# الحقيقة والمجاز في فكر نصر حامد أبي زيد:
## تصور النخبة العلمانية العربية المعاصرة لإشكالية الحقيقة الدينية

## Truth and metaphor in the thought of Nasr Hamid Abi Zaid
## The contemporary secular Arab elite views the problem of religious truth

**تاريخ الاستلام:** 2020/05/13 **تاريخ القبول:** 2022/02/06

**عبد الله بن جبار**

كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر2، الجزائر.

**ملخص**

نتناول في هذه الدراسة إشكالية المجاز في دلالة اللغة الدينية، وبالأخص دلالة النص القرآني، لكن في تصوّر المفكّر الرّاحل نصر حامد أبي زيد للحقيقة الدينية، لا لشيء سوى لإثبات أحقيته في نقد النص الديني شأنه في ذلك- حسبه- شأن النصوص الأدبية التي تخضع للمساءلة، لعلّه يتربّص بالحقيقة المغايرة لِمَا توصّل إليها دعاة الخطاب الديني. وهكذا سنكتشف استمرارية السّجال التاريخي حول امتلاك الحقيقة الدينية، من خلال اعتماد سياقات جديدة؛ أي بالتركيز على وظيفة المجاز وحدوده في دائرة التأويل المعاصرة، ثم لننظر ما هي الإضافة التي أرادها مفكّرنا بخصوص الموضوع.

**كلمات مفتاحية** : الدلالة اللغوية ؛ المجاز ؛ المواضعة ؛ الحقيقة الدينية ؛ التأويل .

**Abstract**

In this study, we deal with the problem of metaphor in the significance of the religious language, especially the significance of the qur'anic text, but in the conception of the late thinker nasr hamid abi zaid of religious truth, there is nothing but to prove his right to criticize the religious text, as - according to him - like literary texts that are accountable, perhaps he is lying in wait for the opposite truth of what the advocates of religious discourse reached. thus, we will discover the continuity of the historical record of owning religious truth, by adopting new contexts. that is, by focusing on the metaphor's function and its limits in the contemporary circle of interpretation, then let's look at what addition our thinker wanted regarding the topic.

**Keywords**: linguistic significance ؛ metaphor ؛ position ؛ religious truth ؛ interpretation.

**Résumé**

Dans cette étude, nous traitons du problème de la métaphore dans la signification du langage religieux, en particulier la signification du texte coranique, mais dans la conception du défunt penseur Nasr Hamid Abi Zaid de la vérité religieuse, il n'y a rien d'autre que de prouver son droit de critiquer le texte religieux, comme - selon lui - comme des textes littéraires qui sont responsables, Peut-être attend-il la vérité opposée de ce que les défenseurs du discours religieux ont atteint. Ainsi, nous découvrirons la continuité du dossier historique de possession de la vérité religieuse, en adoptant de nouveaux contextes. C'est-à-dire, en nous concentrant sur la fonction de la métaphore et ses limites dans le cercle d'interprétation contemporain, alors regardons quel ajout notre penseur voulait concernant le sujet.

**Mots-clés:** signification linguistique ؛ métaphore ؛ position ؛ vérité religieuse؛ interprétation.

* Corresponding author, e-mail: abendjabbar7@gmail.com

© جامعة الاخوة منتوري قسنطينة 1، الجزائر 2022.

**مقدمة:**

لاشكّ أنّ اجتهادات المفكّر المصري الرّاحل نصر حامد أبو زيد(1943-2010م) في مجال الدراسات الإسلامية شهد لها الجميع بأنّها دراسات كانت ملفتة للانتباه، وتستحق إعادة النظر فيها ومراجعتها، خاصة فيما تعلّق بتطبيق المنهج التفسيري الجديد، ومن أجل تقريب الصورة أكثر للقارئ حول إرادة هذا الأخير- ممثل التيار العلماني التنويري التقدمي- إثبات أحقيته في محاولة فرض سياق جديد في قراءة النص القرآني، والتركيز أساسا على وظيفة المجاز وحدوده في دائرة التأويلات المعاصرة. وهذا ما يجعلنا نتساءل: **كيف يثبت نصر حامد أبو زيد قدرته على امتلاك الحقيقة الدينية انطلاقا من مساءلته للنص الديني؟ أو هل يملك قراءة علمية جديدة لإشكالية المجاز مغايرة وبديلة للقراءة الكلاسيكية القديمة، بحيث تكون موثوقة وذات مصداقية؟**

**1 /_ طبيعة المجاز :**

مصطلح المجاز كما حدّده عبد الوهاب المسيري من خلال كتابه اللغة والمجاز، هو من الفعل "جاز الشيء"، بمعنى "تعدّاه إلى غيره"[1]، حيث تقسم الألفاظ في دراسة البلاغة العربية إلى حقيقة ومجاز، أو ظاهر النص وباطنه، أو تأويله وتفسيره.

و المجاز كما هو معلوم؛ هو استعمال أية لفظة في غير معناها المعجمي الحقيقي لوجود علاقة بين المعنى اللغوي الأصلي والمعنى المجازي(الجديد) الناتج عن ذلك الاستعمال"[2].

إنّ حقيقة الألفاظ في هذه الحالة؛ هي استعمالها فيما وُضِعت لها من المعاني من المعجم اللغوي، لذلك يشمل المجاز اللغوي الاستعارة بأنواعها (التصريحية، المكنية، التمثيلية)، كما يشمل المجاز المرسل والكناية. والمجاز المرسل المقصود هنا، هو استخدام لفظ في غير معناه الأصلي لوجود شبه بين المعنى الأصلي والجديد، ليؤدي في نهاية المطاف وظيفة لغوية، تتمثل في إضفاء التعبير الجميل، ويزيد من مقدرته التأثير به من خلال الإيجاز أو المبالغة، أو تصوير المعاني المجرّدة"[3].

وقد تكون حركة المجاز العامة، هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة. ومن هنا تتحدّد وظيفة المجاز من خلال معرفة مختلف الصور البلاغية المستعملة أثناء قراءة النص المدروس. فالصور المجازية بمثابة وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبّر عن مكنون نفسه إلاّ من خلالها. فهي جزء أساسي من عملية الإدراك المرتبطة بالنماذج المعرفية وخير وسيلة للتعبير عنها"[4]. لكن يمكن استخدام المجاز اللغوي كوسيلة لتمرير التحيّزات وفرضها بشكل خفي؛ فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة"[5]، أو تسويق خطاب إيديولوجي معين يهدف إلى جلب مصلحة عن طريق إقناع المستمع أو المتلقي بقبول فكرة موضوعية يمكنها أن تتجسّد على أرض الواقع، وهو ما بات يعرف بالحجاج البلاغي القائم على البرهان مع تقديم الحجة.

ونحن هنا بصدد الحديث عن العلاقة المجازية بماهية الحجاج وتقنياته عند طه عبد الرحمان(ت1946)، بحيث يجسّد الحجاج المجازي الاعتبار، أي الاستدلال بالعبارة على العبرة. وهو ما يعلق عليه بعبارة : "لا حجاج دون مجاز". وقد يستخدم

المجاز حسبه في المغالطة والالتباس، عندما تكون هناك ازدواجية الجمع بين واقع الدعوى (ظاهر العبارة) وقيمة الدعوى (باطن الإشارة). يحدّد المجاز بقوله:<< هو كلّ منطوق موجّه لإفهام الغير بدعوى مخصوصة يحقّ له القبول أو الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها>>[6]. وأهمية القول المنطوق هنا، يتجلى في تحصيل قصدين متكاملين، هما: قصد التوجّه وقصد الإفهام، ومهما كانت القصدية المطلوب تحقيقها في العلاقة المجازية القائمة، هي قيمة المنطوق في الواقع من خلال العمل به. ولا بأس هنا أن نشير إلى نقطة مهمة وهي موضوعية الفكرة في الفلسفة البراغماتية التي تشيد بمبدأ العبرة في النتائج، ولا أدلّ على ذلك تكريس مفهوم "العمل اللغوي"(Acte de Langage).وقد كان "جون أوستينJohn Austin (1911-1961) أوّل من بعث نظرية الأعمال اللغوية"، والتي لا تهتم إلَّا بالأعمال المتضمنة داخل القول، حيث يتمّ إسهامه الحقيقي في التمييز داخل الجملة بين ما يتّصل بالعمل المتضمن في القول في حدّ ذاته، وهو ما يسمّيه باسم القوة المتضمنة في القول، وما يتصل بمضمون العمل، أي: «كل جملة بمجرد التلفظ بها على نحو جاد توافق على الأقل إنجاز عمل قولي، وعمل متضمن في القول، وتوافق أحياناً كذلك القيام بعمل تأثيري بالقول»[7]. كما أثبتت اللغة وجوب دراستها الجديدة انطلاقا من حقيقة استعمالاتها، وذلك ما نبينه من قول:<< اللغة تتغير لأنّها تشتغل>>[8].

وقد نسمّيه عمل لا قولي، منجز بطريقة غير مباشرة، فسّرها لنا العالم اللغوي "سورل"؛ كون الملفوظات تتعلّق بشروط نجاح الأعمال المقصودة، بشكل غير مباشر، وتعدّ تبعا لذلك طريقة في تنبيه المخاطَب إلى عمل تسمح الشروط بتحقيقه، ونتيجة لذلك نتمنى أن ينجز. أي؛ أنَّ المتكلّم يتواصل بشكل أكثر ممّا يفصح عنه المحتوى الظاهر للملفوظ، و بفضل توفّر خلفية من المعطيات السياقية التي يتقاسمها كلّ من المتكلّم والمخاطَب. وهنا تحصل ما يعرف بقدرة المخاطب على انجاز العمل، كما تظهر رغبة وإرادة المتكلّم في أن ينجز المخاطب العمل، مثل:"أحبّ أن ترحل"[9]. من هنا تدخل الاستعارة والمجاز في الكلام من الجانب الثاني للدلالة اللغوية، نعني جانب المتكلّم الذي يعبّر ويستخدم اللغة للتعبير عن قصده وإرادته"[10].

والاستعارة (كمثال) تعدّ خاصية من أهم الخصائص الجوهرية للغات الطبيعية، مثلها مثل الالتباس والقياس والشرح وإلى غير ذلك. فهي إذن، من الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنّها من الوسائل التي يعتمدها بشكل كبير جدا ما دمنا نسلّم بفرضية الطابع المجازي للغة الطبيعية"[11]. ولولا الاستعارة لم يحصل ما يريد تصويره المتكلّم في بنائه اللغوي، أو بقصد توجيه خطابه نحو الآخر بالطريقة التي يفهمها.

ومعنى هذا أنّ استعمال اللغة أو التكلّم، هو سلوك مُقعّد مقصود، وإنّه يتمثل في انجاز أفعال لغوية وفق القواعد التي تحكم استعمال العناصر اللغوية، ومن هنا فإنّ نظرية اللغة تندرج في نظرية الفعل(théorie de l action) بصفة عامة"[12].

لأننا عندما نقول فإنّنا نفعل. فإذا أخذنا جملة من قبيل:"سأحضر غدا"، فإننا نجد أنّها تفيد معاني عديدة، وذلك بحسب السياق: "فهي تفيد الإخبار في سياق ما، وفي سياق آخر تفيد الوعد، وقد يكون لها معنى التهديد في سياق ثالث"[13].

والغاية حسب الدكتور أبو بكر العزاوي، يقول:<< إنّنا نتكلّم عامة قصد التأثير>>[14]. ولا يتأتّى ذلك إلاّ من خلال بنية الأقوال، أو منطق اللغة التي تحمل صفة ذاتية و جوهرية أي وظيفة حجاجية. ولأنّ كون اللغة عنده لها وظيفة حجاجية يعني أنّ التسلسلات الخطابية محدّدة، لا بواسطة الوقائع(les faits) المعبّر عنها داخل الأقوال فقط، لكنّها محدّدة أيضا وأساسا بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تمّ توظيفها وتشغيلها"[15] لأداء الفعل مع القول. وكما يقال: " دليل فعل العالم قوله، ودليل قوله فعله".

فعندما يتلفظ متكلّم بقول معين، في سياق معين، فإنّه قد يفقد قيمته الإخبارية وإن ظلّ محتفظا بمحتواه الإعلامي ...لكن المكوّن الدلالي الأساسي في القول والذي سيوجّهه وجهة معينة، أي يحدّد نمط النتيجة الممكنة"[16]. والشيء نفسه يمكن أن يقال على الأقوال ذات الروابط الحجاجية الخلافية، بين الظاهر والجواز، والأمثلة كثيرة يسوقها لنا النص القرآني على نحو استعمال بعض الروابط ( لكن، بل، إلاّ، الواو، حتى، وغيرها)، وكلّها تستعمل للتعبير عن غرض معيّن من أجل الإبطال أو الإثبات أو الاستدراك، أو الوعد والوعيد، أو الأمر والنهي و التهديد، أو الاستفهام؛ المهم أنّه قد يجتمع بعضها في سياق كلام واحد لتأدية وظيفة حجاجية معينة.

ويطلق على تلك الاستعمالات اللغوية الباحث التونسي عبد الله صولة، مصطلح الصورة، ويقصد بها الاستعارة والكناية والمجاز والتشبيه، حيث تمثل ملمحا أسلوبيا للإعجاز اللغوي القرآني، فالاستعارة والكناية مثلا، فهي تعتمد على مبدأ الاستبدال من خلال الحقيقة والمجاز، أي تعويض المجاز بالحقيقة دون الإخلال بالمعنى، وبهذا يحصل التأثير والإقناع، إضافة إلى تجسيد المعاني و تقريبها من حسيّة إلى معنوية حتى يستقيم الفهم"[17]. كما يتجسّد مبدأ الاستبدال في الحقيقة والمجاز، وبين أطراف الصورة، في قوله تعالى:" وَلَو شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْب إِنْ تَحْمِلْ عَلَيهِ يَلْهَث"(الأعراف، آية 176)، يقول الزمخشري(ت538هـ):<< كان حق الكلام أن يُقال: وَلَو شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ فحططناه ووضعنا منزلته، فوضع قوله: فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْب موضع حططناه أبلغ حطّ، لأنّ تمثيله الكلب في أخس أحواله وأذلّها في معنى ذلك". هذا التشبيه هو موطن الإعجاز في الآية الكريمة التي جاء فيها المجاز استبدالا للحقيقة. لأنّ المعنى يأتي يظهر في الأول أكثر منها في الثاني، فيكون المجاز وسيلة من وسائل صنع المعنى، وطريقة من طرق استشعاره>>[19].

وعليه سنشير إلى مكانة المجاز في سياق قراءة النص القرآني، وما حمله من جدل كبير أثناء الحديث عنه من طرف النخبة العلمانية المعاصرة (أخذنا عينة منهم، نصر حامد أبو زيد نموذجا)، بحكم أننا نريد مصدر الجدل في شأن تأويلهم للنص القرآني من أجل كشف الحقيقة الدينية في نظرهم، وهو ما سنوضحه، كالآتي:

**2/_ المكانة اللغوية للمجاز:**

لاشكّ أنّ الخلاف حول المجاز ووجوده في القرآن واللغة لم يقتصر على علماء الكلام والفِرق المختلفة،"بل ساهم فيه كثيرا من علماء اللغة والبلاغة والنقاد. ومع ذلك فإنّ الأصول الكلامية كان لها تأثير ضخم لا يمكن تجاهله في كتب البلاغة

المتخصصة"[20].

من هنا يمكن القول حسب نصر حامد أبو زيد أنّ "المجاز هو ظاهر العبارة الذي يجب أن نتجاوزه، وصولا إلى فهم حقيقة المراد منها أو باطنها ويعدّ الوقوف عند المستوى الظاهر في الفهم خطأ واعتقاده كفرا، ولذلك يرفض(...) وقوع المجاز في القرآن "فما وقع الإعجاز إلاّ بتقديسه عن المجاز، فكلّه صدق، ومدلوله كلمة حق"[21].

كما يفترض بالضرورة نوعا من التطور التاريخي في تطوّر دلالة اللغة، أو يفترض أسبقية الدلالة التي تسمّى "حقيقة" على الدلالة التي تسمّى "مجازا"، وهذه افتراضات لا يسلّم بها.. ولا يكتفي برفض الأساس الاصطلاحي للغة، بل يُنكَر.. دعوة أسبقية الحقيقة على المجاز، وينظر إلى آنية الاستخدام اللغوي. فألفاظ اللغة لا يتصوّر فيها أسبقية وضع على استعمال، أو أسبقية حقيقة على مجاز، وإدّعاء مثبّتي المجاز أنّ التقسيم إلى حقيقة ومجاز في ألفاظ اللغة، إنّما يصحّ بحسب الاستعمال... على أساس أنّ ألفاظ اللغة لا تُعرّى عن الاستعمال. وما دامت الألفاظ قد استعملت لتدل على معان مختلفة؛ فدعوى الحقيقة والمجاز فيها لا تقوم على دليل واضح، "ولا يعرف تجرّد هذه الألفاظ عن الاستعمال بل تجرّدها عن الاستعمال محال"[22]. بصحّتها، فهو ينكر- نقصد ابن القيم في نظر نصر حامد أبي زيد- أولاً البعد الاصطلاحي للغة، ويرى أنّ القول به "مجاهرة بالكذب وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس، استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها"[23].

إنّ المكانة اللغوية للمجاز تتوقّف على تصوّر معيّن، وبالمقابل فإنّ العمل الذي يسيطر عليه التعبير المجازي، يفرض طرازا محدّدا من التصوّر ويحافظ عليه. فنرى أنّ المحلّلين الذين يقيمون التضاد بين السّور المكّية(ذات الصياغة الشعرية) وبين السور المدنية(ذات الصياغة النثرية)، أو الذين ينعتون التفسير الإسلامي بأنّه " ذرّي " مفتّت ينسون أنّ وحدة النص التي تبدو مهشّمة في صياغتها اللغوية هي في الواقع محفوظة ومصانة، بفضل الممارسات الشعائرية والتلاوة العبادية"[24] المتداولة بين الناس، فصارت جزءا من تراثهم. وعليه فالإشكالية التي تطرح في موضوع المجاز تتعلّق بالفهم في إطار اللغة الوضعية الاصطلاحية، أي محاولة إدراك معنى الشفرة(الإشارة)؛ حيث يرى محمد أركون(1928-2010) مثلا أنّ إحدى أهم ميزات الخطاب القرآني، تكمن في تعميم الحالات الخصوصية والأحداث الواقعية التي حصلت في زمن النّبيّ(عليه السلام)، ورفعها إلى مستوى الشمولية والكونية عن طريق استخدام المجازات الرائعة وافتنانه في خلقها المتكلّم في سياقها الذاتي، أمّا العلم في إطار هذه اللغة؛ فهو إدراك المعاني والدلالات المتعدّدة التي يمكن أن تحتملها الشفرة"[25].

وحسب نصر حامد أبو زيد، فإذا كانت الدراسات الحديثة تجمع على أنّ مفهوم المجاز قد نشأ من خلال سعي علماء الكلام المسلمين–خاصة المعتزلة– لتأويل آيات القرآن تأويلا يتّفق مع أصوله العقلية، فإنّها لا تكاد تتجاوز ذلك إلى الدخول في طبيعة التصوّرات المتعدّدة التي تمثّل البطانة الحقيقية التي تشكّل مفهوم المجاز في كتب البلاغيين، خاصة المتأخّرين منهم مثل عبد القاهر الجرجاني، والدخول إلى مثل هذه التصوّرات اللغوية والدينية يمكن أن يضيء لنا الكثير من الجوانب نلمح آثارها السطحية وننتقدها دون أن نكون قادرين على تحليل جذورها وأسبابها العميقة"[26].

لكن القصد من الوقوف أمام إشكالية المجاز في نظر نصر أبي زيد، هو لفت الانتباه لمشروعية قراءة النص الديني–الآيات القرآنية- وفق الدلالة اللغوية الحرفية مباشرة، وإهمال المعنى المشاع في المجاز مع إمكانية استخراج قانون تشريعي أو أخلاقي من القرآن، دون طمس المجاز المؤسّس لنوع من الخطاب القرآني الموجّه للإنسان خاصة، أو لمجموعة بشرية معينة.

يمكننا إذن؛ الإجابة عن طريق الاستشهاد بالموقف الإسلامي، الذي كان قد مُورس خلال عدة قرون القراءة الحرفية للنص القرآني بمختلف آلياتها، وهي نفس الممارسة التي تمّت مع النصوص الدينية السّماوية القديمة، يقول عنها أبو زيد:<< إنّنا نعتقد أنّه ينبغي القيام باستعادة جديدة للمشكلة العامة المتعلّقة بوظيفة المجاز في اللغة الدينية >>[27]. لذلك علينا أن نعرض نشأة المجاز وتطوّره، لنعرف عن قرب مكانته في القرآن الكريم، من خلال تحديد دلالته اللغوية التي تشترط القصدية من أجل الفهم من جهة، والمواضعة من أجل إعطاء مشروعية القراءة الموضوعية أوالعلمية التي نودّ الوصول إليها من جهة أخرى، وهذا ما يجعلنا نستعرض بعض محطات تطوّره بشيء من التركيز والحذر.

**3/- نشأة المجاز وتطوّره:**

أولا؛ ممّا يؤكّد الارتباط بين تطور المصطلح البلاغي للمجاز، والخلافات العقائدية التي وقعت هو أنّ أول كتاب متخصص يصلنا في تحليل النص القرآني، كان لمقاتل بن سليمان(ت150هـ) الذي تنسب إليه المصادر القول بالتجسيم، كما تنسب إليه مجادلته لجهم بن صفوان(ت128هـ). كممثلين لاتجاهين متعارضين سياسيا وفكريا. وعنوان الكتاب" الأشباه والنظائر"، بل والكتاب نفسه بمنهجه وطريقة تناوله للنص القرآني يكشف عن ذلك الإحساس بتعدّد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات واختلافها، وهو بذلك يقرّبنا خطوة إلى جوّ "المجاز" بمعناه الاصطلاحي"[28].

من الضروري الإشارة إلى أنّ اجتهادات عبد الله بن عباس(رضي الله عنه)(ت68هـ) في تفسير النص القرآني، لم تكن بعيدة عن جوّ التأويل والجدل الديني الذي بدأ بانشقاق الخوارج عن علي بن أبي طالب(23 ق.هـ-40هـ) نتيجة رفضهم لمبدأ التحكيم"[29]

لقد كان ابن عباس هو رسول علي بن أبي طالب لمجادلة الخوارج ومحاولة لإقناعهم بخطأ موقفهم وصحة موقف علي. ولم يخل هذا الجدل من الاستشهاد بالقرآن من كلا الطرفين على صحّة موقفه واتّساقه مع معطيات القرآن، حتى تحوّل النزاع إلى فهم النص القرآني نفسه والاستدلال به. وهذا كلّه ما جعل علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) ينهي ابن عباس عن مجادلة الخوارج بالقرآن "فخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن، إنّه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنّة"[30] مخافة أن يعتقد غيره من وجود تناقض في القرآن أو تكون مكيدة مبيتة للتشكيك فيه.

وعبد الله ابن عباس هنا؛ هو الذي يتّهم الخوارج بقصور الفهم والعجز عن إدراك معاني القرآن؛ فقد ذكر عندهم وما يلفون عند القرآن قال:" يؤمنون بمحكمه، ويهلكون عند متشابهه"، وبالفعل هناك من تراجع منهم وتاب عن اعتقاده الخاطئ وعرف الحقيقة. وفي هذه الفترة بالذات لم تتبلور بعد نظريات تخصّ علاقة المجاز

بالحقيقة في النص القرآني، و لم يكن أيضا المفسّر للنص القرآني بعيدا عن الجدل والصراع الكلامي، ومن ثمّ لم يكن استخدامه لوسائله التحليلية بعيدا عن الخلافات العقائدية والفكرية والسياسية، كما سنوضح ذلك من خلال إعطاء نماذج لشخصيات كانت لها الدور الرّيادي في إظهار علاقة المجاز بالحقيقة. بدءا من جهود المعتزلة أو بعض الشخصيات التي سوف نختار منها على سبيل التمثيل لنشأة المجاز وتطوّره من جهة المناقشات حول القضايا الخلافية في تأويل النص القرآني من طرف الفرق الكلامية آنذاك، وتزداد المناقشات أكثر إثارة عندما توظّفها النخبة العلمانية العربية المعاصرة في كلّ مناسبة سياسية أو دينية، وهذه هي النقطة التي نريد تسليط الضوء عليها من خلال هذا المقال.

ونحن نعتقد، أنّ القرآن الكريم يتضمّن من الصور المجازية الكثير ممّا لم يوجد في الشعر العربي، خصوصا في الآيات التي تعبّر عن ذات الله أو صفاته. وهذه الصور المجازية (من تشبيه وتمثيل واستعارة وكناية وقياس وغيرهم) تقف ضدّ مبدأ المعتزلة بعرفية المجاز وضرورة أن يكون سابقا في عرف الجماعة. بل ويعتبرون القرآن نفسه دليل على وجود هذه المجازات في لغة العرب، "فإن قيل: أليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز، لا تعرف في اللغة في وصفه ووصف غيره؟ فإذا صحّ ذلك علم أنّه لا يجب أن يفسّر المجاز حيث استعمل؟ قيل له: إنّ ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنّه شرعي منقول من المجاز، فيجب أن نقطع على أنّهم قد تكلّموا بمثله. لذلك بدلا من أن يسلّم المعتزلة بوجود مجازات في القرآن لم ترد في الاستعمال العربي، يذهبون إلى افتراض وجودها أدّت بهم إلى تثبيت الدلالة المجازية حسب نصر حامد أبو زيد، بحيث يمنع المتكلّم من استعمال المجاز فيما لم يستعمل، حتى لو كانت علاقة المشابهة واضحة بارزة. فاللفظان قد يتّفقان في المعنى، ومع ذلك ينقل أحدهما عن الحقيقة إلى المجاز ولا ينقل الآخر، مع إمكانية أن تقوم المشابهة بين استعمالهما معا في الحقيقة واستعمالهما معا في المجاز"[31].

وفي هذا السياق يمكن أن تكون هناك مغالطة أو التباس في اللفظ، فينقله السّامع على غير قصدية المتكلّم به، كأن يتلفظ المتكلّم بقول صحيح يريد به معنا آخر غير الذي يطلبه المستمع، ومع ذلك يتمّ توظيف قول المتكلّم في غير موضعه، فإن خضع المتكلّم للمساءلة حول قوله، بإمكانه التهرّب من قصده المطلوب، وهنا تقع المغالطة في استعمال اللفظ الذي له علاقة مشابهة أو غيرها . وهذا مبرّر يكفي في نظر نصر حامد أبي زيد للدفاع عن نفور المعتزلة(أرباب الكلام في عصرهم) من استعمال المجاز(لا ندري بشكل كلّي أم لا ؟)، حيث يقول:<< وممّا يدخل في الحرص على تثبيت الدلالة اللغوية، ويؤكّدها أنّ المعتزلة لا يحبّون التوسّع كثيرا في الاستعمالات المجازية، ويحرصون على البعد عن التأويلات المجازية كلّما وجدوا في حقيقة اللغة مخرجا. وبالرغم من أنّ خصومهم قد اتّهموهم بأنّهم يحملون الآيات على التأويلات المجازية المستكرهة، فواقع الأمر أنّ المعتزلة يُعدّون من أنصار الحقيقة، وكلّ الخلاف أنّهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التي تسمح لهم بتأويل كلّ ما لا يتّفق وتصوّرهم لله ولعدله>>[32]. ونحن هنا نتساءل: هل يمكن لدعاة العقل الديني مثل المعتزلة أن تستغني عن الصور الاستدلالية والصور البلاغية في

تأويل النص القرآني؟ أليس هم أصحاب البلاغة والجدل والمناظرات ومعقل الحجاج الجدلي؟ ولماذا وحدهم دون سواهم يمثّلون الحقيقة الدينية ؟

إنّ هذا الانحياز والميل نحو مقصد المعتزلة، يجد مفكّرنا الرّاحل ما يبرّره، في تقديمه للحقيقة عندهم أكثر دلالة من المجاز، وعلى ذلك يمنعون في رأيه من حمل اللفظ على المجاز، إذا أمكن حمله على الحقيقة، خاصة عند ربط الدلالة اللغوية بقصد المتكلّم وإرادته، والتعبير عن حالات وأحوال تعجز اللغة العادية– لغة الحقيقة والإشارة- عن الإفصاح عنها، بحكم ثبات دلالتها وفقرها الإيحائي"[33]؛ إذ أنّ إطار الجدل الديني في تلك الفترة بالذات، وتركّز البحث حول الله، باعتباره متكلّما، وحول القرآن باعتباره كلام الله، والرغبة الدينية في استخراج الدلالة المعرفية من النص القرآني. كلّ ذلك كان له تأثيره في توجيه مبحث المجاز هذه الوجهة التي تعني في المحل الأول بالدلالة أكثر من عنايتها بالصورة، ومن ثمّ تحوّلت إيحاءات المجاز التصويرية إلى دلالات إشارية"[34].

لكن لسنا نفهم اعتقاد نصر حامد أبو زيد في نفور المعتزلة من التوسّع في استعمالات المجاز، بينما يقرّ باستعمال الصيغ المجازية عند الجاحظ والقاضي عبد الجبار، ليصبح المجاز مجاله متّسعا أكثر يميّز الأسلوب القرآني وتباينه عن الشعر العربي.

بناء على ذلك، لم يجد المعتزلة من وظيفة للمجاز سوى إثارة التأمّل العقلي، والاجتهاد النظري في معاني القرآن، تعدّ محاولة لتأصيل مصطلح المجاز، وإن كان مقاتل بن سليمان(ت150هـ)، هو أوّل من وصلنا عنه كتاب في "الأشياء والنظائر"، فإنّ أوّل كتاب يصلنا بعنوان "مجاز القرآن" هو لأبي عبيدة معمر بن المثنّى(ت207هـ)الخارجي. وفي نفس الفترة نلتقي بكتاب "معاني القرآن" للفراء(ت209هـ) وله ميول اعتزالية.

ولاشكّ أنّ طبيعة ثقافة كلّ من أبي عبيدة والفراء، قد أثّرت على زاوية رؤية كلّ منهما للتركيب القرآني. والدوافع التي دفعت كلا منهما لتأليف كتابه، تكشف عن وجود مجموعة من العوامل الخارجية أهمّها استغلاق النص القرآني على أفهام كثيرين من رجال الدولة ذوي الأصول الأعجمية في غالب الأحيان، هذا إلى جانب أخطائهم في نطق القرآن أو اللحن فيه"[35]. ومعنى هذا كلّه أنّ مصطلح "المجاز" عند أبي عبيدة، وإن ظلّ شديد الالتصاق بمعناه اللغوي، فإنّه التزم بفكرة تعبّر عن مدلول كلمة تفسير، أو كلمة معنى بصفة مطلقة"[36]. وبيان توافق التركيب القرآني مع تراكيب اللغة الشائعة في الشعر وكلام العرب، وكانت زاوية التحليل عند كلّ منهما متأثرة بثقافتهما من ناحية، وبطبيعة المهمّة التي واجهاها من ناحية أخرى. وكان في هذه المرحلة أن لا يدرك المفسّر الفارق بين التركيب المباشر والتعبير المجازي؛ ذلك التعبير الذي نعتبره أكثر الوسائل أهمية لاكتشاف المعاني الجديدة، ومن ثمّ يعدّ المجاز ضرورة لغوية تتطوّر من خلاله اللغة. ومع ذلك كلّه فقد كشفا كلّ منهما عن هذه الأساليب المجازية، واستطاعا أن يبلور كثيرا من عناصر المجاز التي لم تنفصل بعد ذلك، وبذلك مهّدا الطريق- من بعدهما - للجاحظ وابن قتيبة والقاضي عبد الجبار ليفيدوا من هذه الجهود في تأويل النص القرآني ليتّفق مع ما ذهب إليه كلّ منهم في قضايا التوحيد

والعدل"[37].

إنّ الجاحظ أبو عثمان(ت255هـ) مثلا، استخدم كلمات الاشتقاق والتشبيه والمثل والمجاز بمعنى واحد، فإنّنا لأوّل مرّة نواجه مصطلح "المجاز" باعتباره قسيما للحقيقة. بمعنى أنّنا إذا كنّا عند أبي عبيدة وجدنا المصطلح واسع الدلالة يتناول أساليب العربية أو طرق التعبير عامة، وإذا كنّا عند الفراء وجدنا استعمالا لكلمة "تجوز" بدل المجاز ومعنى أقرب للمعنى الاصطلاحي، فعند الجاحظ نجد المصطلح قد تحدّد كاملا ليشير إلى كلّ الأنواع البلاغية كالمثل والتشبيه والاستعارة والكناية"[38]. بل وزاد المجاز اتّساعا عند ابن قتيبة(ت276هـ)، ليضمّ كلّ الوسائل الأسلوبية من "الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع"[39]. لذلك سلك مسلك سابقيه في ردّ العبارة القرآنية إلى الشعر العربي أسلوبا وتركيبا، وثمّة جهود أخرى حول "إعجاز القرآن" وفكرة الإعجاز نفسها تسلّم بمبدأ التباين بين كلام الله وكلام البشر من حيث الأسلوب والصياغة.

مثال : العبارة (السّماء جميلة)، تشير إلى شيئين: إلى السّماء وإلى معنى الجمال، والمتكلّم هو الذي أسند الجمال إلى السّماء ليخبر، بمعنى أنّ المتكلّم حين يخبر، فإنّه يشير بالاسم إلى الشيء ثمّ يسند إليه الخبر. وعلى ذلك فدور المتكلّم في الدلالة اللغوية يعادل دور المواضعة، ولا غناء أحدهما عن الآخر. ويشترط كذلك، أن يكون للاسم اللغوي حقيقة سابقة قبل استعماله في المجاز؛ لأنّ كون اللفظة مجازا ولا حقيقة لها لا يصحّ في اللغة، ولأنّ التجوّز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل"[40].

ويعدّ كتاب الرماني(ت386هـ) "النكت في إعجاز القرآن" أهم هذه الجهود، وذلك بحكم أنّ صاحبه معتزلي من جهة، وبحكم أنّ البحث البلاغي لم ينفصل عنده عن التأويل من جهة أخرى. حيث تقوم الاستعارة – حسبه - على أساس المشابهة، ذلك " أنّ ما كان بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله، لم يغيّر عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة؛ لأنّ مخرج الاستعارة ما العبارة ليست له في أصل اللغة"[41].

ومن الواضح أنّ الرماني يدخل التشبيه البليغ- المحذوف الأداة- في حدّ الاستعارة. ويؤكّد هذا التداخل بقوله:<< وكلّ استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلاّ أنّه بنقل الكلمة، والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة>>[42].

بمعنى: يكون الفارق بين التشبيه والاستعارة، هو أنّ الاستعارة تعتمد على النقل من معنى أصلي إلى معنى مجازي، وذلك على عكس التشبيه، الذي لا ينقل فيه اللفظ من معنى إلى معنى، وذلك لوجود أداة التشبيه التي تقوم بهذا النقل. وينتقل اللفظ في الاستعارة بنفسه. عند الرماني-دون التشبيه- يجعلنا نعتبره أول من أخرج التشبيه من دائرة المجاز، وذلك على الرغم من أنّ مصطلح المجاز، لم يرد له ذكر في رسالته، من جانب يجعل الاستعارة مقابلا للحقيقة، يعلّق عليها قائلا:<<وكلّ استعارة فلابد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة>>[43]. أي إذا كان إخراج التشبيه من دائرة المجاز بهذا المعنى. فالمقصود هو إبعاد فكرة التشبيه عن التطابق، وإلاّ

تحوّل المجاز إلى حقيقة، ولضاعت الحدود بين العوالم خصوصا بين عالمي الشاهد والغائب، وهي حدود يحرص المعتزلة على وجودها. ومبدأ القياس هنا، يقوم على نوع من المشابهة التي لا تتطابق ولا تلغي الحدود بين العالمين. وهذا الذي جعل القاضي عبد الجبّار(ت415هـ) يمنع من استعمال اللفظ مجازا على جهة الحقيقة،أي منع الخلط بين الاستعمالين الحقيقي والمجازي للفظ الواحد"[44].

لذلك، يخشى إطلاق لفظ المشابهة على هذه العلاقة بين المعاني، وذلك لأنّه في إطار فكره يحاول نفي مشابهة الله للبشر في ذاته وصفاته. ولكن معنى المشابهة بين المعاني المجازية والمعاني الحقيقية يمكن أن يفهم من تحليلاته لبعض العبارات المجازية في القرآن. ومثال ذلك قوله تعالى حين وصف الله نفسه:<<وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِم وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا>>(الجنّ،28)؛ فمجازه، لأنّ الإحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوي على الشيء، وذلك من صفة الأجسام، وإنّما وصف نفسه بذلك، من حيث علم جميع المعلومات؛ فتشبّه من حيث علمها أجمع بالمحيط بالشيء، لأنّه من حيث أحاط به يعلم أحواله"[45]. لهذا السبب وضع القاضي عبد الجبار-المعتزلي- اللغة بين أنواع الدلالة العقلية؛ بأنّها تدلّ على شرطين: المواضعة ومراعاة حال المتكلّم وقصده حتّى يمكن فهم المراد بكلامه، والأصعب في هذا الشأن، هو التعامل مع لغة إلهية وليست لغة إنسانية، فكيف ذلك ؟

قد تتحدّد المواضعة الإشارية إذا كان هناك اسم ومسمّى، فإنّ المتكلّم هو الذي يشير بالاسم لمسمّاه في حالة غياب هذا المسمّى وذلك بهدف الإخبار عنه، وعلى ذلك يقوم المتكلّم بإيجاد علاقات بين الإشارات اللغوية"[46]. ومنه يتحدّد الوجه الذي يقع منه المجاز في الكلام؛ وأن لا يكون واقعا في أصل المواضعة اللغوية التي لها ثبات الأشياء، بمعنى أن يصبح الاسم كالعلامة للشيء. واللغة لا يجوز أن تدخلها الاستعارة أو المجاز،غير أنّ من حقّ الجماعة اللغوية أن تنتقل في الاسم عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي بشرط وجود علاقة بين المعنى المنقول منه الاسم والمعنى المنقول إليه(..) ومعنى ذلك أنّه يجوز أن يحدث فيها التجاوز مع مراعاة قصد الجماعة، أي مراعاة المعنى الذي تقصد إليه الجماعة، حيث تطلق اسمًا على شيء من الأشياء أو صفة من الصفات"[47] كيفما كانت.

إنّ المجاز من خلال مكانته اللغوية حسب نصر حامد أبو زيد مثلا، لم يقتصر على القصدية القائمة على الدلالة العقلية فحسب، وإنمّا يتعلّق أساسا بالدلالة الشرعية من باب أولى. أي إذا كانت مهمة اللغة تتحدّد على مستوى التركيب بأنّها "الإخبار" عمّا في النفس، واعتبرت كوظيفة للغة، لدرجة أنّه ردّ كلّ الصيغ اللغوية من أمر ونهي واستفهام ونداء وقسم إلى معنى الخبر الذي سوف يرتبط في دلالته بقصد المتكلّم وإرادته؛ لذلك استبعد مفكّرنا الرّاحل المعتزلة من دائرة بحثهم المتكلّم البشري على أساس أنّ كلامه يمكن معرفة دلالته بالاضطرار، وذلك على عكس كلام الله عزّوجل الذي لا يمكن معرفة دلالته إلاّ استدلالا. وإذا كان تقدّم المواضعة يعدّ شرطا لوقوع كلام الله دلالة، فإنّ معرفة قصده تعالى يُعدّ شرطا لا يقلّ في أهمّيته عن المواضعة. والدليل ما استأنسه من قول القاضي عبد الجبار:<<اعلم أنّه لابد من لغة يتواضع عليها المخاطب أوّلا، ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه وتعالى ما يخاطبه

به>>[48]. ومن حقّنا هنا أن نتساءل: كيف يمكن للمستمع أن يعرف قصد المتكلّم حتّى يستدلّ بكلامه، خاصة إذا كان الكلام هو كلام الله عزّوجل ؟

يعتقد مفكرنا بأنّه إذا كان اشتراط معرفة القصد قبل معرفة الكلام من جهة أولى، فهو أمر ينفي عن الكلام أي دور إيجابي في الدلالة على القصد. غير أنّ المعتزلة لم يكونوا يواجهون مثل هذا التساؤل، ولم يكن يعنيهم الردّ عليه أو حتى مناقشته. فالكلام عندهم هو الدلالة الشرعية عند الباقلاني(ت403هـ) الذي سلك في مؤلّفاته مسلك الأشاعرة، الذين يبدؤون بالأدلة الشرعية من آيات القرآن، والأحاديث النبوية، والأخبار والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، ثمّ ينتهي بالأدلة العقلية التي تؤكّد هذه القضايا. لذلك... قد يستدلّ على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب، والسنّة، وإجماع الأمّة والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها. وهو بذلك يختلف– كأشعري-عن المعتزلة الذين يفصلون بين الدلالة العقلية والدلالة الشرعية، ويعتبرون النوع الأول أصلا للثاني[49]. بمعنى أنّ الكلام–عندهم- هو كلام الله . وفي هذا الإطار يمكن فهم تمسّكهم بشرط القصد-إلى جانب المواضعة- لوقوع الكلام دلالة، وهو شرط لم يُشر إليه، وإن أشار للمواضعة واعتبرها شرطا"[50]. فكان من الطبيعي أن يعتبر القاضي عبد الجبار– خلافا للباقلاني- القصد شرطا من شروط الدلالة الشرعية وهي الكلام.

فإذا كان المتكلّم يمكن أن نفهم قصده باضطرار، بحكم ما يقارن كلامه من إشارات، فإنّ هذه المقارنة ليست متوفّرة في كلام الله، لأنّه ليس ماثلا أمامنا، ولا هو ممّن تجوز عليه الإشارة. ومن جهة أخرى، فإنّ صفات الله- صفات الذات والفعل معا- يمكن التوصّل إلى معرفتها عن طريق الدليل العقلي. بينما صفات الفعل هي التي تكشف عن دواعي الله واختياراته. وهكذا ترتدّ الدلالة اللغوية – الكلام - إلى العقل الذي يعرف قصد الله استدلالا قبل ورود الشرع"[51].

فالمتكلّم بالدلالة الشرعية هو الله عزّوجل. وكما اشترط المعتزلة سبق المواضعة على كلام الله، اشترطوا معرفة قصد الله. وهذه المعرفة هي معرفة صفة أفعاله وما يجوز عليه منها ومالا يجوز، وهي عندهم معرفة عقلية سابقة -في الترتيب- على المعرفة الشرعية. وهكذا ننتهي في قضية الدلالة اللغوية إلى اعتبارها تابعة للدلالة العقلية ومترتّبة عليها. لذلك لمّا كان الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة يكمن في هذه القضية –قضية المعرفة- يكتفي الأشاعرة بشرط المواضعة دون الإشارة إلى شرط القصد، لأنّه عندهم لا يمكن معرفته إلاّ بدلالة الكلام، ولذلك وحّد الأشاعرة بين الكلام -الدلالة- والمعاني النفسية- المدلول"[52] مادام المتكلّم عنصرا ثانيا من عناصر الدلالة اللغوية، و قصده شرطا لاعتبار اللغة، تظلّ حتّى مع التجاوز فيها مواضعة اجتماعية لابد فيها من تواطؤ الجماعة صاحبة اللغة بأكملها، إلى جانب أنّ المجاز الذي يرتبط بالأسماء المفردة، ولا يتناول جانب التركيب الذي لا يتمّ إلاّ من جانب المتكلّم للتعبير عن قصده وإرادته. وعلى ذلك فالمجاز والاستعارة في التركيب يختصان بإرادة المتكلّم ورغبته في التعبير عمّا يريد"[53].

**4/- علاقة المجاز بالتأويل:**

ترتبط علاقة المجاز بالتأويل في نظر نصر حامد أبي زيد، بقضية التأويل والتأويل المضاد؛ حيث "يعتمد كلاهما على "الانتقاء": أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤوّل بوصفها "الأصل"، وتأويل النصوص التي تخالف غرضه، وتخدم غرض الخصم، تأويلا يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها. وسواء اعتمد التأويل ثنائية "الخصوص والعموم" أو اعتمد آلية "الإبراز والإخفاء"؛ فالنتيجة واحدة: التلاعب الدلالي بالنص الديني– قرآن أو سنّة- دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخيا وسياقا وتأليفا "[54].

وليس التأويل هنا، كما هو عند المتكلّمين سلاحا لرفع تناقض متوهّم بين آيات القرآن؛ فالتناقض لا وجود له في القرآن، بل هو قائم في الفكر البشري الذي لا يرى من الحقيقة سوى بُعدا واحدا من أبعادها"[55]. ربّما يكون على مستوى الوجود مثلا، فهو النفاذ من الظاهر الحسّي إلى الباطن الروحي، أو يكون-التأويل- على مستوى النص، فهو تجاوز إطار اللغة العرفية الإنسانية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى إطار اللغة الإلهية في إطلاقها ودلالتها الذاتية، ولا يعني التأويل بهذا المعنى تجاوز الظاهر وإنكاره، بل يعني البدء به؛ لأنّه غطاء الباطن وقشرته ومظهره"[56]. لذلك، "فإنّ المتشابه يجب أن يفهم على ظاهره دون حاجة للتأويل العقلي، والتشبيه أحد جانبي الحقيقة. يقول نصر أبو زيد:<< إنّ التشبيه الذي تعبّر عنه الآيات المتشابهات تعبير عن الجانب الظاهر من هذه الحقيقة، وهو الجانب الذي يدركه سوى العامّة الذين لا يستطيعون إدراك الحقيقة إلاّ بضرب من التخيّل والتوهّم>>[57].

حسبه هنا، "إنّ المتشابه كالمحكم، كلاهما يحتاج للفهم ولا يحتاج المتشابه للتأويل الذي يعكس عند المتكلّمين إحساسا بثنائية العلاقة بين المحكم والمتشابه، وتضادها في الوقت نفسه، وهو إحساس عبّر عندهم من خلال ثنائية الحقيقة والمجاز، حيث ربط المحكم بالحقيقة، وفهم المتشابه في إطار المجاز على خلاف المتكلّمين في تحديد المحكم وتحديد المتشابه"[59]. لذلك استخدموا التأويل سلاحا لرفع هذا التناقض المتوهّم؛ "إذ الميل إلى أحد الجانبين بالتأويل زيغ بنص القرآن، يقول عنه:<<والزيغ ميل عن الحق الصراح" ولهذا نهينا عن إتباع المتشابه>>[60].

وانطلاقا من هذا القول، يصنّف نصر حامد أبو زيد مستويات النصوص، ولمستويات المؤوّل لهم إلى القسمة الثنائية: حقيقة ومجاز؛ فإذا كان الكلام حقيقة صرفا خالصا، فإنّه لا يجوز تأويله، وأمّا إذا كان الكلام مجازا، فإنّه يجب تأويله حتّى تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية. ولكن للتأويل مستويات؛ فهناك مستوى لا يقوم به إلاّ الراسخون في العلم، وهناك مستوى لا ينجزه إلاّ خواص العلماء. وأمّا من ليس من هؤلاء فلا يسوغ له أن يؤول. وهناك مستويات الموجّه إليهم التأويل، لذلك كان من الطبيعي على المستوى النظري للقواعد التي وضعها في خطوات التفسير أن تكون قواعد عامة لتأويل النصوص من دون إغفال طبيعة النص القرآني، بما هو نص ديني هدفه "هداية البشر إلى الإيمان". فالمقصد من التفسير هو "فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ومن خلال نظريتهم في المعرفة واللغة حدّدوا عدة مستويات للوضوح ومثلها للغموض، وصارت

نظريتهم في التأويل في قالبها النظري التجريدي الخالص نموذجا محتدى عند خصومهم"[61].

فالآية:<< وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهَ والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمنّا كلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبّنَا >>(آل عمران، آية 7). يعلّق على هذه الآية حجة الإسلام أبو حامد الغزالي(450-505هـ)، بأنّ فيها قراءتان: قراءة من يقف على قوله:" إِلاَّ اللهَ"، وقراءة من لا يقف عندها ، وكلتا القراءتين حق. ويراد بالأولى بالمتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله. ويراد بالثاني بالمتشابه الإضافي الذي يعرف الرّاسخون تفسيره، وهو تأويله"[62].

وهنا تحضرنا وصية الشيخ أبي حامد الغزالي، مفادها : "أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإنّ الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله- صلى الله عليه وسلم- بالظن والتخمين خطر . فإنّما تعلّم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلاّ أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلاّ واحدا فيتعيّن الواحد بالبرهان . ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسّع فيها كثير...فالتوقف في التأويل أسلم . مثاله : إذا بان لك أنّ الأعمال لا توزن، وورود الحديث بوزن الأعمال، ومعك لفظ الوزن، ولفظ العمل، وأمكن أنّ المجاز لفظ العمل . وقد كنى به عن صحيفة العمل التي هي محله حتى توزن صحائف الأعمال، واحتمل أن يكون المجاز هو لفظ الوزن، وقد كنى به عن ثمرته، وهو تعريف مقدار العمل إذ هو فائدة الوزن"[63].

ثم يحّدد لنا موقفه في الأخير بالقول:<< ولست أرى أن أحكم بالتخمين، وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن في القيامة إذ لا يعدّ أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال: حكمت علينا بالظن، ولا يقال له: لم تستنبط مرادنا الخفي الغامض الذي لم يؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك فيه من الاعتقاد إلا الإيمان المطلق، والتصديق المجمل، وهو أن يقول : "آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبّنَا"(آل عمران:7) >>[64].

أما في نظر نصر حامد أبي زيد؛ فقد "أثبت للجميع وجود الواضح ووجود الغامض، لكنّها لم تحدّد ما هو الغامض وما هو الواضح، وليس ثمّة في القرآن تحديد. لذلك صار من السّهل على المعتزلة أن يجعلوا المعرفة العقلية مقياسا، فما يتفق مع المفاهيم العقلية بدلالته اللغوية المباشرة فهو الواضح المحكم، وما يبدو متناقضا معها فهو المتشابه الغامض . والحلّ في نظره:<< تتدخّل أداة المجاز "لتزيل الغموض وتنفي وهم التناقض بين المتشابه والمحكم>>[65].

أمّا على المستوى اللغوي؛ فقد وجدت المعتزلة في مقولة "المجاز"– وهي مقولة لغوية - حلاّ لإشكالية التعارض الظاهر بين النص والعقل . وكان اعتماده في استجابته العقلية على القياس -قياس الغائب على الشاهد- إدراكا للمطلق في مخالفته للمحدود من كلّ وجه؛ فهو قياس مخالفة لا قياس مطابقة. لهذا السبب كان أهل الحديث والفقهاء ينفرون عموما من التعمّق المعرفي في أسرار النص القرآني؛ ذلك أنّ نفورهم من المعتزلة والفلاسفة، لم يكن أكثر من نفورهم من المتصوّفة، خاصة من هؤلاء الذين يتفوّهون بعبارات غريبة"[66]. لذلك كان في التفاسير من التفنّن في استثمار اللغة والخصوبة والثراء في طرح قضايا اللغة، ما حدا بنا إلى الالتفات إلى اللغة في تفاسير

القرآن، وأغرانا بالبحث في مشاغل المفسرين اللغوية متوقّعين فيها من الاجتهاد والطرافة ما تكون قيمته على قدر قيمة النص القرآني في أعينهم وعلى قدر تحفزهم إلى التأويل المناسب لمعتقداتهم وحاجاتهم إلى الاستدلال على صحة قراءاتهم استدلالا يستند أولا وقبل كلّ شيء إلى لغة النص"[67].

فمن زاوية لغوية، هناك ثلاثة أصناف: ما كان المنهج فيه معوّلا على اللغة تعويلا كلّيا، وذلك هو المنهج اللغوي في تفسير القرآن. وما كان على نقيض ذلك معرضا عن اللغة إعراضا تاما من قبيل التفسير الباطني. وما كان في منزلة بين المنزلتين مستعينا باللغة غير مقتصر عليها، وهو نوعان: أن تتقدّم اللغة على غيرها، ومنه المنهج الاعتزالي"[68]. والتجربة في مجال البحث اللغوي واسعة وعميقة في التعامل مع النص، من خلال القرآن شرحا له على مناهج متعددة، وتأويلا له على معان مختلفة، وتعظيما له على وجوه من الإعجاز متنوّعة، وكان الإحساس بحقيقة اللغة وآلياتها وفنّياتها إحساسا مرهفا . وكان استثمارها في النهوض بهذه المسائل النصّية دقيقا شاملا تتجلّى من خلاله خصائص التفسير الإسلامي من جهة، وخصائص تعامل العرب مع النصّ من جهة ثانية، وخصائص المبحث اللغوي وسبل استثماره ومدى وفائه بالمجالين الدلالي والجمالي"[69]. من هنا لم تكن النصوص دائما منذ القدم نصوصا واضحة جليّة؛ إذ الفكرة قد تكون من التعقيد، بحيث يعجز اللفظ البسيط عن الوفاء بها، وقد تكون من اللطف والرهافة ما يدفع بالكاتب إلى تجاوز الطاقة اللغوية على الحقيقة نحو توظيف المجاز، واستحداث العبارة الطريفة المبلّغة المؤثّرة؛ فكان الفهم وما يزال مصطدما بما قد يترتّب على الاجتهاد في اللغة، من غموض أو إيحاء يعسّران القراءة ويعدّدانها"[70]. وهو نفس المنحى الذي ذهب إليه جلّ الدّارسين إلى "أنّ الغاية من القراءة هي أولا وقبل كلّ شيء فهم النص، وأنّ مهمّة فهم النص تتوجّه بالدرجة الأولى إلى معناه"[71]. معنى ذلك أنّ الفهم عند العديد من النقاد، ليس إلاّ إدراك المستوى الأول اللغوي الظاهر المتبادر إلى الذهن من النص، وأنّه على القارئ أن يتجاوز هذا المستوى الأوّل من الفهم على أهميته، إلى ضرب من الفهم يتخطّى فيه ظاهر النص إلى باطنه، ويصل فيه بين عالم النص وعالم القارئ، المختلف باختلاف مذاهب القراءة النفسانية أو الفلسفية أو الدينية وغيرها. وهذا المستوى الثاني من الفهم هو التأويل"[72].

وهكذا سنجد أنفسنا نتحدّث عن علاقة المجاز بالتأويل، والتي ترتبط بقضية فهم القارئ للنص وآليات قراءته له، لاسيما إذا كان فهم القرآن، كمعضلة معاصرة من منظور نصر حامد أبي زيد، ولسنا ندري كيف لمفكّرنا الإحاطة بكلّ المناهج الفكرية القديمة- وبشخصياتها التي ذكرها- لم يأخذ بها، أو على الأقل يلجأ إلى تعديلها وفق ما يتماشى مع قضية العصر، التي تعني الدائرة التأويلية في قراءة النص الديني على المستوى المعرفي، حيث هناك تناسب–في نظره- بين عملية الإدراك والفهم وبين مستوى الكلام. فالعلم يتعلّق بمستوى الكلام ومنه تكون مهمّة الفهم، تحديد دقيق لمراد المتكلّم، وتعيين للمعنى المقصود من اللفظ ضمن محتملاته العديدة في اللغة"[73]. لذا وجب علينا التركيز على دور دلالة اللغة الدينية ومستويات سياقها.

**5/_ دلالة اللغة الدينية ومستويات فهمها:**

ما يتّفق مع كلام نصر حامد أبي زيد بخصوص مستوى الكلام، في الدائرة التأويلية الجديدة هو ما قاله محمد أركون:<<إنّ مفهوم اللغة الدينية مختلف كلّيا عن مفهوم كلّ اللغات الأخرى. وينبغي علينا بلورة علم ألسنيات خاص باللغة الدينية ضمن المعنى الذي حدّدته سابقا: أي بمعنى أنّ اللغة الدينية تفتح الوعي على المطلق(L'absolu). وينبغي علينا أن نعرف ما هي الوسائل اللغوية التي تمكّننا من الانفتاح على المطلق أو معانقة المطلق>>[74]. والمعنى المراد من هذا القول، هو وجوب التمييز بين اللغة العادية، واللغة الدينية التي هي لغة إلهية مقدّسة، علينا البحث عن وسيلة أخرى لنفهمها، فلا مجال لمقارنتها باللغة الإنسانية، ومن هنا يجب التفريق بين اللغتين من حيث النطق، وإلاّ كيف السبيل إلى تطوير اللغة الدينية ؟ أو كيف سننطقها ؟

إنّ اللغة_ فيما ذهب فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure(ت1916) كذلك_ تقاوم التغيير، وتسعى للثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية. لكن "الكلام"، هو الذي يجدّد اللغة ويطوّرها. فهناك نصوص تنطقها "اللغة"، وتلك هي التي تسمّى نصوصا على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها "كلام" تريد أن تنطقه من خلال "اللغة"، بما أنّها تمثّل "الدّال" في النظام الثقافي، فكلّ النصوص تستمدّ مرجعيتها من "الثقافة" التي تنتمي إليها[75]. بل اللغة، منحة من الله للإنسان منحه إيّاها من حقيقة النفس الإلهي الذي هو الروح الإنساني . وهذا ما يتبنّاه نصر أبو زيد بقوله :<<ليست اللغة الإنسانية إذن في حقيقتها وباطنها سوى لغة إلهية، وإذا كان الإنسان ينوب مناب الله في النطق، ويستمدّ نفسه الهواء الذي ينطق الحروف والكلمات به من الله، فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود واللغة على السواء، أمّا الإنسان العادي الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر، فلا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعية الظاهـرة>>[76]. و في هذا التصوّر يزول التعارض بين وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية، وذاتية الدلالة في اللغة الإلهية؛ فالوضع هو المستوى الظاهر، والحقيقة الباطنية هي ذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة، لأنّ اللغة الإنسانية ليست إلاّ ظاهرا ماديًا حسّيا للغة الإلهية"[77].

إنّ العموم في اللغة جزء جوهري في بنيتها، دونه لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية في الإشارة إلى المفاهيم والتصوّرات في سياق ثقافي محدّد. لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن التخصيص الذي يحدّده سياق الحدث اللغوي وملابسات الخطاب. ولعلّ هذا ما جعل الإمام محمد ابن إدريس الشافعي(150-204هـ) يذهب إلى أنّ دلالة العموم دلالة "ظنية لا قطعية"، حتى في حالة عدم وجود مخصّص، وهو في ذلك يختلف مع الأحناف الذين يذهبون إلى أنّها دلالة قطعية. وهنا أشار نصر حامد أبو زيد إلى الخلاف، حين ذكر أنّ دلالة العموم في رأي الشافعي دلالة ظنّية؛ لأنّ احتمال التخصيص وارد دائما. والأحناف لا يذهبون هذا المذهب؛ فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية، وذلك استنادا إلى أنّ كلّ ما ورد في القرآن قطعي، وأنّ كلّ ما ورد في السنّة ظنّي، عدا السنن المتواترة المشهورة. هذه التفرقة بين دلالة القرآن

ودلالة السنّة، تفرق بين مستويات التحليل، ومستويات التحريم في كلّ من النصّيين. فالثابت بالقرآن من الأوامر واجب، وكذلك النهي، فالنهي عنه في القرآن حرام، إذا لم يكن ثمّة ظنّ في الدلالة، والثابت بالنسبة للظنّية مكروه تحريمه مهما تكن الدلالة"[78].

وإذا كان العام ظنّي الدلالة؛ فمعنى ذلك، أنّه أدخل في دائرة الغموض من "الظن"، ومن "المحكم" في دلالة الكتاب. و"النص" و"المحكم" أو "المجمل"، مستويان دلاليان لا يحتاج أولهما إلى التفسير، ويستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل، ويحتاج الثاني منهما إلى الشرح والبيان الذي تقدّمه السنّة. وإذا أضفنا إلى ذلك دور السنّة في تخصيص العام، أمكن لنا أن نقول إنّ السنّة تتداخل في دلالة الكتاب من جانبي: تفصيل المحكم وتخصيص العام"[79]. لذلك يمكن لعلاقة الاشتراك بين جانبي الدلالة اللغوية في الألفاظ، أن تحلّ ثنائية المحكم والمتشابه، ولكن علينا- حسب نصر حامد أبو زيد- أن نكون على وعي، بأنّ هذا الاشتراك يرتبط باللغة الإنسانية التي هي ظلّ وصورة للغة الإلهية، على أساس أنّ الوحي نزل في مستواه الظاهر على مواصفات اللغة في بعدها الإنساني، من هذا المنطلق يكون المُحكم هو ما يتعلّق به الفهم الإنساني، بينما لا يستطيع العقل وحده فهم المتشابه؛ إذ يحتاج في فهمه للتعريف الإلهي. وغاية المعرفة المرجوة لهذا المتشابه أن نعرف هذين الجانبين، وأن لا نميل به بالتأويل العقلي إلى أحد جانبيه، فنخرجه عن تشابهه المقصود، والمعني بنزوله من الأسرار التي يدركها عين الفهم، بينما الآيات المتشابهة " تدرك بالتعريف لا بالتأويل"[80].

أمّا وجه الدلالة اللغوية، فلا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق المعرفة العقلية، التي تؤدّي إلى معرفة القصد. ولهذا كان شرطا الدلالة، هما المواضعة والقصد: المواضعة، شرط لدلالة الألفاظ،، يعلّق طه عبد الرحمان على هذا الوجه من الدلالة، بأنّ "المعاني العقدية التي يتلقّاها المخاطب تكون مؤسّسة على المعاني اللغوية التي هي مغروزة في مداركه العقلية، كما أنّ هذه المعاني العقدية توسّع نطاق الأفعال في مجاله التداولي، علما بأنّ هذا المجال يورثه بواعثه العملية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ المعاني العقدية تقلب المخاطب بين طرفين أصليين هما: المدارك العقلية الأصلية، والبواعث العملية الأصلية، ومتى وجد المخاطب نفسه متأصّلا من كلّ جانب، فإنّه يُقبِل على العمل، ويأتي منه ما يوجد في نفسه تجديدا لاعتقاده، وما يصحّح به اعتقاد غيره، ويقوّم به أفعاله"[81].

لكن القصد؛ قد يكون شرطا لدلالة التركيب. وإذا كان النص القرآني أو الداعي اللغوي، يقوم بدور الحثّ على النظر الذي يؤدّي بدوره إلى المعرفة العقلية"[82]. فمن حقّنا إذن، أن نستنتج من ذلك أنّ الأنظمة الدّالة في النسق المعرفي، ليست أنظمة متعارضة أو منفصلة في الدراسات اللغوية. ولنا أن نوضّح ذلك من خلال الحديث عن قضية الدلالة بين الظاهر والباطن في التراث الديني، من خلال الخلاف المشهور حول قدم القرآن وحدوثه، والخلاف الأعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها"[83]. وهو ما دلّ على اهتمام المسلمين بضبط طرائق تحمّل القرآن، إلى نقل الملابسات الخارجية التي أحاطت بتكوّن القرآن وتشكّله نصًّا- مثل أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ وغيرها، ممّا عرف متأخّرا باسم "علوم القرآن"- الأمر الذي جعل استثمار الدلالة فيه ممكنا. لكن الملابسات الخارجية لتكوّن السنن لم تحفظ،

بمثل ما حظيت به تلك التي أحاطت بالقرآن، ممّا جعل استثمار الدلالة في السنن أمرا أصعب من مثيله في القرآن"[84].

من هنا يعتبر إدخال "الدلالة" جزءا جوهريا في بنية النص القرآني. أمّا الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الرمزي؛ هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلّى في القرآن، كما تتجلّى في الوجود. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية دلالة عرفية، فإنّ دلالة اللغة الإلهية دلالة ذاتية على المستوى الوجودي؛ بمعنى أنّ كلمات الله الوجودية(الموجودات) تستند في دلالتها إلى أعيانها الثابتة في العدم، فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي لنا "[85]. معنى ذلك أنّ استخدام كلمة "الإشارة"؛ مهمّتها إثارة الخوف الذي يدفع إلى الفعل الذي هو النظر والاستدلال. وسواء كانت تلك الأمارة خاطرا أم كانت كلاما، فإنّ مهمّتها لا تتغيّر، أو لنقل أوجه دلالتها يظلّ كما هو. وهذا ما يؤكّده أبو هاشم الجبائي الذي يجعل الكلام الداعي- سواء كان من فعل الله، أو من فعل أحد ملائكته عن أمره تعالى- وإذا كان النص القرآني في جانب منه – الآيات المحكمات عند المعتزلة- يقوم بهذا الدور، دور الأمارة أو العلامة، فإنّ هذا يمثّل أحد وجهي دلالته"[86] في تفسير النص القرآني لا تعني تعارضا بين التفسير والتأويل، ولكنّها تعني استخدام مصطلح يتوافق مع رمزية النص من جهة، ويتحاشى هجوم الفقهاء من جهة أخرى على أساس أنّهم يقبلون كلمة "الإشارة" دلالة على التفسير الصوفي، ويرفضون اعتباره تفسيرا لظاهر النص"[87]؛ لذلك كانت العلاقة بين العبارة والإشارة. أو كما يعبّر عنها طه عبد الرحمان:<< يكون المجاز هو الاستدلال بعبارة الدعوى على إشارتها، وبذلك يكون جامعا بين معنيين متقابلين هما: العبارة و"الإشارة"، وهذا الجمع هو عين الالتباس المطلوب في الحجاج، فليس هو تعدّد في الدلالة ولا تعدد في التركيب، وإنما هو تعالق بين معنيين، أحدهما معنى واقعي أو قل "حقيقي" والثاني معنى قيمي أو قل "مجازي". تعالق يتمثل في كون الأول منهما واسطة في حصول الثاني">>[88]. ثم يضيف قائلا:<< ومقتضى الاعتبار هو الاستدلال بالعبارة على العبرة التي تحتها، أي الاستدلال بالمقصود على المقصد، وهو مقتضى المجاز نفسه"[89].

فإذا نظرنا للغة من جانبها الظاهر وقعنا في وَهْم، مؤدّاه أنّ الله قد تسمّى بأسماء خلقه واستعارها منهم، وكلا التصوّرين الباطن والظاهر يجب الجمع بينهما، فالظاهر هو غطاء الباطن ستره والطريق الوحيد إليه، والباطن لا يظهر لنا إلاّ من خلال هذا الظاهر، فكلاهما ضروري للآخر، ولذلك لابد من النظر لقضية الدلالة من خلال علاقة الاشتراك والتداخل بين الظاهر والباطن دون التركيز على إحداهما وإغفال الآخر"[90] ."فظاهر العبارة، هو ما تدلّ عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية، وإذا كان أهل الظاهر، يتوقّفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإنّ العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية، أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق"[91].

ويمكن القول أنّ الدلالة الاشارية لرموز القرآن، تتوقّف على حال المستقبل، وتتطوّر مع تطوّر السّياق الزمني الذي يدور فهم هذه الرموز من خلاله، وليس المقصود بالزمن هنا، التتالي التاريخي، بل صفاء التجلّيات الإلهية بحسب أحوال

المتجلّي لهم وعلى قدر علمهم"[92]. ثمّ إنّ مشكل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية من أيّة تأثيرات أجنبية أو كلمات دخيلة. وطبقا لحديث متواتر مشهور، فقد نزل القرآن على "سبعة أحرف" طال النقاش والجدل حولها، وحول طبيعتها"[93]. فقد تجلّى في القرآن من خلال وسيط اللغة، وهذا ما سيعطى لابن عربي مشروعية للتأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه"[94]( ويأخذ منه أبو زيد ما يُؤخذ لتثبيت دلالة رموز القرآن بلغته الأصيلة.

وممّا يجدر ذكره في هذا المقام أن نقرّر في النصوص التي يجب على العقل أن يسكت فيها، ولا يحاول أن يضعها في ميزانه ليفتح فيها النقاش هي النصوص القطعية، لأن نصوص القرآن الكريم إما قطعية، في دلالتها، لا تحتمل التأويل أو الرأي وإما مجملة تحتمل دلالتها الرأي والتأويل، وهي موضع الاختلاف بين العلماء في استنباط الأحكام منها، وهي ظنية في مجال الدلالة لا في مجال النص؛ لأن نصوص القرآن الكريم جميعها موثقة في دقة وإحكام لا يأتيها الباطل، ولا يتسرب إليها الشكّ"[95].

ومن هذا المنطلق، كان العقل في حاجة إلى الوحي، فهو النور الذي يساعده على أن يسير في دروب الحياة، ثابت الخطأ، رابط الجأش، ذلك لأن العقل لا يعيش إلا في المدركات، والمدركات لها علاقة بالبيئات، والبيئات ألوان مختلفات؛ فقد تؤثر فيه تأثيرا سيئا فينحرف عن الصواب، ويميل إلى الخطأ، ويتجه إلى الباطل ومن ثم يتحوّل إلى مارد جبّار يدمّر ولا يبني، يهدم ولا يصلح، يشقى ولا يسعد ولما كان شأنه كذلك ربطه خالقه بالوحي على أيدي رسل كرام يعيشون على هذه الأرض يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق. ومن دونهم فإن مسؤولية العقل في الضلال موقوفة وانحرافه عن جادة الصواب غير مؤاخذ بها، لأنه تصرّف في حدود قدراته"[96].

والمعنى المطلوب، هو أنّ القرآن ليس من صنع العقل البشري، وإلا لتناولته العقول لتجاريه في مجال القول، وتناقشه في مضمار البلاغة، وتتحداه في ميدان البيان. وما زال القرآن الكريم إلى اليوم وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها يحمل عناصر القوة التي تفرض سلطانها على العقول والقلوب، والعواطف والمشاعر، والتي لا تمتلك القوى البلاغية إلا أن تستسلم لها في انقياد وخضوع"[97].

وإذا كانت العلاقة بين مستويات النص تقوم على التداخل، فلا بد من أن يبدأ العارف بالتحقّق بظاهر النص، وهو ظاهر الشريعة من الأحكام والعبادات؛ ولا يتمّ ذلك إلاّ بفهمه من خلال معطيات اللغة الوضعية الاصطلاحية، وهو المستوى الذي يقف عنده الفقهاء ورجال الأصول، فيستخرجون الأحكام من النصوص، طبقا لمراعاة قواعد لغوية معروفة[98]. من هنا وقع تداخل اللغويات مع الإلهيات في دراسة خطاب النص القرآني، كونه يختلف عن كلّ خطاب آخر في اللغة العربية. ولا نقصد بالاختلاف هنا التفوّق الذي ركّزت عليه نظرية الإعجاز، وإنّما نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن أن تؤدّي دورا حاسما في تشكيل بنية الخطاب القرآني . والمعنى المقصود هنا، هو لولا الإعجاز البلاغي للقرآن، لما كان هناك وجود للغة العربية، أي حين دخلت المباحث اللغوية الأصيلة مع الإلهيات المنقولة، بسبب الإشكالات التبليغية الصعبة التي أفضى إليها نقل هذا العلم إلى اللغة العربية؛ إذ نهض بعض فلاسفة الإسلام، وفي طليعتهم أبو

نصر الفارابي(874-950م) للنظر في القضايا النحوية، إعرابا وتركيبا، فاقتبسوا من اللغويين والنحويين ما يمكن أن يفيده في رفع الموانع التواصلية، وإلاّ فلا أقلّ من أن يدفعهم في التخفيف من آثارها في استيعاب المضامين الفلسفية"[99].

ولاشكّ أن تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه_بتعدّد مستويات القراءة_ يمكن أن تساعدنا في فهم أعمق للنصوص . والذي سيقرّبنا من حدود إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، ويساعدنا في تبيان الطبيعة الأيديولوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الديني"[100]؛ لأنّ كلّ مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلّى في بنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أنّ تعدّدية النص على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدّد مستويات سياق الخطاب، يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص"[101].

ولا يقف تحليل مستويات السياق اللغوي عند حدود التجـاوز في دلالة الصيغ والأساليب، بـل "يمتدّ وراء ذلك لاكتشـاف الدلالة المسكوت عنها في بنية الخطاب"[102]. بل وتعدّدت لغاته الثانوية بالطبع، نتيجة للتحوّل الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنة التي تكوّن النص خلالها"[103]. وإذا سلّمنا بهذه المعلومة، فليس معناه أنّ النص القرآني تحوّل إلى نص بشري قابل للتفكيك بحجة أحقية نقد أيّ نصّ بشري.

**خاتمة :**

نقول في الأخير؛ ليس هناك كتاب مقدّس وثّق توثيقا مكينا كالقرآن الكريم، ولاشك أنّ هذا سرّ عظمته، ومفتاح خلوده:<<**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**>>( آية09، سورة الحجر).

ثم إنّ النّبي –عليه السلام- لم يفسّر القرآن كلّه، متتبعا سوره ليفسّر آياتها آية آية، كما يفعل ذلك المفسّرون، لأنّه لو فعل ذلك أغلق باب التفسير، وبذلك يتعطّل الاجتهاد، ويتجمّد الفكر، والإسلام من أخص خصائصه أن يتيح الطريق للأفكار العطشى أن تنهل من معين القرآن ما شاء لها أن تنهل، بشرط أن تكون أدوات التفكير متكاملة"[105].

لذلك؛ لسنا نخاف من الاحتكام إلى العقل العلماني في انفراده بتفسير النص القرآني، بالمنهج الجديد الوافد الذي احتدى به مفكّرنا الراحل نصر حامد أبو زيد، خاصة فيما تعلق بإشكالية المجاز في فهم دلالة اللغة الدينية، وفي دائرة التأويلات المعاصرة؛ التي كنّا نأمل أن تكون مستمدة من أمّهات الكتب الإسلامية، من أجل تطويرها وإعطائها بعدا عالميا لولا الرّحيل المفاجئ له، واشتغاله بالردّ على خصومه، وكذا دفاعه عن قضيته التي لم تنصف له حقّه المعنوي على الأقل ردّ الاعتبار لاجتهاده في إيجاد استراتيجية جديدة لفهم النصوص الدينية.

يمكن اعتبار مجهودات المفكّر الرّاحل نصر حامد أبو زيد في حقل الدراسات الإسلامية، كدراسة ملفتة للانتباه من باب أولويات المرحلة القادمة التي تستدعي منّا إعطاء أهمية كبيرة لفهم النص القرآني تحديدا، أي تحصينه من الداخل عن طريق تعزيز دور اللغة في تطوير دلالة خطابه البلاغي، حتّى وإن كنّا متيقّنين بالحفظ

والصون من الضياع؛ فيلزمنا مع ذلك المراجعة المستمرة لمفرداته اللغوية بعقلانية ووعي دائمين، بما ترشدنا إليه هاته الأخيرة من حقيقة ومعالم تراثية جديدة قد تجاهلناها سابقا، أو تحدث لنا فارقا في وضع استراتيجية واضحة لتقعيد لغة دينية مبدعة.

**الهوامش:**

(1)عبد الوهاب المسيري،(2002)، اللغة والمجاز(بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق، ط1، القاهرة، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص12.
(3) المصدر نفسه، ص12.
(4) المصدر نفسه، ص18.
(5) المصدر نفسه، ص19.
(6) طه عبد الرحمان،(1998)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-بيروت، ص231.
(7) بلانشي فيليب، تر/صابر الحباشة،(2007)، التداولية من أوستين إلى غوفمان، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، سورية، ص33.
(8) المصدر نفسه، ص 36.
(9) المصدر نفسه، ص ص( 69-70).
(10) نصر حامد أبو زيد،(1982)،الاتجاه العقلي في التفسير(دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)،المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، ص124.
(11)أبو بكر العزاوي،(2006)،اللغة والحجاج، العمدة في الطبع،ط1، الدار البيضاء، المغرب،ص105.
(12) المصدر نفسه، ص117.
(13) المصدر نفسه، ص120.
(14) المصدر نفسه، ص8.
(15) المصدر نفسه، ص17.
(16) المصدر نفسه، ص43 بتصرف.
(17) نور الهدى دشاش، (2018)، منطلقات تأسيس نظرية الحجاج عند (عبد الله صولة) في كتابه: الحجاج في القرآن الكريم، مجلة العلوم الاجتماعية ، المجلد 15، العدد 26، الجزائر، ص15.
(18) سورة الأعراف، آية 176.
(19) نقلا عن: نور الهدى دشاش، المرجع نفسه، ص15.
(20) نصر حامد أبو زيد،(1999)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،ط2 ، الدار البيضاء بيروت، ص123.
(21) نصر حامد أبو زيد،(1983)، فلسفة التأويل( دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت،

ص288.

(22) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 128.

(23) ابن القيم الجوزية، (1380هـ)، الصواعق المرسلة في الرّد على الجهمية والمعطّلة، تصحيح: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، ص ص( 241-242).

(24) محمد أركون، (1996)، ترجمة/هاشم صالح، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت – المنارة، الدار البيضاء، ص201.

(25) المصدر نفسه، ص202.

(26) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ص(121_ 122).

(27) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل( دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ص285.

(28) نصر حامد أبو زيد،(1996)،الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة ، ص 97.

(29) المصدر نفسه، ص ص(95-96).

(30) المصدر نفسه، ص96.

(31) المصدر نفسه، ص133.

(32) المصدر نفسه، ص130.

(33) المصدر نفسه، ص130.

(34) المصدر نفسه، ص130.

(35) المصدر نفسه، ص99.

(36) المصدر نفسه، ص101.

(37) المصدر نفسه، ص110. بتصرّف.

(38) المصدر نفسه، ص116.

(39) المصدر نفسه، ص ص(117-118).

(40) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص124.

(41) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص118.

(42) المصدر نفسه، ص120 بتصرف.

(43) المصدر نفسه، ص120.

(44) المصدر نفسه، ص129.

(45) المصدر نفسه، ص129.

(46) المصدر نفسه، ص 122

(47) المصدر نفسه، ص123.

(48) نقلا عن: المصدر نفسه، ص134.

(49) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص57.

(50) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص87.

(51) المصدر نفسه، ص74.

(52) المصدر نفسه، ص87.

(53) المصدر نفسه، ص124.
(54) نصر حامد أبو زيد، (2000)، دوائر الخوف_ قراءة في خطاب المرأة _ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية– الدار البيضاء – بيروت، ص 242.
(55) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل( دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ص 383.
(56) المصدر نفسه، ص383.
(57) المصدر نفسه، ص 369.
(59) المصدر نفسه، ص369.
(60) المصدر نفسه، ص381.
(61) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف_ قراءة في خطاب المرأة _، ص148.
(62) أبو حامد الغزالي، تحقيق/محمود بيجو،(1993)-1413هـ، قانون التأويل، ط1،دار التقوى، دمشق، ص5.
(63) المصدر نفسه، ص ص( 22-23).
(64) المصدر نفسه، ص24.
(65) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف_ قراءة في خطاب المرأة _، ص148.
(66) المصدر نفسه، ص143.
(67) الهادي الجطلاوي،(1998)، قضايا اللغة في كتب التفسير(المنهج - التأويل - الإعجاز)، دار محمد علي الحامي،ط1، صفاقس، تونس، ص7.
(68) المرجع نفسه، ص11.
(69) المرجع نفسه، ص19.
(70) المرجع نفسه، ص24.
(71) سعيد علّوش،(1985)، هرمنوتيك النثر الفنّي، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، الدار البيضاء، ص31.
(72) الهادي الجطلاوي، المرجع نفسه، ص26.
(73) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل( دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ص 284.
(74) محمد أركون، المرجع نفسه، ص215.
(75)نصر حامد أبو زيد،(1995)، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1،الدار البيضاء-بيروت، ص86 .
(76) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 339.
(77) المصدر نفسه، ص 337.
(78) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص93.
(79) المصدر نفسه، ص75.
(80) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص380.
(81) طه عبد الرحمن،(1993)، تجديد المنهج في تقويم التراث.ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ص288.
(82) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص341.

(83) المصدر نفسه، ص275.
(84) نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص 103.
(85) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص268.
(86) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص67.
(87) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص270.
(88) طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص231.
(89) المصدر نفسه، ص 232.
(90) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص341.
(91) المصدر نفسه، ص268.
(92) نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص81.
(93) المصدر نفسه، ص61.
(94) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص299.
(95) عبد العال سالم مكرم،1982م -1402هـ، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي(وأثره في مستقبل الإسلام)، دار الشروق، ط1، بيروت-القاهرة ، ص 45.
(96) المرجع نفسه، ص17.
(97) المرجع نفسه، ص 19.
(98) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص289.
(99) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص145.
(100) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص109.
(101) المصدر نفسه، ص106.
(102) جلال الدين السيوطي،(1988)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق/محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، ص22.
(103) نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص103.
(105)عبد العال سالم مكرم، المرجع السابق، ص 36.