجيج هذه الكلمات الطنانة الرنانة، وخلابة ما يقدمه التفسير العصري من عجائب وغرائب، تبهر البصر فتتعذر الرؤية الثاقبة التي تميز حقاً من باطل، وعلماً من دجل، وإيماناً من زخرف قول وبهرج بدعة؛ ويفوتها أن تفصل بين منطق تفكير علمي وجرأة ادعاء وطبول إعلان... ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسۡتَكۡبِرٗا كَأَن لَّمۡ يَسۡمَعۡهَا كَأَنَّ فِيٓ أُذُنَيۡهِ وَقۡرٗاۖ فَبَشِّرۡهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [لقمان: 6-7].

والعلم فريضة والشهادة أمانة، وكلمة الحق مسئولية وتكليف. وفي مواجهة التيار الجائح، أؤدي فريضة العلم وأمانة الشهادة، لكيلا أبوء بلعنة إثم القلب»[21].

هذه هي أهمّ ملامح التفكير النقدي التي تجلَّت في القراءة التطبيقية التي أنجزتها عائشة عبد الرحمن للنصِّ القرآني، وتمثّلت من خلالها المعالم الأساسية للمنهج الأدبيّ الذي أرسى دعائمَه أمين الخولي. وعلى الرغم من جهودِها الصادقة في الارتقاءِ بقراءةِ النص القرآني إلّا أنّها لم تكن القارئ الأقوى من بين «جماعة الأمناء» ويبدو أن شكري عيّاد هو الناقد الأَوْفرُ حظّاً بين أعضاء هذه الجماعة استبداداً بأسرارِ هذا المنهج وقدرةً على تطبيقهِ تطويره.

شكري عيّاد وتطبيق القراءة الأدبية

تصعب الكتابة عن أيٍّ من أعضاء «جماعة الأمناء» دون التوقف عند الأثر الروحي والفكري العميق الذي تركه أمين الخولي في أعضاء هذه الجماعة. وإذا كانت هناك بعض الحيثيات والملابسات الخاصة التي أَفْضَت إلى التماهي

(21) عبد الرحمن، عائشة. **القرآن والتفسير العصري**، مصر: دار المعارف، 1970م، ص7-9.

بين الخولي وعائشة عبد الرحمن، فإن «المعرفة» و«المنهج» هما العاملان الفاعلان في تشكيل موقف شكري عيّاد (توفى 1999) من أستاذه الخولي. وإذا كانت بدايات هذا الموقف محكومةً بظروف التلمذة المباشرة، فإنَّ النهايات هي الأصدق تمثيلاً والأعمق دلالة. ويلحظ الناظر في طبيعة هذه العلاقة أنَّها ظلَّت شديدة التوهُّج في فكر شكري عيّاد، على الرغم من تجاوزه للآفاق المعرفية التي بلغها شيخه الخولي.

كان شكري عيّاد واعياً بالدور الطليعي التنويري، وبالمهمة الكبرى التي استقلَّ أستاذه بأعبائها؛ مَهمّة «أن يَضَعَ شيئاً من الزيت في عقولنا، لتظلَّ مضيئةً حتى ينقشع الظلام»[22]. ويبدو أنَّ هذا الإحساس بجلال نور المعرفة ظلَّ شديد التغلغل في فكر شكري عيّاد ووجدانه؛ آية ذلك: أنَّه حين قصَّ طرفاً مُقْتضباً من تكوينه الفكري في الجامعة أشار إلى تلاشي غاشية الانبهار التي كان يشعر بها حين تُذكرُ أمامه أسماءُ النقادِ الكبار، وكيف أن إبراهيم

---

(22) عيّاد، شكري. **تجارب في الأدب والنقد**، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967م، ص65.

من طريف المصادفات أنني كنت قد كتبت مقالة عنوانها «شكري عيّاد والاحتفاء بعاشق العربية» توقفت فيها عند التحليل العميق الذي قدّمه عيّاد لجهود محمود محمد شاكر في قراءة الشعر الجاهلي. وقد تطورت بنية المقالة لتتقاطع مع فكرة عيّاد عن أستاذه الخولي على النحو التالي: «لقد عاش محمود محمد شاكر عصيّاً على ثقافة الكرنفال والمهرجان... ورضي من هذه الدنيا بأن يكون الراهب الذي يتحمل عِبْءَ إنارة الظلام، لا يعينه في غربته إلا حَفْنَةٌ من الأصحاب الطيبين الذين حين نتفرّس في وجوههم نتذكر قول صلاح عبد الصبور:

ورفاقي تعساء
ربما لا يملك الواحد منهم حَشْوَ فم
ويمرون على الدنيا خِفافاً كالنَّسَم
ووديعين كأفراخ حمامة
وعلى كاهلهم عِبْءٌ كبير وفريد
عبءُ أن يولد في العتمة مصباح جديد»

انظر:

– القيام، عمر حسن. **في دائرة المنهج، قراءات نقدية**، عمان: منشورات أمانة عمان الكبرى، 2005م، ص194.

مصطفى وأمين الخولي هما اللذان استبدّا بالمنزلة العلمية من قلبه، فيقول: «تبيَّن لي بعد قليل أنَّ ما أتعلَّمه من كُتُبهم خيرٌ وأبْقى ممّا أتعلّمه بين أيديهم، لا أستثني من ذلك طه حسين نَفْسَه، وإن كان له «حضور» رائع، لسِحْرِ شخصيته، وخَلابةِ عَرْضِه وموسيقية صوته حين يحاضر... ولعلَّ الدَّيْن الكبير الذي أشعر به نحو أستاذَيْن بالذات: أمين الخولي وإبراهيم مصطفى، راجعٌ إلى أني لم أجد في كتبهما ما ينوب عن شخصيتهما. فأما إبراهيم مصطفى فكتابه «إحياء النحو« -ولا أعرف له غيره- لا يُمَثِّلُ إلا جانباً صغيراً من علمه بالنحو وذوقه فيه، فَضْلاً عن أنه قارئ للشعر القديم، خبيرٌ بدروبه الخفية... وأما أمين الخولي فكان دائماً «يحاور» وكان دائماً «يحاول». وكان بمحاوراته السُّقراطية يكسر قشرة الموضوع عن لبابه، ويُعَلِّمُ طلابه أن يحذوا حَذْوه. وكان في جميع مشروعاته العلمية يحاول غايةً هو أول من يَعْلَمُ أنَّ دَرْكَها بعيد، ومن ثمَّ يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً لمن بعده. وقد وجدت نفسي قريباً من هذين الأستاذين الجليلين دون أن أتمسَّح بهما، أو أهجُمَ بجَهْلي على علمهما. واستمرَّت صلتي بأمين الخولي وتوثَّقت إلى أن لحق برَبِّه. وعندما عُدْتُ إلى الجامعة لأتعلّم من جديدٍ مع طلابي سِرْتُ على دربه»[23].

إن هذا النص واضح الدلالة على القناعة الروحية والعقلية لشكري عيّاد فيما يتعلق بمنهج أستاذه الخولي وشخصيته. وقد تعدّدت أشكال التعبير عن هذه القناعات، واتخذت تجلياتٍ مختلفةً في كتابات شكري عيّاد. ولعلَّ المقدّمة الدقيقة التي صدَّر بها كتابَ شيخه «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» أن تكون وافية الدلالة على عُمْقِ تمثُّلِه لأفكاره، ورغبته في مواصلة البناء عليها، فَضْلاً عن دفاعه عن هذه الأفكار، وتبديد ما غَشِيها من سوء الفَهْمِ الشَّعبي، وإنكار من سمّاهم «أعداء العقل»، مُبَيّناً أن دعوة الشيخ إلى منهج التفسير الأدبيِّ للقرآن الكريم لم تكن «غَيْرَ دعوةٍ إلى بَذْلِ شَيءٍ من الجُهْدِ في فَهْمِ الكتاب المُبين فهماً لا يقف عند حدود التفاسير القديمة، التي ارتبطت مُعظَمها -إن لم نقل كلها- بأساطير الأمم الغابرة، وعقائد الأمم

(23) دار الهلال. **التكوين: حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم**، مرجع سابق، ص23-24.

المتناحرة، بل تتجاوز ذلك إلى استخدام الأساليب الحديثة في البحث اللغويِّ والأدبيِّ، مستعيناً بمعارف العصر في علم النفس وعلم الاجتماع»[24].

كان شكري عيّاد مسكوناً -على نَحوٍ ما- بهواجس «الإنسان الوجودي». وقد فسر إرادة الوجود بقوله: «إرادة الوجود تعني شعور الإنسان بذاته، ومحاولته المستمرة لتشكيل مصيره. وهذه الإرادة هي التي تَصْنَعُ -بين ما تصنعه- التعليم والقراءة ومنهج التفكير»[25]. وكانت النظرة العلمية للواقع هي الإطار الواسع لتفكيره، وضمنَ هذا الإطار كانت قضية «منهج البحث الأدبي» هي القضيّةَ التي استبدّت بتفكيره النقدي. وكانت مسألة «الهوية الثقافية» و«الذات الحضارية» الفاعلة هي التي توجِّه هذا التفكير، وترسم معالمه وصُواه، وتدفع هذا الناقد نحو ارتياد آفاقٍ معرفية ملحوظة التنوع. وعلى الرغم من الإنجازات النقدية الرصينة التي تبلورت في مسيرة شكري عيّاد العلمية، إلا أن هناك شعوراً غامضاً بالخيبة، عبّر عنه بالإيماء والتلميح، والتقطه بعضُ المقرّبين منه. ولعلَّ مقالته «العاشق المصري»[26] التي تُعّدُّ من آخر كتاباته أن تكون ذات دلالةٍ عميقةٍ على الإحساس بالحَيْرةِ وعدم الاطمئنان إلى سلامة الاتجاه، يقول شكري عيّاد: «ولكنني أنا المصري، أو أنا العربي «لا فَرْقَ» أجدني في موقف المُتَفرِّج، أو من يجري في ذيل الرَّكْب، فإذا تأملت ما يجري حولي، ونظرت إلى حالي تناوشتني الشكوك،وأصبح همّي همَّين: أن أجري حتى لا يفوتني الركب، وأن أعرف ما أنا، وأين أنا من هذه القدرة التي عمَّت الكون كلَّه؟ أعترف أني شخصياً مشغولٌ بالهمِّ الثاني أكثر من الأول، وأنا مستمرٌّ في الجَرْي: ربما كان الأحْجى أن أترك القومَ في سَعْيهم،

---

(24) عيّاد. **تجارب في الأدب والنقد**، مرجع سابق، ص63.

(25) دار الهلال. **التكوين: حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم**، مرجع سابق، ص11.

(26) نُشِرت في:

- عياد، شكري. «العاشق المصري». ضمن كتاب: نخبة من الكتاب. **مرفأ الذاكرة**. الكويت: كتاب العربي، العدد 54، أكتوبر 2003م. وكانت قد نشرت الدراسة في مجلة العربي العدد (491) أكتوبر 1999م بعد وفاة شكري عيّاد بشهرٍ واحدٍ تقريباً حيث توفي رحمه الله بتاريخ 23/ 7/ 1999م.

أو عَدْوِهم، وأُقرّرَ، بعد أن ألتقط أنفاسي، أن أسير في اتجاه آخر»[27] ثم يبلغ ذروة المرارة حين يتساءل قائلاً: «وأقول لنفسي: أن يكون الركبُ دليلي! هذا هو الضلال بعينه»[28].

وحين عانق شكري عيّاد نهايتَه، ودخل أفقَ الأبدية، رثاه حَسَن طِلْب بقصيدةٍ عنوانها «يقين الأمان»[29]، وهي قصيدةٌ ذات بِنيةٍ حواريةٍ غامضة، تَشي تفاصيلُها بِحَيْرةِ شكري عيّاد وغربته في الحياة، ورغبتِه العميقة في التخلُّصِ من كوكبةِ الذاهبين إلى «المهرجان» حيث يقول مخاطباً الشاعر:

«لا تَلْتَمِس يا بُنيَّ النجاةَ هنا... واحترس.
لا يغرّنَّك السربُ وهو يطيرُ إلى الغربِ.
هذا القطيعُ يحرِّكهُ الخوف والجوع.
حَدِّق طويلاً... وحَقِّق ظنونَ الكتابة..

إلى أن يقول:

والآن: أشعر أني تحرَّرتُ... أبحرتُ
أبصَرْتُ طرفَ الصِّراط... فَسِرْتُ
مع الحْشد
كان رفيقَ طريقي صديقي ابن رُشْد
وبعضُ الثقاتِ من الطيبين القليلين:
شيخ المعرَّة، طاغور، ذي النون.
إنّ أولئك لا خوفَ يومَ الحسابِ عليهم
ولا يحزنون»

(27) عياد، شكري. «العاشق المصري»، مرجع سابق، ص105.
(28) المرجع السابق، ص106.
(29) نُشِرَت في مجلة «إبداع»، العدد التاسع، سبتمبر، 1999، ص4-10.

إن استكناهَ الموقف النقديِّ لشكري عيّاد بأبعادهِ الروحية والثقافية أمرٌ في غايةِ الأَهميّة قبل الدخول في عالَمه النقدي، هذا العالَم الذي تبلور بحسب - عبد المنعم تَلّيمة- ضمن ثلاثة محاور كبرى هي: «تجديد الدرس البلاغي بإقامته على النصوص ذاتها، حتى تتبدى جماليات اللغة العربية وخصائص أساليبها. وبدأ هذا النهج في رسالتي عيّاد للماجستير والدكتوراه. فقد درس في الأولى، (وَصْفَ يوم الحساب في القرآن)، حيث أقامَ عملَه العلميَّ على آيات وصف الحساب في الكتاب الكريم من جهةٍ مخصوصة، وهي الخصائص البيانية والأسلوبية والجمالية العامة. ودرس في الثانية، (الترجمة العربية القديمة لكتاب الشعر الأرسطي وتأثيرها في البلاغة العربية»[30].

والمِحْوَر الثاني هو تأصيل المستحدث بإقامته على المتوارث. وفي هذا السياق ذكر تلّيمة عدداً من الدراسات التأصيلية لعيَّاد مثل (البطل في الأدب والأساطير، 1959) الذي يؤصِّلُ المنهج الحديث في الكشف عن موروثات الجماعات والمجموعات البشرية، وتجلّيات هذه الموروثات في إبداع الجماعة عبر تاريخها، . . .،و(مدخل إلى علم الأسلوب، 1983) حيث تمَّ الربط بين علم الأسلوب العصريِّ بالبلاغة والنقد الموروثين مع تطبيقات عميقة على الشعر العربي، وثلاثية عيّاد النقدية (اللغة والإبداع، الأدب والحضارة، دائرة الإبداع) حيث وضع عيّاد في هذه الثلاثية صورةً شاملةً لنظرية الأدب ومناهج درسه وطرائق نقده[31].

أما المحور الثالث فهو منهج النقد التطبيقي، وبه سعى عيّاد منذ أول نشاطه النقدي إلى ضَبْطِ منهجٍ موضوعي للنقد التطبيقي، يقوم على دراسة النص من جهة خصائصه اللغويةً والبلاغية والجمالية. وقد جُمِعَت هذه الجهود

---

(30) تليمة، عبد المنعم. «القوة الناقدة والقوة الخالقة: شكري محمد عيّاد»، **مجلة إبداع**، ع9، سبتمبر 1999م، ص19. انظر أيضا:
- الهواري، أحمد. «شكري عياد وخطاب النهضة»، ضمن الكتاب التكريمي: الهواري، أحمد. **شكري عياد: جسور ومقاربات ثقافية**، مصر: عين للدراسات والبحوث، ط1، 1995م، ص46.

(31) المرجع السابق، ص19.

في كتبه الثلاثة (تجارب في الأدب والنقد، 1968م)، و(الأدب في عالم متغير، 1971م)، و(الرؤيا المقيّدة، 1978م)[32].

لقد وطّأ عبد المنعم تلّيمة لهذا التمييز النقدي الدقيق بخلاصةٍ عميقة الدلالة على جوهر تفكيرعياد النقدي، فقد رأى فيه تلّيمة رأس اتّجاه فكريٍّ، وصاحب مدرسةٍ علمية «كانت بذورها الأولى من وَضْعِ شيخه الرائد المجدد أمين الخولي. . . ورعاها عيّاد وأغناها بإضافاتٍ خلّاقةٍ، لتستوعب النتائج العلمية التي توصَّل إليها علماء اللغة والأدب والنقد في الدوائر العلمية المتقدمة. وسبيل هذه المدرسة إحياء التراث البلاغي واللغويِّ وقَتْلُه بَحْثاً، وأداتها في ذلك ضَبْطُ منهج البحث والاستعانة بالعلوم الحديثة، وغايتها الوصول إلى علمٍ عربيٍّ عصريٍّ لدراسة الأدب، ينهضُ على القديم الأصيل ويتوسَّلُ بالمناهجِ وطرائق البحث العصرية»[33] وهذا قريبٌ جداً من مقولة محمود أمين العالم في حق شكري عيّاد: «كنتُ أعدّهُ واحداً من أبرز وأعمق تلاميذ مدرسة الشيخ أمين الخولي، التي كانت تسعى بجسارةٍ إلى التجديدِ الأدبيِّ فكراً أو إبداعاً»[34].

لقد ظهر اتجاه التفسير الأدبيّ بموازاة اتجاهَيْن اثنين في التفسير هما: الاتجاه الاجتماعي، والاتجاه العلمي. حيث نحا الاتجاه الأول نحو تأويل النصوص القرآنية «في إطارِ القضايا الاجتماعية الكبرى المُتَّصلةِ بتطوُّرِ المجتمع في مواجهةِ العصر، وهي قضايا تَتَّصلُ بمواجهةِ الاستعمارِ، والدعوةِ إلى الوحدة، والإصلاحِ الاجتماعي، وقضايا المرأة وغير ذلك»[35] ومرَّةً أخرى كان لمحمد عبده فَضْلُ الرِيادةِ في تأسيسِ هذا الاتجاهِ الفاعل في حركةِ اليقظة العربية الإسلامية. وكان السؤال الأساسي الذي طُرِح في سياق هذا الاتجاه

---

(32) المرجع السابق، ص20.

(33) تليمة. **القوة الناقدة والقوة الخالقة: شكري محمد عيّاد**، مرجع سابق، ص18-19.

(34) العالم، محمود أمين. **شكري عيّاد ونظريته النقدية**، [عن] مقدمة كتاب: عيّاد، شكري. **القفز على الأشواك**. القاهرة: دار الهلال، 1999م، ص5.

(35) الشرقاوي، عفت. «شكري عيّاد ومنهجه في التفسير الأدبي للقرآن الكريم بين مناهج المُفسِّرين في العصر الحديث»، ضمن الكتاب التكريمي: **شكري عيّاد: جسور ومقاربات ثقافية**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ط1، 1995م، ص256.

هو: ما علاقةُ الإسلام بالحضارةِ الحديثة؟ وما قدرةُ المسلمين على الاستجابة لمنطق العصر ومقتضيات التحديث؟[36] لتكون جهودُ رُوَّادِ هذا الاتجاه في التفسير: منهجاً جديداً في الدفاع عن إعجازِ القرآن الكريم، وتوضيحاً للجانب الاجتماعي للحقيقةِ القرآنية»[37].

أما الاتجاه العلمي في التفسير، فقد سبقت الإشارة إلى موقف أمين الخولي المعتدل من هذا الاتجاه، ويضاف هنا: أن هذا الموقف منسجمٌ إلى حدٍّ ما مع تعاليم مدرسة أستاذه محمد عبده. وقد وضَّح جولدتسيهر موقف هذه المدرسة من التفسير العلميِّ بقوله: «وأقلُّ ما تعتمده هذه المدرسة فرضاً ثابتاً لتفسير القرآن على وجهٍ صائب، هو أنَّ القرآن لا يمكن أن يحتوي على تعليمٍ يتعارضُ مع حقائق العلم.»[38] وأطلق عفَّت الشرقاوي على هذا الاتجاه اسم «علم الكلام الجديد»[39] باعتباره عِلْماً يدافع عن الحقائق الدينية ضِمْنَ مُعْطياتٍ عَقْليةٍ مَحْضة، ويسعى للتوفيق بين العلم والدين. وعلى الرغم ممّا يكتنف هذا الاتجاه من المحاذير، إلا أنَّ نظرةَ المسلمِ المعاصرِ إليه نظرةٌ إيجابية، لأنها تَتّصل «بأمنياته في رَبْطِ منجزات ماضيه الروحي والتاريخي بخير منجزات العصر التي كشف عنها العلم الحديث، وهو يُمَثِّلُ المفتاح الحقيقيَّ لحضارة الإنسان اليوم»[40].

---

(36) المرجع السابق، ص256. وقد تَتبَّع جولد تسيهر الجذور المبكرة لهذا الاتجاه بين مسلمي الهند، وتوقَّف على نحوٍ خاص عند جهود سيد أمير علي، أحد أبرزِ قادة النهضة الثقافية الإسلامية وأعظمهم تأثيراً. وكيف أن هذه الحركة كانت قادرة على تصوير مبادئ الإسلام الأساسية على أنها الموئل الاختصاصي للتقدم العقلي والاجتماعي. انظر:
- جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص338. والتحليل الدقيق الذي قدّمه حسن حنفي لهذا الاتجاه في:
- حنفي، حسن. «التفسير ومصالح الأمة: التفسير الاجتماعي»، **قضايا إسلامية معاصرة**، ع4، 1998م، ص174.

(37) الشرقاوي. **شكري عياد ومنهجه في التفسير الأدبي**، ص256.

(38) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص376.

(39) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص391.

(40) الشرقاوي. **شكري عياد ومنهجه في التفسير الأدبي للقرآن الكريم**، مرجع سابق، ص259.

أما حسن حنفي فقد ألقى ضوءاً كاشفاً على هذا الاتجاه، منوِّهاً ببعض جوانبه الإيجابية، مثل الرغبة في التحديث، واحترام العلم نسبياً، والاتجاه نحو التفسير الزمني التاريخي، محذِّراً في الوقت نَفْسِه من سلبياتِ هذا الاتجاه ومآلاته، لأنه يُفْضي إلى استمرار النقل إلى فترةٍ طويلة، دون اللحاق بالنظريات العلمية، وأَخْذِ منجزات العلم دون التصوُّر العلميِّ للعالم، وإعطاءِ العلمِ زمامَ المبادرةِ وجَعْلِ الدين تابعاً للعلم، فضلاً عن إغفال القضايا السياسية والاجتماعية التي تشغَلُ بال الجماهير، وتزييف الوعي بموضوعاتٍ تشغلهُ عن واقعه الاجتماعي والسياسي، وكأنَّ الله [تعالى] لا يَظْهَرُ إلّا في الطبيعة دون المجتمع[41].

في هذا السياق الموّار بالمعارف والرؤى والمنهجيات المقترحة لتطوير القراءة المعاصرة للقرآن؛ السياق الذي سمّاه جولدتسيهر «التفسير في ضوء التمدن الإسلامي»[42]، تبلورت قراءة شكري عيّاد للقرآن الكريم، تحت إشراف أستاذه أمين الخولي، وقدَّم أطروحته المتميزة «من وصف القرآن ليوم الدين والحساب»[43] عام 1948م وكانت إرهاصاً بميلادِ ناقدٍ قادرٍ على معالجة أدَّق المشكلات العلمية، لكنَّ سوءَ الطالع قد وقف به عند هذه الخطوة الأولى في حياته العلمية، فقد جوبهت مدرسة الشيخ أمين الخولي بعاصفةٍ حادةٍ من الاعتراض، واشتد النكير عليها -بعد أن كتب محمد أحمد خلف الله أطروحته المثيرة للجدل «الفن القصصي في القرآن الكريم» عام 1947م، وخَلَصَ بها إلى نتائج صدمَ بها الفكر الديني السائد- وقررت إدارة الجامعة المصرية ألا يُسْمَحَ للخولي بتدريس أيِّ دراساتٍ قرآنيةٍ أو الإشراف عليها، وكان على شكري عيّاد، بحسب نصر حامد أبو زيد، «أن يرضخ

---

(41) حنفي. **التفسير ومصالح الأمة: التفسير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص170-171. انظر أيضاً:

- الذهبي. **التفسير والمفسرون**، مرجع سابق، ج2، ص491.

(42) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص337.

(43) نُشرت تحت عنوان: **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب.**

- عيّاد، شكري. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، القاهرة: دار الشروق، 1980م.

للقرار الذي أقدمت عليه الجامعة بعد الجدل الساخن الذي أثارته أطروحة خلف الله. وأن يختار ما بين مواصلة دراساته القرآنية تحت إشراف أستاذٍ آخر، أو أن يواصل الدراسة مع أمين الخولي، لكن في مجالٍ آخر غير الدراسات القرآنية، ومِثْلُه مِثْلُ معظم طلاب الخولي، كان عيّاد متعلقاً بأستاذه درجة أنه آثَرَ الخيار الثاني»[44].

لقد ترك هذا الحَدَث مرارةً ظَلَّت مستكنَّةً في وعي شكري عيّاد. وحين أقدم على نشر هذه الأطروحة بعد نَيِّفٍ وثلاثين عاماً من كتابتها، صَدَّرها بمُقَدِّمة وجيزة تنهضُ على رسيسٍ من الإحساس بالأسى، الذي شعر به وهو يرى أطروحته في زوايا الطيِّ والنسيان. وغيرُ خافٍ ما في نبرة كلامه من الشعور الفادح بالخسارة، حين يشير إلى عدم قدرته على مواصلة السير في هذا الاتجاه؛ إذ يقول: «هذا بحثٌ سطَّرْتُه منذ نَيِّفٍ وثلاثين عاماً، وكانت مدرسة التفسير الأدبيِّ تحاول أن تشُقَّ طريقها في حياتنا الجامعية والثقافية، وسط أعاصير من سوءِ الفَهْم وضيق الأُفق. ولم أكن راضياً كل الرضى عن هذا الجهد، وكنت مع ذلك مَوقناً أنَّ قلّةً نادرةً من القرّاء، هي التي يمكن أن تَصْبِرَ على جُهْدٍ كهذا، يحاول أن يُفَسِّرَ كتاب العربية الأكبر، طبقاً «لمَنْهَجٍ» يستمدُّ من كتب التفسير المنقول والمعقول، ويرفد الدرس الأدبي بثقافةٍ نفسيةٍ واجتماعية، ويبذل غاية الجهد في استقصاء الوقائع ومقارنة النصوص قَبْلَ أن يُقْدِمَ على إبداء الرأي، وما أَدّعي أني بلغت الغاية في ذلك أو دنَوْتُ منها... ولكنَّ أَلمي الأشدَّ كان في شعوري أَنّي كالمُنْبَتِّ، لا أَرْضاً قَطَعَ ولا ظَهْراً أبقى.»[45] ثم ذكر من أسباب حرصه على نَشْرِ هذه الأطروحة بعد طول تردُّدٍ

---

(44) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 19.

(45) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص5. وقوله: «كالمُنْبَتِّ لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى» هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (3: 18) من حديث جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ.

وقوله: «المُنْبَتِّ» فسَّره ابن الأثير بقوله: يقال للرجل إذا انقُطِعَ به في سفره وعطبت راحلته: قد انبتَّ. يريد أنه بقي عاجزاً عن مقصده لم يقض وطره. انظر:

– ابن الأثير، أبي السعادات. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، خرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج1، ص93.

«أن الحياة الثقافية في عالمنا العربي تطالب أصحاب التفسير الأدبيِّ أن يتقدموا اليوم بما عندهم»[46] ليَشْفَعَ هذه المقدِّمةِ الوجيزة بأخرى غيرها، نزع فيها إلى بَسْطِ دقائق منهجه، الذي رأى فيه بعض النقاد نوعاً من التفريع النظري على فِكر أستاذه الخولي، ونموذجاً من التطبيق العمليِّ لمنهجه في التفسير، ونظرتهِ إلى فكرة الإعجاز في القرآن»[47] من غير أن يكون ذلك قادحاً في الأصالة العلمية لشكري عيّاد. وعلى الرغم من وضوح مفردات منهج عيّاد وتصريحه بالإفادة من جهودِ أستاذه النظرية، إلَّا أَنَّ عبد السلام الشاذليّ قد نحا نحو مصدرٍ آخرَ في التأثير، حين ذهبَ إلى أن عيّاد قد طبَّقَ «منهج لانسون في عنايته بدراسةِ النصوصِ دراسةً معمَّقةً، ابتداءً من شرح الألفاظِ والأساليب شرحاً عميقاً، ترتبط فيه الدلالات اللفظية بالمغزى الإنسانيِّ، وهو في ذلك يزحزحُ المنهجَ التاريخيَّ عند بعضِ المستشرقين، الذين يفتقرون عادةً إلى الحسِّ اللغويِّ، خاصَّةً لمعاني النصوص الدينية والأدبية القديمة»[48].

لا شكَّ أن تأثير غوستاف لانسون (1857-1934م) كان قد وصل إلى دوائر الثقافة المصرية باعتباره «رمزاً للتاريخِ الأدبي الفرنسي الأكاديمي» بحسب رينيه ويليك[49]، فقد ترجم محمد مندور عملَه الهام «منهج البحث في تاريخ الآداب» قبل عام 1946م[50]، وكانت النوافذُ العقليةُ لجماعة الأمناء مُشْرَعةً على الثقافةِ الغربية، على الرغم من انشغالِها بالمشكلاتِ الخاصّةِ بالثقافةِ العربية. ويؤكِّدُ محمد أحمد خلفَ الله في مقدِّمة كتابه «الفن القصصي في القرآن الكريم» إفادته المباشرة من بحث «لانسون» آنفِ الذكر، إذ يقول:

---

(46) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص5.

(47) راضي، عبد الحكيم. «شكري عيّاد (من وصف القرآن يوم الدين والحساب) جدل المادة/ الموضوع/ النظرية/ المنهج»، **مجلة إبداع**، ع9، 1999م، ص21.

(48) الشاذلي، عبد السلام. «شكري عيّاد بين التاريخ والنقد والذاكرة الحضارية»، **مجلة إبداع**، ع9، 1999م، ص41.

(49) ويليك، رينيه. **تاريخ النقد الأدبي الحديث (1750-1950م)**، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ج4، ص145.

(50) مندور، محمد. **النقد المنهجي عند العرب**، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 2008.، ص3.

«كان ممّا قرأتُ ذلك البحثُ القَيِّم الذي كتبه عن المنهج الأدبيِّ لانسون وعرَّبه مندور»[51]. ثمّ رصدَ الفروق الجوهرية بين دراستنا للآداب ودراسةِ الغربيين لها، موضّحاً «أنهم [يعني الغربيين] حين يدرسونها دراسةً أدبيةً يُعْنَوْنَ العنايةَ التامَّةَ بالتفرقةِ بين ما فيها من قِيَم عقليةٍ، وما فيها من قِيَم عاطفية، وأخرى فنية أو بلاغية، وأنَّهم لا يُصْدرونَ حُكْماً من الأحكامِ الأدبيةِ على شاعرٍ أو مدرسةٍ أدبية أو مذهبٍ فَنِّيّ... إلّا بعد استكمالِ الوسائلِ التي تُمَكِّنُهم من الحكمِ على هذا أو ذاك»[52].

إنَّ استمدادَ خلف الله من لانسون أمرٌ في غايةِ الوضوح، فقد رتَّب لانسون مجموعةَ الخطواتِ التي ينبغي أن نتقيَّد بها عند دراسةِ النصوص الأدبية، وكان منها: «إقامةُ المعنى الحرفيِّ للنصِّ، معنى الألفاظِ والتراكيب مُسْتعينين بتاريخ اللغةِ وبالنحوِ وبعلم التراكيب التاريخي... ثم بعد ذلك نُقيمُ المعنى الأدبيَّ للنصّ، أي: نُحَدِّدُ ما فيه من قِيَم عقليةٍ وعاطفيةٍ وفنّيةٍ، ونُمَيِّزُ استعمالَ الكاتبِ الشخصيّ للّغة من الاستعمالِ السائدِ بين معاصريه. كما نستخلص ما يرقدُ تحت التعبير العام المنطقي من أفكارٍ وصورٍ، وآراء أخلاقية واجتماعية وفلسفية ودينية»[53]. إنَّ هذا النصَّ يذكِّرنا بالخطواتِ المنهجية التي اقترحها أمين الخولي، للسيطرةِ على دلالات النصِّ في سياقهِ التاريخي. وإنَّ تصريحَ خلف الله بالإفادة من لانسون يقطعُ دابرَ الشكوكِ التي يمكن أن تنشأ حول صلةِ مدرسة الخولي بالنقدِ المعاصرِ لها، بَيْدَ أَنَّ شكري عيّاد لم يُصَرِّح البتَّة بهذا التأثير المباشرِ على مستوى المنهج، على الرغم من حِرْصهِ على الإشارةِ إلى المرجعياتِ التي يستمدُّ منها، أو يناقشُها ويُفَنِّدُ آراءَها. وإزاءَ هذا الغموضِ، يُصْبحُ عَسيراً الجَزْمُ بأنَّ شكري عيّاد قد طبَّق في دراسته «يوم

(51) خلف الله، محمد أحمد. **الفن القصصي في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1950-1951م، ص12.

(52) المرجع السابق، ص12.

(53) لانسون، جوستاف، ومايبه، انطوان. «منهج البحث في تاريخ الآداب»، ترجمة: محمد مندور، نُشر بضميمة كتاب: مندور، محمد. **النقد المنهجي عند العرب**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2008، ص410-411.

الدين والحساب» منهج لانسون. وقد تتبع عبد المجيد حنون أثر غوستاف لانسون في النقد العربي الحديث، ابتداءً من أحمد ضيف (1880-1945م) ومروراً بمحمد مندور (1907-1965م) وانتهاءً بطه حسين (1889-1973م) فضلا عن جمهرة غفيرة من النقاد، الذين جاؤوا بعدهم، فلم يذكر شكري عيّاد بين النقاد الذين تأثروا بمنهج لانسون[54]، فلعل ما ذهب إليه عبد السلام الشاذلي يكون من بابة القياس على الفضاء النقدي، الذي كان مهيمناً في تلك المرحلة التاريخية.

إن التأثير النقديَّ المباشر الذي يمكن أن نلمسه في دراسة شكري عيّاد هو تأثير الناقد الإنجليزي الشهير آي. إيه. ريتشاردز، فقد أشار عيّاد إلى كتابه «فلسفة البلاغة»[55] في معرض الرد على سيد قطب صاحب «التصوير الفنِّي في القرآن»[56]. وقد توقف جابر عصفور في مقالته الفريدة «دروس الأستاذ» التي كتبها غِبَّ وفاة أستاذه شكري عيّاد عند مراحل التطور النقدي لأستاذه، وجزم بأنه «قد تمثَّل كتابات الناقد الإنجليزي ريتشاردز، وأعاد إنتاج أهمِّ أفكاره عن اللغة في كتب من مِثْلِ «مبادئ النقد الأدبي» و«فلسفة البلاغة» و«معنى المعنى»، واستعان بها في أطروحته للماجستير، التي كانت درساً أسلوبياً جديداً في أيّامها، يكشف عن التأثر بمحاولة ريتشاردز الجذرية في تجديد البلاغة القديمة»[57].

كان المنهج الذي اختاره شكري عيّاد عن وعيٍ وبصيرة، هو المنهجَ الذي أَرسى دعائمَه شيخُه أمين الخولي. ويبدو أن فكرةَ الانضواء تحت لواءِ زعامةٍ أدبية تنافس الزعامتين الأدبيتين في مصر: الفرنسية اللاتينية، ويُمَثِّلُها طه حسين، والإنجليزية السكسونية ويمثلها عباس العقاد، كانت وراء هذه

(54) حنون، عبد المجيد. **اللانسونية وأثرها في رواد النقد العربي الحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2006م، ص252.

(55) صدرت له ترجمة بالعربية قام بها سعيد الغانمي، وناصر حلاوي، وصدر عن دار إفريقيا الشرق عام 2002م.

(56) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص80.

(57) عصفور، جابر. «دروس الأستاذ»، **مجلة الهلال**، ع108، 1999م، ص20.

الحماسة التي نلحَظُها في كتابات «جماعة الأُمناء». وقد سبقت الإشارةُ إلى ملامحِ التفرُّد التي أَسْبَغَها شكري عيّاد على شَيْخه، فلم يَكُ بِدْعاً من الرأي أن يستصفيَ منه جُمْلةَ الأفكارِ الجوهرية التي تأسَّس عليها منهج الخولي في هذه المرحلةِ المبكّرةِ من انطلاقتهِ الأَكاديمية. فكان أن استصفى، ويجعلها مقدّمة لأطروحته ثم قال: «تلك أصول المنهج الأَدبيّ في التفسير، وما بي أَن أُطيلَ الاحتجاجَ لها، أو أُفَصِّلَ القولَ فيها، فلِمن أَراد شيئاً من ذلك أن يرجعَ إلى بَحْثِ أُستاذنا. إنما أُقَرِّرُ هذه المبادئ وأعتمدُها قبل أن أطبِّقَها على ما أُحاولُه من الوصفِ القرآني ليوم الدين والحساب»[58].

بَيْدَ أَن الإحساسَ الذاتي بالأصالةِ العلمية، دفع شكري عيّاد في هذه السنِّ الطريةِ إلى إضافةِ مَبْدَأٍ آخَرَ من مبادئ التفسير الأدبي، هو «أن وراءَ البحثِ في المفرداتِ والبحثِ في الأساليب بَحْثاً في المرامي الإنسانية والاجتماعية للقرآن، وأنَّ هذا البَحْثَ هو من صميم التفسير الأدبي، إذا أردنا أن ندرسَ القرآن درساً أدبياً كما تدرسُ الأُممُ المختلفة عيونَ آدابِ اللغاتِ المختلفة»[59]، وهو شيءٌ كان قد أَلْمَعَ إليه شَيْخُه، لكنَّ الجَزْمَ به وتطبيقه كان من صنيع شكري عيّاد، إذ «ليس يكفي الباحثَ حين يتصدَّى لدراسةِ كتابٍ من عيونِ الأَدب أن يُبَيِّنَ معاني ألفاظِه، ووجوهَ البلاغةِ في تعبيره، إذا لم يُفْرِغ جُهْدَه في بيانِ قيمته الإنسانية، بإبرازِ ما يُضيفهُ إلى النَّفْسِ الإنسانية من وعيٍ جديدٍ بذاتِها، وإدراكٍ دقيقٍ لما حَوْلها»[60] وقد أفضتْ به هذه الإضافةُ المنهجية إلى بحث العلاقة بين الدين والفَنِّ، متجاوزاً إشاراتِ شيخه أيضاً، ومُذلِّلاً العقبات التي يمكن أن تنشأ في طريق الدارس الأدبي للنص القرآني. فالدينُ والفَنُّ يلتقيان في «كونهما تعبيراً عن الجانب الوجداني من النفس الإنسانية، وينفصل الدين بعد ذلك بجُملةٍ من المميِّزات... أخصُّها الإيمان بقُوَّةٍ عليا، وبحياةٍ أخرى مثالية، على أن الدين يظل وثيق الصلة بالفن، لأن

(58) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص9.
(59) المرجع السابق، ص9.
(60) المرجع السابق، ص9-10.

الدين -وإن صعب تحديد منشئه- فموضوعه يتضمَّن -ولا بُدَّ- مشاكلَ الشخصية والوجود، والتقلُّبات العميقة في الحياة والفكر»[61].

ويُطَوِّرُ عيّاد هذه الفكرة ليصل إلى أنَّ الأدبَ الدينيَّ هو أرْفَعُ ألوانِ الأدب» فالتجارب النفسية هي موضوع الأدب، وهذه التجارب أعمق ما توجد في الدين، وإذا كان ذلك كذلك، وكان الأدب الديني يقوم على تجارب مشتركةٍ بين الجنس الإنساني، فإنَّ الأدب الديني هو أعظَمُها وأجَلُّها قيمةً»[62].

إنَّ العلاقة بين الدينِ والفَنِّ ذاتُ أبعادٍ فلسفية وروحية. وبحسب جاك ماريتان، فإنَّ الشِّعْرَ هو «ثَمَرةُ الصلة بين الروح والحقيقة وبين مَصْدَرِهما: الله»[63] ويؤكّد علي عزت بيجوفيتش، أن هناك وحدةً مبدئيةً في الجذور العميقة للدين والفن. «فالدراما ذات أصلٍ ديني، سواءٌ من ناحية الموضوع، أو من ناحيةِ التاريخ... فقد انبثقت الدراما الإغريقية من أغاني الكورال في تكريم الإله «ديونيسوس،» وكانت المسارحُ تُقامُ بالقُرْبِ من معبده،... وبلغ فن المعمار في جميع الثقافات أعظم إلهاماته في بناء المعابد»[64] ثم ينقل بيجوفيتش، مقولةً عميقة الدلالة عن الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون خلاصتها أنَّ «الفَنَّ ابن الدين. وإذا أراد الفَنُّ أن يبقى حيّاً، فعليه أن يستقي دائماً من المصدر الذي جاء منه»[65].

وقبل أن يشرعَ شكري عيّاد في قراءته التطبيقية، توقَّف عند قضيتين متصلتين بالمنهج. أما الأولى فهي علاقةُ التفسير الأدبيِّ باتّجاهات التفسير التقليدية في فرعيها الكبيرين: التفسير النقلي (الرواية)، والتفسير العقلي

---

(61) المرجع السابق، ص69. وقد صرَّح عيّاد باستمداده كثيراً من أفكاره هنا من دائرة معارف الدين والأخلاق لِـ «هاستنجس».

(62) المرجع السابق، ص69.

(63) بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ط1، 1994م، ص144.

(64) المرجع السابق، ص146، 148.

(65) المرجع السابق، ص148.

(الدراية). وأمّا الأخرى فهي الحديث عن منهج المستشرقين التاريخي في دراسة القرآن الكريم.

لقد أفاد شكري عيّاد من منهجية جولدتسيهر حين اختار تفسير الطبري (310هـ) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» نموذجاً للتفسير النقلي[66]، و«الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري (توفي528هـ) نموذجاً للتفسير العقلي[67]. فقد شحن الطبري كتابه بالنقول واستبدَّ بجمع الآثار المرفوعة والموقوفة، لا يدانيه في ذلك ديوانٌ من دواوين التفسير. بَيْدَ أنَّ هذا الاستقصاء قد آل به إلى حشد الصحيح والضَّعيف، فاشتدت المؤنة على دارسي كتابه، ولولا ما قام به الحافظ ابن كثير (توفي774هـ) من تَنْخيل روايات الطبري، وتنقيدها، واختيار ما هو الأولى بالتقديم في كتابه الجليل «تفسير القرآن العظيم» لظلَّ كتاب الطبري بعيد

---

(66) لا يخفي جولد تسيهر إعجابه الشديد بتفسير الطبري، فهو عنده «كتاب عظيم يُصَوِّرُ من ناحيةٍ ذروة التفسير بالمأثور، كما يُعَدُّ من ناحيةٍ أخرى نُقْطَة البدء وحجر الأساس لأدب التفسير القرآني» انظر:
- جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص106-107. أما نولدكه فعلى الرغم من اعترافه بأن تفسير الطبري يُمَثِّلُ نقطة تحوّلٍ في تاريخ التفسير، وأنه أكثر أعمال التفسير التي أنتجها العالم الإسلامي فائدة، إلا أنه وجَّه نقداً لاذعاً لهذا العمل من حيث كونه جمعاً للمادة وحسب «فهو يَقَعُ بشكلٍ كاملٍ تحت نفوذ التحيُّزات العقائدية بحيث إنّه لا يستطيع أن يتحفّز إلى وجهةِ نظر تاريخية موضوعية». انظر:
- نولدكه. **تاريخ القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص391-392. وهو قولٌ غير دقيق، فقد كان الطبري يجزم في أغلب الأحيان بالاختيار الذي يرتضيه بعد محاكمةٍ دقيقة لوجوه التفسير التي يذكرها عن المخالفين. وعبارته المأثورة في ذلك: «وهذا التأويل أولى التأويلات عندي بالصواب» قوية الدلالة على روحه النقدية التي فسَّر بها كتاب الله الكريم. وقد أثنى ريجيس بلاشير على منهج الطبري وقدَّم خلاصةً ذكية عن طريقته في التفسير منوّهاً بكونه «واضع التفسير بالحديث في أحسن صيغةٍ نموذجيةٍ له» مبيّناً أن طريقة الطبري هي طريقة «تكديسية ومنهجية في الوقت ذاته، وذلك يؤدي إلى الشعور بأن كلَّ ما في القرآن يمكن شرحه دون ما رجوعٍ إلى محاجَّةٍ شخصيةٍ في المسائل» انظر:
- بلاشير. **القرآن: نزوله- تدوينه- ترجمته وتأثيره**، ترجمة: رضا سعادة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1994م، ص117، 119.

(67) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص141.

المنال، لا يُفيدُ منه إلّا الفذُّ بعد الفذِّ من خاصَّة العلماء، فلأجل ذلك كان شكري عيّاد غايةً في الحذر والزكانة، حين اعتمد على جهود العلماء السابقين في قبول الروايات أو ردِّها، وقد وضَّح هذا بقوله: «فإذا تناولنا موقفنا من التفسير النقلي، فليس من شأننا أن نطلق القول في هذا التفسير، لأن ذلك يتطلَّب دراسة أسانيده، كما يتطلَّبُ دراسة العوامل المؤثّرة فيه، دراسةً مستوعبةً ناقدة... فنحن لا نستبعدُ من هذه الرواياتِ، إلّا ما ضعَّفه المفسِّرون الأقدمون أنْفُسُهم، وارتابوا في صحَّته»[68] هذا بخصوص الأسانيد. أما مفرداتُ القرآنِ المنقولةُ فقد «قرَّرنا -والكلام لشكري عيّاد- من أصولِ منهجِنا الأدبيِّ تحديدَ معاني المفرداتِ القرآنية، كما كان يفهمها العربُ وَقْتَ نزولِ القرآن. ونحن إذ نُحَدِّدُ هذه المعاني، نستعين بما نعرفُه من الشعرِ الإسلاميِّ أو الجاهليِّ، الذي نُرَجِّحُ صِحَّةَ روايتِهِ، كما نستعين بهذه الأَحاديثِ المرويةِ التي تُقَرِّبُ إلينا ما كان يفهمُه أهل الصدرِ الأولِ من ألفاظِ القرآن»[69].

إنَّ الدراسةَ اللغويةَ المُتْقَنَةَ التي تُعينُ على الذوقِ الأدبيِّ للكتابِ الكريم في نظرِ شكري عيّاد «لا بدَّ أن تحقِّقَ معنى اللفظِ اللغويِّ أوّلاً، ثم نَبْحَثُ عن حِكمةِ اختيارِ هذا اللفظِ لذلك الموضع، وائتلافهِ مع المعنى الإجمالي للآيةِ، وقيمتهِ في إبرازِ هذا المعنى على الوجه المطلوب»[70].

وفي هذا السياق ينتقد شكري عيّاد ما نجده في التفاسير النقليّة من عدم إعطاءِ معنىً واضحٍ مُحَدَّدٍ للَّفظ. فهذه التفاسير «وإنْ صَلُحَتْ للاستئناسِ بها فيما نقبله وما لا نقبله من المعاني، لا تُعطينا معنى اللفظِ واضحاً مُحَدَّداً» ثم يوضِّح السبب في ذلك، بكونه راجعاً إلى «أنّ صنيعَ الأوائلِ ممَّن تعرَّضوا لتفسير القرآن كان يختلف عن صنيع اللغويين في تفسير لفظٍ من الألفاظ؛ فاللغويُّ يَتَتَبَّعُ استعمالَ اللفظِ ومعانيهِ، ويوضِّحُ مدلولَه العام أو مدلولاتهِ العامة، أما الصحابيُّ أو التابعيُّ، فكثيراً ما يكتفي بالمعنى الإجماليِّ للفظ،

(68) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص11.
(69) المرجع السابق، ص11.
(70) المرجع السابق، ص12.

أو بمعناه في الآية، اعتماداً على فَهْمِ المخاطَبِ لأصل المعنى اللغوي، أو اكتفاءً بشَرْحِ المرادِ من الآية من أقربِ طريق»[71]. ثم ضَرَب غَيْرَ واحدٍ من الأمثلةِ الدالَّةِ على أنَّ الصحابيَّ، أو التابعيَّ، لم يكن يرى بأساً بأن يُفَسِّرَ الكنايةَ بالمكنيِّ عنه، فَيُفَسِّرَ الغاشيةَ مثلاً بالقيامةِ أَو الساعة، ولا بأن يُفَسِّرَ الشيءَ بِلازمِهِ، فَيُفَسِّرَ الكُلوحَ بالعبوس، إلى غير ذلك من الأمثلةِ الدالّةِ على ما كان يظهر من تَجَوُّزٍ وتسامح في تفسير المفردات القرآنية في الدوائرِ المُبكِّرةِ للتفسير النقلي.

أما تفسيرُ الكشَّاف فهو الكتابُ الذي «وَضَعَ نُصْبَ عَيْنَيْه أن يُلْقِيَ الضوءَ على الجمالِ والكمالِ البلاغِيَّيْن [في القرآن] إلى جانب مقتضياتِ الفَهْمِ اللغويِّ»[72]. وقد سبقت الإشارةُ إلى العونِ النقديِّ الذي قدَّمهُ الفكر الاعتزالي لمحمد عبده، في سبيل تقديم تفسيرٍ عقلاني للإسلام، دون أن يتورَّط في مبادئِهِ العَقَدية[73]. وبهذه الروحِ الحَذِرَةِ المُتَيَقِّظَةِ اقترب شكري عيّاد من تفسير «الكشّاف،» بوصفه الأَثرَ الأَبرزَ للمعتزلة، الذين جاهدوا بحسب عيّاد، لتخليص التفسير من التصوُّراتِ الشعبية، وأنتجت هذه المحاولة آثاراً طيِّبةً عظيمة الجدوى على الفَهْمِ الأدبيِّ، وخاصَّةً عند الزمخشريِّ، الذي اتَّصف بحسٍّ أدبيٍّ طيِّبٍ، فكثرت في تفسيره الملاحظُ النفسية، كما تنبّه إلى أسلوب التمثيل وكثرة استعماله في القرآن»[74]. وعلى الرّغم ممّا شحن به تفسيره من

---

(71) المرجع السابق، ص11. انظر أيضاً:
- الدهلوي، حجة الله. **الفوز الكبير في أصول التفسير**، دمشق: دار قتيبة، ط1، 1989م، ص47. حيث يقول: «ومما ينبغي أن يُعلم أنَّ الصحابة والتابعين ربما يفسِّرون اللفظ بلازم معناه، وقد يتعقب المتأخرون التفسير القديم من جهة تتبع اللغة وتفحص موارد الاستعمال». ولتمام الفائدة انظر:
- ابن تيمية. **مقدمة في أصول التفسير**، مرجع سابق، ص51. حيث أجاد في توجيه الاختلاف في تفسير الألفاظ.

(72) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص142. انظر أيضاً:
- نولدكه. **تاريخ القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص393.

(73) بلاشير. **القرآن: نزوله- تدوينه- ترجمته وتأثيره**، مرجع سابق، ص126.

(74) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص15.

خصومات العقائد، إلّا أن ذلك لم يكن مانعاً من الاعترافِ بامتيازه على غيره من المُفَسِّرين، وهو امتيازٌ أقرَّ به السلفُ والخَلَفُ، الموافق منهم والمخالف[75]. بَيْدَ أنَّ هذه الجلالة العلمية، لم تَمْنَع شكري عيّاد من التمييز بين المنهجَيْن: العقلي والأدبي في التفسير، جازماً بأن «الفرق كبير بين المفسِّر الأدبي والمفسِّر العقلي، فالمُفَسِّر العقليُّ ينظر إلى القرآن أوَّلاً على أنَّه المرجع الأوّل للعقائد، ويؤوِّلُ الآيات تأويلاً يتّفقُ مع مذهبه وفكرته عن الله' التي تأثّرت بالتفكير الفلسفي، أمّا المُفَسِّرُ الأدبيُّ فينظر إلى القرآن على أنه كتاب العربية الأكبر، الذي سحر هذه الأمّة ببلاغته، وأمدّهم بتصوّرٍ جديدٍ للحياة، وهو يضع مَنْهَجه وَفْقاً لهذه الأغراض، فيستعين لفَهْم بلاغة القرآن بدراسة لغة القرآن، وبيئة القرآن، كما يقتضي المنهج الأدبيُّ السَليم، ليتوصّل من ذلك إلى إدراك مرامي القرآن الإنسانية، وأساليبه البيانية»[76].

لقد سبقت الإشارة إلى أنَّ أمين الخولي قد نوَّه بجهود بعض المستشرقين الألمان على وجه الخصوص في دراسة القرآن على مستوى التاريخ والبنية

---

(75) قال ابن خلدون بعد أن ذكر الصِّنف الثاني من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة: «ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفنّ من التفاسير كتاب الكشاف للزمخشري... إلّا أن مؤلّفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة حيث تُعْرَضُ في آي القرآن من طرق البلاغة، فصار ذلك للمحققين من أهل السنة انحرافٌ عنه وتحذير للجمهور من مكامنه، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلّق باللسان والبلاغة». انظر:
- ابن خلدون. **المقدمة**، تصحيح: نصر الهوريني، بيروت: دار الجليل، د.ت.، ص488.
قلت: من العلماء الذين حرَّموا قراءة «الكشّاف» الإمامان الجليلان: تقي الدين السبكي (توفي 756هـ) وولده التاج عبد الوهاب (توفي 771هـ) وكلاهما من أعيان الشافعية. قال التاج في كتابه «معيد النِّعم ومبيد النِّقم»: واعلم أنَّ الكشّاف كتابٌ عظيمٌ في بابه، ومصنِّفه إمام في فَنِّه إلّا أنه رجلٌ متجاهرٌ ببدعته، يَضَعُ من قَدْرِ النبوَّة كثيراً، ويسيءُ أدبه على أهل السنَّة والجماعة، والواجبُ كَشْطُ ما في كتابه «الكشّاف» من ذلك كله. ولقد كان الشيخ الإمام - يعني والده- يُقرِئه، فلمّا انتهى إلى الكلام على قوله تعالى في سورة التكوير ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحَاقَّة: 40] أعرض عنه صفحاً، وكتب ورقةً حسنةً سماها: «سبب الانكفاف عن إقراء الكشّاف». انتهى.

(76) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص19.

وخَصَّ بالذكر عمل المستشرق نولدكه «تاريخ القرآن»، وذكر أن «أبحاث هؤلاء المحدَثين قد أفاضت على تلك الموضوعات -يعني الموضوعات القرآنية- ألواناً من العناية العلمية، إنْ لم تَخْلُ من الاتهام فإنّها لن تَخْلُوَ من روح النقدِ والتمحيص التي لا بُدَّ منها في تناول هذه الأبحاث»[77]. وسبقت الإشارة إلى الإيضاح الرصين الذي قدَّمه شكري عيّاد لهذه النقطة بما يغني عن إعادته في هذا المقام، ولكن لا بُدَّ من ذِكْرِ التفريق الدقيق الذي ذكره عيّاد بين المنهجين: منهج المستشرقين التاريخي، والمنهج الأدبي. فَثمّةَ اختلافٌ جوهريٌّ بينهما، «وليس هذا الاختلاف راجعاً إلى أنَّنا، والكلام لشكري عيّاد، نؤمن بقدسية القرآن وهم لا يؤمنون بها، فنحن ندرس القرآن على أنَّه كتابٌ أدبيٌّ خالد، وجد فيه العرب دليلهم المبين، وقرآنهم المُعْجِز، فهو -من هذه الناحية- خليقٌ بأن يُدْرسَ -ككلِّ أثرٍ أدبيٍّ ممتاز على الأَقَلِّ- لبيان ما أتى به من جديد، إنْ في التصوُّرات الإنسانية، أو في التعبيرات البيانية»[78] ثم ذكر أن المستشرقين لا يقفون عند «تذوّقِ معانيه وأسلوبه إلّا رَيْثَما يُقَرِّرون أنَّ السور المكيَّةَ امتازت بخيالٍ حارٍّ مشتعل، وكانت تدور حولَ موضوعِ الوعدِ والوعيد... ثم أَصبحَ أسلوبُ القرآنِ أقلَّ حرارةً -على حَدِّ تعبيرهم- حيث أَصبحت أكثر موضوعاتهِ في التأمُّل في صُنْعِ الله، والردِّ على معارضي الرسول، ثم زادَ الأسلوبُ فتوراً، وغلب عليه الأسلوبُ الوعظيُّ المُمِلُّ مع بعض التشريعات المُجْمَلةِ في العصر المدني»[79].

وفي هذا السياق ينقل شكري عيّاد هذه الأفكار الاستشراقية عن كتاب «تاريخ القرآن» لنولدكه، ولا بأسَ أنْ يُضافَ إلى ذلك ما كتبه المستشرق المَجَري «اجناس جولدتسيهر» (ت1921م) الذي كان مُلْهِماً لنولدكه، وصَدَّرَ كتابَه «تاريخ القرآن» بإهدائه إلى هذا المستشرق الخطير، الذي قدَّمَ دراساتٍ عميقة التأثير في دوائرِ الفكر الاستشراقي. يقول جولدتسيهر موضحاً اختلافَ

(77) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص 309.
(78) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص21.
(79) المرجع السابق، ص21.

الأسلوب القرآني في الفترتين المكية والمدنية: «والبحث النقدي والبلاغي للقرآن يبرر هذا التمييز التاريخي بوجه عام. ففي العصر المكي جاءت المواعظ التي قدم فيها محمد الصور التي أوحتها إليه حميته الملتهبة، في شكل وَهْميٍّ خيالي حاد تلقائي ذاتي، وهو في هذا العصر لا يسمع صلصلة سيفه، ولا يتحدَّث إلى محاربين أو رعايا مسالمين؛ بل يُظهر لجموع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم، وربه وسلطانه غير المحدود، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيية، فينتزعه من راحته انتزاعاً؛ وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نُذُرَ الله التي جاءتهم بألسن رسلهم وأنبيائهم. لكن حَمِيَّةَ النبوة وحِدَّتَها، أخذت في عظات المدينة والوحي الذي جاء بها تَهْدأ رويداً رويداً، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة، كما أخذ الموحى نفسه ينزل إلى مستوى أقل، بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر العادي»[80].

لقد انتقد شكري عيّاد هذه النظرة الاستشراقية لأسلوب القرآن، ووصف هذه الملاحظات بالمجملة والسطحية، مبيناً أننا «نستعين بالبحثِ التاريخيّ في القرآن لنفهمَ بيئته الفكرية، وبيئته المادية، وبيئته اللغوية بأوسع ما في كلمة البيئة من معنى، ونلاحظ تطوّر الأسلوب، مع تطوّر البيئة وتسلسل الفكرة، فإذا بلغنا من ذلك الفهم درجةً صالحةً، غدَوْنا أقدر على إدراكِ مرامي القرآنِ الإنسانية والاجتماعية وطرائقه التعبيرية»[81].

إنَّ هذه المقدِّمة المنهجية ذات دلالةٍ عميقةٍ على وضوح الرؤية لدى شكري عيّاد. وقد أشار عبد الحكيم راضي إلى أنَّ الغايةَ من هذه المقارنةِ هي «بيانُ ما يمكنُ أن تكونَ قد أَوْقَعَتهُ هذه المذاهب في التفسير من انحرافاتٍ

(80) جولدتسيهر، إجناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى وزميلاه، لبنان: دار الرائد العربي، طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري، 1946م، ص14-15.

(81) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص21.

بفَهْمِ النصِّ، أو قصورٍ عن بلوغ مرماه، وبيانُ الفرقِ بين منهجه الأدبيِّ وتلك المناهج المخالفة في التفسير»[82].

يُطَبِّقُ شكري عيّاد المراحلَ المنهجيةَ الثلاث، التي سبق الحديثُ عنها على نحوٍ مُفَصَّل: دراسة المفردات، أي: الألفاظ القرآنية في وصفِ يوم الدين والحساب، وهي دراسةٌ يُلِمُّ فيها القارئُ بِجزئياتِ المعاني، ثم ينتقل إلى المرحلة الثانية وهي بَحْثُ أسلوب القرآنِ في التأليف بين هذه الجزئيات، والمرحلةُ الأخيرة هي البَحْثُ عن مرامي القرآنِ الإنسانية والاجتماعية من هذه الأوصاف، مُؤكِّداً أنَّ المرحلة الأخيرة هي «لبُّ التفسير وغايته القصوى»[83].

غَيْرَ أنَّ هذا الاهتمامَ بالمرحلةِ الأخيرة لا يعني التقليل من شأن المرحلتين السابقتين، فدراسةُ المفرداتِ ليست بأقلَّ شأناً من دراسةِ الأساليب والمرامي، ويُعَلِّلُ عيّاد ذلك بأنَّ «المعاجم التي بين أيدينا، وكُتبَ التفسير التي وصلت إلينا، لا تُوضِّح معاني الألفاظِ في استعمالها القرآني توضيحاً كاملاً، ولا قريباً من الكمال»[84] وهو شيءٌ أحسَّ به العلماءُ من السلفِ، فحاول بعضهم أن يسد هذه الثغرة، كالذي نجده في صنيع الراغب الأصفهاني في «مفردات القرآن» ولكنَّها محاولةٌ مُفْردةٌ، لم تُشْفَعْ بما يُنَمِّيها، فنشأ عن ثبوت اللغة في المعاجم مصاعبُ جَمَّةٌ تتنافى وسُنَّةَ التطوُّر اللغويِّ. وهو ما عبَّر عنه شكري عيّاد تفريعاً على النقطة السابقة بقوله: «ذلك بأنَّ للألفاظِ حياةً وتاريخاً كما لكل كائنٍ آخر حياةٌ وتاريخ. فهي تبدأ ذات مدلول بسيطٍ ساذج، ثم يتطوَّر هذا المدلول مع تطوُّرِ الحياةِ الإنسانية. وتتشقق المعاني وتتفرَّع كما تتفرَّع الصِّيَغُ بالاشتقاق، وكلُّها راجعةٌ إلى ذلك الأَصْلِ الأَوَّل»[85] ويلتقي عيّاد هنا مع ياروسلاف ستيتكفتش الذي يرى أنَّ «التطورات الدلالية عملية قَيِّمة في اللغة العربية، وأنه منذ العصر الجاهلي حتى الوقت الحاضر والتغيُّر في معاني

---

(82) راضي. «شكري عيّاد (من وصف القرآن يوم الدين والحساب) جدل المادة/ الموضوع/ النظرية/ المنهج»، مرجع سابق، ص26.

(83) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص25.

(84)المرجع السابق، ص25.

(85) المرجع السابق، ص25.

الكلمات واقعٌ بدرجةٍ كبيرة، حتى إنَّه ليتطلَّبُ معرفةً لغويةً خاصّة، ليكون الباحث قادراً على أن يقرأ ويَفْهَم فَهْمَاً مناسباً شعراءَ مثل: امرئ القيس والنابغة والشنفرى»[86].

إنَّ المعرفة المُعْجميّةَ -والحالة هذه- غير كافيةٍ للمفسِّر الأدبي، لأن عمله في المفردات يتجاوز عمل اللغوي، فهو «لا يَقْنع بالدلالة الصريحة باللفظ، بل يتجاوز هذه الدلالة الصريحة إلى الدلالات الضمنية، أي: ما يُوجبه اللفظ من المعاني التي قد لا تدخل في تعريفه، ولكنّها مع ذلك تطوف حوْلَه وتتعلَّق به... فهذه الدلالات الضمنية للألفاظ -أو ظلال المعاني إن شئت- عاملٌ هامٌّ من عوامل التعبير الأدبي، لجليل قيمتها في التلوين الوجداني للمعاني، وبها تتمايز الألفاظُ المتَّحدة في معانيها الصريحة»[87]. إنَّ هذه الفكرة الدقيقة الخلّابة، فكرة «ظلال المعاني» قد تلقَّفها محمد أركون فيما بعد، وجعلها مقترحاً ذاتياً من مقترحاته لتطوير القراءة القرآنية. ففي دراسة له بعنوان «العجيب الخلّاب في القرآن» يتوقف أركون عند «رابطة التحسُّس والتصوُّر التي أسَّسها القرآن» قائلاً: «سوف نقترح زيادةً على كلِّ أدبيات التفسير المتراكمة خلال ثلاثة عَشَرَ قرناً من الزمن مقاربةً لفظيةً ومقاربةً أدبيةً من أَجْلِ أن نُعيدَ تركيبَ نظام الدلالات الحافة -أو ظلال المعاني- التي تتحكَّمُ برابطة (الإحساس أو الإدراك والوعي) في القرآن»[88].

لقد كانت دراسة شكري عيّاد استجابةً لخاصّيتين أساسيتين من خصائص

---

(86) ستيتكفتش. **العربية الفصحى الحديثة، بحوث في تطور الألفاظ والأساليب**، ترجمة وتعليق: محمد حسن عبد العزيز، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع، 2002م، ص155.

(87) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص26-27.

(88) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص191.
وقد علَّق هاشم صالح على هذا المفهوم «ظلال المعاني» بقوله: نترجم كلمة (Connatation) بظلال المعاني أو بالمعاني الحافة والمحيطة بالمعنى الحرفي. ومن المعروف أن لكلِّ كلمةٍ معنيين: الأول أصلي ظاهري والثاني مجازي مشحون بالدلالات والاستخدامات التاريخية.

التفسير الأدبي. أما الأولى فهي الاتجاه نحو التفسير الموضوعي، وأمّا الأخرى فهي العناية الخاصة بالدراسة التحليلية للمعجم القرآني على وجه جديد، وفقاً للمناهج اللغوية الحديثة[89]. ويوضِّح شكري عيّاد هذه الأصول المنهجية بقوله: «وإذ كان من أصول منهجنا أن ندرس الآيات حسب موضوعاتها، فسوف نَتَّبعُ هذا النظام عند دراسة المفردات، فنُقَسِّمُ الآيات أقساماً حسب معانيها الظاهرة أو القريبة، لنستعين بهذا التقسيم في تحديد معاني الألفاظ، فإذا فَسَّرنا الآيات ذات الموضوع الواحد، فهمنا بَعْضَها ببعض، واستطعنا بذلك أن نُحَدِّدَ المعاني الإجمالية للألفاظ... ثم نحاول - حيثما استطعنا- أن نتبيَّنَ اختصاص كلِّ لفظٍ من هذه الألفاظ المتصاقبة في المعنى بميزةٍ في التعبير، جَعَلَتْهُ أَنْسَبَ الألفاظِ لموضعه المقسوم له»[90] وبخصوص الميزة التعبيرية لبعض الألفاظ القرآنية فقد سبقت الإشارة إلى أنَّها مستمدةٌ من الخطّابي في «بيان إعجاز القرآن» عند الحديث عن منهج عائشة عبد الرحمن في قراءة النص القرآني. ويمكن أن يقال هنا أيضاً: إنَّ مصطفى صادق الرافعي كان من السبَّاقين إلى التنويه بهذه الفكرة، وتطبيقها في كتابه «إعجاز القرآن» و،لكن ضمن نظرةٍ جزئيةٍ للنصِّ القرآني على الرغم من اللمحات الذكية والبَدَواتِ العقلية، التي كانت تظهرُ بين الفينة، والفينة في أثناء بحوثه عن الإعجاز القرآني[91].

يبدأ شكري عيّاد بَحثَه باستقصاء أسماء اليوم الآخر كما وردت في القرآن الكريم. ويجزم بأن «يوم القيامة» هو الأكثر استعمالاً؛ إذ وَرَدَ سبعين مرة في الكتاب الكريم. وتَتَبَّعَ الدلالة الأصلية للفظ القيامة، وخَلَصَ إلى أنَّه لفظٌ عربي، وأنَّه لا صحَّةَ لما ذكره صاحب اللسان من كَوْنه مُعَرَّباً عن لفظ «قيمتنا» السرياني، الذي يحمل المعنى نَفْسَه، فقد بحث عيّاد عن هذا اللفظ بين الكلمات الآرامية المعرَّبة من خلال كتاب «الألفاظ الآرامية في اللغة العربية»

(89) الشرقاوي. **شكري عياد ومنهجه في التفسير الأدبي للقرآن الكريم**، مرجع سابق، ص267.
(90) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص27.
(91) الرافعي، مصطفى صادق. **إعجاز القرآن والبلاغة القرآنية**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1974م، ج2، ص234.

لسيجمند فرانكل فلم يَحْلَ بطائل[92].

إن الأصل الحسيَّ لمادة «قام» هو الوقوف والثبات. ومن هذا الأصل الحسيِّ انبثق غير واحدٍ من المعاني المجازية. وبعد تتبُّعٍ دقيقٍ للتجليات المجازية لهذا اللفظ، خلص شكري عيّاد إلى أنَّ «القيامة» إمّا أن تكون مأخوذةً من قيام الناس من قبورهم عند البعث، أو من قيام الساعة، أو من قيام الخَلْقِ للهِ عند مجيء الساعة. والمعنى الأول يُبْعدُه أنَّ الفِعْلَ «قام» لم يأت في القرآن قطُّ للدلالة على قيام الناس من القبور، وأنه لم يُسْتعمَلْ في المعاني الحِسِّيَّةِ المحضة إلّا قليلاً، ويُبْعدُ الثاني أنَّ إسناد القيام للساعة إسنادٌ مجازي، فإذا أتى المصدر منه، صَعُبَ أن يُرَدَّ هذا المصدر إلى الاستعمال المجازي مع عدم وجود قرينةٍ توضِّح معناه، فبقي المعنى الثالث، وهو أن يوم القيامة سُمِّيَ كذلك لما ورد في آية غافر ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾ [غافر: 51] والمطففين ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المطفّفين: 6] ويؤيد هذا المعنى أن القيام استعمل في القرآن كثيراً بمعنى التوجّه إلى الله، وأن هذا المعنى -فيما نعلم- خاصٌّ بالقرآن»[93].

لقد احتجَّ شكري عيّاد لاختياره هذا بعشرين دليلاً وقرينةً، تؤيّد ما ذهب إليه من الرأي. وخَلَصَ مُعَوِّلاً على أبي حيّان الأندلسي صاحب «البحر المحيط في التفسير» إلى أنَّ يوم القيامة قد استُعْمل للدلالة على «زمان ممتدٍّ إلى أن يُفْصَلَ بين العباد ويدخل أهلُ الجنَّةِ الجنَّةَ وأهلُ النارِ النارَ»[94].

ويُعَلِّلُ شكري عيّاد اختياره هذا، بأن مجيءَ «يوم القيامة ظرفاً ناسبَ الإتيانَ معَه بمعانٍ حسِّيَّةٍ ومعنويةٍ ونَفْسية، في الحشر، وفي الحساب والحُكْمِ بين الخلق ومجازاتهم بما عملوا، ورِفْعَتِهم أو إخزائهم»[95].

إن كلمة «القيامة» غير دالّةٍ على طبيعة الحجاج النقديِّ لدى شكري عيّاد،

---

(92) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص27-28.
(93) المرجع السابق، ص30.
(94) المرجع السابق، ص32.
(95) المرجع السابق، ص32.

بسبب ضيق دائرة هذا اللفظ المعنوية. وربما كان لفظ «يوم الدين» أكثر دلالة على الروح النقدية لعيّاد. فبَعد استقصاء مواطن ورود كلمة «يوم الدين» في اثني عشر موضعاً من القرآن، شرع عيّاد في توجيه الخلاف القوي بين اللغويين العرب والمستشرقين في توجيه معنى هذه الكلمة. «فالمعاني التي أوردها اللغويون العرب لكلمة دين متعددة متشعبة، يكاد يضلُّ الباحث في رَجْعِها إلى أصلٍ من الأصول. فالدين بالكسر: الجزاء، والقهر، والغلبة، والاستيلاء، والعادة، والحال، والقضاء، والموت إلى غير هذه من المعاني المتصاقبة»[96]. فإذا جئنا إلى الدائرة الاستشراقية التي هالها كثرة المعاني، فإن السير مكدونلد يُمَيِّز بين ثلاثةِ معانٍ لهذه الكلمة على النحو التالي:

1- كلمة مستعارة من الآرامية والعبرية بمعنى الحُكْم.

2- كلمة عربية صريحة بمعنى العادة والطريقة، وقد ارتبطت بالكلمة الأولى.

3- كلمة فارسية متميّزة عن هاتين الكلمتين تماماً بمعنى الدين (Religion)[97].

وهذا الذي قاله مكدونلد قد ارتضاه المستشرق الألماني برجشتراسر صاحب «التطور النحوي للغة العربية»، فالدين بمعنى الحساب معرَّبة عن الآرامية، وبمعنى الدين معرَّبة عن الفارسية. ويقول: «إنَّ الأولى أكادية الأصل، متّصلة بشرائع حمورابي التي كان لها تأثير بين الأمم السامية»[98].

لقد تعقب شكري عيّاد هذه المعاني المختلفة لكلمة الدين، واعترض على هذه الطريقة السهلة في ردِّ هذه الكلمة إلى أصولٍ ثلاثة: عربي وفارسي وعبراني أو أكّادي. وذهب إلى أنَّ المعنى الأصليَّ لكلمة الدِّين هو «القرض في أَيْسَرِ معانيه. أي: شيءٌ يجبُ قضاؤه وسَداده... ومن هذا المعنى جاء معنى القهر والإذلال... ومن معنى الخضوع تأتي في يُسْرٍ كلمةُ دينٍ بمعنى

---

(96) المرجع السابق، ص34.

(97) المرجع السابق، ص35.

(98) المرجع السابق، ص36. انظر أيضاً:

- برجشتراسر، جوتهلف. **التطور النحوي للغة العربية**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 2003، ص144.

العبادة، وبمعنى الديانة ثم بمعنى الملَّة»[99]. ثم رجَّحَ شكري عيّاد «أن تكون كلمة «دين» قد تأثرت في عصرٍ ما من عصور العربية بالكلمة الأكادية denu بوساطة لغةٍ آرامية، فدخلت فيها هذه المعاني التي تَتَّصلُ بالحكم والقضاء، والتي تُرَجِّحُ كونَ الكلمةِ مأخوذةً من حضارةٍ عريقةٍ في الحكم والتشريع، وبهذا المعنى المزدوج استُعْمِلت في القرآن»[100].

إنَّ تحديد المعنى الأول الذي انبجست عنه كلمة «الدين» أمرٌ عسيرُ المنال. وقد اعترف محمود محمد شاكر بصعوبة تحقيق هذا المطلب، فقال: «مطلبٌ عسيرٌ جدّاً أن نُخَلِّصَ لَفْظَ «الدين» ممّا تراكم عليه في مراحله مرحلةً بعد مرحلة، حتى تنتهي راجعاً إلى ذلك الأصل الأول المجرَّد من التركيب»[101] وعلى الرغم من الجهد الذي بذله شكري عيّاد في تتبُّع المعاني اللغوية لمعنى الدين وغيره من الألفاظ التي استعملت للتعبير عن «يوم الحساب»، والتفريق بينها وبين الاستعمال القرآني لها، إلّا أنَّ ذلك كلّه لم يَمْنَع من توجيه بعض النقد إلى عمله، فعفَّت الشرقاوي يرى أن عيَّاد «على كثرةِ ما قَدَّم من التمهيد اللغويِّ، والتتبع الطويل لتطوُّر الدلالة، لم يستطع في كثيرٍ من الأَحيانِ أَن يُبْرِزَ سرَّ الإِعجازِ الأَدبيِّ، الذي يُؤْثِرُ لفظاً بعَيْنِه في مقام بعَيْنِه»[102]، ثم ضربَ مثلاً على ذلك ما انتهى إليه عيّاد من نتائج تتبُّعه اللغويِّ للفظي: القيامة والساعة، مُعقّباً على ذلك بأنه لا يزيد عن كونه تسجيلاً «لطبيعة الاستعمال القرآني للكلمتين، وليس إيضاحاً فَنّياً يُبرزُ حكمة اختيار كلٍّ منهما في مجالٍ مُعَيَّن. ثم تساءل قائلاً: «ما جدوى الجهد الطويل في التتبُّع اللغويِّ للأصلِ الحسيِّ للَّفْظ، وتطوُّرِ دلالته، إذا انتهى بنا الأمرُ إلى تقرير الواقع الأدبيِّ للنصِّ لا إلى تفسيره»[103].

---

(99) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص36.

(100) المرجع السابق، ص37.

(101) شاكر، محمود محمد. **أباطيل وأسمار**، القاهرة: مطبعة المدني، ط2، 1972م، ص534.

(102) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص337-338.

(103) المرجع السابق، ص338.

إنَّ البحثَ في المفردات لم يكن يتوقَّفُ عند هذه الحدود. فقد انخرط شكري عيّاد في مناقشة بعض قضايا العقيدة، المتعلّقة بدلالات الألفاظ الواردة في وصف يوم الدين والحساب. ومن أحسن الأمثلة الدالّة على عارضته النقدية، مسألة النظرِ إلى وجه الله تبارك تعالى، المستفادة من قوله سبحانه، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القِيَامَة: 22-23] حيث استقصى أطراف الخلاف الناشب بين أَهلِ السنة، الذين يثبتون الرؤية لله تعالى على وجهٍ يليق بكماله، وبين المعتزلة، الذين يَنْفونَ الرؤية ضِمْنَ مدارك عقلية محضة، ثم صدفَ عن هذه المحاولات العقلية ونزع إلى طريقته الأدبية في «دراسة دلالة الكلمة اللغوية وألوان هذه الدلالة، ثم تطبيق هذا الفهم على استعمالها في الآية، وذوق معناها ذوقاً نفسياً وفنّياً»[104] جانحاً إلى إيثار قول المعتزلة، من خلال جَمْعِ النظائر الدالّةِ على أنَّ النَظَر المذكور في الآية هو غير الرؤية، إذ «يَظْهَرُ أن الشواهد على استعمال النظر في الشعر وفي القرآن تدلُّ على أنَّه اسم لفِعْلِ الرائي، أي: أنّه ملحوظٌ فيه الشَّخْصُ المُبْصِر، ولهذا فأكثر ما يجيء دالّاً على الاتجاه بالعين غالباً مع دلالةٍ على حالة الناظر»[105] وبخصوص الآية المذكورة، فإن هناك دلالةً على السرور العظيم المصاحب لنُضْرَةِ الوجوه، «فترجَّح أن المراد بقوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القِيَامَة: 23] أنَّ المؤمنين لا يشغَلُهم عن الله شاغل في ذلك اليوم، ممّا كان قميناً أن يَشْغَلهم في الدنيا، فنفوسهم منصرفةٌ إلى محبَّتِه، وهم من ذلك في الغاية القصوى من السعادة»[106].

لا شكَّ أن هذا الأسلوب في دراسة المفردات القرآنية يفرضه الاتجاه الموضوعيُّ في التفسير، وهو في مآلاته النهائية مستفادٌ من النظرية الأدبية ومناهج البحث التاريخي. وعلى الرغم من مظاهر الطرافة والتجديد في أسلوب المعالجة، إلّا أنَّ النتائج التي يُفْضي إليها البحث لا ترقى إلى أفق القارئ المتمرِّس. ومن هنا يمكن أن نتفهم النقد الذي وَجَّهَه عفَّت الشرقاوي لمنهج

(104) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص73.
(105) المرجع السابق، ص75.
(106) المرجع السابق، ص75.

عيّاد في دراسة المفردات «فالمقدّماتُ اللغوية الطويلة لا تكاد تنتهي إلى نتائجها المطلوبة»[107].

فإذا استوت قضية المفردات على هذا النحو، انتقل شكري عيّاد إلى دراسة الأسلوب القرآني في وصف يوم الدين والحساب. ويُعَرِّف الأسلوب بأنَّه «طريقة ائتلاف المعاني الجزئية لتؤدي غرض الأدب، وهو التعبير عن التجربة الوجدانية»[108] مؤكّداً على عمق التلازم بين الأسلوب والأفكار، لأن إغفال هذه العلاقة الوثيقة بينهما سيُفضي بالباحثين في شؤون البلاغة والنقد الأدبي إلى إحدى نتيجتين: «إمّا النظر إلى المعاني الأدبية على أنّها شيءٌ قائمٌ في الذهن منفصلٌ عن الألفاظ، يُتوصَّلُ إليه بالتفكير العقلي المُجَرَّد، وبذلك يُهْملونَ قيمة الألفاظ التعبيرية... وإمّا النظر إلى صور التعبير، من مَجازٍ وتشبيه واستعارةٍ، على أنَّها أنواعٌ من الزينة... تَروعُ بما فيها من طرافة، ويكدُّ الذهن في البحث عنها مهوِّنين بذلك من شأن المعاني»[109].

تأسيساً على هذا التمييز الدقيق يطرح شكري عيّاد مفهوم «المعاني الأدبية» حكَماً فَيْصلاً في هذا الخلاف، مُبَيِّناً أنَّ المعاني الأدبية ليست «كالمعاني الحِكْميّة، ولا المعاني الفلسفية، ولا المعاني العلمية،... إذ المعنى الأدبي هو نتيجةٌ لتفاعل النفس الإنسانية بكل ما فيها من قوى إدراكية ودفعات غريزية، وعواطف ومطامح، وميول ونزعات، مع مجالي الطبيعة التي يلابسُها المرء»[110]. ثم وصف من طبيعة هذه المعاني الأدبية وكونها مُعَقَّدةً متشابكةً بطبيعتها، وأن ذلك راجعٌ إلى الفروق النفسية الفردية الكثيرة بين جيلٍ وجيل، وبين أمَّةٍ وأمَّة. فإذا كان ذلك كذلك، فإن وسيلة التعبير عن المعاني الأدبية لا ينبغي أن تكون مضبوطةً محصورةً، تتحدَّدُ دلالتُها عند الناس جميعاً بعد قليلٍ أو كثيرٍ من إعمالِ الفكر، بل هي الوسيلةُ المرِنَةُ الطيِّعةُ التي تحتملُ

---

(107) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، 339.

(108) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص79.

(109) المرجع السابق، ص79.

(110) المرجع السابق، ص79.

ما يُضْفيه عليها الفنان من ضروبِ الإحساس وألوان الوجدان[111]. إنَّ اللغة الأَدبية عند شكري عيّاد هي أقوى وسائِلِ التعبير الوجداني وأَنْفَذُها أثراً. وفي هذا السياق من البحثِ، يتوقَّف عيّاد عند مسألتين مُتَّصِلتيْن بطبيعة اللغة الأدبية هما: دلالة الألفاظِ الحسيّة، والفرق بين تصوير مشاهدِ الطبيعة في الأدب وتصويرها في الفنون التجسيمية؛ إذ اعترَض في المسألةِ الأولى على ما ذهب إليه سيد قطب من أن أساسَ التعبير الأدبي، بل سرَّ الإعجاز القرآني إنما هو في مقدرةِ اللفظِ على أن يُثير في ذهنِ السامع صُوَراً حِسِّـيّة مقدَّرة، تُسَمَّى تارةً تصويراً، وتارةً تجسيماً، وتارةً تَخْييلاً[112]. وهو مذهبٌ غير مرضيٍّ عند شكري عيّاد «فاللغة الإنسانية -وإن لم تَخْلُ من محاكاةٍ للواقعِ الخارجيِّ الملموس- ليست صورةً مطابقةً لذلك الواقع... فإذا ذهَبْنا نلتمسُ رابطةً مُطَّردةً بين جَرْسِ اللفظِ ومدلولهِ، ضَلَلْنا في مطاوي النفس البشرية، ولم نَهْتَدِ إلى أصلٍ يُعْتَمَدُ عليه في تقرير هذه الرابطة»[113].

ثم يُقَرِّرُ أن الأديبَ حين يستخدمُ الألفاظَ للتعبير عن معناه يعتمد على ارتباطاتِها الوجدانية في ذهنِ السامع، ولا يعتمدُ بالضرورةِ على ما تثيره من صورٍ حِسِّيَّة. ثم ضَرَبَ مثلاً لذلك لفظة «الموت» قائلاً: «ماذا تثيره بجَرْسِها أو بغير جرْسِها من دلالةٍ على صورة الميِّت؟ وبعد الإجابة بـِ «لا» يؤكِّدُ أن كلمة «الموت» إنَّما تثير في ذهن الإنسان بارتباطاتِها المعنوية الوجدانية ما لا يُحصى من الأحاسيس من جمودٍ كجمودِ الحجر، أو عدم وخواء، أو فراغٍ ضخم يَنْحَسر عنه البصر. وإذَنْ، فإنَّ لفظةَ «الموت» لفظةٌ شديدةُ الإيحاء عميقةُ الأثر، وأنَّ قوَّتَها ليست راجعةً إلى ما ترسمُه لناظرَيْك من صورةٍ أو صُوَرٍ حسِّيَّة، بل لما لها في ذهنك من ارتباطات وجدانية»[114].

أما النقطة الثانية فهي بيان الفروق بين تصوير مشاهد الطبيعة وتصويرها

---

(111) المرجع السابق، ص80.

(112) المرجع السابق، ص80. انظر أيضاً:

- قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**، القاهرة: دار الشروق، د.ت.، ص32.

(113) المرجع السابق، ص81.

(114) المرجع السابق، ص81.

في الفنون التجسيمية. فقد رصد شكري عيّاد ثلاثَ خصائصَ جوهرية امتاز بها الأدب، هي: «أنَّ الأسلوبَ الأدبيَّ لا يكاد يستقلُّ بالأداءِ، بل الغالب أن يأتي ممتزجاً بأسلوبِ القَصصِ والحوار. والخِصِّيصةُ الثانيةُ: أنَّ الوصفَ الأدبيَّ أَقدرُ من الفنون التجسيمية على تصوير حالةِ الشيء المتحرِّك. والخِصِّيصةُ الثالثة: أنَّ المشاهدَ تتتابَعُ في الوصفِ الأدبي، ومن ثَمَّةَ لا تجدُ نَفْسَك أمامَ مشهدٍ عريضٍ تحتاج إلى إطالةِ النظرِ لتُدْرِكَ مبدأ الفكرةِ ومُنْتهاها... كما هي الحال في الفنون التجسيمية»[115]. ثمَّ ذكر مبدأ آخرَ امتاز به الوصفُ الأدبيُّ، هو مبدأ «التوجيه» وهو «تجزئة الوصف، بحيث يُقَدِّمُ منه ويُبْرِزُ ما يدلُّ على قَصْدِ القائل، فيكون بمثابةِ الخيط الذي يَنْظِمُ أجزاءَ الوصفِ جميعاً»[116].

يُطبِّق شكري عيّاد هذه الخصائصَ الجوهرية للأسلوب الأدبي على نصوص يوم الدين والحساب، فيرى أنَّ هناك ثلاث أفكارٍ أساسية تعمل على توجيه الوصفِ في يوم الدين والحساب. أما الأولى فهي فكرة الانقلابِ العنيف الذي يُصيبُ الأرضَ ومَنْ عليها، ثم يذكر تجليات هذه الفكرة في الآيات القرآنية تفصيلاً وإجمالاً، ثم يعقِّبُ بذِكْر الفكرة الموجّهة الثانية، وهي إهلاك الأمم المكذِّبة إهلاكاً مفاجئاً، ثم الفكرة الثالثة وهي فكرة الموت؛ لأن الموت في نظر الحيِّ انقلابٌ مروِّع كانقلاب الساعة أو أشدَّ، ليجتمع من هذه الأفكار الثلاث صورة مُفَصَّلةٌ لأحداث يوم الدين والحساب في إطار فكرة الانقلاب العنيف، الذي يصيب الأرض ومن عليها، سواءٌ أكان الانقلاب في حياة الفرد، أم في حياة الأمة، أم في حياة الدنيا بأسرها»[117].

أما خاتمة الدراسة فقد كانت حول المرامي الإنسانية للقرآن الكريم في هذا الموضوع. وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الفكرة قد أضافها شكري عيّاد إلى منهج أستاذه الخولي، وقد استهلَّ حديثه ببحث العلاقة بين الدين والفنِّ،

(115) المرجع السابق، ص85.

(116) المرجع السابق، ص85.

(117) الشرقاوي، **شكري عياد ومنهجه في التفسير الأدبي للقرآن الكريم**، مرجع سابق، ص270.

في كونهما تعبيراً عن الجانب الوجداني من النفس الإنسانية. مبيّناً أن هذا الأصل النفسيَّ لكلٍّ من الدين والأدب قد أدَّى إلى ربطِ الدراسةِ الدينية بالدراسة الأدبية، بحيث أصبحت الدراسة النفسية جزءاً مهمّاً من دراسة الدين، مُنَوِّهاً في الوقْتِ نَفْسِه بدعوةِ أستاذِهِ الخولي إلى قيام محاولة جديدة في البلاغةِ والتفسير، ترمي إلى استخدام القوانين النفسية، التي توصَّل إليها عِلْمُ النفسِ الحديثِ في الفهم الأدبي[118]. ثمَّ يُحدِّد شكري عيّاد قَصْدَه من هذا المطلب، وأنه لم يقصد «إلّا وجوهاً مختلفةً من فهم التجارب النفسية الكبرى، التي ينطوي عليها الدين: في جوِّها الإنساني الشامل، ثم في جوِّها الاجتماعي الخاص، ثم في جَوِّها النفسيِّ الفردي»[119].

ثم توقَّف شكري عيّاد بحسٍّ نقديٍّ مرهفٍ عند بعضِ القضايا المتعلقةِ بيوم الحساب. وسأكتفي بعرضِ مناقشته الرصينة لفكرةِ اقتراب الساعة، وكيف أنه أجاد في توجيهها توجيهاً أدبياً مبتكراً. فبعد استقصاءِ الآياتِ الدالّةِ على قربِ قيام الساعة، تساءلَ شكري عيّاد قائلاً: «فهل كانت هذه الآياتُ إنباءً بقُرْبِ قيام الساعة؟» فكان الجواب المفاجئ: «يَظْهَرُ أن لا. فآية طه (15) ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 15] هي من خطابِ الله لموسى عليه السلام، وقد انقضت بين بَعْثِهِ وبَعْثِ محمدٍ عليه السلام أزمانٌ متطاولة، فلا يقال إذاً إن الوعيدَ بقربِ الساعة كان نبوءةً لم تتحقَّق، إذْ لو أُريدَ بالقُرْبِ ما يتبادرُ إلى الذهنِ من معناه، ما جاز أن يُوردَ في القرآنِ خِطابُ الله تعالى لموسى عليه السلام ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: 15][120]، ثم إنَّ في القرآنِ «آياتٍ صريحةً في أنَّ عِلْمَ الساعةِ لله وَحْدَه،

---

(118) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص100. انظر أيضاً: - الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص177.

(119) المرجع السابق، ص101.

(120) واضحٌ هنا أن شكري عيّاد قد اختار أحد القولين في معنى قوله تعالى: ﴿أُخْفِيهَا﴾ [طه: 15] هو الإخفاءُ وعدمُ الإظهار. وهو الذي رجَّحه ابن عطية في «تفسيره» فإنَّه ذكر الأقوال المختلفة في تفسير معناها ومن أشهرها: «أُخفيها» بمعنى أُظْهِرها. وهو من الأضداد. قال ابن عطية: وهذا قولٌ مُخْتَلّ. ثم اختار أن «أكاد» على بابها، بمعنى أنَّها لمقاربةِ ما =

وأن تحديد زمانِ وقوعِها بقُرْبٍ أو بُعْدٍ أمرٌ مُحال»[121] فإذا لم تكن هذه الآيات الدالّة على قرب قيام الساعة قاطعة الدلالة على ذلك، فكيف نفسِّر ورودها بكثرةٍ في المرحلة المكية على وجه الخصوص؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، ناقش شكري عيّاد بعض الشبهات التي أثارها بعض المستشرقين بخصوص هذه القضية، وخصَّ بالذكر المستشرق الألماني جوزيف هوروفتش، الذي ذهب إلى أنه «لم تكن من بين الأفكار التي تلقاها محمد عن العارفين بالأديان الأجنبية قبل موته فكرة سيطرت عليه بقوّة مثل فكرة الحساب الآخر... فكان كلّما مثلت أهوال الساعة أمام عينيه، ازداد يقيناً بأن مجيئها وشيكٌ أن يَقَعَ فجأةً» ثم تنامَت لديه -بحسب هوروفتش- القناعة بأن الله اصطفاه لإنذار قومه بقرب العذاب. وقد علَّق شكري عيّاد على هذا الرأي بقوله: «وهكذا يردّ هوروفتش الأمر إلى نفسية محمد، ويَعدُّ إيمانه باقتراب الساعة بَدْءَ شعوره بالنبوة. وهو في تعليله هذا يُسايرُ رأي المستشرقين في الوحي والنبوة، وجَعْلِهم نفسية محمدٍ أساساً لفهم القرآن»[122] ثم يقرِّر التوجيه الأدبي النفسي لهذه القضية بقوله: «إنَّ فكرةَ الخراب النهائي للدنيا، فكرةٌ قريبةٌ كلَّ القُرْبِ على عقول البشر. وكثيرٌ من الشعوب البدائية يؤمن بها على نحوٍ ما»[123] وبخصوص الديانتين السماويتين: اليهودية والمسيحية، فإن أسفار العهدين: القديم والجديد، ليسا خِلْوَيْن من ذِكْرِ الخراب النهائي للعالم. ويبدو أن هذه الفكرة قد تسرَّبت إلى عقول الوثنيين في مكّة، «وهكذا وجد القرآن بيئةً معنويةً تتسامع بقرب خراب الدنيا،

= لم يَقَعْ، لكن الكلامَ جارٍ على استعارةِ العربِ ومجازها. فلذلك كانت الآية عبارةً عن شدّةِ خفاءِ أمرِ القيامةِ ووقتِها، وكان القَطْعُ بإتيانِها مع جَهْلِ الوقتِ أهْيَبَ على النفوسِ بالغ قوله تعالى في إعتامِ وَقْتِها فقال: ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: 15] حتى لا تَظْهر البتَّة، ولكن ذلك لا يقع، ولا بُدَّ منَ ظهورِها. انظر:

- الأندلسي، ابن عطية. **المُحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2002م، ص1248.

(121) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص102.

(122) المرجع السابق، ص102.

(123) المرجع السابق، ص103.

وتتساءل -متعجّبةً أو مستهزئةً- عن موعد ذلك الحدث الذي كثر القول فيه»[124].

وقد قصَّ القرآن طرفاً صالحاً من إنكارهم واستهزائهم، وكانت اللازمة التي لا تفتأ ألسنتهم تكرّرها هي قولهم ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [يُونس: 48] وههنا يتجلّى الأسلوب القرآني في الردِّ عليهم، ليكون آيةً من آيات الإعجاز النفسي في بثِّ الدعوة، فقد «استخدم الخوف من المجهول أساساً يقيمُ عليه الفكرة في نفوس الناس، ثم أخذ يثبتها بالإيحاء المتكرِّر ليحصل في النفوس من ذلك اليقين بوقوعها، فإذا بلغت النفس من الإيمان بالفكرة هذا الحدَّ، لم تكن بحاجةٍ إلى معرفة زمان الساعة، بل كانت هذه الساعة ماثلةً لها، تكادُ تشغَلُ فراغَ الزمن كلَّه، فهي مشفقةٌ منها، في شُغلٍ بالاستعداد لها عن السؤال عنها. وبهذا الأسلوب من المنطق الوجداني يُواجه القرآنُ السائلين المستهزئين»[125].

أما ما يتعلَّق بالمرامي الاجتماعية للقرآنِ، فإنَّ هناك كثيراً من الآيات الواردة في وصفِ يوم الدين والحساب، لا يمكن فَهْمُها إلَّا إذا فَهِمنا الأوضاعَ الاجتماعية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية عموماً، وفي مكّة على وجه الخصوص. وفي هذا السياق يشير شكري عيّاد إلى طبقةِ الأثرياء الذين ناهضوا الدعوةَ الإسلامية في بداياتها، وارتباط هذا الموقفِ بمصالحهم التجارية، ورغبتهم في البقاءِ على النظامِ الدينيِّ السائد الذي يضمن هَيْمَنَتَهم على الطبقات الفقيرة، فكانت «هذه الطبقةُ مناقضةً كلَّ المناقضة للأخلاقِ الجديدةِ والنُّظُمِ الاجتماعية الجديدة التي جاءَ بها الإسلام»[126]. وقد قصَّ القرآن علينا غيرَ قليلٍ من أخبارِهم، وتوعَّدهم على سلوكهم هذا العذابَ الأليم، فقال سبحانه: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾ [العلق: 6-10]. ثم شدَّدَ القرآن النكير على القِيَمِ

(124) المرجع السابق، ص103.
(125) المرجع السابق، ص104.
(126) المرجع السابق، ص114.

الاجتماعية السائدة، وبيَّن أنّها ممّا لا يُنْجي من عذاب الله من شيء، وأنَّ الكبراءَ ومَن تابعَهم سيتحملون مسؤولية طغيانِهم، وأنهم سيتمنَّوْنَ لو نَجَوْا من أهوالِ ذلك اليوم العظيمة بِملء الأرض ذهباً. فقد كانت «هذه الطبقةُ «طبقةً دنيوية» بَشِعَةً في حُبِّها للدنيا، غرِقت في الملذّاتِ حتى أصابَها ما يُصيبُ البيئاتِ المترفةَ من مرضِ الشكِّ، فما عادوا يؤمنون بشيءٍ إلَّا شهوات أنفُسِهم»[127].

هكذا تنتهي دراسةُ شكري عيّاد الموضوعية. وهي كما يراها -عفَّت الشرقاوي- «محاولةٌ رائدةٌ في بابها، تقوم على مجاهدةٍ لإدراك مدلولاتِ الألفاظِ القرآنية في أذهانِ العربِ وَقْتَ نزولِ القرآن، وتحاولُ المِرانَ على ذَوْقِ هذه الألفاظِ بحيث لا تقفُ عند مدلولِ اللفظِ المعجميِّ، بل تَستوحي سياق الدلالةِ الأدبيةِ للمعنى»[128].

لقد كان للظروفِ الثقافية السائدة أكبر الأثرِ في توقُّفِ شكري عيّاد عن مواصلةِ السير في الدراساتِ القرآنية، وانعطافهِ نحو النقد الأَدبي والإبداع، وانخراطِه في رسم معالم نظرية عربية في علم الأسلوب. وعلى الرغم من هذه القطيعة مع أطروحتِه الأولى، إلّا أن فكرة إعجاز النص القرآنيَ وسُمُوِّه الأدبيَّ، ظلَّت عميقة الإيحاء والتأثير في تفكيره الأسلوبي. وحين بحث قضية ثوابت الأسلوب في اللغة العربية جزم بعد تحليلٍ نقديٍّ عميق بأن القرآن الكريم، هو النموذجُ الأعلى في البلاغةِ العربية، وأنه الأجدر بأن «يكون النصَّ الجامع لأكثر السماتِ الأسلوبية في العربية وأقواها تأثيراً»[129]. وهو الذي كان قد جزم به المستشرق الألماني الشهير يوهان فك حين قال: «إنَّ لغة القرآنِ تختلفُ اختلافاً غير يسيرٍ عن لغةِ الشعراء، فهي تعرضُ من حيث هي أثرٌ لغويٌّ صورةً فذةً لا يُدانيها أثرٌ لغويٌّ في العربية على الإطلاق. ففي

(127) المرجع السابق، ص114.

(128) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص339.

(129) عيّاد. **اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي**، مرجع سابق، ص102.

القرآن، لأولِ مرَّةٍ في تاريخ العربية، ينكشفُ الستارُ عن عالَمٍ فكريٍّ، تحت شعار التوحيد، لا تُعَدُّ لغةُ الكهنةِ والعرَّافين المسجوعةُ إلَّا نموذجاً واهياً له، من حيث ظاهرُ وسائلِ الأسلوب، ومسالك المجازِ في اللفظِ والدلالة»[130].

(130) فك، يوهان. **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**، ترجمه وقدّم له وعلق عليه: رمضان عبد التواب، مصر: مكتبة الخانجي، ط2، 2003م، ص16-17.

obeikandl.com