النص القرآني في ضوء المنهج التأويلي

د.العرابي لخضر
جامعة تلمسان

تنازع النص الديني تياران رئيسان: تيار يتمسك بالموروث، وآخر يتمسك بالرأي والتأويل؛ وكان كل تيار يستعين على تعضيد نظرته أو موقفه بآي القرآن الكريم. وبالنظرة العجلى إلى هذه المنازعات العقيدية المتصلة بتفسير القرآن على نحو مذهبي، نستطيع أن نلاحظ، بأن المنهج القصصي الذي استهوى كثيرا من المفسرين؛ أظهر أصحابه كثيرا من السذاجة، بينما أظهر أهل العقل كثيرا من التأويل.

كما أن أصحاب التفسير التاريخي للقصص القرآني، اعتمدوا على المنقول ولو خالف المعقول، ومن هنا أصبحنا نجد في كتب التفسير القديمة، هشيما مركوما من الخرافات والإسرائيليات، لا تتفق مع النقل الصحيح، ولا مع العقل السليم. وهكذا جمد هؤلاء عند تلك الروايات، وظنوا أنها ضربة لازب عليهم، فلا يعترضون عليها، ولا يتصرفون فيها.

ونظرا لما كان للقدماء من المؤرخين والدارسين من خبط طويل في تتبع الأغراض التاريخية، والآراء المذهبية؛ فقد انشغل بعضهم بسفاسف الأمور، فانقسمت آراءهم حول القصص القرآني إلى أقسام واضحة ومنفصلة، تقوم بينها هوة سحيقة لا يمكن عبورها أو القفز عليها.

وهو الأمر الذي نجم عنه ركام كثيف من التفاسير المتباينة حينا، والمتضادة حينا آخر، والمختلفة من حيث المضمون والمنهج.

ولقد رأينا -فيما سلف- المنهج القصصي وكيف كانت رؤيته للقصص القرآني، ونحاول الآن أن نتعرف على نظرة المنهج التأويلي، إلى القصص القرآني؛ وإن كان المجال لا يتسع في هذا البحث لملاحقة دقائق وتفاصيل

الأغراض المختلفة، لأصحاب هذا الاتجاه الذين يشتركون في الرؤية ويتفاوتون في التناول.

خلّف المنهج التأويلي تراثا واسع الأطراف ومتباين الأغراض، ومتعدد المنازع. يمكن حصره في ثلاثة منطلقات فكرية، وهي: الاتجاه الاعتزالي، والكلامي أو الفلسفي، والصوفي. ونظرا لضيق المجال، سنمثل على كل اتجاه بعلم من أعلامه الذين سلم إليهم العلماء قصب السبق. فنمثل بالزمخشري على المذهب الاعتزالي، وبالرازي على المنحى الكلامي أو الفلسفي، وبابن عربي على الاتجاه الصوفي.

- **الأغراض الاعتزالية :**

لقد ذهب الزمخشري وهو الممثل الرئيس للفكر الاعتزالي في تفسير القرآن مذهبين: أحدهما عقلي محض، والآخر اعتزالي صرف. فالعقل هو الذي له الأولوية في فهم النص القرآني، حتى وإن خالف ذلك النقل الصحيح، وهذا ما نستشفه من قوله: « امش في دينك تحت راية السلطان ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان. فما الأسد المحتجب في عرينه أعز من الرجل المحتج على قرينه. وما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل، أذل من المقلد عند صاحب الدليل »[1].

تلك إذن، هي منزلة العقل عند الزمخشري وسلطانه، وهي منزلة فضلى، ومرتبة أولى. أما المنزلة الثانية فهي محاولة إخضاع النص الديني للرأي الاعتزالي القائم على المبادئ الخمسة[2].

وحقيق علينا أن نشير هنا، إلى مسألة جوهرية، أسالت حبرا كثيرا، وأثارت جدلا عميقا بين أهل السنة، وأصحاب الاعتزال، وهي مسألة التوحيد؛ التي تراها المعتزلة واجبة على الله، بينما يرى أهل السنة أن الله تعالى لا يجب عليه شيء تجاه مخلوقاته[3].

فبعدما يفسر الزمخشري قصة آدم الواردة في سورة البقرة تفسيرا يقترب من تفسير أهل السنة، ويشير إلى ما أشار إليه المفسرون السنيون.

يعود فينظر إليها نظرة اعتزالية ناشئة عن قاعدة التحسين والتقبيح[4]، فيقول عن قوله تعالى:﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...﴾[5]، ما نصه «تعجب من أن سيتخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير ولا يريد إلا الخير... وكفى العباد أن يعلموا أن أفعال الله كلها حسنة وحكمة، وإن خفي عليهم وجه الحسن والحكمة»[6].

وهكذا، نراه يبني تفسيره لهذه الآية على أصل من أصول المعتزلة الخمسة، وهو العدل الذي يعني فعل الأصلح.

كما أنه وقف من تفسير القصص القرآني موقفين مختلفين: أولهما تسامحه في رواية كل ما لا يمس العقيدة، أو يلحق ضررا بالرأي الاعتزالي، حتى ولو كان ذلك مخالفا للعقل[7]، أما ثانيهما اعتراضه على الروايات والفهوم التي تضار آراء الاعتزال، أو تخالفها اعتراضا كليا، أو يلويها إلى جانبه.

وهكذا، نجد أنفسنا أمام تفسير يثير إشكالية عقدية، يتنازعها العقل والاعتزال. فمن ذلك مثلا مسألة التوحيد[8]، فهو يرى أن وجوبها الشرعي يثبت بالعقل قبل الشرع؛ فيقول عند تفسيره لقوله تعالى:﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[9]. ما نصه : « فإن قلت: فلم جيء بكلمة الشك وإتيان الهدى كائن لا محالة لوجوبه، قلت: للإيذان بأنّ الإيمان بالله والتوحيد لا يشترط فيه بعثة الرسول وإنزال الكتب، وأنه إن لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الإيمان به وتوحيده واجب لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكنهم من النظر والاستدلال »[10].

وتحدّث كذلك عن اعتقاده بوجوب الصلاح والأصلح على الله، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ... ﴾[11]، حيث

يقول ما نصه: «(ألم تر): تعجب من محاجة نمرود في الله وكفره به (أن آتاه الله الملك) متعلق بحاج على وجهين: أحدهما لأن آتاه الله الملك على معنى أنّ إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتوّ فحاجّ لذلك، أو على أنّه وضع المحاجة في ربه موضع ما وجب عليه من الشكر على أن آتاه الله الملك، فكأنّ المحاجة كانت كذلك كما تقول : عاداني فلان لأني أحسنت إليه تريد أنه عكس ما كان يجب عليه من الموالاة لأجل الإحسان... والثاني حاجّ وقت أن أتاه الله الملك. فإن قلت : كيف جاز أن يؤتي الملك الكافر؟ قلت: فيه قولان: آتاه ما غلب به وتسلط من المال والخدم والأتباع. وأما التغليب والتسليط فلا. وقيل ملكه امتحانا لعباده »[12].

أما عن قضية الوعد والوعيد[13]، فهو يرى أنّ العدالة الإلهية تستوجب معاقبة مقترف الذنب، إن لم يقتلع عنه ويتوب منه، وتقتضي إثابة المطيع. وهذا من وجهة نظر المعتزلة أمر محتوم واجب على الله فعله.

و انطلاقا من هذا التصور للإيمان والعدل الإلهي، تظن المعتزلة أنّ العقاب على المعاصي، والجزاء على الطاعات ضرورة حتمية التزم الله بها ، ومن ذلك ما جرى لآدم –عليه السلام- .

ناقش الزمخشري هذه المسألة محاولا أن يوفق بين مفهومه للوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين[14]، وما جرى لآدم؛ وذلك بقوله: «فإن قلت: الخطيئة التي أهبط بها آدم، إن كانت كبيرة، فالكبيرة لا تجوز على الأنبياء، وإن كانت صغيرة فلم جرى عليه ما جرى بسببها من نزع اللباس والإخراج من الجنة والإهباط من السماء، كما فعل بإبليس ونسبته إلى الغي والعصيان ونسيان العهد وعدم العزيمة والحاجة إلى التوبة. قلت : ما كانت إلا صغيرة مغمورة بأعمال قلبه من الإخلاص والأفكار الصالحة التي هي أجلّ الأعمال وأعظم الطاعات، وإنما جرى عليه ما جرى تعظيما للخطيئة وتفظيعا

لشأنها وتهويلا ليكون ذلك لطفا له ولذريته في اجتناب الخطايا واتقاء المآثم، والتنبيه على أنه أخرج من الجنة بخطيئة واحدة فكيف يدخلها ذو خطايا »[15].

وحتى لا يتسع الخرق على الراتق، نكتفي بهذا القدر من الأمثلة، على مذهب الزمخشري في التفسير، الذي يقوم على الأصول الخمسة، وعلى انتصاره لمذهبه الاعتزالي الذي يؤيده بكل «ما يملك من قوة الحجة وسلطان الدليل... ويحرص كل الحرص على أن يأخذ من الآيات القرآنية ما يشهد لمذهبه، وعلى أن يتأول ما كان منها رضا له »[16].

والواقع أننا لو رجعنا إلى أعماله الكاملة ذاتها لأدركنا بسهولة ويسر، مدى انتصاره لعقائد المعتزلة، إذ بنى تفسيره على أساس التنزيه المطلق، والعدل، وفعل الأصلح، وحرية الإرادة. كما نجده صدى لموقف المعتزلة من التفسير؛ ذلك الموقف المتمثل في مناداتهم بتطبيق المنهج التمثيلي في تفسير القرآن. « والمراد بهذا المنهج أنّ ما يقصه القرآن وما يذكره عن نشأة الخليقة، والأحداث المتصلة بحياة الأنبياء والمرسلين في دعوتهم إلى الله، وإلى الإيمان بما جاءت به الكتب السماوية ثم الأحداث المتصلة بما اختص به بعض هؤلاء الأنبياء من العمل وما سخره الله لهم من مخلوقات يراد بها معان أخرى يمكن أن يستفيد بها الإنسان المتدين في مواجهة الحياة، والعمل فيها، واستنباط النواميس العامة المسيرة لها»[17].

وهنا نود أن ندرك بأنّ الزمخشري في الكشاف «مفسر اعتزالي مؤمن بالعقل مقدس له يجعله آلته إذ يفسر... يقف أمام ظاهر بعض الآي التي يناصر معناها القريب المكشوف آراء المعتزلة ومبادئها فيجعلها محكمة وتلك التي يخالف ظاهرها أصول الاعتزال يجعلها متشابهة ثم يحاول بفنون محاولات أن يلين معنى تلك الآي المتشابهة لتطوع للاعتزال وتنصر مبادئه وهو بهذا يدير معاني الآي القرآنية كلها حول الاعتزال ومسائله »[18].

كما أننا نجده أثناء تفسيره للقصص القرآني يسمح «بكل نقل أو رواية ولو كانت أشبه بالأسطورة والخيال ما دامت لا تمس عقيدة أو تضار رأيا اعتزاليا أو تطعن في عصمة نبي وإلا فإنه يزيفه ويأباه »[19].

وعموما، يمكن القول بلا تلعثم ولا وصوصة، بأن لتفسير الزمخشري قيمة تاريخية بالغة الشأن، لأنه التفسير الوحيد الكامل الذي استوعب كل مسائل الاعتزال وقضاياه. وأنّ الزمخشري هو الذي انتهى إليه هذا التراث الضخم من الأفكار والمبادئ الاعتزالية، وتفاعلت كل هذه الأفكار وتداخلت في تفسيره.

- **الأغراض الكلامية أو الفلسفية :**

لقد أشرنا في مفتتح هذه الدراسة إلى أن كل صاحب فن أو مذهب، فسر القرآن بما يتناسب مع فنه، أو يتماشى مع مذهبه؛ وكذلك فعل الإمام فخر الدين الرازي، الذي ملأ تفسيره بأقوال الفلاسفة والعلماء، وجمع فيه من هذه الأقوال بين الغث والسمين، وبين الوافد والطارف والتليد والتخريجات المتنوعة، والتأويل الواسع.

ولعلنا لا نغلو بعد ذلك كله إذا ما قلنا إنّ الرازي كان يبحث فيما دقّ وجلّ من الأمور الواردة في القرآن الكريم؛ وكان يتعرض لجلّ المسائل بتوسع واستفاضة، محاولا أن يثبت رأيه ويركز مدعاه؛ وكان يخوض كثيرا في الجوانب الفلسفية والكلامية، حتى إنّه قال في وصيته التي استكتبها قبل موته : «فاعلموا أنني كنت رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب في كل شيء، ولا أقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقا أو باطلا، غثا أو سمينا... »[20].

وإذا تفرّسنا في تفسير، نجد مذهبه الكلامي واضحا وضوح المرآة السجنجل. ولا شك أنّ التفسير الكلامي: «تفسير ذكي متعمق، ونموذجه

الأعلى في تفسير الفخر الرازي، وهو يتطرق إلى ألوان شتى من المعاني والأغراض، ويعطي قارئه صورة للفكر الإسلامي خلال قرون طوال... »[21].

ومن ذلك وقفته العقلية أمام قصة آدم الواردة في سورة البقرة، فهو مثلا حين يعتزم مناقشة مسألة كيفية دخول إبليس الجنة بعد أن طرد منها ليوسوس إلى آدم، ويحرضه على الأكل من الشجرة التي نهي عنها. يورد اختلاف العلماء حول تلك المسألة، ويطرح بعد ذلك أسئلة فلسفية عميقة؛ ولكن إجابته عن هذه السؤالات، عادة ما تكون مقتضبة، فلا تصل إلى وجه الحق في المسألة في كثير من الأحيان؛ بل وفي بعض الأحيان يطرح السؤال ولا يجيب عنه قط.

ولكي نطل على الحقيقة من أقرب مكان، نورد مناقشته لهذه المسألة كاملة، وهي قوله: « اختلفوا في أنّه كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة. وذكروا فيه وجوها:

أحدها: قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه اليماني والسدي عن ابن عباس رضي اللّه عنهما وغيره: انه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعته الخزنة فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كأنها البختية وهي كأحسن الدواب بعدما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها، فابتلعته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة، خرج إبليس من فمها واشتغل بالوسوسة، فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب، وجعلت عدواً لبني آدم.

واعلم أنّ هذا وأمثاله مما يجب أن لا يلتفت إليه، لأن إبليس لو قدر على الدخول في فم الحية فَلِمَ لم يقدر على أن يجعل نفسه حية، ثم يدخل الجنة؟ ولأنه لما فعل ذلك بالحية، فلم عوقبت الحية مع أنها ليست بعاقلة ولا مكلفة؟

و ثانيها: أن إبليس دخل الجنة في صورة دابة، وهذا القول أقل فسادا من الأول.

و ثالثها: قال بعض أهل الأصول: إنّ آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان إلى باب الجنة، وإبليس كان بقرب من الباب ويوسوس إليهما.

ورابعها: وهو قول الحسن : إن إبليس كان في الأرض وأوصل الوسوسة إليهما في الجنة. قال بعضهم : هذا بعيد لأنّ الوسوسة كلام خفي والكلام والخفي لا يمكن إيصاله من الأرض إلى السماء.

واختلفوا من وجه آخر وهو أنّ إبليس هل باشر خطابهما أو يقال إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه؟

حجة القول الأول: قوله تعالى:﴿ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنْ النَّاصِحِينَ﴾[22] وذلك يقتضي المشافهة، وكذا قوله﴿فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ.. ﴾[23].

وحجة القول الثاني: أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة أن يقبلا قوله، وأن يلتفتا إليه، فلا بد أن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس »[24].

وهكذا، نجد الفخر الرازي في غير موضع من تفسيره، ينبري للرد على الطاعنين في كتاب الله، ردا فلسفيا؛ وبما أن القصص القرآني جزء من القرآن الكريم، فقد جعله منطلقا لكثير من الأمور الفلسفية التي كان يخوض فيها كثيرا، ومن ذلك ما ورد في تفسيره لقصة إبراهيم[25] - عليه السلام- الذي ناظر ملك زمانه في مسألة الإحياء والإماتة؛ وذلك حين يرى أن قوله تعالى على لسان الملك: «قال أنا أحي وأميت» فيه مسائل:

المسألة الأولى: يروى في المنقول من التفسير، أن إبراهيم - عليه السلام- لما احتج بتلك الحجة، أتى ذلك الملك برجلين، فقتل أحدهما، واستبقى الآخر. عندها قال قولته تلك. أما عند الرازي، فإنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ الظاهر من قول إبراهيم، أنه يريد حقيقة الإحياء والإماتة ابتداء وليس القتل وتركه. ومن ثم

يرى الرازي أن المقصود بالآية هو أن الملك المنكر لهذه الحقيقة، سأل إبراهيم قائلا: تدعي الإحياء والإماتة من الله ابتداء من غير واسطة الأسباب الأرضية والسماوية، أو تدعي صدور الإحياء والإماتة من الله بواسطة الأسباب[26].

فميل الرازي إلى أن إبراهيم –عليه السلام- كان يقصد الأول، لأنه لا سبيل إليه، أما الثاني، في نظره، فلا يدل على المقصود من قول إبراهيم؛ لأن كل إنسان يقدر على الإحياء والإماتة بواسطة سائر الأسباب، ويمثل على الإحياء بالجماع الذي قد يفضي إلى الولد الحي، وعلى الإماتة بالسم الذي قد يفضي إلى الموت[27].

ثم بعدما ذكر أن نمرود طرح السؤال على هذا الوجه، تصور أن إجابة إبراهيم –عليه السلام- كانت على النحو التالي: «هب أن الإحياء والإماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية إلا أنه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر، فإذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى، كان الإحياء والإماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضا من الله تعالى، وأما الإحياء والإماتة الصادران على البشر بواسطة الأسباب الفلكية والعنصرية فليس كذلك، لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية، فظهر الفرق»[28].

وبعد هذا التعليل الفلسفي، يرى في قوله تعالى: ﴿فإن الله يأت بالشمس من المشرق﴾ أنه ليس دليلا آخر انتقل إليه إبراهيم كما يرى كثير من الدارسين؛ بل إنه متمم للدليل الأول. ومعنى ذلك عنده، إذا كان الإحياء والإماتة من الله بواسطة الأسباب وحركات الأفلاك، وحركات الأفلاك من الله، فهذا يعني أن الإحياء والإماتة أيضا من الله. فهذا هو الصواب الذي يعتقده في كيفية جريان تلك المناظرة بين إبراهيم وملك زمانه، لا كما هو المشهور عند جل المفسرين[29].

أما قوله تعالى: ﴿قال إبراهيم : فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ﴾ فإنه يرى أن للدارسين في توجيه هذه الآية طريقين:

الأول: وهو طريقة جل المفسرين الذين يعتقدون أن إبراهيمَ –عليه السلام- حين رأى من ذلك المنكر أنه ألقى تلك الشبهة، عدل عن الدليل الأول، إلى دليل آخر أوضح منه، فقال قولته تلك. فاستدلوا بهذه المحاجة على جواز انتقال المستدل من دليل إلى دليل آخر أقوى منه وأوضح. ثم يفترضونَ أن نمرود، قال : فليأت ربك بها من المغرب؟ فيتصورون الجواب عن هذا السؤال من وجهين :

أحدهما: اطمئنان إبراهيم إلى جنب الله وتأكده من قدرة الله على الإتيان بالشمس من المغرب. والآخر : أن الله خذل هذا المنكر، وصرفه عن إيراد هذه الشبهة نصرة لإبراهيم ودعوته[30].

أما التوجيه الثاني: فإننا نؤثر أن ننقله حرفيا لنستبين مذهب الرازي في التفسير بوضوح، حيث جاء قوله عن هذا الطريق الثاني، الذي قال به المحققون : «إن هذا ما كان انتقالا من دليل إلى دليل أخر؛ بل الدليل واحد في الموضعين، وهو أنّا نرى حدوث أشياء، لا يقدر الخلق على إحداثها، فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى، ثم إن قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة منها : الإحياء، والإماتة، ومنها السحاب، والرعد والبرق، ومنها حركات الأفلاك، والكواكب، والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل آخر، ولكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثالا، فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر، فكان ما فعله إبراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر، وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل إلى دليل آخر، وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه، والإشكال عليهما من وجوه:

الإشكال الأول: أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة، ووقعت تلك الشبهة في الأسماع، وجب المحقق القادر على الجواب أن يذكر الجواب في الحال إزالة لذلك التلبس والجهل عن العقول، فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول، وفي المثال الأول، بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجبا مضيقا، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الجواب؟

و الإشكال الثاني : أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال، فإذا ترك المحق الكلام الأول، وانتقل إلى كلام آخر، أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا، وأنه ما كان عالما بضعفه، وأن ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا، وأنه كأنه عالما بضعفه فنبه عليه، وهذا ربما يوجب سقوط الرسول وحقارة شأنه، وأنه غير جائز.

والإشكال الثالث: وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل، لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب، وههنا ليس الأمر كذلك، لأن جنس الإحياء لا قدرة للخلق عليه، وأما جنس تحريك الأجسام، فللخلق قدرة عليه، ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة أعظم من السماوات، وأنه هو الذي يكون محركا للسماوات، وعلى هذا التقدير، الاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع، فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الأمر قويا.

والإشكال الخامس[31]: أن نمرود لما لم يستح معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله بالقتل والتخلية، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق مني، فإن كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب، وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا : إنه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب. ومن

المعلوم أن الاشتغال بإظهار فساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من التزام إطلاع الشمس من المغرب، فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب، إلا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع، وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار دليله الأول ضائعا... فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف، وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات. لأنا نقول: لما احتجّ إبراهيم -عليه السلام- بالإحياء والإماتة، أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء، وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا بواسطة، فذلك لا نجد إلى إثباته سبيلا، وإن ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر فأجاب إبراهيم بأن الإحياء والإماتة وإن حصلا بواسطة حركات الأفلاك، لكن تلك الحركات حصلت من الله، وذلك لا يقدح في كون الإحياء والإماتة من الله، بخلاف الخلق فإنه لا قدرة لهم على تحريكات الأفلاك فلا جرم لا يكون الإحياء والإماتة صادرين منهم، ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه، لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه، والله أعلم بحقيقة كلامه»[32].

مما لا شك فيه أنه يمكننا التعرف على منهج الإمام الفخر الرازي في التفسير، من خلال هذا الاقتباس الذي أردناه أن يكون طويلا، لكي يعطينا صورة واضحة عن ماهية التفسير، الذي جعل منه الرازي المبحث المعرفي الدقيق، الذي كان ينطلق منه في معركته الكلامية؛ لاستخراج الدلالة الدينية من النص المفسر.

و من هنا نرى، أن الفخر الرازي كان يعمل جاهدا، على توطيد الصلة بين التفسير وعلم الكلام، والمنطق الفكري؛ فدخل في حوار واسع مع المذاهب الكلامية، والفقهية؛ وذلك انطلاقا من رؤيته الفلسفية التي كانت «تصدر عن

عقلانية نابعة من ثقافة دينية أساسها المعرفية المبدئية نقلية عقلية .. وهو ما جعل تخريجه للآيات القرآنية يتبع طريق الإحالة والاستضاءة بأقوال السلف من الصحابة والفقهاء والمفسرين، قبل أن يخلص إلى تقرير رأيه حين يتبدى له وجه شخصي في مسألة ما.

على أن استيعابه الموسوعي للثقافة الإسلامية، بمرتكزاتها اللغوية والفقهية والكلامية قد أعطاه هذا التبحر الفكري الذي بدت معه المقاربة التأويلية على خط من الحياد والموضوعية، قليلا ما تجنح نحو السجال التجريبي... »[33].

أفاض الفخر الرازي في ضرب الأمثلة المختلفة على ما كان يذهب إليه من رأي، واشتط في البحث وطرح التساؤلات، الشيء الذي جعله يبدي نوعا من الندم في آخر حياته، كما يظهر من قوله: «و أما الكتب العلمية التي صنفتها، أو استكثرت من إيراد السؤلات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤلات، فليذكرني في صالح دعائه، على سبيل التفضيل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيء، فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر، والاعتماد في الكل على الله»[34].

و على الرغم من اعتماد الفخر الرازي على النقل الصحيح الذي يعتبر صنو العقل الصريح؛ إضافة إلى التفكير الرسين، والتدبر العميق في المادة التأويلية التي حملتها إليه المصادر الدينية من مختلف العصور، جاعلا من العقل السليم أداة لذلك، ومن التدليل البرهاني وسيلة، على الرغم من هذا كله، فكثيرا ما كان يأتي بحجج لا تفيد غير الظن، ولا تغني عن اليقين، ومن هنا فإنه «قد اتهم بأنه عندما يورد رأي الخصوم أو المخالفين في مسألة إنما يفصل فيه وينظم أفكاره وحججه على نحو ربما لم يستطع أصحاب الرأي أنفسهم إخراجه عليه، فإذا جاء للرد أوجز في الحجج واقتضب الكلام »[35].

- **الأغراض الصوفية :**

إن نظرة الدارسين القدامى للنص القرآني، وخاصة في جانبه القصصي، تعدت المخالفة في الرأي؛ فعرفت نوعا من شكل الطفرة أو التمرد، لذا كانت الهوة بينهم واسعة. وإذا أردنا أن نطل على هذه الحقيقة من أقرب مكان، ونرى كيف ابتعدت المسافات بينهم، وتفرقت بهم السبل، نأخذ التفسير الصوفي، أو التفسير الرمزي كما يحلو لبعضهم أن يسميه، ونستطقه. فلا شك أننا نرى هناك شطحات غريبة تجنح في الغالب الأعم عن جادة الصواب وتنبئ عن شذوذ في الفهم واضح المعالم.

لقد ارتكزت الصوفية على فكرتين رئيستين، وهما: الحلول، والاتحاد[36]. فراح كل[37] من انضوى تحت هذه المذاهب، يفسر القرآن الكريم تفسيرا مغايرا لأهل السنة، وعلماء اللغة والشريعة، لأنهم حمّلوا النص القرآني معاني بعيدة كل البعد عن تحملات الألفاظ الحقيقية، ومدلولاتها الممكنة الاحتمال. ومرجعيتهم في ذلك الحديث الشريف: «ما نزل من القرآن آية، إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع »[38].

و يشرح ابن عربي هذا الحديث بقوله : «إنّ الظهر هو التفسير. والبطن هو التأويل، والحد ما يتناهى إليه الفهم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع، على شهود الملك العلام»[39].

فقصص القرآن في نظر الصوفية ليس المقصود منه ظاهر اللفظ، كما يتبادر إلى الذهن؛ بل الألفاظ ليست إلا رموزا، رمز الله بها لأشياء، لا يعلمها إلا الصوفي الذي تفانى في حبه للذات الإلهية. ولا يمكن لأي كان أن يصل إلى مكنوناتها، أو يعلم حقيقتها والمقصود منها، اعتمادا فقط على قدراته العقلية أو معلوماته البشرية.

وللتمثيل على التفسير الصوفي أو الرمزي للقصص القرآني، سنقتصر على ابن عربي الذي يسير في تفسيره على المنهج التأويلي الباطني. فهو عندما يفسر قصة آدم الواردة في سورة البقرة، يقول: «و إبليس هو القوة الوهمية، لأنها ليست من الملائكة الأرضية الصرفة، المحجوبة عن إدراك المعاني بإدراك الصورة... ولا من السماوية العقلية فتدرك شرف آدم وتوافق عقله فيذعن بالمحبة طالبا لرضا الله... وإباؤه عدم انقياده للعقل وامتناعه لقبول حكمه »[40].

ويقول عن زوجة آدم، هي «النفس، وسميت حواء لملازمتها الجسم الظلماني، إذ الحياة هي اللون الذي يغلب عليه السواد، كما أن القلب سمي آدم لتعلقه بالجسم دون الملازمة بالانطباع... والجنة المأمور بملازمتهما إياها، هي سماء عالم الروح التي هي روضة القدس، أي ألزما سماء الروح. (وكلا منها رغدا حيث شئتما) أي توسعا، وتفسحا، في تلقي معانيها، ومعارفها، وحكمها، التي هي الأقوات القلبية، والفواكه الروحية »[41].

وعندما يفسر قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ : إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾[42]، يعتبر البقرة هي «النفس الحيوانية، وذبحها قمع هواها الذي هو حياتها ومنعها عن أفعالها الخاصة بها بشفرة سكين الرياضة »[43].

و يقول عن عصا موسى «ظاهره إعجاز موسى كما هو مروي، والتأويل هو أن العصا إشارة إلى نفسه التي يتوكأ عليها، أي يعتمد عليها في الحركات، والأفعال الحيوانية، ويهش بها على غنم القوة البهيمية السليمة »[44].

ويقول أيضا عن امرأة العزيز التي جاء ذكرها في سورة يوسف - عليه السلام- : «هي النفس اللوامة التي استنارت بنور الروح، ووصل أثرها إليها، ولم تتمكن في ذلك، ولم تبلغ إلى درجة النفس المطمئنة»[45].

ويفسر القصص الواردة في سورة الكهف تفسيرا رمزيا بعيدا عن الحقيقة التاريخية، والدلالة اللغوية، فيذهب إلى أن المراد «بأصحاب الكهف روحانيات

الإنسان التي تبقى، بعد خراب البدن، وقول من قال: ثلاثة : إشارة إلى الروح، والعقل، والقلب، والكلب هي النفس الملازمة لباب الكهف، ومن قال خمسة : إشارة إلى الروح، والقلب، والعقل النظري، والعقل العلمي، والقوة القدسية للأنبياء، التي هي الكفر لغيرهم؛ ومن قال سبعة: فتلك الخمسة مع السر والخفاء والله أعلم »[46].

فمن هذه الأمثلة وغيرها كثير. نرى أنّ التفسير الصوفي يغلب عليه الطابع العاطفي، ويبني على الإدراك الذوقي في استشفاف معاني القرآن، فالصوفي يتناول النص الديني بذوقه الروحي، وينظر إليه من خلال وجدانه بعيدا عن العقل والنقل.

وكذلك يعني التفسير الرمزي أو الصوفي تجاوز «التفسير المنقول المحدود، في حرية لا توقفها قيود، ومع استخدام أمثال بعيدة المضرب والمورد في الغالب بالكشف عن أفكار يرى أنها مكنونة في حجبها، ولا يعقلها إلا العالمون »[47].

و يبدو أن هذا التفسير يرجع في جانبه الأكبر إلى تفسير القصص القرآني عن طريق التأويل أوِّلت فيه موضوعات القصص القرآني إلى مدارك مجردة، فالمعنى الظاهري للفظ يبقى على أنه مقروء ومسموع، أما الحقيقة فهي أعمق من ذلك، فهي المعقول المتمكن في المعنى الظاهر وهي ليست شائعة الفهم لكل إنسان.

الهوامش

1. المقالة السابعة والثلاثون. من أطواق الذهب في المواعظ والخطب للزمخشري ص 46. نقلا عن منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه. لمصطفى الضاوي الجويني. مصر، دار المعارف – ط 2، ص 93.

2. إن معظم الدارسين والمؤرخين يوافقون على إرجاع تسمية المعتزلة إلى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص التالي : «دخل رجل على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، فالكبيرة عندهم كفرٌ تخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة. ولمزيد من التفصيل، ينظر : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، لمحمد علي أبي ريان بيروت، دار النهضة العربية- ط2، ص 153 – 173.

أما المبادئ العامة للمعتزلة فيكاد يجمع الدارسون والمؤرخون على أنها خمسة أصول، وهي : 1- التوحيد، 2- العدل، 3- الوعد والوعيد، 4- المنزلة بين المنزلتين، 5- الأمر بالمعروف ونهي عن المنكر.

3. وللاستزادة من التفصيل يراجع : الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني. تحقيق محمد سيد كيدني - بيروت - دار المعرفة للطباعة والنشر 1980 - م^{1} - ص 43 - 84. وكذا ضحى الإسلام لأحمد أمين– بيروت– دار الكتاب العربي– ط^{10} - ج^{3} - ص 44 وما بعدها. وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. لمحمد علي أبي ريان، ص 164 وما بعدها.

4. العدل : هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة، وقد تعمقوا فيه، فهم يرون أن العدل من صفات الله ، وقد أثاروا حوله مسائل كثيرة من أهمها : أن الله يسير بالخلق إلى غاية خيرة، ولا يريد الشر للناس ولا يأمر به، وأنه لم يخلق أفعال الإنسان، لا خيرا ولا شرا. بل الإنسان خالق لأفعاله وتصرفاته، ومن ثمة فهو حر الإرادة.

و كذلك أن الله لا يفعل فعلا إلا لحكمة أو غرض؛ لأنه منزه عن العبث والسفه، وهو ينفع غيره ولا ينتفع بغيره. ومن نظرتهم إلى أن كل ما يجري في الطبيعة وما يحدث في الكون من أحداث، إنما هو ميسّر لنفع الخلق وخدمته؛ وهي نظرة مؤداها أن الله يقصد دائما إلى نفع الإنسان، وانه لا يقبل إلا ما فيه صلاحه، جاء قولهم: بالصلاح والأصلح وبالحسن والقبح العقليين =

و المقصود بالصلاح والأصلح، لما كانت أعمال الله وأفعاله معللة، فهو لا يقصد في أفعاله إلا صلاح العباد؛ بل يجب عليه- في نظر المعتزلة- فعل الأصلح لهم.

أما نظرتهم إلى الحسن والقبح، فهم يرون أن الحسن والقبح من الأفعال ذاتيان فالكذب فيه قبح ذاتي، والصدق مثلا فيه حسن ذاتي ومن أجل ذلك لا يجوز على الله الكذب لما فيه من قبح؛ بل لا بد أن يقول الصدق لما فيه من

حسن ذاتي. ومن هنا فجميع الأفعال الحسنة فيها نفسها صفة جعلتها حسنة، وجميع الأعمال القبيحة فيها صفة ذاتية جعلتها قبيحة. ومن هنا فالله يأمر بالخير لما فيه من حسن وينهى عن الشرّ لما فيه من قبح. وكذلك العقل يستحسن الأشياء لإدراكه ما في هذه الأشياء ذاتها من حسن. ويستقبح أشياء لإدراكه ما في الأشياء نفسها من قبح. فالشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشئ.

5. سورة البقرة الآية 30

6. الكشاف - م[1] - ص 271 - 272

[illegible]

الكهف 90، يورد هذه الرواية «و عن بعضهم : خرجت حتى جاوزت الصين، فسألت عن هؤلاء فقيل: بينك وبينهم مسيرة يوم وليلة، فبلغتهم فإذا أحدهم يفرش أذنه ويلبس الأخرى، ومعي صاحب يعرف لسانهم فقالوا له : جئتنا نتظر كيف تطلع الشمس؟ قال : فبينما نحن كذلك إذا سمعنا كهيئة الصلصلة، ففشى علي ثم أفقت وهم يمسحونني بالدهن، فلما طلعت الشمس على الماء إذا هي فوق الماء كهيئة الزيت، فأدخلونا سربالهم... » الكشاف – م[2] – ص 498. تمعّن هذه الرواية التي يرويها بدون تعليق ولا تعقيب.

8. و هو من أهم مبادئ المعتزلة، فسروه تفسيرا خاصا، وحللوه تحليلا فلسفيا عميقا، وأرجعوا إليه بقية الأصول الأخرى. ومن آرائهم في التوحيد قولهم : «إن الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم وشبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولآدم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا محبة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان... ولا يوصف بشيء من صفات الخلق...» ينظر : ضحى الإسلام، لأحمد أمين – بيروت - دار الكتاب العربي - ط[10] – (د ت) - ج[3] – ص33 – 34، وكذا، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، لمحمد علي أبي ريان، ص 161 – 162، وكذا : تاريخ الفكر الفلسفات المعاصرة في القديم والحديث. لعبد القادر محمود. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 – 1986، ص 247 وما بعدها.

9. سورة البقرة الآية 38

10. الكشاف – م[1] – ص 275.

11. البقرة الآية 258

12. الكشاف – م[1] - ص 387 - 388

13. يعنون بذلك أنّ الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتمي التزام الله به، أي أنه أمر محتوم يجب على الله أن يفعله.

14. و هو مضمون هذا الأصل أنّ مرتكب الكبير فاسق وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. لمزيد من التوسع في هذين الأصلين، تنظر ص 61 وما بعدها من ضحى الإسلام ج[3]. وكذا ص 168 – 169 – من تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لمحمد علي أبي ريان – وكذا 43 وما بعدها من كتاب الملل والنحل. للشهرستاني

15. الكشاف - م[1] – ص 275.
16. محمد حسين الذهبي - التفسير والمفسرون – ج[1] – ص 457.
17. السيد أحمد خليل – دراسات في القرآن – بيروت – دار النهضة العربية للطباعة والنشر – سنة 1969 - ص 131.
18. مصطفى الضاوي الجويني - منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه - ص 280 - 281.
19. المرجع نفسه - ص 182.
20. التفسير الكبير – بيروت - دار إحياء التراث العربي - ط[3] - (د ت) - ج[1] – ص: ل
21. محمد الغزالي : تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل – الجزائر - باب الوادي – دار المعرفة - (د ت) - ص 125.
22. سورة الأعراف – الآية 21
23. السورة نفسها الآية 22
24. الرازي : التفسير الكبير - ج[3] – ص 15
25. الواردة في سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ، إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ: أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ، فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ الآية 258.
26. ينظر : التفسير الكبير - ج[7] – ص 24.
27. ينظر: المصدر نفسه - ص 24 – 25.
28. المصدر نفسه - ص 25.
29. ينظر: المصدر نفسه – ص 25
30. ينظر : المصدر نفسه - ص 26.
31. لم أنقل الإشكال الرابع : لأنه يشبه إلى حد ما الإشكال الثالث.
32. التفسير الكبير - ج[7] - ص 24 - 27
33. عشراتي سليمان – التدليلية في التفسير الكبير للفخر الرازي. مجلة الحضارة الإسلامية – المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية – وهران – العدد 3، 1997، ص 112.
34. التفسير الكبير – ج[1] – ص : م - ن
35. عز الدين إسماعيل، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية – بيروت - دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1975 - ص 97.
36. الحلول : معناه أن الله يتجسد في كل شيء. والاتحاد : معناه أن الصوفي يتلاشى عن وجوده الحسي، ويتحد بالذات الإلهية، وهو ما يعرف عندهم بوحدة الوجود.
37. من أمثال الحلاج، وابن الفارض، ونجم الدين داية، والتُستري، وغيرهم كثير.

38. ابن عربي :تفسير القرآن الكريم، –بيروت - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - ط3 - 1981 - ج1 - ص4
39. المصدر نفسه - ص4
40. المصدر نفسه - ص 39.
41. المصدر نفسه–ص 39 - 40
42. سورة البقرة الآية 67
43. ابن عربي–من تفسير القرآن الكريم–ج1–ص 59.
44. المصدر نفسه - ص 447
45. المصدر نفسه - ص 593.
46. المصدر نفسه - ص 746
47. جولد زيهر :مذاهب التفسير الإسلامي - ترجمة عبد الحليم النجار–بيروت- دار إقرأ، ط 5- 1992 ص 208.