اللغة الدينية وسؤال الحقيقة والمجاز

أ.م.د. حكيم سلمان السلطاني

جامعة وارث الأنبياء- كلية العلوم الإسلامية

Religious language and the question of truth and metaphor

Asst prof. Dr Hakeem Salman Al-Sultani

University of Warith Al-Anbiyaa
College of Islamic Sciences

ملخص البحث

إنّ عددا من الهواجس الفكرية المهمة قد تملكت الإنسان في نطاق بحثه عن الحقيقة وسعيه نحو الكمال، وهو ما يتمثل في الإيمان بصدق الدعاوى الدينية التي تحملها النصوص المقدسة وكان من بين تلك الهواجس موضوع الحقيقة والمجاز في النصوص الدينية، إذ يمثل قضية من القضايا شديدة الأهمية وذات الأثر البالغ في مجال لغة الدين، ونلقي هنا سؤالا أساسيا: هل جرى طرح سائر القضايا القرآنية بنحو حقيقي أو أنّ المجاز قد وجد طريقه إلى القرآن؟ وإن كان المجاز مستعملا في القرآن فما طبيعته؟ وما آلياته في الكشف عن المتعالي والماورائي؟

الكلمات المفتاحية: اللغة الدينية، المجاز، الرمزية، الحقيقة.

Abstract

A number of important intellectual concerns have possessed mankind in the scope of his search for the truth and his quest for perfection. It is represented in believing in the truthfulness of religious claims that the sacred texts carry. Among those concerns was the subject of truth and metaphor in religious texts as it represents one of the issues of great importance and impact in the field of the language of religion. Here we raise a basic question: Were all the Qur'anic issues genuinely presented, or has metaphor found its way into the Qur'an? If the metaphor is used in the Qur'an, what is its nature? What are its mechanisms in detecting the transcendental and metaphysical?

Keywords: religious language, metaphor, symbolism, truth.

المقدمة

إنّ عددا من الهواجس الفكرية المهمة قد تملكت الإنسان في إطار بحثه عن الحقيقة وسعيه نحو الكمال، وهو ما يتمثل في الإيمان بصدق الدعاوى الدينية التي تحملها النصوص المقدسة وكان من بين تلك الهواجس موضوع الحقيقة والمجاز في النصوص الدينية، إذ يمثّل قضية من القضايا شديدة الأهمية وذات الأثر البالغ في مجال لغة الدين، ونلقي هنا سؤالا أساسيا: هل جرى طرح سائر القضايا القرآنية بنحو حقيقي أو أنّ المجاز قد وجد طريقه إلى القرآن؟ وإن كان المجاز مستعملا في القرآن فما طبيعته؟ وما آلياته في الكشف عن المتعالي والماورائي؟

يستدعي البحث في اللغة الدينية للقرآن الكريم، طرح السؤال الآتي: هل هناك لغة خاصة للنص القرآني وراء هذه اللغة التي نتداولها، بحيث تكون ذات نظام خاص، وبنية تركيبية مختلفة للتعبير عن مراد الله تعالى، وطريقا لكشف الله عن ذاته أو مراده للبشر، أي تمثل بمجموعها مائزا معرفيا للغة النص القرآني؟ أم هل أنّ لغة القرآن الكريم هي لغتنا الاعتيادية نفسها التي نعبّر بها عن مقاصدنا وهي لغة قادرة على الإشارة إلى المعاني والحقائق العلوية غير الحسية. وعلى جلب مستويات جديدة من الحقيقة لا يمكن إدراكها أو تصورها أو حتى الإشارة إليها بالتعابير المباشرة؟

أولا: طبيعة اللغة الدينية

أ- اللغة الدينية في الخطاب الإسلامي

احتدم سجال حاد داخل الثقافة العربية الإسلامية حول وقوع المجاز في القرآن الكريم، فذهب جمع إلى وقوعه، وقد نسب هذا القول إلى الجمهور[١]، ومنع آخرون من وقوعه فيه وينسب هذا القول إلى داود الظاهري إمام المذهب الظاهري وابنه محمد[٢]، وإلى ابن تيمية من الحنابلة[٣]. وقد كان لثنائية الحقيقة والمجاز مكانتها في التراث العربي، إذ ذكر ابن الأثير أنّ فريقا من العلماء كانوا يمنعون المجاز ويرون أنّ الكلام كله حقيقة، وأنّ آخرين كانوا يزعمون

أنّ الكلام كله مجاز ولا حقيقة فيه، ثم برهن في حديث مسهب على فساد هذين المذهبين، وانتصر للرأي الذي ساد بين الدارسين من جمهور العلماء، وهو أنّ اللفظ قد يستعمل استعمالا حقيقيا وقد يستعمل استعمالا مجازيا[٤].

ومن هنا حاول بعضهم توجيه قول المانعين بأنّ المجاز اسم مشترك قد يراد منه ما يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، وربما كان هذا هو مقصود من أنكر استعمال القرآن للمجاز، وقد يراد منه اللفظ الذي تُجوّز به عن موضوعه وهو ما لا ينكر في القرآن[٥]، فلا يمكن فهم كثير من الكلمات، من مثل قوله تعالى ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)) (المائدة/ ٦٤) إلا فهمه مجازيا، ولو فهمناها على ظاهر مفرداتها (بحرفيتها) للزم علينا تصور مشهد حسي قائم على غلّ اليد - وهو شدّها بالقيد إلى العنق- وبسطها، على حين ورد هذان الفعلان مجازا للتعبير عن البخل والعطاء، ومنه قوله تعالى ((وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البسط)) (الإسراء/ ٢٩)، قال الزمخشري ((ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غلّ ولا بسط))[٦].

والمتسالم عليه في الدراسات المعاصرة، وجود المجاز في القرآن الكريم، ولا يمكن إنكاره، ولكن السؤال: إلى أي مدى استطاعت التيارات الفكرية الإسلامية الافادة من هذه الخاصية في تقديم فهم متميز للغة القرآن الكريم.

ذهب السلف إلى أنّ معطيات النصوص الدينية هي دلالات حقيقية لا مجاز فيها، قال البغوي في تفسير قوله تعالى "ثم استوى على العرش" (الأعراف/ ٥٤): ((قال الكلبي ومقاتل: استقر، وقال أبو عبيدة: صعد، وأوّلت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، فأما أهل السنة يقولون: الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل))[٧]، وقد أيّد ابن كثير آراء

السلف، بقوله ((وأمّا قوله تعالى: "ثم استوى على العرش" (الحديد/ ٤)، فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدا ليس هذا موضع بسطها، وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وأحمد واسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديما وحديثا وهو امرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تعطيل، والظاهر المتبادل إلى أذهان المشبهين منفي عن الله فهو لا يشبه شيئاً من خلقه "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(الشورى/ ١١) بل الأمر كما قال الأئمة منهم: نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري قال من شبه الله بخلقه كفر ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه، ولا رسوله تشبيه فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله، ونفى عن الله تعالى النقائص فقد سلك سبيل الهدى))[٨].

وما مقولة مالك المشهورة (الاستواء معلوم والكيف مجهول) إلا تثبيت لهذا المعنى المتقدم في حمل كل ما ورد عن الله تعالى من صفات كالعلم والسمع والبصر على الحقيقة، فيقال مثلا السمع معلوم ولكن كيفيته مجهولة. أما ما عدا صفاته تعالى وأحواله من مفاهيم كـ(العرش، والكرسي، والملائكة، والشياطين، والجنة، والنار، والصراط، واللوح، والقلم) فهي إمّا حقيقة من الحقائق العينية التي لها وجود خارجي، وإمّا اعتبارية اعتبر لها العقل مصداقا، لا أنّها من صنف المجازات أو الرمزيات.

وقد ذهب الطباطبائي إلى أنّ ((كلامه تعالى، يدل على أنّ ما خص الله تعالى به أنبياءه ورسله من النعم التي تخفى على إدراك غيرهم من الناس، مثل الوحي والتكليم ونزول الروح والملائكة ومشاهدة الآيات الكبرى، أو أخبرهم به كالملك والشيطان واللوح والقلم وسائر الآيات الخفية على حواس الناس، ذلك كله أمور حقيقية واقعية من غير مجاز في دعاويهم مثل أن يسمّوا

القوى العقلية الداعية إلى الخير ملائكة، وما تلقيه هذه القوى إلى ادراك الناس بالوحي، والمرتبة العالية من هذه القوى، وهي التي تترشح منها الأفكار الطاهرة المصلحة للاجتماع الإنساني بروح القدس والروح الأمين، والقوة الشهوية والغضبية والنفسانية الداعية إلى الشر والفساد بالشياطين والجن، والأفكار الرديئة المفسدة للاجتماع الصالح أو الموقعة لسيئ العمل بالوسوسة والنزعة، وهكذا))[٩].

وإذا أخذنا العرش مثالا في الاستعمال القرآني، نجد حقيقته الوجودية ماثلة في خطاب المفسرين، ففي قوله تعالى ((وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ)) (الحاقة/ ١٧) فصّل المفسرون في حملة العرش ((روي: ثمانية أملاك: أرجلهم في تخوم الأرض السابعة، والعرش فوق رؤوسهم، وهم مطرقون مسبحون. وقيل: بعضهم على صورة الإنسان، وبعضهم على صورة الأسد، وبعضهم على صورة الثور، وبعضهم على صورة النسر. وروي: ثمانية أملاك في خلق الأوعال، ما بين أظلافها إلى ركبها مسيرة سبعين عاماً. وعن شهر بن حوشب: أربعة منهم يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك لك الحمد على عفوك بعد قدرتك؛ وأربعة يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك وعن الحسن: الله أعلم كم هم، أثمانية أم ثمانية آلاف؟ وعن الضحاك: ثمانية صفوف لا يعلم عددهم إلا الله. ويجوز أن تكون الثمانية من الروح، أو من خلق آخر، فهو القادر على كل خلق))[١٠].

وذهب الرازي إلى ((أنّه تعالى خاطبهم بما يتعارفونه، فخلق لنفسه بيتاً يزورونه، وليس أنّه يسكنه، تعالى الله عنه وجعل في ركن البيت حجراً هو يمينه في الأرض، إذ كان من شأنهم أن يعظموا رؤساءهم بتقبيل أيمانهم، وجعل على العباد حفظة ليس لأنّ النسيان يجوز عليه سبحانه، لكن هذا هو المتعارف فكذلك لمّا كان من شأن الملك إذا أراد محاسبة عماله جلس إليهم على سرير ووقف الأعوان حوله أحضر الله يوم

القيامة عرشاً وحضرت الملائكة وحفّت به، لا لأنّه يقعد عليه أو يحتاج إليه بل لمثل ما قلناه في البيت والطواف))[١١].

وأول من أوّل كل ما ورد عن الله تعالى من الاستواء، واليد، والوجه على معنى الاستيلاء، والقدرة والذات، فرارا من شبهة التجسيم والتشبيه هم المعطّلة والجهمية، ((يقال أنّ أوّل من أنكر استواء الله على عرشه وأوّله بالاستيلاء غيلان الدمشقي قتل (١٠٥هـ) أو الجعد بن درهم قتل (١٢٤هـ) وقيل الجهم بن صفوان قتل (١٢٨هـ)))[١٢]، وقد أنكر السلف على المعطلة والجهمية أنّ الله تعالى استوى بمعنى استولى، وقد شبّهوهم باليهود الذين أمروا أن يقولوا حطّة فقالوا حنطة، فصارت لام الجهمية كنون اليهودية[١٣]. وهذا التأويل دفع ثمنه الجعد بن درهم الذي قتله خالد القسري والي العراق في زمن هشام بن عبد الملك واتُهم أنه زنديق يحرف كلام الله تعالى.

وقد كان من هواجس محمد عبده الأساسية أنّ مصلحة الإسلام والمسلمين تكمن في تقديم تفسير عقلاني للقرآن يصمد أمام ضغوطات العقل الحديث وفتوحاته المعرفية، فظهر في قراءته للقرآن غير واحد من المواقف التي كانت مثار اعتراض ونقد من معاصريه، الذين كانوا يعترفون بغزارة معرفته وسمو مقاصده.

فمن ذلك حديثه عن الملائكة وتوضيح مفهومهم، فقد ذهب إلى أنهم خلق غيبي لا نعرف حقيقته، وإنما نؤمن بأخبار الله تعالى التي تقف عنده ولا تزيد عليه. والقرآن ناطق بأنّ الملائكة أصناف وأنواع ولكل صنف وظيفة وعمل، وأنّ من عمل الملائكة الأمر بالخير والهداية إليه والإعانة عليه[١٤].

وأيضاً حديثه عن مفهوم (الصراط والميزان والجنة والنار) فقد ذهب إلى أنّ القرآن ذكر أموراً كثيرة وأشياء تتعلق بعالم الآخرة، كالصراط والميزان والجنة والنار والصحف والكتب واللوح المحفوظ والكرام الكاتبين. وقد أفاض بعض المفسرين في وصفها وبيان ماهيتها من غير اعتماد على

سند قوي، وعلى الرغم من إفاضتهم لم يصلوا إلى ما يشفي النفس في معرفة حقائق هذه الأشياء[١٥].

ب- اللغة الدينية في الفكر اللاهوتي الغربي

يعتقد توما الأكويني أنّ لغتنا قاصرة عن الحديث عن الإله إلا أنّه يحاول من جهة أخرى التدليل على أنّ الألفاظ البشرية ليست عاجزة عن نقل معانيها الخاصة، أي أنّه يمكن أن تكون ثمة حقائق أساسية في وسع مفردات اللغة أن تتناولها. فقد ذهب إلى أنّ الألفاظ التي تستعمل في اللغة الاعتيادية تختلف دلالتها إذا ما استعملت في اللغة الدينية خاصة إذا كانت مسندة إلى الله. فكلمة (خيّر) مثلا إذا أطلقت على الإنسان وعلى الله فهي لا تكون بمعنى واحد، لأنّ خيرية الله تختلف عن خيرية الإنسان على الرغم من وجود علاقة بين الخير الإلهي والخير البشري[١٦]. فاستعمال لفظة الخير على الله إنما يكون على نحو القياس التمثيلي؛ وهو ينقسم على قسمين:

١- التمثيل النازل: وهو نوع من حمل بعض الصفات المشتركة بين الإنسان وكائنات أقل مرتبة منه كالحيوانات مثلا بما يسمى بالتماثل، وهو حمل لا على سبيل الاشتراك المعنوي أو الانطباق الكلي، فعندما نقول إنّ الكلب وفيّ أو إنّه مخلص لا يعني هذا أننا ساوينا بين الإنسان والكلب على مستوى القيمة، بل يبقى الفارق موجودا بسبب أنّ صفة (وفيّ) في الإنسان هي غيرها عند الكلب، وإنما هما صفتان اشتركتا على سبيل التماثل فقط، وهو تماثل نازل.

٢- التمثيل الصاعد: وهو حمل صفة بشرية ما على الله، وذلك عندما نريد الحديث عن الله تعالى لا يمكن أن نستعمل لغة بعيدة عن نطاق اللغة المستعملة عندنا، فإذا وصفنا الله بأنّه كريم أو عادل فإنّ هذه الأوصاف تنتمي إلى الحقل اللغوي البشري، وإطلاقها على الله المطلق اللامحدود من أجل تقريب اللامتناهي من المتناهي، وهو تماثل صاعد، و((هذا يعني أنّ الحمل التماثلي ليس أداة لمعرفة الله ورسم

لطبيعته اللامحدودة، بل هي طريقة لنسبة صفات بشرية إليه))[١٧]. بيد أنّ هذا الحمل لا يشبع الرغبة المعرفية فينا في التعرف إلى خصوصية اللغة الدينية وطرائق تركيبها. فالحمل التماثلي يحاول معالجة وجوه استعمال الكلمة في ميدان خارج عن وجوه استعمالاتها المألوفة، ويعمل على تسويغ استعمال مماثل في الساحة الإلهية من دون أن يبين وجوه المعنى الجديد وسمات العالم الآخر الذي يُحمل عليه ويحاول نقله إلينا أو كشفه لنا[١٨].

وذهب اللاهوتي البروتستانتي بول تيليش إلى أنّ اللغة الدينية لغة رمزية، فـ((الإيمان الديني الذي هو بمثابة الغاية القصوى للوجود، لا يمكن التعبير عنه إلا بلغة الرمز، لأنّ كل ما يتصل بالغاية القصوى – بغضّ النظر عن المصاديق – له معنى رمزي. ويستثني تيليش من ذلك قضية واحدة ليست لها معنى رمزي، وهي (وجود الله) الذي هو الوجود المحض))[١٩].

ويعتقد تيليش أنّ اختلاف الله عن المخلوقات وعدم صلاحية اللغة البشرية للحديث عنه، هو بدرجة يصبح معها الوصف الحقيقي _أي وصف الله_ مستحيلا، وكحد أقصى لا يسعنا سوى استخدام بضع كلمات بطريقة رمزية[٢٠]. ويرى أنّه لا يمكن ترجمة الرمز إلى دلالات حقيقية، ولا توجد إلا قضية حقيقية واحدة يمكن التفوه بها فيما يتصل بالحقيقة الغائبة، وهي (أنّ الله وجود محض)، أمّا ما عداها فهو عبارات رمزية، وهكذا فإنّ لغة الدين والقضايا التي تتناولها الإلهيات هي رمزية بالكامل ومجازية إلى درجة لا تتيح تحويلها إلى معطيات حقيقية[٢١]. ولمّا كان الاعتقاد أو الإيمان الديني، بحسب تيليش، هو حالة من الإيمان بالمطلق، فلا يمكن لهذا الإيمان أن يعبّر عن نفسه إلا بعبارات رمزية فقط، بحيث لا يكتفي التعبير الرمزي بالإشارة إلى ما وراء الذات المعبّرة، بل يكون الرمز نفسه، بما يختزنه من دلالات عميقة وإثارات وجدانية، شريكا حقيقيا للمرموز إليه، وهو ما يعني أنّ اللغة الدينية هي لغة

مجازية.

جـ- اللغة الدينية في الفكر الحداثوي

يعتقد محمد أركون أنّ التفسير الأرثوذكسي لا يزال ينظر إلى المجاز بوصفه مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، ويأخذ هذا التفسير كلمات القرآن على حرفيّتها وبحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن، ويبقي التفسيرات التجسيمية أو التشبيهية على حرفيتها مثل آية ((عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ)) (طه/ ٥)، و((عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)) (العلق/ ٤)، و((إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) (الأعراف/ ٢٠٠)، و((أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ)) (العلق/ ١٤، ١٥)[٢٢].

((ولا يعترفون بوجود المجاز في القرآن بمعنى التخييل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية))[٢٣]

بيد أنّ القرآن كتاب مجازي يغذي التأمل ويحث على التفكر، ويفتح آفاق التعالي والتجاوز أي أنّه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال، وهذا ما يجعل اللغة طيّعة أمام قدرة العقل تستجيب له، ويمتلكها، لأنّه ((إذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصّلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرف تُلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها))[٢٤].

هذا التملك لن يتحقق بحسب ما يرى أركون إلا من خلال تجاوز الفهم الأرثوذكسي (التقليدي الكلاسيكي المغلق) للمجاز، وهو الفهم الذي لا يبحث في الدلالات المحيطة، وإنما يكتفي بالدلالات الحرفية فقط. وبهذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الأبستمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى.

ويعتقد محمد أركون أنّ الفهم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرّس في التراث بشكل عام إذ تم التعامل مع

المجاز فـ((قلّص إلى وظائفه التزيينية (أي الفنية والجمالية) المُحلِّية للتعبير هنا كان الشارحون يبحثون دائما عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء الخارجي أو الدال بالمدلول))[٢٥].

فالاكتفاء بدراسة المجاز على أنّه أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن كان على حساب إبراز المجاز ((في بعده الأبستمولوجي بصفته محلا ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والإيديولوجية التي تصيب الواقع))[٢٦]. وفهم المجاز بهذه الكيفية هو ما يشغل كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامي وتأويله من جديد لأنّ ((الاستخدامات المختلفة للمجاز، تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة))[٢٧].

ولتفاقم اللامفكر فيه أخذ أركون يخطط لكتابة دراسة أكاديمية معمّقة عن (التركيبة المجازية للخطاب القرآني)، ولكنه سوّغ عدم إنجازه لمشروع العمر -كما يصفه- بضيق الوقت[٢٨].

ويرى أركون أنّ لهذه اللغة خصوصية لا يمكن الدخول عليها من قواعد ومبادئ اللغة الاعتيادية، بل هي مجال غير مكتشف إلى الآن، وما تزال _ بحسب رأيه_ ((تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من أجل أن نحلل بدقة لغة كهذه))[٢٩].

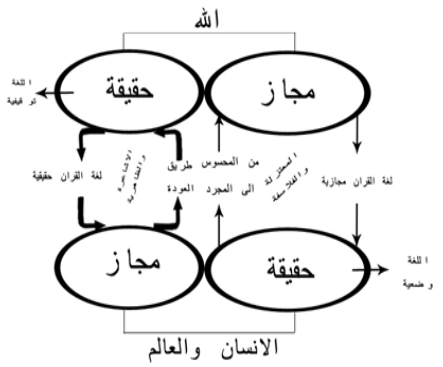
وقد عدّ نصر حامد أبو زيد (المجاز) من إشكاليات الفكر العربي الإسلامي التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق الخلاف العام الذي حدّده ابن عربي في (الطريقين)[٣٠] ((فالبدء من (الله) يجعل (الحقيقة) هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم (المجاز) والعكس صحيح، بمعنى أنّ البدء من عالمنا هذا يجعله عالم (الحقيقة) بينما يكون (المجاز) سمة عالم ما وراء الطبيعة. ومعنى ذلك أنّ اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية إيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى (رؤية العالم) في

عمقها الحقيقي))[٣١].

ويميز نصر حامد أبو زيد بين اتجاهين في التراث العربي الإسلامي في رؤيتهما للمجاز، وهذان الاتجاهان هما[٣٢]:

١- القائلون بحقيقة الوجود الطبيعي والإنساني، وهم الذين يذهبون إلى (اصطلاحية اللغة) بعدّها نتاجا بشريا خالصا، وعليه فلغة القرآن مجازية، ويمثل هذا الاتجاه (الفلاسفة)، و(المعتزلة).

٢- القائلون بمجازية الوجود الطبيعي والإنساني، وهم الذين يذهبون إلى (توقيفية اللغة) بعدّها من الهبات الإلهية التي وهبت للإنسان، وعليه فلغة القرآن حقيقية، ويمثل هذا الاتجاه (الظاهرية) الذين ينكرون وجود المجاز إنكارا تاما، و(الأشاعرة) الذين يقرون بوجوده مع التحفظ في مجالات تطبيقه في النصوص الدينية. ولتوضيح ذلك إليك هذا المخطط:



فتم التركيز عند المعتزلة والفلاسفة العقلانيين في فهم النصوص الدينية على بعد (التنزّل)، أي أنّ حركة الوحي هي حركة توجّه من جانب الله لمخاطبة الإنسان تحقيقا لسعادته في الدنيا وفي الآخرة على السواء وهذا يعني أنّ الإنسان أصل الحركة وغايتها. وإذا كان الإنسان في هذا التصور هو الأصل والغاية فمن الطبيعي أن يكون اتصال الرب به اتصالا وفق آليات الثقافة التي أنتجها، و(اللغة) بكل ما تشتمل عليه من قوانين في صلبها قانون المجاز والتغيّر في الدلالة، في مركز القلب منها. وقد بنى هؤلاء تصورهم وفقا لحركة العقل المعرفية الطبيعية والتلقائية، الحركة من المحسوس إلى المجرد ومن

المدرك إلى المعقول[٣٣].

أما أهل الطريق الثاني (الأشاعرة والظاهرية) فقد بُني تصورهم على (الانطولوجيا) الدينية، التي تتصور الوجود حركة دائرية تبدأ من أصل واحد – هو الله – يتخلق عنه العالم والإنسان، فالإنسان كان يعيش في جنة الرب منعما، لكن إبليس يغري الإنسان وهكذا يقع الإنسان في المعصية فيناله عقاب الرب بالخروج من الجنة، والحكم عليه بالسعي في الأرض والشقاء فيها. ووفقا لمعطيات الوحي الإسلامي فقد تقبّل الله توبة آدم، ووعده بأن يرسل له بين الحين والآخر رسلا تكون مهمتهم هداية بني البشر لطريق العودة إلى الجنة التي خرج منها آدم بمعصيته[٣٤].

وفي مثل هذا التصور لا يمتلك الإنسان شيئا، اذ اللغة والثقافة والتراث، هي وسائل زوّد الله بها الإنسان كي يتمكّن من اكتشاف طريق العودة إليه، فالله هو الذي علّم آدم الأسماء كلّها، وهو الذي زوّده بالعقل ومنحه القدرة على الفعل... وغيرها[٣٥].

وقد انتصر نصر حامد أبو زيد للاتجاه القائل بمجازية اللغة القرآنية الذي يرفض الفهم الحقيقي للغة القرآن، فـ((الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، خاصة ما ورد عن العرش والكرسي والملائكة الذين يحملونه، وما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، ناهيك بما ورد في المسيح الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان، لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها. الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي، وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي))[٣٦].

فلغة الدين هي لغة التمثيل (المجاز) وليست لغة الحقيقة، وأنّ المفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية، ولاسيما في الكتب المقدّسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية[٣٧]. والمقصود من القراءة الحرفية القراءة

التي تؤمن بالمعاني الظاهرة على حقيقتها، والتي يرى فيها نصر حامد ابو زيد سبب تخلف الواقع العربي الإسلامي.

ثانيا: طبيعة اللغة الدينية في التعبير عن الحقيقة

إنّ النظرة إلى المفاهيم القرآنية على أنّها لا تعبّر عن الحقيقة أو عن الواقع هي نظرة متأثرة ببعض التيارات الفكرية الما بعد حداثية وببعض المفاهيم اللسانية من مثل إنكار مرجعية اللغة، والانتظام والإحالة الذاتيين للنص، وإعتام اللغة وضبابيتها[٣٨]. ومفادها ((أن الحقيقة ليست موجودة سلفا، أو ليست موجودة بصفة نهائية فيما يرى دريدا كما رأى قبله نيتشه الذي كان يعتقد أن ليس هناك حقيقة، وليس هناك نظام أبدي ومعقول، يمكن أن يفهم بكل دقة))[٣٩].

على حين ذهب الاتجاه المنطقي – من الاتجاهات الوضعية التجريبية– إلى تبني المطابقة، فقد ذهبوا إلى أن هناك تطابقا بين الآراء والواقع، أو بين "البنية" و"الوظيفة" ((وقد سار في هذا الاتجاه بعض اللسانيين (مدرسة شومسكي) والسيميائيين (مدرسة كريماس إلى حد ما). وغيرهم ممن يقول بشفافية اللغة (...) ومن يرجع إلى التحاليل اللسانية التي أنجزها كثير من المناطقة واللسانيين والسيميائيين يرى أنها تحاول أن تزيل التباس تعابير اللغة الطبيعية بوضع قواعد وقوانين ومعايير تجعل التعبير مطابقا للواقع الخارجي أو للواقع الداخلي أو لهما معا))[٤٠].

إنّ من القضايا الواضحة في العقل الإنساني ((أن الله ((تكلم)) أو أنه أظهر نفسه من خلال اللغة. وأن ذلك لم يتم بلغة غير إنسانية غامضة، بل بلغة مبينة قابلة للفهم. وهذه هي الحقيقة الأولى والحاسمة، فمن دون هذا الفعل الأساسي من جانب الله، لن يكون ثمة دين حقيقي على الأرض، وفقا للفهم الاسلامي لكلمة دين))[٤١]. فالله تعالى يريد التواصل مع الإنسان، لذا أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة ((لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)) (النحل/ ١٠٣).

ومن خلال هذه اللغة بيّن كثيرا

من الحقائق المتعالية والماورائية المقدسة، من أهمها وأعقدها حقيقته تعالى، وقد عبّرت آية النور عن هذه الحقيقة بقوله تعالى ((اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)) (النور/ ٣٥)، فـ((البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الإنسان من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز كي لا نرى مركزا واضحا، ولا نرى علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية (نور على نور)، وهي صورة بلا مركز، خالية تماما من أي كمون أو حلول أو تجسد، تعبّر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإننا ندرك الإله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنه تمت الإحاطة به تماما من خلال تشبيهه بعناصر أرضية، إذ يظل إحساسنا بتجاوز الله عز وجل للطبيعة والتاريخ إحساسا عميقا، فهو مثل النور، ولكنه ليس بنور.. فليس كمثله شيء))[٤٢].

هذه الرؤية إلى العملية المجازية تقتضي أن نقرّ لسانيا بحقيقتين:

الأولى: أنّ اللغة اصطلاحية تنتمي إلى نظام لساني محدد، تصف العالم وما وراءه، وأنّ المجاز هو وسيلتها للخروج من مأزق المطابقة.

الثانية: أنّ النظام اللساني وهو النسق المزوّد بخاصية المجاز يستطيع أن يحرّر المستعمِل بجعله يقرّب اللامتناهي من المتناهي.

وتأسيسا على ذلك فـ((المجاز ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب وحسب، وإنما هو أيضا وسيلتنا لإدراك الإله، إذ إنّه يربط بين بعض صفات الإله المتجاوزة

للأسماع والأبصار من جهة وبعض الشواهد المادية التي تدركها الأسماع والأبصار من جهة أخرى، فهو ربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي. ورغم محاولة الإنسان إدراك الإله من خلال المجاز، فإنه في الإطار التوحيدي، يعرف أنّه لن يدركه في كل جوانبه فهو ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)) (الشورى/ ١١)[٤٣].

فالمجاز إذن هو وسيلة من وسائل الإدراك في مجال الكشف عن الحقيقة والتعبير عنها، لا يمكن الاستغناء عنه أو تحويله إلى أداة للتماهي من خلال توسيع الانفصال بين الدال والمدلول، كما فعلت الباطنية والغنوصية، أو القول بالاتصال بين الدال والمدلول كما في التفسير الحرفي، إنما العملية المجازية تقوم على الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، وهذا يعني أنّ اللغة أداة صالحة للتواصل، فهي تشير إلى الواقع على الرغم من وجود مسافة بينهما.

إنّ لغة القرآن الكريم ليست لغة جديدة تختلف عن اللغة الاعتيادية، إنما هي لغة تنتمي في أصل وجودها ووظيفتها وغايتها إلى هذه اللغة، ولكنها تنماز بدقة استعمالها، وقوة توظيفها للخصائص الفنية الراقية، التي تتلاءم مع غايتها التواصلية، وطبيعتها الدينية.

لذلك ليس من السديد تقسيم اللغة إلى لغة علمية أو لغة دينية أو لغة أدبية وغيرها، ((وإنما الصواب أن يقال: هناك أسلوب علمي، وأسلوب ديني، وكل لغة بالمعنى الصحيح – صالحة لتبنّي الأسلوبين، ومن خواص الأسلوب العلمي دقة الدلالة، وكونها مباشرة.. لا لف فيها ولا دوران، والأسلوب الديني كالأسلوب الأدبي- فيه رمز، يتسم بالوضوح أو بالغموض، وفيه مجاز واستعارة وتشبيه.. يذهب العقل في تفسيرها كل مذهب، ويلتزم بحدود لا يتجاوزها.. من حيث الدلالة والبيان))[٤٤].

ومن هنا فنحن لا نستطيع الحديث عن لغة دينية ذات تجنيس مغاير عن اللغة الاعتيادية، بل نتحدث عن لغة اعتيادية اضطلعت بمهمة التعبير عن الحقيقة الإلهية بخصائصها الأسلوبية والبيانية فاستطاعت التعبير والتصوير عن عالمي الشهود والغياب. وهي لغة ذات نظام وخاصية متفردة استطاعت أن تستوعب جميع التصورات وتقرّب جميع المفاهيم المفارقة من خلال خاصية المجاز، فالمعارف الدينية ذات المفاهيم المتعالية لا يمكن إيرادها بلغة مباشرة صريحة، بل السبيل الوحيد إليها مكوّنات المجاز الأساسية من تشبيه واستعارة وكناية وتمثيل.

الهوامش:

١- ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، (د.ط) ٢، ص٢٥٥.

٢- ينظر: المصدر نفسه. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ١١، ص٢٦.

٣- ينظر: ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط٢، ١٩٨٤م، ٢، ص١٨٩.

٤- ينظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٤.

٥- ينظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٦م، ص٨٤.

٦- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج٢، ص٦٦٣.

٧- معالم التنزيل، ج٢، ص١٣٧.

٨- ابن كثير، تفسير كتاب الله العظيم، ج٢، ص١١٨٨.

٩- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات، قم، ط١، ٢٠٠٤م، ج٢، ص٣١٤.

١٠- الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق.

١١- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٥م.

١٢- ناصر العقل، مقدمة في الأهواء والافتراق والبدع، ص٥٦.

١٣- ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص١٢٩، ابن القيم الجوزية، الكافية الشافية، ص١٢٤.

١٤- ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج١، ص٢٦٦-٢٦٧.

١٥- ينظر: محمد محمد المدني، المجتمع

الاسلامي كما تنظمه سورة النساء، المجلس الأعلى للشؤون الثقافية، مصر، ط٣، ٢٠١٢م، ص١١.

١٦- ينظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص ١٢٩.

١٧- وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام، ص٢٦٥.

١٨- ينظر: عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، ص١٧٠-١٨٠.

١٩- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص١١٩.

٢٠- ينظر: محسن اريان، لغة المجاز والرمزية في النص الديني، مجلة المنهاج،ع٣٠، ٢٠٠٣م، ص١٥٧.

٢١- ينظر: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص٢٦٨.

٢٢- ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م، ص٣٢.

٢٣- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش: هاشم صالح ٦٢.

٢٤- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م، ص١٨٩.

٢٥- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ص٢٠١.

٢٦- المصدر نفسه، ص٩٨.

٢٧- المصدر نفسه، ص٢٠١.

٢٨- ينظر: المصدر نفسه، ص٣٤.

٢٩- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٩٠.

٣٠- ((الامر محصور بين ربّ وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته)) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٣، ص١٤٧.

٣١- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقية، ص١٧٥.

٣٢- ينظر: المصدر نفسه، ص١٩٠.

٣٣- ينظر: النص والسلطة والحقيقية، ص١٧٣- ١٧٤.

٣٤- ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٤.

٣٥- ينظر: النص والسلطة والحقيقية، ص١٧٤.

٣٦- المصدر نفسه، ص٢١١.

٣٧- ينظر: محمد مصطفوي، نظريات لغة الدين وإشكاليات المعرفة والتبيين، مجلة المحجة، لبنان، معهد المعارف الحكمية، عدد١٠، ٢٠٠٤م، ص١١٧.

٣٨- ينظر: محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص١٠٤.

٣٩- م. ن ١١٥.

٤٠- م. ن ١٠٦.

٤١- توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، ص٢٤٠.

٤٢- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص١٥٩.

٤٣- المصدر نفسه، ص١٥٨.

٤٤- عبد الصبور شاهين، عربية القرآن، مكتبة الشباب، ٢٦ شارع إسماعيل سري- بالمنيرة، (د.ط)،(د.ت)، ص٧.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

١- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٢- ابن القيم الجوزية، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، إشراف بكر بن عبد الله بو زيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة الطبعة ٢، ١٤١٧ه.

٣- ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط٢، ١٩٨٤م.

٤- ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، دراسة وتحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد. السعودية - الرياض الطبعة ٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤.

٥- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار المعرفة بيروت لبنان.

٦- ابن كثير، تفسير كتاب الله العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٨- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٦م.

٩- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، (د.ط).

١٠- البغوي الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الناشر دار إحياء التراث العربي -بيروت الطبعة١، ١٤٢٠ه.

١١- توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧م.

١٢- جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة

وتحقيق طارق عسيلي، معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠١٠م.
١٣- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات، قم، ط١، ٢٠٠٤م.
١٤- عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، ط١، ٢٠٠٨م.
١٥- عبد الصبور شاهين، عربية القرآن، مكتبة الشباب، ٢٦ شارع إسماعيل سري- بالمنيرة، (د.ط)،(د.ت).
١٦- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م.
١٧- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٥م.
١٨- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)،
١٩- محسن اريان، لغة المجاز والرمزية في النص الديني، مجلة المنهاج،ع٣٠، ٢٠٠٣م.
٢٠- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٢م.
٢١- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.
٢٢- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م.
٢٣- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م.
٢٤- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٥م.
٢٥- محمد محمد المدني، المجتمع الاسلامي كما تنظمه سورة النساء، المجلس الأعلى للشؤون الثقافية، مصر، ط٣، ٢٠١٢م.
٢٦- محمد مصطفوي، نظريات لغة الدين وإشكاليات المعرفة والتبيين، مجلة

المحجة، لبنان، معهد المعارف الحكمية، عدد١٠، ٢٠٠٤م.

٢٧- محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٨- ناصر بن عبد الكريم العقل، مقدمة في الأهواء والافتراق والبدع، مدار الوطن للنشر، ط١، ٢٠١٧م.

٢٩- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

٣٠- وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م.