

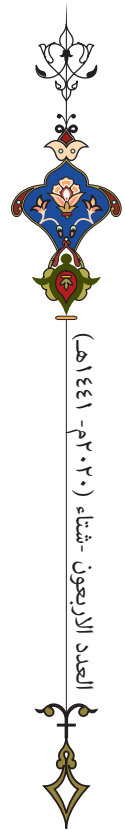
القِصَّةُ الْقُرْآنِيَّةُ بَيْنَ ثُنَائِيَّةِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ (دراسة في الأسس النظرية لاتجاهات التفسير)

م. م. مشاري علاوي البدري

كلية العلوم الاسلامية - جامعة ذي قار - العراق

ملخص البحث

البحث - كما هو موسوم في العنوان - دراسة في الأسس النظرية لاتجاهات التفسير، بدأها السيد الباحث بمقدمة عدَّ فيها إشكالية (العقل) و (النقل) من أقدم الاشكاليات في الحضارة الانسانية وما تصدرت هذه الإشكالية من جدل بين المعتزلة (أنصار العقل) والسلفيين (أنصار النقل) وما نتج عن أخذ كل واحد منهما بمبدئه. يبدأ البحث بالتعريفات ثم انتقل الى تفسير اتجاه كل مصطلح من خلال آراء الباحثين المحدثين ومناقشة كلٍ منهم مناقشة علمية، ختمه باستنتاجات مهمة لخص فيها رأي المعتزلة و المتصوفة والحداثيين في مسألة التفسير.



القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل **الْحَبِيبَاتُ**

المقدمة:

تعدّ إشكالية العقل والنقل من أقدم الإشكاليات في الحضارة الإنسانية، ولا تزال هذه الإشكالية تتصدّر النقاش والجدال المحتدم بين أنصار العقل وأنصار النقل، حتّى كانت هذه الثنائية هي محور ظهور التيارات والفرق الكلامية من أشاعرة ومعتزلة وأهل الحديث وغيرهم، كما كانت محوراً لتعدد المذاهب الفقهية، من خلال أخذها بدليل العقل في الاستنباط أو تركه، فظهر القياس والمصالح المرسلّة كوسيلة من وسائل العقل لتحصيل الدين، بينما رفضت تيارات التشدّد في الحديث آية محاولة للعقل، وقالوا: إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول.

التمهيد:

تعريفات بمكوّنات العنوان المهمة:
للقوف على تصوّر كاملٍ لمفاهيم هذه الثنائية كان لازماً على البحث أن يوجد تعريفات ومقاربات لمفهومي هذه الثنائية في اللغة والاصطلاح.

العقل في اللغة جاء بمعانٍ:

منها ما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ): ((العقل نقيض الجهل))^(١). وهو تعريفٌ للشيء بنقيضه ومقابله.

وفي ((معجم مقاييس اللغة)): ((عقل: أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطردٌ يدلُّ عظمه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل))^(٢).

وقال ابن دريد (ت ٣٢١هـ) في اشتقاق عقل: ((واشتقاقه من عقل البعير، وكلّ شيء حبسته فقد عقلته، ولذلك سمّي العقل؛ لأنّه يمنع من الجهل))^(٣).

وجزم العلامة المصطفوي بقوله: ((والتحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو تشخيص الصلاح والفساد في جريان الحياة مادياً ومعنوياً، ثم ضبط النفس وحبسها عليها، ومن لوازمه: الإمساك، التدبّر، وحسن الفهم، والإدراك، والانزجار، ومعرفة ما يحتاج إليه في الحياة، والتحصّن تحت برنامج العدل والحقّ، والتحفّظ عن الهوى والتهايلات))^(٤).

والنقل في اللغة: ((تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نقله ينقله نقلاً فانتقل))^(٥).

وجاء في المعجم الوسيط: ((نقل الشيء نقلً نقلاً: حوّل من موضع إلى موضع. ونقل الكتاب: نسخه. ونقل الخبر أو الكلام: بلغه عن صاحبه))^(٦).

أمّا في الاصطلاح فلم يتفق العلماء على تعريف لصعوبة ضبطه، قال الجويني (ت ٤٧٨هـ): ((فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين))^(٧).

وقد يكون أول تعريف للعقل هو ما عرفه الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ): ((غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول))^(٨). وهنا جعل العقل غريزة مقابل الجنون.

وعرفه السرخسي (ت ٤٩٠هـ) بالنور، فقال: ((العقل نور في الصدر به يُبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج))^(٩).

ووضعه الغزالي في باب الصفات

فقال: ((والوجه أن يقال: هو صفة يتهيأ للمتّصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات))^(١٠).

أمّا العقل في عرف الفلاسفة فيطلق على معنيين:
الأول: جوهرٌ بسيطٌ مُدرِكٌ للأشياء وبحقائقها.

الثاني: قوّة النفس التي بها يحصل تصوّر المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة^(١١).

ويُطلق في الفلسفة المعاصرة على: ((عقيدة ترى أنّ كلّ ما هو موجود قابل للتحوّل من حيث المبدأ على الأقلّ إلى عناصر فكرية، أي إلى أفكار - بمختلف معاني هذه الكلمة - إلى حقائق وتضمنينات))^(١٢). وهذا التعريف هو الذي استند عليه تيار (المتغيّر) والذي ساقه محمد عابد الجابري في كتابه ((تكوين العقل العربي))^(١٣). يكون العقل هو منبع التحوّلات والتغيّر في مجال الفكر، ويختلف التغيّر من حيث الشدة والبطء من بيئة إلى أخرى.

فالمقصود من العقل في هذه الثنائية

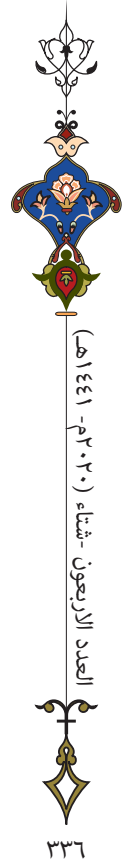
إضافةً إلى التغير هو: ((جميع المعطيات البشرية التي لم تتأتَّ عن طريق الوحي، أي المعارف التي لا يلعب الوحي أي دورٍ في حيازتها وتنظيمها، وإن كان دوراً غير مباشر، وهي المعارف الحاصلة نتيجة التفكير والبرهنة))^(١٤).

ويطرح السيد محمد تقي المدرسي بعد أن جاء بتعريفات الفلاسفة ومقاصدهم من العقل المجرد مفهوماً للعقل بحيث يكون هذا العقل هو توأم الوحي، وأنَّ الحقيقة تخرج من مشكاة العقل المشفوع بالوحي، فبعد أن يورد وصية الإمام الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم التي فيها: ((يا هشام ما بعث الله أنبياء ورسله إلى عباده إلَّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابةً أحسنهم معرفةً لله، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأعقلهم أرفعهم درجةً في الدنيا والآخرة))^(١٥) قال: ((وهنا يبيِّن الإمام الحقيقة التي طالما أكّدت عليها نصوص أهل البيت عليه السلام من اتّصال نور العقل ونور الوحي، وأنَّهما شعاعان من نورٍ واحدٍ، وكلاهما حجة الله على الإنسان))^(١٦).

أمَّا النقل في الاصطلاح: فعرفه التهانوي: ((الإتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهراً أنَّه قول الغير، والآتي به يسمى ناقلاً، وذلك القول يسمى منقولاً))^(١٧).

والعلوم النقلية: ((هي العلوم المستندة إلى النقل كأصول الفقه والفقه والحديث والتفسير وعلم الكلام، وذكروا أنَّ العلوم صنفان: صنفٌ طبيعيٌّ للإنسان يهتدي بها إليه بفكره، وصنفٌ نقلِيٌّ يأخذه عن غيره وضعه))^(١٨). وهو تعريفٌ يجعل كلَّ العلوم نقليةً بما فيها التفسير، وعلم الكلام، ناهيك عن الفقه وأصوله.

وقال عبد الملك بو منجل موضّحاً النقل: ((وفي الاصطلاح معنيان: أحدهما اصطلاح الفكر الإسلامي على ما ليس من نتاج العقل من المعارف والأحكام، والمقصود تحديداً الكتاب والسنة. والثاني اصطلاح الفكر عامّةً على ما هو منقول من الماضي خاصّةً أو من الآخر، وليس من نتاج العقل المفكّر المجتهد))^(١٩). ويعلّق بعد التعريفين قائلاً: ((ويبدو المعنى



الاصطلاح الثاني أكثر توافقاً وانسجاماً مع المعنى اللغوي، فتحويل الشيء من موضعٍ إلى موضعٍ يوحي بغياب فعل العقل، وحرَكِيَّة الإبداع، وحضور آليَّة النقل والاكتفاء بالاعتباس^(٢٠).

ومن خلال هذه الثنائية ظهرت تيارات متباعدة من حيث أصولها الفكرية واتجاهاتها المعرفية في الكشف عن حقائق الأمور ومعطياتها، ويمكن تقسيمها على ثلاثة تيارات:

المبحث الأول:

تفسير اتجاه النقل للقصة القرآنية بالأثر:

ويُمثِّل هذا التيار النمط التقليدي الشائع منذ زمن الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا، وهو تيارٌ يؤمن بانحصار الفهم القرآني بما نقله الصحابة والتابعون عن النبي ﷺ أو آرائهم الخاصة. وعندهم الدين هو نقلٌ فقط، واعتمادهم على التفسير بالمأثور كعاصمٍ عن الوقوع في التفسير بالرأي، لذا يعرف بعضهم التفسير: ((علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكِّيها ومدنيها، ومحكمها

ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعداها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها))^(٢١). ويلاحظ أنَّ في هذا التعريف طابع النقل المحض، وأنَّ التفسير محصورٌ بفئة الفقهاء.

كما حصر أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) التفسير بنطق ومدلولات الألفاظ، فذهب في تعريف التفسير إلى أنه: ((علمٌ يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحصل عليها حالة التركيب، وتتمَّت لذلك))^(٢٢).

وقد ضيق الزركشي (ت ٧٩٤هـ) التفسير تبعاً لهيمنة الفكر النقلي، فقال: ((علمٌ يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه. واستمداد ذلك من: علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ



القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (الجزء الثاني) •

والمسوخ)) (٢٣).

ضلّوا)) (٢٥).

وكانت هذه التعريفات نتاجاً طبيعياً للفكر الإسلامي المعتمد على المنظومة النقليّة بعد إزاحة المعتزلة وإلغائهم من الحياة الفكرية، ومن ثمّ الاجتماعيّة، وتحول التيارات المعتدلة وصاحبة التوسط إلى جبهة المعارضة المضطّعدة. فنشأت تيارات تعتمد النقل بدءاً من القرن الثاني الهجريّ، فتصدّر ((أصحاب الحديث)) بدعم السلطنة المشهد الثقافيّ، ولا زالت بعض التيارات تعتمد النقل، مثل (السلفيّة) و(الإخباريّة) مع ملحظ الفارق بين الاتجاهين، ويستدلّ كلا الفريقين بأحاديث تمنع من أعمال العقل، وتكتفي بالنقل، فيروي ابن عبد البرّ (٤٦٣هـ) بسنده عن أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: ((تعمل هذه الأمة برهه بكتاب الله، وبرهه بسنة رسول الله ﷺ، ثمّ يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا)) (٢٤). وقريب منه ما رواه المجلسي (١١١هـ) أنّ النبيّ ﷺ قال: ((تعمل هذه الأمة برهه بالكتاب، وبرهه بالسنة، وبرهه بالقياس، فإذا فعلوا ذلك

وتستشهد السلفيّة - بمفهومها اللغويّ - بالحديث الذي يرويه الشيخان في صحيحهما عن عبد الله بن مسعود عن النبيّ ﷺ قال: ((خير القرون قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يجيء أقوامٌ تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته)) (٢٦).

وعليه سارت المدرسة النقليّة نحو اتّجاهٍ يحصر الفهم بالنقل فقط، فعزا السيوطي (ت ٩١١هـ) إلى أبي داود (ت ٢٧٥هـ) - صاحب السنن - وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) أنّهم يعملون بالحديث الضعيف مطلقاً، وأنّهم يريان ذلك أقوى من رأي الرجال (٢٧).

ويرى اتّجاه النقل أنّ الدين أصولاً وفروعاً وتفسيراً وفهماً مقتصر على النقل، وأنّ النصوص الدينيّة قد حوت كلّ شيء من أمور الدين والدنيا. قال ابن القيم الجوزيّة (ت ٧٥١هـ): ((الرسول قد بين كلّ شيء، وأنّه قد توفي وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلّا ذكر للأمة منه علماً، وعلمهم كلّ شيء...)) (٢٨).

ويقول الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي
(ت ١٣٧٧هـ) في منظومته:

فالدين إنما أتى بالنقل

ليس بالأوهام وحدث العقل^(٢٩).

وقد ذكروا بأن الدين من عقيدة
وأحكام وتفسير وغيرها من مصاديق
الدين مرجعها النص لا العقل، فالتحسين
والتقيح شرعي لا عقلي، وأن الشريعة
كلها نقل لا عقل يوازيه.

ولخص ابن تيمية عقيدة أهل النقل،
بقوله: ((وجماع الدين أصلان: ألا نعبد
إلا الله، ولا نعبد إلا بما شرع، ولا نعبد
بالبدع))^(٣٠).

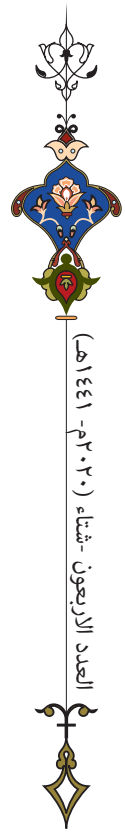
ووافق هذا التيار من مدرسة الإمامية
جمهور الإخبارية، الذي يقرر أصوله
محمد أمين الأسترابادي (ت ١٠٣٣هـ)،
بقوله: ((وأما العلماء فيجوز لهم
الاجتهاد باستنباط الأحكام من
العمومات في القرآن والسنة، وترجيح
الأدلة المتعارضة. أمّا بأخذ الحكم
عن القياس والاستحسان فلا))^(٣١).

كما أنه هاجم الأصوليين وعلماء
دراية الحديث وعلماء البلاغة، بقوله:

((وتلك الروايات الشريفة متضمنة
لقواعد قطعية تسد مسدّ الخيالات
العقلية المذكورة في الكتب الأصولية،
والاعتبارات المذكورة في كتب فنّ
دراية الحديث، والقواعد الظنية العربية
المذكورة في فنّ المعاني والبيان أو غيرها
أيضاً قليلة الجدوى عند الإخباريين من
أصحابنا))^(٣٢).

وقد عاب الشيخ محمد رضا المظفر
على الأسترابادي واعتبره مؤسس
(الإخبارية الحديثة)، فقال في مقدمته
على كتاب (جامع السعادات) للنراقي:
((... فيُنكر على الناس أن يركنوا إلى
العقل وتفكيره ويلتجئ إلى تفسير
التعبّد بما جاء به الشارع المقدّس، بمعنى
الاقتصار على الأخبار الواردة في الكتب
الموثوق بها في كلّ شيء والجمود على
ظواهرها...))^(٣٣).

والملاحظ على هذا التيار بأنه يرى
سلطة النص هي الحاكمة بالاستعانة
بحجّة الظواهر في هذا النص، والبعض
غالى إلى الالتزام الحرفي حتّى بالآيات
المتشابهة، فذهب إلى التجسيم والرؤية



القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل

الجزء الثاني

وغيرها من المجالات. وقد مثل هذا التيار تيار الثابت.

وسيسرد البحث بعض النماذج التفسيرية للقصص القرآني والتي التزمت النقل فقط، ولم تسمح بالتوسع الدلالي وقدرة القصص على الظهور بصور مختلفة تناظر مع متشابهاتها، ومنع القصص القرآني أن تكون مفتاحاً للعبارة والتعلم من النماذج القصصية المتمثلة بالشخص والأحداث.

١. التفسير بالأثر المروي عن النبي ﷺ: ويمثل هذا باكورة التفسير، إذ كان النبي ﷺ يفسر بعض ما أشكل من كلمات ومعاني، وقد ذهب الإخباريون من الفريقين بأن القرآن لا يفسره إلا من خوطب به؛ ولحديث النبي: ((من قال في القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار))^(٣٤). لذا عكفت التفاسير القديمة على الاكتفاء بالتفسير بالنقل المسند أو المرفوع إلى النبي، وكان المفسرون القدماء من أعمدة رجال الحديث والرواية، ولناخذ أنموذجاً مسنداً ومرفوعاً من تفسير

الإمام النسائي (ت ٣٠٣هـ) صاحب السنن، فمثال الحديث المسند ما فسر قوله تعالى في قصة ﴿قَالَ يَمُوسَىٰ إِنَّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي﴾ [سورة الأعراف: ١٤٤] بقوله: ((حدثنا حميد بن مسعدة، نا بشر، نا داوود، عن عامر، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: ((لقي موسى آدم عليه السلام، فقال: أنت آدم أبو البشر الذي أشقيت الناس وأخرجتهم؟ قال: نعم. قال: أأنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وكلامه؟ قال: بلى، قال: أفليس تجد في ما أنزل الله عليك أنه سيخرجني منها قبل أن يدخلنيها؟ قال: بلى، فخصم آدم موسى))^(٣٥). والملاحظ على هذا الحديث أنه يسيء لشخصي النبيين المعصومين على الرغم من كون الحديث ليس من الإسرائيليات، كما أن الحديث يفسر النص ببيان المصاديق دون الأهداف والمقاصد الكبرى، وهو ما وقع فيه الإخباريون. أمّا أنموذج الحديث المرفوع فما رواه

في تفسير قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا
أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ ﴾ [سورة يونس:
٩٠]، فقال: ((حدثنا محمد بن المثنى،
نا محمد بن جعفر، نا شعبة، عن عطاء
بن السائب، عن سعيد بن جبير،
عن ابن عباس وعن عدي بن ثابت
عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس
رفعه أحدهما إلى النبي ﷺ قال: إنَّ
جبريل كان يدسُّ في فم فرعون الطين
خافة أن يقول: لا إله إلا الله)) (٣٦).

ونرى الحديث مخالفاً لقوله تعالى في
تكملة الآية: ﴿ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ
إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَأَنَا مِنْ
الْمُسْلِمِينَ ﴾، فالإله الذي آمنت به
بنو إسرائيل هو الله الواحد. ولم يلقيه
جبرئيل طيناً، ولكن لات حين مندم.
وعليه كان التفسير في هذه الفترة
جزءاً من الحديث.

٢. التفسير عن الصحابي، فقد عدّه
الجمهور بحكم المرفوع (٣٧). وأكثر
من نقلوا عنه هو ابن عباس، دون
أن ينسب القول للنبي ﷺ، فمثلاً
في قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَنْدُرُ كُوفِي بَرْدًا

وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [سورة الأنبياء:
٦٩]. يروي الطبري عن ابن عباس
تفسيرها قوله: ((لو لم يتبع بردها
(سلاماً) لمات إبراهيم من شدة
بردها، فلم يبق يومئذ نارٌ في الأرض
إلا طُفئت طُنت أنها هي تُعنى، فلما
طُفئت النار نظروا إلى إبراهيم فإذا
هو ورجل آخر معه، وإذا رأس
إبراهيم في حجره يمسح عن وجهه
العرق)) (٣٨).

٣. التفسير عن التابعين: وقد ذهب
الأكثر من الجمهور إلى حجية تفسير
التابعين إذا اجتمعوا على تفسير
ما (٣٩). واشتهر من التابعين ثلاث
مدارس، مدرسة مكّة: وهم تلاميذ
ابن عباس، وفيهم: سعيد بن جبير،
ومجاهد، وعكرمة مولى ابن عباس،
وطاووس بن كيسان اليماني، وعطاء
بن أبي رباح، والضحاك بن مزاحم.
ومدرسة المدينة، وممن اشتهر فيها:
أبو العالية، وزيد بن أسلم، ومحمد
بن كعب القرظي. ومدرسة الكوفة،
ومنهم: علقمة بن قيس النخعي،

القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل المبحث الثاني

ومسروق بن الأجدع، والأسود بن قيس النخعي، ومرة الهمداني الكوفي، والسدي، والشعبي، وقتادة وهو أشهرهم^(٤٠).

وتعجّ التفاسير الأثرية عند الفريقين بأقوال التابعين، وفي الفترة الأخيرة جُمعت تفاسير بعض التابعين المتفرقة في التفاسير، وأفردت بتفاسير مستقلة تحمل أسماء التابعين أنفسهم، كتفسير مقاتل، وتفسير مجاهد، وتفسير الضحاك، وتفسير ابن جريج، وتفسير السدي.

وقد اكتفى اتجاه النقل بهذه الطبقات الثلاث، وكلّ ما جاء بعدها من اجتهادات لم يخرج عن أقوال هذه الطبقات، ومنعوا من تجاوز ذلك، وكأنّ الزمان توقّف بالقرآن الذي يجري مجرى الليل والنهار.

المبحث الثاني:

اتّجاه أهل العقل وموقفهم

من القصّة القرآنية:

يرى (أرند جان فنسك) أنّ النقاش بين القدرية والجبرية كان فاتحة عهد العقلانية في الإسلام^(٤١). والقدرية كما

يقول (ماكدونالد) في ((دائرة المعارف الإسلامية)): ((تطلق هذه الكلمة عادةً كوصفٍ أو لقبٍ للمعتزلة، ولكنّها تعود إلى ما قبل المعتزلة عندما بدأ المسلمون يطرحون أسئلة متعلّقة بالعقيدة حيث كان هناك متشكّكون في الإيمان بالقدر))^(٤٢). وقد نُسب إلى النبي ﷺ حديثٌ يذمّ القدرية أنّه قال: ((القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم))^(٤٣).

ويبدو أنّ التيار العقلائي نشأ مقابل تزمّت السلفية حتّى وضعوا الأحاديث في ذمّهم. يقول ((آربري)): ((إزاء صرامة السلفيين الذين كانوا يكرهون العلم اليونانيّ المستورد حديثاً، وإزاء الشطحات المنعّقة للشيعة المتطرّفين الذي وصل بعضهم إلى حدّ تأليه علي... ذهب المعتزلة إلى الأمل الوحيد لتوطيد دعائم إسلام قويٍّ وموحّد يكمن في إرساء مجموعة من العقائد يقبلها العقل المدبّر، ويمكن فرضها بالقوّة الماديّة))^(٤٤).

ويعدّ الجاحظ (ت٢٥٥هـ) العقل

هو الحجّة عند المعتزلة، فقال: ((وللأمور حكمان: حكمٌ ظاهرٌ للحواس، وحكمٌ باطنٌ للعقول، والعقل هو الحجّة))^(٤٥). فكان للمعتزلة القدرة في ((أن يميّزوا بين أدلّة العقل وأدلّة الشرع، أو ما عرف بعد ذلك في علم الكلام بالعقل والنقل))^(٤٦). فالاعتزال بمجمله دعوة سافرةٌ إلى الاعتماد على العقل أو النظر العقلي لكنها لم تكن مجردة بل أشركت معه عناصر أخرى بشرط تقديم العقل حال التعارض، ويؤكد قول واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ): ((الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتابٌ ناطقٌ، وخبرٌ مجتمعٌ عليه، وحجّة عقل، وإجماع))^(٤٧). إلّا أنّهم يقدّمون العقل على القرآن والسنة؛ ((لأنّ به يميّز بين الحسن والقبيح، ولأنّه به يُعرف أنّ الكتاب حجّة وكذلك السنة والإجماع))^(٤٨).

فيُلاحظ ظهور مبدأ التأويل باستخدام التشبيه المجازي وخاصّة في آيات صفات الألوهية، وعملهم بالتأويل أنّهم كانوا يهدفون به إلى قصد نبيل -كما يرى جولدتسيهر- وهو أن يحفظوا كلام الله

الذي يقدّسونه من مطاعن المشكّكين على وجهٍ يُطابق العقل^(٤٩). وقد عدّ محمد عابد الجابري أنّ العقل عند المعتزلة لم يخرج من دلالاته المعجميّة المرتبطة بتصوّرات الذات نفسها فهو ثابت رغم حركته، ويختلف نسبياً عن العقل الغربي، فقال في عبارة له: ((إنّ العقل في التصرّو الذي تنقله اللغة العربية المعجميّة يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانيّة وأحكامها القيميّة. فهو في نفس الوقت عقلٌ وقلبٌ، وفكرٌ ووجدانٌ، وتأمّلٌ وعبرة... أمّا في التصرّو الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبطٌ دوماً بالموضوع، فهو إمّا نظام وجودٍ، وإمّا إدراك هذا النظام، أو القوّة المدركة))^(٥٠).

فالعقل عند المعتزلة تأويلٌ للنصّ من نظر الوجدان في كون الله ليس بجسم، فهو انطباعٌ عن الحالة الذاتيّة للإنسان عن ربّه، بينما التأويل عند الغرب وعيٌ يربط العقل بلغته، يقول ((جان غرايش)): ((الوعي التأويلي يسهم في شيءٍ يشكّل العلاقة العامّة بين اللغة والعقل))^(٥١).

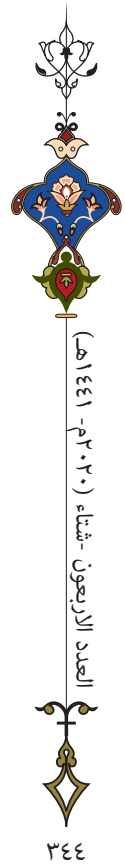
القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (الجزء الثاني)

أو أسطورة، أي بواسطة التجليات الأخرى للمقدس.. الرمز نفسه يوحد عدة مستويات من التجربة أو من التمثيل الخارجي والداخلي، الحيوي والنظري. وهكذا، وبطرق متعددة، فإن ظاهراتية الرمز تظهر تماسكاً خاصاً، وشيئاً مثل النسق الرمزي. إن التأويل على هذا المستوى يعني إظهار التماسك^(٥٤). ولكونه يعطي الدلالة الرمزية أهميتها التحليلية في علاقتها بالنص، فيرى أن النصوص كلها قابلة للتأويل بخلاف المعتزلة، فهي تعطي التأويلات قدر كثرة قراء تلك النصوص وقابله للهرمنيوطيقا؛ لأن ((قصده الكاتب الغائب عن النص هو نفسه أصبح سؤالاً هرمنيوطيقياً))^(٥٥). والهرمنيوطيقا عنده: ((البحث داخل النص نفسه من جهة عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبئين العمل الأدبي، ومن جهة ثانية البحث عن قدرة العمل أن يقذف نفسه خارج ذاته، ويولد عالماً يكون فعلاً هو (شيء النص) (اللامحدود))^(٥٦). وقد تأثر بهذه الأبحاث اللسانية بعض المفكرين العرب

فيولد الوعي التأويلي حركةً للفهم شاملة وواسعة للوجود ككل؛ لأن كما يقول غادامير: ((الوجود الذي بالإمكان فهمه هو اللغة))^(٥٢).

ويقول أيضاً: ((النصوص هي تعبيرات ثابتة وباقية عن الحياة يُتغنى فهمها، وهذا يعني أن طرفاً واحداً في محادثة تأويلية أي النص يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط أي المؤول. ومن خلال المؤول فقط تتحول العلامات المكتوبة إلى علامات ذات معنى))^(٥٣).

وهنا يكمن الفرق بين العقل عند المعتزلة واللسانيين الغرب في كون التأويل عند المعتزلة يختص بالآيات المتشابهة، بينما التأويل عند الغربيين يشمل كل النصوص متشابهها ومحكمها على حد سواء، لأن اللغة عندهم علامات ورموز متناثرة تحتاج إلى تأمل، فيرى ((بول ريكور)) في اللغة رموزاً وأسطورة من خلال تجلي النص المقدس، فيكون الرمز هو الرابط الاستعاري والتمثيلي والتأويل يظهر تماسك الرموز، فيقول: ((تفهم الظاهراتية الرمز بوساطة طقس



ليسقطوها على النصّ القرآني، بحيث يمثلون تيار المتغير.

وعلى هذا التأسيس ينطلق أصحاب فكرة المتغير من دعوى أنّ اللغة الدينية هي دعوى اتصالٍ خفيٍّ بين العبد وربّه، فهي تمثّل مجال اختبار واكتشاف دائمين لعالم الغيب؛ لأنّ اللغة الاعتيادية لا يمكنها التعبير عن المعاني المتعالية الواقعة خارج العالم الحسيّ الذي نعيشه، فهي نموذج دلاليّ مستنبطٌ بشكل مباشر من النصّ، ومدخلاً لفهم النصّ نفسه أو تأويله^(٥٧). لذا كانت اللغة الدينية بوصفها لغة قابلة للتأويل في كل قراءة أن تحوي خصيصتين:

١. رمزيّة اللغة الدينية:

ويرى محمد أركون أنّها صفةٌ لازمةٌ للغة الدينية، يفترض ضرورة وجود نظامٍ رمزيّ، أو بناء لغويّ ذي طبيعة أسطوريّة موازٍ للغة الاعتيادية وغير مفارقٍ لها، يشترك معها في كلماتها وعباراتها لكنّه يحيل إلى دلالات أخرى لا يحويها معجم اللغة، ولا يمكن الكشف عنها إلّا باللغة الأسطوريّة الخاصّة بكلّ

مجتمع أو أمة^(٥٨).

والأسطورة كما يرى ((ألکسي لوسيف)): ((ليست أخطوطة ولا مجازاً، ولكنّها رمز ولكن يجب أن لا ننسى أنّ الطبقة الرمزيّة في الأسطورة يمكن أن تكون في غاية التعقيد))^(٥٩). ومن نماذج الرموز المعقّدة ما يذكره (وحيد السعفيّ) في معرض تعقيبه على أقوال المفسرين في الشجرة من حيث جنسها (الكرم، الحنطة، السنبله) ولقوله تعالى:

﴿فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِبَدَىٰ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَتَيْهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٢٠]:

((وتبدو عمليّة اختيار الكرم للشجرة معقولة في إطار المنظومة الإسلاميّة. فالكرمة ترتبط بالخمرة التي حرّم الله على المسلمين، واختيارها دالٌّ على أنّ الله خصّها -منذ بدء الخليقة- بشيءٍ من التحريم... أمّا اختيار الحنطة والسنبله لتعيين نوع الشجرة فيظنّ خالياً من الرّمز))^(٦٠). وعلى الرغم من كون السعفيّ مضى لكتب التفسير ليستنبط

القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (الجزء الثاني) •

منها الرّمز ويقدمه على أنّه الحقيقة نرى القرآن الكريم قد أعرض عن الخوض في التفاصيل والأسماء والمصاديق كعادته في السموّ والبلاغة.

٢. مجازيّة اللغة الدينيّة:

يرى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ) أنّ نظم القرآن يحدث بالاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز، وبهذا يكون الإعجاز^(٦١). ويقول وجيه قانصو: ((المجاز عبارة عن استعمال مفردات قديمة تلتحم فيما بينها بعلاقات جديدة مبتكرة، وهذا ما يحقق الغرابة ويخلق السحر، ويمكن المتكلّم من نقل عالم مغاير للعالم الذي نألفه ونتحسّسه؛ لذلك فإنّ مجازيّة اللغة الدينية ليست لغرض تنميق الكلام، وإنّما تمثّل تلك النوعيّة التي تنعش الفكر، والتي يقوم بواسطتها بفصل صورة أو موضع متداول من سياقه المعتاد ليخلق منها أو منه شيئاً جديداً))^(٦٢).

فيكون المجاز هو خطوةً تاليةً للرمز، فيقوم المجاز بفك رموز اللغة الدينيّة. ويرى السيد الطباطبائي أنّ هناك الكثير

من الرمزيّة في المفردات والعبارات القرآنية، فقال: ((والكلام على الإشارة والرمز شائع فيه، ولا سيما في أمثال هذه الحقائق من اللوح والقلم، والحجب والسماء، والبيت المعمور والبحر المسجور، فما يجب للباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرائن))^(٦٣). كما يرى أنّ هذه الآيات من التشابهات؛ لذا تعتمد على المجاز والاستعارة، فالمعارف الدينيّة المتعالية معارفٌ مبهمّة ومطالبٌ دقيقة، ولا يمكن أن يعبر عنها باللفظ الصريح الذي ميدانه الحسيّات والجسمانيّات، فيكون السبيل لإيضاحها بإيراد أسلوب القصص والأمثال والأمثلة الكثيرة حتّى يفسّر بعضها بعضاً، ويوضّح بعضها أمر بعض^(٦٤).

ووسّع ((بول ريكور)) المجاز ليشمل كلّ النصوص لا المتشابه منها فحسب، فالمجاز عنده يتجاوز المعنى الحرفي، ويهب اللغة في استراتيجيّات تركيبها للألفاظ، وتوليدها للمعنى قدرةً على الإشارة إلى المعاني والحقائق العلويّة غير الحسيّة وغير النابعة من التجارب

اليومية الحياتية، وعلى جلب مستويات جديدة من الحقيقة لا يمكن إدراكها أو تصوّرها أو حتّى الإشارة إليها بالتعابير مباشرة. فالمجاز ليس مجرد طريقة لزخرفة الخطاب وتزيين الأحاديث، بل هو طريقة جديدة لإدخال معانٍ جديدة وغير مألوفة إلى اللغة، وليس كما تنصّ البلاغة العربية بأنّه عدولٌ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر^(٦٥).

ومن نماذج المجاز الذي يمثل الرموز العميقة وتجاوز البنية التاريخية لها، والتأسيس عليها وتجاوزها بما يخدم البيئة العربية الحاضرة للقصة - ما يذكره (وحيد السعفي) أيضاً في كتاب آخر له حمل عنوان (القربان في الجاهلية والإسلام) والذي يرى أنّه ((كانت قصة إسماعيل قصةً للتأسيس، فلم تُخالف في مستوى التركيب ما جرت عليه الشعوب في وضعها القصص المؤسّسة لجنسها... متجذّرة في الأرض المكيّة، تحدّث بالأصول العربيّة، وتروي عن أبطالٍ جنّدوا أنفسهم لبعث الحياة في الأرض

العربيّة لما توقّفت فيها الحياة التي انطلقت ذات يوم صدفةً مع إسماعيل... كلّ شيء في القصة وُضع بحساب، وكلّ شيء فيها قائم على الرمز المعبر العميق))^(٦٦). ولو نظر السعفي إلى السياق القرآني لوجد بدون أدنى شك أنّ قصة الذبح حصلت في مكة بسياق متّصل وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئُ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [سورة الصافات:

١٠٢]، والمعروف أنّ السعي من المكانات المعروفة بمكة. ومن السياقات المنفصلة والمشاركة موضوعياً هي قوله تعالى: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ آبَائِهِمْ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهَرَا بَنِيَّ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [سورة البقرة: ١٢٥]. وهذه الأوصاف لا تجتمع إلّا للكعبة بوصفها المعنى المنسب إلى الذهن في كونها بيت الله، وملاذ العاكفين والركّع السجود.

والأهمّ من ذلك أنّ القصص القرآني لم يكن يُعنى بالأسماء والمصاديق وإلّا كان كتاباً في التاريخ، ومن ثمّ تحوّل إلى كتاب تراثي.

القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (الدراسة)

المبحث الثالث:

التوسط بين العقل والنقل في تفسير

القصص القرآني:

روّجت الثقافة العربية المعاصرة صورةً عن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) بأنّه رائد الوسطيّة في الفكر الإسلامي، وأنّه استطاع التوفيق بين قطبين متصارعين: أهل الحديث وأهل الرأي.

ونلاحظ ذلك في قول أحمد أمين عنه: ((كان أظهر مميّزات التشريع انقسامه إلى قسمين: أهل الرأي وأهل الحديث... ويحمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون... ويحمل أعلام مدرسة الرأي العراقيون... فجاء الشافعي وألّف بينهما بشخصيته)) (٦٧). ويستشهد بقول الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ): ((النّاس كلّهم كانوا قبل زمان الشافعي فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي. أمّا أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله إلّا أنّهم كانوا عاجزين عن النظر والجدال... وأمّا أصحاب الرأي فكانوا أصحاب الجدال والنظر إلّا أنّهم فارغين من معرفة الآثار والسنن. وأمّا

الشافعي فإنّه كان عارفاً بسنّة النبي ﷺ محيطاً بقوانينها، وكان عارفاً بأداب النظر والجدل... فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أصحاب الحديث وسقط فقههم، وتخلّص بسببه أصحاب الحديث من شبهات أصحاب الرأي)) (٦٨).

وتابع أحمد أمين في دعواه الشيخ محمد أبو زهرة، فقال: ((اجتمع له الفقه الذي يغلب عليه النقل، والفقه الذي يغلب عليه العقل)) (٦٩).

وعلى هذا المعيار من الوسطيّة بين أهل الحديث وأهل الرأي (العقل والنقل) يقول محمد عابد الجابري: ((كان لابدّ من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع تجعل حدّاً للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف بالرأي عند حدود معيّنة واضحة. وتلك المهمة التي قام بها محمد بن إدريس الشافعي المطلبية)) (٧٠).

أمّا نصر حامد أبو زيد فيرى أنّ مؤسسي الوسطيّة هم الشافعي والأشعري والغزالي، لكنّه يقدّم الشافعي لأسباب يذكرها: ((ويعود إلى الشافعي فضل الريادة في هذا المجال بما أنّه

الأسبق تاريخياً، وهي الريادة التي تجعله مؤسساً لهذا التيار الفكري بكلّ دلالاته الاجتماعية والسياسية^(٧١).

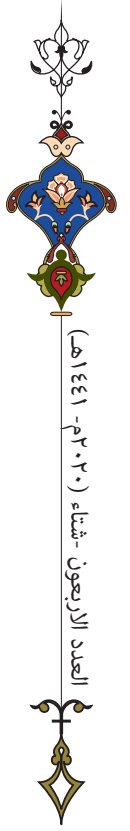
بينما يرفض جورج طرابيشي تلك الوسطية المزعومة للشافعي، فقال: ((من جهة أولى لم يترك الشافعي للعقل من وظيفة أخرى غير أن يكون قياساً في الفروع حصراً على أصول متعالية عليه، فإن عدت الأصول - وليس لها أن تعدم - لم يبق على العقل غير أن يصمت^(٧٢)). ويقول أيضاً: ((ليس من قبيل الصدفة أن يكون الشافعي قد لُقّب بـ(ناصر الحديث) أو (ناصر السنة). فهو لم يكن لدور آخر سوى الانتصار للسنة وفرض إلزاميتها مع الكتاب بوصفها مثله موحى بها، وهذا الانتصار لـ(بيان البيان) لم يكن متعيناً إلا بغائية واحدة: كفّ يد العقل عن الاشتغال، إن لم يكن مطلقاً فعلى كلّ حال في المتن، مع إبقاء فسحة ضيقة في الهامش ليمارس الفاعلية الوحيدة المأذون بها له: القاس، والقياس في الفروع حصراً^(٧٣).

ويرى محمد أركون أنّ الشافعي

((قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية^(٧٤)).

والملاحظ أنّ المحاولات التوفيقية بين العقل والنقل هي بالأحرى محاولات منحازة إلى النقل، فالشافعي يحصر العقل بالقياس وفي الأمور الفرعية حصراً، فهو بذلك يقرّ ضمناً بأنّ التفسير معتمده النقل، وكما يقرّ الغزالي: بأنّ الدليل العقلي هو نفي الحكم حتى يرد السمع^(٧٥). ويعبر محمد بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ) عن هذه الحقيقة بقوله: ((إذا فقدت الثلاثة - أي الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين التمسك بدليل العقل فإنّها مبقاة عليه، وموكولة إليه^(٧٦).

ومن جهة أخرى من الذين حاولوا التوفيق بين العقل والنقل أنّهم انحازوا إلى العقل، وجعلوا الحقيقة الفلسفية العقلية قرينةً للنبوة، فقال الفارابي (ت ٣٣٩هـ): ((إنّ النبيّ والفيلسوف يرتشفان من معين واحد، ويستمدان



القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (الضجيج)

علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيّل والتأمّل^(٧٧).

أ. المسائل التي يقبلها العقل: مثل التعاليم الصحيحة في الإسلام، إدانة الظلم، وقبول العدالة والتي تتطابق مع حكم العقل.

ب. المسائل التي يرفضها العقل: لا توجد مثل هذه الأحكام في الأديان الإلهية؛ لأنّ الدين وخصوصاً الإسلام هو دينٌ مطابقٌ للعقل والفطرة، ولأنّ تعارض القطعيّ مع القطعيّ ليس معقولاً، فالحقيقة واحدة، وتعارض حكمين قطعيين ينتهي إلى التناقض، فهنا يوجد احتمالين:

الأول: الخطأ في مقدمات حكم العقل، أي أنّها غير تامة.

الثاني: إذا ثبتت قطعية حكم العقل فهذا يعني أنّ ظاهر الآية أو الرواية ليس مراداً للشارع، فلا بدّ من تأويل.

ج. المسائل التي هي فوق مستوى العقل:

بينما نلاحظ أنّ السيد محمد تقي المدرسيّ يطرح وسطية بدون انحياز على الرغم من كونها وسطية نظرية لا تطبيقية، فقال: ((من هنا فإنّ الرأي الأقرب إلى روح الدين ومنهج أهل البيت عليه السلام كما نعتقده هو أنّ الشرع ليس إلّا عقل ظاهر، كما أنّ العقل ليس إلّا شرع باطن، فهما رسولان من عند الله تعالى هداية الإنسان، مهمتها تعريفه الحقّ وتبيين الطريق الصحيح له^(٧٨)). ويرى أنّ

المشكلة جاءت من خلال تعريف العقل عند الفلاسفة، فقال: ((إنّ التطابق بين ما يحكمه العقل والشرع حاصلٌ من دون شكٍّ لأنّهما من أصلٍ واحدٍ، والاختلاف بينهما وارد إذا اعتمدنا في تعريف العقل على أقوال الفلاسفة^(٧٩)).

ويوضح محمد علي الرضائي

فرغم أنَّ العقل لا يحكم بضدِّ هذه المسائل ولكن لا يوجد دليل على قبولها وتوجيهها أيضاً، فهي فوق مستوى العقل مثل الأحكام التعبدية الشرعية^(٨٠).

ومن نماذج التوفيق بين العقل والنقل وتقليب الأحاديث والاختيار بينها مع إعمال العقل والنظر ما فسره العلامة البلاغي (ت ١٣٥٢هـ) لقوله تعالى:

﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرُ سَلِيمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابٍ هَرُوتَ وَمَرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١٠٢]:

((والمراد من الإذن عدم إبطال الله لأثر السحر، أي ليس أثر السحر أمراً لازماً لا يقدر الله على رفعه، ولكن لم يبطله، بل خلّى بينه وبين الناس في سوء اختيارهم كما

خلّى بينهم وبين المعاصي وأنواع الظلم؛ لحكمة قدرها في العالم... روى القمي في تفسيره أنَّ الباقر (عليه السلام) سأله عطاء بمكة عن هاروت وماروت، فذكر من أمرهما في المعصية نحو ما يذكر الجمهور عن ابن عباس وابن عمر وكعب الأحماس... وفيما ذكرنا روايته عن الرضا (عليه السلام) نحو معارضة لما روي عن الباقر (عليه السلام)، وراويه عن الباقر محمد بن قيس، وهو مشترك بين الضعيف وغيره، ويمكن أن يكون الباقر (عليه السلام) بحسب حال الوقت، وعطاء حكى له ما يروونه عن ابن عمر وابن عباس وكعب من دون أن يشعر بتصديقه... والقول بكونها منافية لعصمة الملائكة يمكن دفعه بأن يقال بأنَّ المسلم من عصمتهم هو ما داموا مجردين عن الشهوة والحرص لا ما إذا جعلوا فيهم^(٨١). وأمثال هذه الأمثلة كثير لدى علمائنا الأعلام المحققين.

الخاتمة:

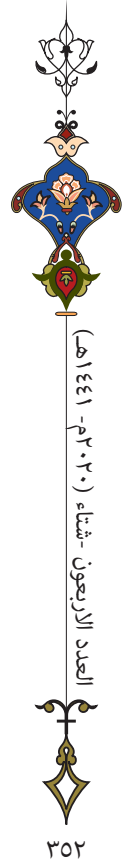
١. تندرج ثنائية النقل والعقل في تفسير النص القرآني ضمن سلسلة من المصطلحات الموازية عبر عنها العلماء

القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (الجزء الثاني) •

قديماً وحديثاً، فالمأثور من التفسير يقابله الرأي، والاتجاه النقلي يقابله الاتجاه العقلي، والأدلة السمعية تقابلها الأدلة العقلية، إلى غير ذلك من العبارات.

٢. ساد التفسير النقلي في فترة الوحي وبعده، وسارت مدرسة ابن عباس على هذا المنهج، وعُدَّ التفسير بالمأثور هو التفسير الأسلم، لذا حين شاع التفسير بالرأي، قال أحمد بن حنبل: ((ثلاثة كتب ليس لها أصول وهي: المغازي والتفسير والملاحم)) (٨٢). وهي معارضةٌ جليّةٌ للتفسير بالرأي والسير على نهج ابن عباس في التفسير الذي جعله على أربعة أوجه: وجهٌ تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسيرٌ يعلمه العلماء خاصة، وتفسيرٌ لا يعلمه إلا الله (٨٣). فكان الجيل الأوّل يتخوّف من التفسير خوفاً من القول بالرأي المنهي عنه، فيروي الشعبي عن مسروق قوله: ((اتقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله عزّ وجلّ)) (٨٤).

ولكون النقولات عن النبي ﷺ قليلة في مجال التفسير لجأ تيار النقل إلى قول الصحابي وإن لم يجد فالتابعي، يقول ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) في هذا الشأن: ((إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنّة ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثيرٌ من الأئمة إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر، فإنّه كان آيةً في التفسير)) (٨٥). وعلى هذا المسير يرى محمد حسين الذهبي أنّ التفسير نضج زمن الوحي والصحابة والتابعين، فقال: ((لم يترك الأوائل للأواخر كبير جهدٍ في تفسير كتاب الله، والكشف عن معانيه ومراميه، إذ أنّهم نظروا إلى القرآن باعتباره دستورهم الذي جمع لهم بين سعادة الدنيا والآخرة، فتناولوه من أوّل نزوله بدراستهم التحليلية... والذي يقرأ كتب التفسير على اختلاف ألوانها لا يدخله شكٌ في أنّ كلّ ما يتعلّق بالتفسير من الدراسات المختلفة قد وفاه المفسرون الأقدمون حقّه من البحث والتحقيق، فالناحية



اللغوية، والناحية البلاغية، والناحية الأدبية، والناحية النحوية، والناحية الفقهية، والناحية المذهبية، والناحية الكونية، الفلسفية. كل هذه النواحي وغيرها، تناولها المفسرون الأول بتوسع ظاهر ملموس، لم يترك لمن جاء بعدهم - إلى ما قبل عصرنا بقليل - من عمل جديد^(٨٦).

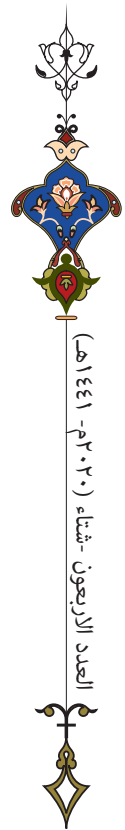
٣. هذا التيار يؤكد على أن التفسير من النبي ﷺ والصحابة والتابعين، غير أنه في موضع القصة القرآنية لم تسعفه النقولات، فاستعان برواية أهل الكتاب حتى شاعت الإسرائيليات، وكان أصل إباحتهم للإسرائيليات هو حديث البخاري المروي عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: ((بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))^(٨٧).

٤. ذهب الإخبارية إلى حصر التفسير عند النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ولا يجوز لغيرهم التفسير؛ لذا جاءت

تفاسيرهم على شكل مرويات. يقول هاشم البحراني في مقدمة تفسيره: ((فما جاء عنهم ﷺ فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمى، والعجب كل العجب من علماء علمي المعاني والبيان حيث زعموا أن معرفة هذين العلمين تطلع على مكنون سر الله جل جلاله من تأويل القرآن))^(٨٨).

٥. في المقابل برز اتجاه يفسر القرآن بالعقل، وقد سلك العرفاء والمتصوفة وأصحاب الكشف منهج التفسير الإشاري، وهو ينبع من رمزية اللغة الدينية، فنرى القشيري في (لطائف الإشارات) يميل إلى تلك الرموز قاصداً كشفها، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [سورة البقرة: ١٢٥]، يقول: ((حيث يقول البعض: الأمر الظاهر في تطهير البيت، والإشارة





القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل

المراجع

- من الآية إلى تطهير القلب... وتطهير القلب بحفظه من ملاحظة الأجناس والأغيار^(٨٩).
- أما المعتزلة فمالوا إلى مجازية اللغة الدينية، فعمدوا إلى تفسير القرآن والقصص القرآني بضروب المجاز والتشبيهات، وخير من مثل مذهب المعتزلة الزمخشري في الكشف.
- وعلى وفق هذه الثنائية كان فريق الثابت يمثل النقل، بينما مثل المتغير فريق العقل. فكانت تفسيراتهم للقصة القرآنية تتأرجح بين النقل المحض حتى جعلها عرضة للإسرائيليات وأقوال الصحابة والتابعين غير المعصومة ولا الدقيقة نوعاً ما. بينما أفرط أصحاب العقل في جعل القصة القرآنية هي نسيج من الرموز التي يتطلب فكها بمزيد من المجازات والتشبيهات القريبة والبعيدة.
- * * * * *
- الهوامش:**
- (١) العين مرتباً على حروف المعجم، الخليل بن أحمد الفراهيدي: مادة [عقل].
- (٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ٤ / ٦٩ مادة [عقل].
- (٣) الاشتقاق، ابن دريد: ١ / ٢٣٨.
- (٤) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي: ٨ / ٢٣٨. مادة [عقل].
- (٥) لسان العرب، ابن منظور: مادة [نقل].
- (٦) المعجم الوسيط: ٩٤٩.
- (٧) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني: ١ / ١١٢.
- (٨) العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي: ٢٠٥.
- (٩) أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهل السرخسي: ١ / ٣٤٦-٣٤٧.
- (١٠) المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي: ٤٥.
- (١١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ١ / ٨٤-٨٥.
- (١٢) موسوعة لالاند الفلسفية: ٦٨٤.
- (١٣) ظ. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: ١٦.
- (١٤) العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، محمد جعفري: ٢١.
- (١٥) الكافي، الشيخ الكليني: ١ / ١٦. باب العقل والجهل.
- (١٦) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، محمد تقي المدرسي: ١ / ٢٦.
- (١٧) كشف اصطلاحات الفنون، التهانوي: ١٧٢٥.
- (١٨) المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، إبراهيم حسين سرور: ٢ / ٧٠٢.
- (١٩) جدل الثابت والمتغير في النقد العرب الحديث، عبد الملك بو منجل: ١ / ١٦٦.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين

- (٣٦) المصدر نفسه: / ٥٧٨.
- (٣٧) يُنظر: البرهان، الزركشي: ١٥٧ / ٢.
- (٣٨) تفسير الطبري: ٣٠٦ / ١٦.
- (٣٩) مقدّمة في أصول التفسير، ابن تيمية: ١٠٥.
- (٤٠) يُنظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي: / ٧٧ وما بعدها.
- (٤١) ظ. العقل عند المعتزلة، حسني زينة: ١٥.
- (٤٢) دائرة المعارف الإسلامية، مجموعة من المستشرقين: ٨٠٩٢ / ٢٦. مادة [القدرية] بقلم ماكدونالد.
- (٤٣) سنن أبي داود: ٤١٠ / ٢؛ مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري: ١٢ / ٣١٧.
- (٤٤) العقل عند المعتزلة، حسني زينة: ١٨.
- (٤٥) الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ: ١ / ٢٠٧.
- (٤٦) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد: ٤٥.
- (٤٧) الأوائل، أبو هلال العسكري: ١١٩ / ٢.
- (٤٨) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار وأبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي: ١٣٩.
- (٤٩) ظ. مذاهب التفسير الإسلامي، جولدتسيهر: ١٣٣.
- (٥٠) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: ٣١.
- (٥١) العصر التأويلي للعقل، جان غرايش: ٢٥٠. نقلاً عن الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة: ٥٨.
- (٥٢) الحقيقة والمنهج، غادامير: ٤٣.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٥١٠.
- (٥٤) صراع التأويلات، بول ريكور: ٣٥٠.
- السيوطي: ٧٥٩. النوع السابع والسبعين.
- (٢٢) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي: ١ / ١٠.
- (٢٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي: ٢٢.
- (٢٤) جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد البر: ١٠٣٩ / ٢.
- (٢٥) بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي: ٢ / ٣٠٨ باب (٣٤).
- (٢٦) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري: ١٥١ / ٣. كتاب الشهادات.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج: ٧ / ١٨٥ باب فصل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.
- (٢٧) ظ. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي: ١ / ٥٠٤.
- (٢٨) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية: ٥١٨ / ٦.
- (٢٩) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد الحكمي: ١ / ٤٤.
- (٣٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٠ / ٢٣٤.
- (٣١) الفوائد المدنية، محمد أمين الأسترابادي: ٤٣.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٥١.
- (٣٣) جامع السعادات، محمد مهدي النراقي: ١ / ٩ المقدمة بقلم الشيخ المظفر.
- (٣٤) أخرجه أحمد في مسنده: ١٢٢، ١٥٥ (٣٠٢٤). والترمذي في سننه: ٢٩٥١.
- (٣٥) تفسير النسائي: / ٥٠١.

القصة القرآنية بين ثنائية العقل والنقل (المصباح)

- (٥٥) من النصّ إلى الفعل، بول ريكور: ٢٤.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٢٥.
- (٥٧) ظ. النصّ الديني في الإسلام، وجيه قانصو: ٢٦٦.
- (٥٨) ظ. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون: ١٨٧ وما بعدها.
- (٥٩) فلسفة الأسطورة، أليكسي لوسيف: ٩١.
- (٦٠) العجيب والغريب في كتب التفسير: ١٠٥.
- (٦١) ظ. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني: ٦٦ وما بعدها.
- (٦٢) النصّ الديني في الإسلام، وجيه قانصو: ٢٧٩.
- (٦٣) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي: ٣١ / ٢.
- (٦٤) ظ. المصدر نفسه: ٧٢-٧٣.
- (٦٥) ظ. نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور: ٨٣ وبعدها.
- (٦٦) القربان في الجاهلية والإسلام: ٧٧-٧٨.
- (٦٧) ضحى الإسلام، أحمد أمين: ٢٢٣-٢٢٥.
- (٦٨) مناقب الإمام الشافعي، فخر الدين الرازي: ٦٦.
- (٦٩) الشافعي: حياته وعصره - آراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة: ٢٤.
- (٧٠) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: ١٠٢.
- (٧١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد: ٥٣.
- (٧٢) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرابيشي: ٢٦٤.
- (٧٣) المصدر نفسه: ٢٦٥.
- (٧٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون: ٧٤.
- (٧٥) ظ. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي: ١ / ٦٤.
- (٧٦) السرائر، محمد بن إدريس الحلي: ١ / ١٠٨.
- (٧٧) في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، إبراهيم مدكور: ١ / ٩٦.
- (٧٨) التشريع الإسلامي، محمد تقي المدرسي: ١ / ١١٢.
- (٧٩) المصدر نفسه: ١ / ١١٣.
- (٨٠) دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، محمد علي الرضائي الأصفهاني: ١٣٥-١٣٦.
- (٨١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي: ١ / ١١٢.
- (٨٢) لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني: ١ / ١٣.
- (٨٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي: ٤٢٦.
- النوع الحادي والأربعون.
- (٨٤) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي: ١ / ١٣.
- (٨٥) المصدر نفسه: ١ / ١٠.
- (٨٦) التفسير المفسرون، محمد حسين الذهبي: ٢ / ٣٦٣.
- (٨٧) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري: ٤ / ١٤٦. كتاب بدء الخلق.
- (٨٨) البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني: ١ / ١٠.
- (٨٩) لطائف الإشارات، القشيري: ١ / ١٣٦.

