تأويل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر
مقاربة بين نصر حامد أبو زيد والقاضي عبد الجبار الهمذاني

Interpreting the Qur'anic Discourse in Contemporary Arab Thought: A Correlation between Nasr Hamid Abu Zaid and Al-Qadi Abdul-Jabbar Al-Hamzani

رحال هشام[1]،*

[1]جامعة غليزان، (الجزائر)، الايميل: hicham.rahal@univ-relizane.dz

تاريخ الإيداع: 2021/08/14 **تاريخ المراجعة:** 2021/09/10 **تاريخ النشر:** 2021/12/30

ملخص:

إنّ النّص القرآني موضوع التّأويل ليس منغلقا انغلاقا تامًّا بحيث لا يلج عوالمه إلا القلّة من القرّاء، كما أنّه ليس منفتحا انفتاحا كلّيًا بحيث يقبل أيّ تأويل يوضع له، ثم إنّ المتطلّع على الخطابات التفسيرية المتعدّدة يجد أنّها منفتحة على مجالات عديدة فقهية ولغوية، وبلاغية، وأدبية، ومنطقية، وهذا ما جعلها مجالا لانتظام حقول معرفية متباينة لكنها متعاونة في فهم المعنى، وتبعا لذلك يجد قرّاء ومحلّلو هذا الخطاب تقاطعات عمودية وأفقية بين مواد النّصوص القرآنية موضوع التّأويل لدى المؤوّل.والمنقّب في التّراث العربي يحصل على قراءات تأويلية منتظمة متينة مبنية على منطق تساند الآليات وتعاون المستويات البنائية بنظيرتها الخارجية، وهو أمر تحقّق في الخطاب التّأويلي لدى القاضي عبد الجبار الهمذاني. وعلى ضوء هذا تتحقق العملية التّأويلية لدى للقارئ الذي يكون قد تزوّد باستراتيجية قرائية وبذخيرة من النّصوص تسمح له باكتشاف العلاقات الدلالية، بالإضافة إلى كفايته الافتراضية والتصوّرية والموسوعية التي تمكّنه من إشباع الدّلالة، وهو أمر قدّم له نصر حامد أبو زيد، لذلك فإنّ تصوّرنا للموضوع ينبني على ضرورة التعرّف على العناصر التّأويلية البليغة ذات المعايير والإجراءات المحدّدة التي استطاع كل من القاضي وأبو زيد تبرير مفاهيمهما وتخريجاتهما.

الدّافع إلى الولوج إلى هذا النّوع من الطّرح هو تنوير إشكالية تتّسم بفضاء معرفي شاسع مفاده: ماهية التّأويل؟ وماهي الآليات العاملة في هذا الفضاء؟ هل انماز كل منهما بإجراءات منفردة عن الآخر؟. فالواقع المعرفي والوجودي المبني على التّفكير والتدبّر وإعطاء الأشياء مقاديرها التي تستحقها هو الدافع والله من وراءه القصد والنية.

الكلمات المفتاحية:التأويل، القرآن، مقاربة، الفكر، الخطاب.

Abstract:

The Qur'anic text, the subject of exegesis, is not completely inaccessible, so that only a few of the readers infiltrate into its worlds, and it is not fully open to accept any interpretation that is attributed to it.

*المؤلف المراسل.

Moreover, those looking at the various interpretive discourses find that they are open to many areas of jurisprudence, linguistic, rhetorical, literary, and logical nature, and this is what made them a field for the regularity of different fields of knowledge but cooperative in understanding the meaning, and accordingly readers and analysts of this discourse find vertical and horizontal intersections between the quranic texts; the subject of exegesis for the interpreter.

The examiner of Arabic heritage gets regular and solid interpretive readings based on the logic of cooperative mechanismsand the support of structural levels with their external counterparts. This is something that was achieved in the interpretive discourse of Al-Qadi Abdul-Jabbar Al-Hamdhani. In light of this, the interpretive rhetoric is realized for the reader, who was providedwith a reading strategy and panoply of texts that allow him to discover semantic relations, in addition to his hypothetical, visual and encyclopedic sufficiency that enable him to satisfy the connotation, something that was achieved by Nasr Hamid Abu Zayd. So, our perception of the subject is based on the necessity of identifying the eloquent interpretive elements with specific standards and procedures that both Al-Qadi and Abu Zayd were able to justify their concepts and paradigms.

Perhaps the motivation for accessing this type of discourse is to enlighten an issue characterizedby a vast knowledge space that is: What is the rhetoric of interpretation? What are the mechanisms operating in this space? Did each of them have separate proceduresdifferent than the other's? The cognitive and existential reality based on thinking and contemplation and giving things their worthy amounts is the motive and God is behind our intention.

Key words: *Interpretation - Qur'an - Approach - Thought - Discourse.*

1. مقدمة:

الحضارة العربية هي حضارة نصّ، ذلك أنّ مدار الثّقافة العربية الإسلامية هو النصّ بالأساس، ونعني أنّ مدار الاهتمام فيها إنما هو "النصّ القرآني، ومدار نشأة العلوم وتأصيلها إنّما هو هذا النصّ التّأسيسي ببعده العقدي والمعجز بفنون اللغة وضروب الدلالة فيها"[1] وهذا بحكم المعرفة الكامنة بين دفّاته من عقيدة ولغة ونحو وصرف، وكلّها تَنْشدُ المعنى؛ وإن أمكننا اختزال الحضارة في بعد واحد صحّ أن نقول أنّ "الحضارة المصرية القديمة هي حضارة 'ما بعد الموت'، وأن الحضارة اليونانية هي حضارة 'العقل'، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النصّ"[2] فاختلاف أُسس الحضارات باختلاف اهتمامها، فمن حضارة ما بعد الموت التي تُقدّس العالم الآخر، إلى تقديس العقل واعتباره المُحرّك لعجلة الحياة، إلى النصّ باعتباره المُقدّس في الفكر العربي الذي أساسه القرآن الكريم.

2. الخطاب الاعتزالي:

عن طريق تتبّع نسقه ورصده أثناء عملية التكوّن والتشكّل وهذا من إدراك القدرة التأويلية التي تمتّع بها الخطاب الاعتزالي، حيث اتّضحت"أهمية المعتزلة أنفسهم الذين عُنوا بالنص اللغوي، ولاسيما الإلهي منه (القرآن الكريم) عنايتهم بأصولهم الخمسة، خاصة هذه العناية كانت قد اتّخذت من التأويل أساسا في عملية التحليل اللغوي"[3] وقد حضرت ممتزجة في خطاب القاضي عبد الجبار الهمذاني.

حقيقة الاهتمام بلغة النص الديني القرآن الكريم، أثارت كثيرا من القضايا التي تتعلق باللغة وبداياتها الأولى في هذا الوجود "لأنه كان مبتدأ كثير من النظريات اللغوية والبلاغية التي ارتبطت بتفسير القرآن الكريم، مما أثّر في طبيعة الدّرس اللغوي على نحو عام، وأعطاه طابعه الخاص الذي يرجع في جذوره الأولى إلى البحث في أصول اللغة"[4] بغية تحديد المنهج القويم لدراستها والتعمّق فيها تحقيقًا لغاية الفهم واستنباطًا لأنواع الدلالات الكامنة في بنيتها. وهو ما يأخذنا إلى القول أن المعتزلة استندوا على قواعد رأوا فيها السند من "تطويع اللغة للعقائد، والقول بالتّأويل، واستعمال الأساليب البلاغية لنفي الصّفات، كالمجاز، والاستعارة، والكناية، والتورية، والمبالغة، والتمثيل وغيرها"[5] وكل هذا كتجاوز للّغة نحو توظيف المجاز واستحداث العبارة البليغة المؤثّرة.

لذلك فإنّ الرّجوع إلى ما يتقرّر عند أهل اللغة يكون فيه حسم الاختلاف ودفع التنازع القائم من التناظر والحوارات الكثيرة حولها، ذلك أنّهم "اعتمدوا الاستدلال العقلي في عملية التّحليل والتّفسير، ومن ثمَّ نزعوا إلى متابعة كل ما يتعلق بالبناء العميق للنصوص اللغوية نزوعا أكيدا وهو أمر ناتج من التفكير القبلي، أي أن الاستدلال العقلي قد دفعهم إلى ملاحقة التحليل العميق في المادة اللغوية من أجل الوصول إلى نتائج عقيدية تمثّل الأساس المعرفي لهم "[6] عربية القرآن هي الحجّة والدّليل على إعجازه من جانب أوّل وهي كنهه ومعناه من جهة ثانية، والمعتزلة إذ نحَوا هذا المنحى فهي تستعيد التقليد الفكري العربي الإسلامي برمته.

3. اللغة بين التّوقيف والاصطلاح:

تقودنا القراءة الواعية للخطاب عند القاضي عبد الجبار والبحث الجادّ عن مكنونات الخطاب الاعتزالي ومكوّناته، وذلك بالبحث عن البعد الخفي أو المحتجب واستنطاقًا يروم إكراه هذا الخطاب على البوح بالخلفيات الكامنة في ثناياه إلى الحديث عن قضية نشأة اللغة في التّراث العربي التي أخذت حيّزًا شاسعا لدى مفكريه من أصوليين، ومفسرين، ولغويين، ومتكلمين، حتى أصبحت مقدمات كتبهم لا تخلوا من الحديث عن نشأتها وما دار في فلكه من كلام. والمتمعن في كل ذلك يجد أنّ القضية برمّتها دار فيها شقان وتياران: تيار يرى بالتوقيف الإلهي، وآخر بالمواضعة والاصطلاح.

الاصطلاح: قدّمته المعتزلة تأسيسًا وانتصارًا لفكرة المُواضعة وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار:"وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنه أوسع بابا من غيره، فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات، وذلك يتعذر فيما عداه من الأفعال، ولأنه يُدرك، فهو أقرب إلى أن تُعرف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنه مما لا تمس الحاجة إليه لغير المواضعة، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال، ولذلك وقع اختيار المواضعة عليه دون غيره"[7] بذلك تكون المعتزلة أجمعت على أنّ اللغة قائمة على قوانين المواضعة، مما يعني أنّ "النّظام اللغوي مقرّراتٌ جماعية ذات وظائف نفعية،ومن ثمّ فإنّ التّأويل هو الاستجابة لقوانين المواضعة، لأن الكلام دال على نحو متعدّد وهو لا يكفُّ عن الإحالة على السياقات اللسانية التي قرّرتها الجماعة"[8] لأنها اعتمدت على هذه الثنائية خدمة للتأويل الذي عوّلت عليه، إذ المُواضعة والاصطلاح تعنيان الحرية اللغوية التي تَقي مُتعامل اللغة التّقييد في تدويره للمعنى؛ وبذلك تكون المُواضعة "هي القانون الذي يحكمُ اللغة لأنها تنمّ على حالة الاختلاف التي تُهيمن على إدراك الإنسان للوجود، وتدلّ على شقاء الوعي الإنساني

وحجم القلق الذي ينتاب نظامه اللغوي"[9] فالتّواضع ينتُج عنه الاختلاف والقلق داخل تواصله اللغوي، مما يُؤدّي إلى نوعٍ من الحرية اللغوية في طرح واستحداث البدائل.

في طرح نصر حامد أبو زيد لفكرة المواضعة والاصطلاح وعلاقتها بالإبداع الإنساني يرى أنّ "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه. فإذا لم تكن اللغة ملكًا للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد ظرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها"[10] باللغة يعقد الإنسان التواصل مع الذات والعالم، فبالذات يرى العالم ويتعامل معه، بهذا فاللغة ملكة إنسانية اصطلاحية إبداعية، فلا مجال للتوقيف الإلهي حسبه، وإلا تحول الإنسان إلى متلقي سلبي يحصل على المعرفة (اللغة) من مصدر خارجي.

وهو الأمر نفسه الذي تقارب وتقاطع فيه الرجلان، عبد الجبار يرى بالمواضعة والاصطلاح لأنه أوسع بابا من غيره (يقصد التوقيف الإلهي) فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات (لأن متكلم اللغة يجد التوسعة في لغته من منظور الإبداع الإنساني)، فهو أقرب إلى أن تُعرف به المقاصد من غيره من الأفعال. أما أبو زيد فيعقد الصلة بين (اللغة والذات والعالم) فيرى في اللغة أداة التواصل مع ثنائي (الذات والعالم)، فلو لم تكن ملكا للإنسان وطريق الإبداع لعجز عن إدراك الذات والعالم.

ثم يعقد أبو زيد الصلة بين اللغة والوجود الطبيعي في علاقته باللغة فيقول:"أما القائلون بحقيقة الوجود الطبيعي والإنساني فيميلون –في الغالب كذلك- إلى الإقرار بأن اللغة نتاج بشري خالص"[11] وهو أمر سيعقد صلة فيما يأتي بالمجاز وعلاقته بالوجود الطبيعي والإنساني؛ ليصل إلى التدليل على رأيه بطرح الرأي المخالف وهو التوقيف الإلهي بقوله:" ولعل من أهم نتائج القول بالتوقيف –ضدًا للاصطلاح الاجتماعي- إن العلاقة بين الدال والمدلول لا يمكن أن تكون اعتباطية، وإلا أدى إلى وصف أحد الأفعال الإلهية وصفًا يتعارض مع الحكمة الإلهية المفترضة في كل الأفعال"[12] الاعتباطية تلغي التوقيف الإلهي، وإلا وصفت الذات القدسية بالنقص وهو ما يتعارض مع الكمال الإلهي لها؛ وهو أمر يقودنا في خضم هذه المعارك الفكرية إلى قضية الكلام الإلهي.

3. 1. حقيقة الكلام والعقيدة عند المعتزلة:

لما ربطت المعتزلة الكلام بالعقيدة تكون بذلك جعلت "الكلام فعلاً مرتبطًا بإرادة المتكلم المستقلّة، فلمّا كان المتكلم فاعلاً للكلام صار من الضّروري النّظر إلى الكلام بوصفه نظامًا مكتنزًا بالدلالات وحاملاً للمعاني"[13]وهو أمر ارتبط في الفكر الاعتزالي بثنائية (الكلام الإلهي، وخلق القرآن) التي دارت رحاها الفكرية من القول بالمواضعة والاصطلاح.

كعادته في مؤلفه (شرح الأصول الخمسة) يذهب القاضي عبد الجبار إلى إبطال رأي خصومه فيقول:"إنهذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى. وذهب الكُلابية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى""[14] يقصد بمن قال بقدمه مع الذات الإلهية وهم الحنابلة (الحشوية)، أما أنه أزلي قائم بذاته فقد قالت به الأشاعرة الوارثة للكُلابية أي المعاني قديمة، أما

الحروف فمحدثة؛ هذا عن الآراء المخالفة أما رأيه هو فيقول:"وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق مُحدث"[15]ويضيف "والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمعويُفهم معناه"[16] الكلام المعقول في الشاهد هم كلام المخلوقين المسموع، وحقيقته حروف وأصوات، أما الغائب وهو كلام الذات المطلقة فهو عرض يخلقه الله في جماد فيصدر أصواتا تُسمع وتُفهم.

وهو ما أجمعت عليه غالبية المعتزلة من أن الله يخلق أصواتا في جماد مثلا كشجرة، ويرون أن حقيقة المتكلّم من فعل الكلام لا من قام الكلام به؛ وهو ما استدلوا عليه في قوله تعالى:"وكلم الله موسى تكليما"[17] وهو متعلق بحديثهم عن صفات الله تعالى، وصفة الكلام التي ينفيها المعتزلة "ويعتقدون أن كلام الله تعالى حادث في الموجودات؛ فالحروف والأصوات قائمة بالأجسام لا بذات الله تعالى، فإذا واجههم نص صريح في كلام الله تعالى قالوا بجواز أن يُحدث الله كلاما في بعض الأجسام والموجودات كالشجر ونحوها"[18]وهو أمر رأوا فيه مسوّغ لتأويل النص القرآني، فكرة خلق القرآن "أتاحت لهم فرصة تأويل القرآن، لأنه مخلوق لله لا كلامه، والأمر مختلف بين أن يكون القرآن كلام الله، لا جدال في نصوصه، وبين أن يكون مخلوقًا من مخلوقاته، يمكن الاختلاف حوله، وتحديد ما يناسب وما لا يناسب عصرًا من العصور"[19] والأمر وقع فيه الفكر العربي المعاصر المتمثل في نصر حامد أبو زيد؛ فحقيقة الكلام والمعتقد جرّت الحديث عن خلق القرآن التي جرّت الكثير معها من القضايا التي انضوت تحتها.

يربط المعتزلة كلام الخالق عز وجل بقضية التوحيد التي يرى فيها القاضي عبد الجبار أنه :"لابدّ من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعا، لأنه لو علم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم لم يكن موحّدا"[20] وهو في نظرهم إذا خرج عن هذين الشرطين لم يستحق التوحيد ولا صفة الاعتزال؛ ليصل إلى صفات الخالق فيقول:"وكونه قادرًا، عالما، حيًا، سميعًا، بصيرًا مدركا للمدركات، موجودا مريدًا"[21] نجد المعتزلة اقتصرت على أربع (4) صفات للتدليل على صفات الذات، جمعها القاضي في قول:"وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالمًا حيًا موجودًا لما هو عليه في ذاته"[22] وهو ما أجمعت عليه المعتزلة في تراثها الفكري، لكنهم "قالوا بوحدة الذات والصفات، فلله قدرة وعلم، ولكنهما عين ذاته"[23] يعني أنها ليست منفصلة عن ذاته وإلا قلنا بالتعدّد.

في طرح نصر حامد أبو زيد للقضية نرى أنه استأنس في مُفتتحها بالإشارة إلى تفسير محمد عبده (رسالة التوحيد) وأنه طرح الفكرة في تفسيره والذي ما فتيء يتردّد بين عقيدة العدل والتوحيد، وبين عقيدة الأشاعرة، إذ يرى أن " البحث عن النافع في التراث الذي يمكن أن يلتقي مع النافع في نتاج الحضارة الأوروبية"[24] وهو بحث عن ملاذ علمي يستأنس به في طرحه الجريء علميا، حيث يرى في محمد عبده متشبّعا بالفكر الحداثي في شقّه (.....)، ويزيد عليه طرحا آخر متمثلا في طه حسين بقوله:"فلم يعد الغرب بالنسبة له أفكارًا تحتاج لإيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي، بل تحول إلى أداة منهجية لتحليل التراث وفهمه ونقد"[25] وهو الأمر نفسه الذي سار عليه أبو زيد في مشروعه الفكري وبالأخص كتابه هذا (النص والسلطة والحقيقة) الذي يرى فيه مشروعية نقد الفكر الديني السائد في التراث، الذي يرى فيه أنه قابع تحت السلطة الدينية تدعمها السلطة السياسية.

قضية خلق القرآن سار حامد أبو زيد مسار المعتزلة، لكنه زادها بعضا مما أمدّته الحداثة من علوم وآليات وإجراءات، هاهو يقول فيها:"إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسًا بالبُعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته. وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته –التي ربما غابت عن المعتزلة- نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريًا ثابتًا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"[26] يستعين أبو زيد بالطرح الفلسفي في إثبات فكرة تاريخية النص الديني وهي "آلية من الآليات التي يميّز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقيا مع التاريخ، ومن هذا يفهم أن مفهوم (التاريخية) يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي وغير المشروط، وهذه العملية – إعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي- معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في ق19 مع الفيلسوف أوجيست كونت"[27] وهو تجاوز للغيبي والمتعالي الذي هو القرآن الكريم لصالح الدنيوي الفلسفي، سعت إليه الفلسفة الوضعية التي طرحت فكرة التاريخية كآلية يُتجاوز بها إلهية النص وأنه نص لغوي كباقي النصوص.

سار حامد أبو زيد في طريق المعتزلة في نقدهم من خالفهم من الأشاعرة يقول:"لكن أخطر إنجازات الأشاعرة التلفيقية ارتبطت بقضية (الكلام الإلهي) بين (القدم) و (الخلق)، حيث انتهوا إلى أن للكلام جانبين، جانب القدم من حيث هو صفة قديمة من صفات الذات الإلهية مرتبطة بالعلم، وجانب الحدوث أو (الخلق) من حيث هو أصوات منطوقة تحاكي الكلام القديم"[28] الأشاعرة قدّمت البديل لتجاوز طرح المعتزلة، وذلك برؤيتها أن الألفاظ قديمة بينما المعاني مُحدثة ليصل إلى التفرقة بين صفات الذات والأفعال الإلهية بقوله: "ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة. القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال (صفات الأفعال) الإلهية ولا ينتمي إلى مجال (صفات الذات)، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال يمثّل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال (صفات الذات) يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم،أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم...وإلى المجال (مجال صفات الأفعال) تنتمي صفة الكلام التي تستلزم وجود (المخاطب) الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل –أي إن كلامه قديم- لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخَاطَب – لأن العالم كان ما يزال في العدم- وهذا ينافي الحكمة الإلهية، أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فالله كما يقول المعتزلة عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حي لذاته، ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم"[29] فرّق أبو زيد بين صفة ذات وصفة فعل من أجل تمرير مشروعه الفكري الذي نسبه للمعتزلة، وبيت القصيد في نصّه الطويل الذي نقلناه كملا هو أن صفة الكلام تستوجب وجود المُخَاطَب الذي يتلقى الخطاب، فلو فرضنا قدم

القرآن والعالم لم يُخلق بعد لكان انتقاصا في حق الذات الإلهية، لذلك وجب القطع بخلق القرآن الذي يسير جبنا إلى جنب مع العالم المَخلوق متواجدا فيه المُخاطب المتلقي للخطاب الإلهي، وهو هروب إلى الأمام لتبرير رأيه.

في نص آخر يعتبرها كذلك من أخطر الأفكار التي رسخت مع مرور الزمن أن القرآن الكريم "نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلهية...والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي أنه قديم...لأن قدم القرآن –أي عدم خلقه وحدوثه- من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها"[30] وهو أمر استثمر فيه معتمدا على ما أمدّته الحداثة وهو فكرة (التاريخية) التي تحدثنا عنها سالفا، حيث يرى أن كل ما جاء بعد فعل خلق العالم هو مُحدث إذ يقول:"فعل إيجاد العالم هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ماهو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية (محدث) بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ"[31] يطرح فكرة الإيجاد والخلق زمانيا وتاريخيا ليثبت أن ما بعدها مخلوق أيضا في زمان ومكان والمقصود فعلبا هو القرآن الكريم؛ المعتزلة يوم أوّلت أوّلت من منظر التنزيه، أي تنزيه الذات القدسية على مشابهة المخلوقين، لذلك جعلت الاصطلاحية والثراء اللغوي كمداخل للخطاب القرآني، لكن أبو زيد قال بما قال وهو (خلق القرآن) لكنه تجاوز الأمر بتأثير من الحداثة إلى اعتبار عدّ النص تشكّل في زمن وثقافة.

نصل إلى قراءة من كل هذا مفادها أن القول بالتوقيف الإلهي يفرض على المتعامل مع النصّ القرآني ظاهر النصّ وهو المعنى الأول الدالّ عليه، وهو معنى تقود إليه القرائن اللغوية والسياقية ويُفصح عنه مقصود الشارع، بينما القول بالاصطلاح والمُواضعة تتطلب التّعويل على المرجعية اللغوية الذي تشكّل حليفًا قويًّا، حيث يفرض على المتعامل مع الباطن الذي يقود إلى التأويل مباشرة معتمدا على آلية المجاز.

4. إشكالية المجاز بين التراث والمعاصرة:

ارتبط المجاز بقضية فهم النص المقدّس ‹القرآن الكريم›، ذلك أنّ قراءة القرآن تَنشُدُ الفهم عن الله وتتوخّى استخلاص أصول الأدلة وكلّياتها، مما قادها إلى فعل معرفي اتّسم بالتأويل، حيث ارتبطت قضية المجاز "بمسألة التّأويل ارتباطًا وثيقًا، إذ يعدّ الفهم المجازي أهم آليات التّأويل، وآكد أدواته، لأنّ المعنى المجازي هو بحث في دلالة الألفاظ والتّراكيب، توصلاً ونفاذًا إلى معانيها المستكنّة، ولذا عني العلماء المسلمون بما يضيفه المجاز إلى الدلالة اللغوية وينقله منها وإليها"[32] هذا الفهم المجازي الذي يَنشُدُ المعنى من خلال الدلالة اللغوية المُنعقِدة من ثنائية اللفظ والمعنى، يَجعل منه التأويل آلية لابدّ منها تحقيقًا للمعنى وإثباتًا له، لذلك سنجد القاضي عبد الجبار ونصر حامد أبو زيد قاما بتخريج الألفاظ العربية على معتقدهما الاعتزالي.

في استدلال القاضي عبد الجبار على المعنى نَلحظُ أنه انطلق من المجاز وارتكز عليه في فهم الدلالة وتأويلها وتحويلها حسب موجّهاته وغايته الفكرية والعقائدية، وذلك من خلال "بنية اللغة وقدرتها على تنويع المعاني وتوسيع احتمالات الخطاب وممكناته"[33] جاعلاً من المجاز مرجعية يستمدّ منها كينونته المعرفية واستمراريته الدّلالة التأويلية. ذلك أنّ "مُواجهة الخصم فكريًّا لا تتمّ إلاّ عبر اكتساب جهاز لغوي يكون فيه دور الحقيقة والمجاز هو المُعوّل عليه في تنويع المعاني والدّلالات حسب موجّهات الخطاب"[34] حضور المرجعية اللغوية له أثر كبير في الصراع الفكري، ممّا يَخدم طرفي المعنى الحقيقة والمجاز لكن المجاز بصفة مباشرة، لأنه لا يعقل أن

تكون اللفظة مجاز ولا حقيقة لها يقول: "وإذا كونها مفيدة فلابد من أن تكون حقيقة في أمر ما، لأن اللفظة لا يجوز أن تكون مجازا ولا حقيقة لها، لأن التجويز باستعمال اللفظة في المجاز يقتضي أن لها حقيقة فوضعت في غير موضعها، وأفيد بها غير ما وضعت له"[35] لأنه يَمنح المتكلّم السعة في اختيار المعاني الملائمة؛ والمتتبّع لمسار التّأويل عند القاضي عبد الجبار يرى أنّ المجاز هو المُعوّل عليه في تأويله حيث يُعطيه قدم السّبق في تأمّلاته اللغوية من منظور المُتمكّن في طرحه البياني.

طرح نصر حامد أبو زيد ما تعلق بقضية المجاز اعتبر أن "مفهوم المجاز بوصفه سلاح التأويل الأساسي"[36] وذلك نابع من أن المجاز هو اتّساع في المعنى كما عرفته العرب، ويقدّم على ذلك قراءة لبعض الألفاظ و التراكيب من زاوية مجازية كما هو الحال في قوله: "وما ورد في القرآن عن (اللوح المحفوظ) يجب أن يُفهم فهمًا مجازيا –لا فهما حرفيا- مثل الكرسي والعرش؛ وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونًا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا الحفظ"[37] يستند أبو زيد على آلية المجاز، كمسوّغ لتمرير قراءته التي مفادها أن بعض الألفاظ التي جاءت مخالفة فهما لمنطق العقل، لابدّ من تمريرها مجازيا مثل الكرسي والعرش التي رُفضت تراثيا من قبل المعتزلة التي يرى في تصورها الأفضل بقوله:"والتصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملائمة لروح العقيدة"[38] وهو الأمر نفسه الذي رفضه أبو زيد المُستند على الحداثة المادية التي ما فتئت ترفض كل ما هو ميتافيزيقي وقلبه للمادي.

ويدعو أبو زيد كعادته صراحة إلى التعويل على التأويل في "تأويل النصوص الدينية القرآن والحديث النبوي الشريف- من أهم آليات الخطاب الديني،إن لم يكن أهمها على الإطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصوراته؛ والتأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق"[39] ومشروعه قائم على تأويل النصوص كما قال باستخدام آلية المجاز مع الوقوف على السياق بأنواع وهي :"مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (=سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (=علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل"[40] والأخير هو المُعوّل عليه أكثر، حيث يرى أن التقوقع داخل أسوار الماضي قد مضى وانقضى، وهو السلطة الدينية المصطبغة بالسياسية التي ما فتئت حسبه تعول على ظاهر النصوص دون التغلغل إلى أعماقها.

5. تأويل الخطاب القرآني بين القاضي عبد الجبار الهمذاني ونصر حامد أبو زيد

القاضي عبد الجبار على وعى بدور اللّغة في التحكّم بالمعنى وتوجيهه على نحو معيّن، كما وعى بصعوبة محاصرة المعنى المنفلت من قبضة المفسّر/المؤوّل، وهذا لإدراكه "طبيعة النص ذاته باعتباره نصًّا مقدّسًا ومتعاليًا لا يحضر منشئه إلا في الخطاب، ولكن هذا الخطاب يصرّح في مواضع ويلمّح في أخرى ويبوح في سياقات ويصمت في سياقات أخرى"[41] وهي مَزِية من الخالق عزّ وجلّ للذات الإنسانية لتحقيق التدبّر والفهم، حيث يُحقّق النّص القرآني لحظة الاتّصال باعتباره متعالي الفهم من خلال التّلميح والتّصريح. مما يُحيلنا على أنّ "التّشابك الذي يُقيمه التّأويل بين الدّلالات القبلية ودلالات النّص سرعان ما ينحلّ لتحسم النّتيجة لصالح

الدّلالات القبلية أو الأصول العقائدية"[42] هو ما ظهر جليا في غالبية التأويلات التي قدّمها القاضي عبد الجبار ونصر حامد أبو زيد.

5. 1. الخطاب القرآني من التّفسير إلى التّأويل:

تتطلّب دراسة قضية التّأويل وحدوده في التّراث العربي الإسلامي أنْ لانستغني عن توضيح ماهية التّفسير والمراد به،وعلاقته بالتّأويل أولا وآخرا؟،وإلى رفع الإشكال المُتوهم بشأنها؛ وهذا بُغية الأخذ بيد القارئ المتخصّص إلى برّ الأمان المعرفي المُتوخى سالفا في مثل هذا النوع من الطرح؛ ذلك أنّ "الغاية من القراءة هي أوّلاً وقبل كل شيء فهم النصّ، وأنّ مهمّة فهم النّص تتوجّه بالدرجة الأولى إلى معناه، فكان الفهم نشاطًا ذهنيًّا صادرًا من القارئ مُقبلاً على النّص باحثًا عن معناه أو معانيه"[43] يبْتغي القارئ تحقيق الفهم المنشود من النّص، باعتبار العملية الذّهنية التي تتطلّبها مثل هذه الحقول.

الفهم: الفهم لا يكون إلا في القضايا الشّائكة التي تتطلّب حضورًا ذهنيا، لأن مناط الفهم متعلّق بالعقل الذي به تُحلّ القضايا العويصة والمسائل المُعقّدة؛ هنا يَبرز لفظ آخر وهو التدبّر المعتمد على الفهم والمعرفة، فبين التدبّر والفهم تحضر تلك العلاقة الخفية التي يصعب إدراكها، بحكم أن التدبّر أعمّ والفهم خاص "لأنّ التدبّر يكون في كل المعاني الكائنة في كتاب الله، والفهم يختصّ بالقضايا الشّائكة والمسائل المخبّئة الدّفينة، ولذا كان العقل والعلم والمعرفة اللاتي هي مناط الفهم من الأساسيات التي يجب أن تتوافر في المتدبّر، وأيضًا فالفهم يكون نتيجة للتدبّر، وهل نتدبّر شيئًا إلاّ بعد فهمه ومعرفته والوقوف على حقيقته اللغوية والمراد منه"[44] يحتاج المُتدبّر إلى استعداد ذهني لطلب المعاني الخفية، ذلك أن التدبّر مطلوبٌ من كافّة الناس على اختلاف مشاربهم؛ أما **التفسير** يرى السيوطي:"التّفسير تفعيل من الفَسر وهو البيان والكشف،ويقال:هو مقلوب السَّفْر،تقول:أسفر الصبح:إذا أضاء"[45] إذا فقد اجتمعا على البيان والكشف اللذان هما من اخصّ خصائص التّفسير.

التأويل: مفتاح الفهم العميق هو آلة التّأويل، ذلك "التمثل هو الفهم،واصطناع المفتاح هو التّأويل،تستلزم العملية التأويلية مُعاشرة واستئناسا ثم استنباطا ثم مُقايسة تتعاون فيها قوتان ذهنيتان:الذوق والعقل"[46] إلا أنّه يستلزم حضور قوتين لا غنى لطالب المعنى عنها تأتي قوة الذّوق كطرف في المعادلة التأويلية،تستند إليها آلية العقل.

طرح نصر حامد أبو زيد قضية التأويل في قوله: "التأويل أداة معرفية، وهي أداة يمكن استخدامها لاستقراء الدلالات في موضوعات متعددة قد يكون موضوعها الرؤى والأحلام، وقد يكون موضوعها الأفعال الإنسانية، وقد يكون موضوعها الأشياء، وقد يكون موضوعها –أخيرا- النصوص اللغوية"[47] التأويل كأداة معرفية تستقرئ الدلالات في مختلف المجالات الإنسانية، والأهم هو الخطاب القرآني الذي يرى فيه أنه نص لغوي بكون "الخطاب إلهيا –من حيث المصدر- لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"[48] فالتجسد الإنساني في الزمن والثقافة و اللغة يرى فيه مسوّغا لتأويله؛ وهو أمر أشار له له أبو زيد وطرحه في قوله:"هذا الحضور الطاغي للقارئ في النص القرآني، وحثّه المستمر على التفهم، لا ينفصل عن طبيعة الرسالة الموجهة من جهة، ولا عن طبيعة المتكلم من

جهة أخرى؛ المتكلم بالقرآن ينتج كلامًا عميقا لو أنزل على جبل لخشع من الرهبة والخوف، وهذا من شأنه أن يجعل القارئ في حالة توتر تحفزه على التركيز في فعل القراءة"[49] الفهم حقيقة متأتّية من الالتقاء الأولي للقارئ مع الخطاب القرآني، وهو ما يحفّزه على الغوص في مضامينه علّه يبوح له بما يشفي نهمه المعنوي المعرفي.

5. 2. الخطاب القرآني بين المحكم والمتشابه:

التّفريق بين المحكم والمتشابه سار عليها كل من القاضي عبد الجبار ونصر حامد أبو زيد لأنهما أدركا أنها قطب الرحى في عملية التأويل، لأنّ "القول بالنص المحكم فقط لم يكن ليحتل وحده مساحة الفكر الدّيني العربي القديم، بل إنّ النّص القرآني في وضوح آياته قد أبان عن وجود المحكم والمتشابه من التّراكيب اللغوية الحاملة للأحكام والدلالات"[50] المراد استنباطها بالاستدلال اللغوي، ذلك أن النص القرآني يحوي بداخله آيات محكمات فهمها من ظاهرها، وآيات متشابهات تتطلّب مهارة لغوية وتذوّقًا وحضورًا ذهنيا، وكلّها عن طريق التلاقح المعرفي بينهما وبين بنى أخرى.

يعرّف القاضي عبد الجبار المحكم والمتشابه بقوله:"إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكما أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرما أكرمه، وهذا بين في اللغة...أما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل صفة تشتبه على السامع، لكونه عليها غمض المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى:**{56}إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيناً {57}**(الأحزاب،57، إلى ما شاكله، لأن ظاهره يقتضي ما علمناه مجالا، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات"[51] فطريق فهم المتشابه هو المحكم، فهو السند المعرفي لحل ما غمض وأبهم في كثير من السياقات القرآنية.

الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكما، وبعضه متشابها يرى القاضي عبد الجبار:"أنه تعالى لما كلفنا النظر وحثّنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا، ليكون ذلك داعيًا لنا إلى البحث والنظر، وصارفًا عن الجهل والتقليد.والثاني:أنه جعل القرآن ليكون تكليفنا به أشقّ، ويكون في باب الثواب أدخل...والثالث أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علمًا دالا على صدق النبي(صلى الله عليه وسلم)، وعلم ذلك لا يتم بالحقائق المجرّدة، وأنه لابدّ من سلوك طريقة التجوّز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الإعجاز"[52] النّظر وتجاوز التقليد في البحث والتحري سواء ما تعلّق بالذات القدسية بلوغا لدرجة التوحيد، وطلب الثواب، والتجوز كلها طرق مؤدية للتفريق بين المحكم والمتشابه وفوائدهما في الخطاب القرآني حسب القاضي.

أما فواتح السور "مثل (المص) و(ألم) إلى ما شاكله فليس من المتشابه، وقد أراد عز وجل به ما إذا علمه المكلف كان صلاحا له...أراد أن يجعله اسما للسور، وإثبات الكلمة اسما للسورة...إنه عز وجل أراد بهذه الحروف المقطعة أن يبن أن كتابه المنزل مركب من هذه الحروف، وأنه ليس بخارج عن هذا الجنس المعقول"[53]إضافة إلى إشارته إلى العلوم اللغوية وكيف أنها ضرورية للمقبل على التأويل وإلا وقع في المحظور بقوله:"اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالما باللغة العربية، مالم يعلم معها النحو والرواية، والفقه...ولن يكون عالما بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله...وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن

يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرّض لكتاب الله عز وجل"[54] علوم اللغة ضرورية لكل من رام البحث عن المعنى في الخطاب القرآني، وإلا وقع في غُبن الفهم والتأويل الذي لا مناص من القبض على المعنى إلا بها، وبها كذلك يدرك المحكم والمتشابه ورد الثاني على الأول لتبيّن المقصد منه؛ وهو ما جعله يقدم قراءة لآية الراسخون في العلم بقوله:"لا يجب أن يكون المتشابه مما لا يعلم المكلف تأويله...فلما قال:"والراسخون يقولون آمنا به" فخصّم بذلك، علم أن المراد به أنهم لما علموا المراد بالمتشابه صحّ منهم الإيمان به فخصّهم بالذكر دون غيرهم"[55] بذلك يكون خصّهم بالذكر دون غيرهم، لذلك نجد دائما القاضي عبد الجبار يعمل على "أن أمر المحكم والمتشابه في أمس الحاجة إلى هذه المعرفة العقلية التي تجعلها المعتزلة أساسا في كل شيء، كذلك صار القاضي كلما استوقفته آية ظاهرها يوحي أنها من المتشابهات، فإنه يلتجئ مباشرة إلى تأويلها وما يتفق مع المشرب الاعتزالي بردّها إلى الآيات المحكمات"[56] وهو ما سنقف عليه في بعض النماذج التأويلية.

فكرة المحكم والمتشابه يطرحها نصر حامد أبو زيد من منظور حداثي يرى فيه أنه "لو كان القرآن كله محكمًا لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلًا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به؛ فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب، وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات"[57] المحكم هو الثابت في الحكم والدلالة لذلك يرى أن المتشابه حرّك آلية الفهم والتعدد والاجتهاد ليكون للناس دليلا.

أما المتشابهات المقصودة حسبه فهي أوائل السور في قوله:"وأما المتشابهات من آيات القرآن (آل عمران الآية:7)...الحروف المقطعة ...وعلى هذا يكون معنى (التأويل) محاولة اكتشاف دلالة تلك الحروف، لغايات سماها القرآن (ابتغاء الفتنة) فهي الغاية من اتباع المتشابه ومن التأويل، ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الآية لا تضع قانونا عاما ينهى عن التأويل...إن تأويل المتشابهات يجب أن يتم وفقا لردها إلى المحكمات اللاتي (هنّ أم الكتاب) وهذا التأويل المشروع، وما سواه مذموم بالهوى والرأي والمصلحة"[58] فهو يقطع بأن المتشابه هو أوائل السور أما ما عداها فقابل للتأويل بحكم أنها نصوص لغوية، وما هو لغوي قابل لتعدد القراءات والرؤى.القضية فيها شحذ لذهن المتمرس للعملية التفسيرية التّأويلية ككل، وهذا بحكم أنّ الغوص في قضية المحكم والمتشابه يؤدي المتبّصر إلى إدراك حقيقة أنّ المتشابه إنما هو محكم، وبالتالي ترجع هذه القضية الثنائية إلى "قضية أحادية وهو سر يتماشى بين ما هو كائن وموجود في الخطاب القرآني وبين عالم الفطرة الإنسانية"[59] وهو ما كان الرجوع والعود مع لفظ التأويل، من الجانب السطحي للغة مع التفسير إلى العميق الباطني لها.

نماذج تأويلية:

قال تعالى: **{هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ {210}**[60] يقول:"وكيف يصح ذلك ويتعالى الله عن جواز الإتيان عليه، وجوابنا: أن المراد إتيان الملائكة أو متحملي أمره، كما قال تعالى في سورة النحل(هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) وهذا كقوله (وجاء ربك) والمراد رسل ربك"[61] يستحضر القاضي عبد الجبار طرائق يرى لها حق السبق، من البحث عن المعنى عبر قنوات

تّحليل بنية النص اللغوية، وهذا باعتبار أنّ المعاني تتحصّل عبر القناة اللفظية ، التي تُوصل معنى محدّدا عن طريق حركة الكلام المُتلفظ به لحظة إنتاج المعنى، وهو ما عمل عيه من خلال تأويله لنص الآية حيث يبقى محافظا على خلفيته الاعتزالية وهو تنزيه الذات القدسية عن الجسمية والمكانية وذلك بتأويل كل الآيات التي تنص على ذلك.

قال تعالى:**{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ {186}**[62]

يقول القاضي عبد الجبار"لم يرد به تعالى قرب المكان...وقد يقول المرء لغلامه وقد وكله في ضيعة على وجه التهديد له: إني معك حيث تكون، يريد معرفته بأحواله والله تعالى بكل مكان على وجه التدبير للأماكن وعلى سبيل المعرفة بما يبطنه المرء ويظهره، فهذا معنى الكلام، ولولا صحة ذلك لوجب أن يكون قريبا ممن بالمشرق وممن بالمغرب، وأن يكون في الأماكن المتباعدة تعالى الله عن ذلك، فإنه قد كان ولا مكان، وهو خالق الإمكانية"[63] تستقي العملية التأويلية عند عبد الجبار من خلفية العقائدية الاعتزالية القائمة على نفي الجهة عن الذات القدسية، وهذا اعتبارا منهم تنزيهها عن مشابهة المخلوقين، إضافة إلى تعويلهم على العقل قبل النقل، فيرون أن العقل قاصر عن إدراك الجهة والمكان للذات القدسية، فكيف يدرك القرب، لذلك يستعملون اللغة في إثبات ذلك.

نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي أفكارا ممزوجة بين التراث والحداثة، حيث يرى أننا لا نستطيع الانسلاخ من التراث ولا العيش في بعد عن الحداثة، "فكلما أتتنا صيحة من الغرب هرعنا إلى تراثنا نلوذ به ونحتمي كأن المعرفة لا تستقر في وعينا إلا إذا كان لها سند من تراثنا حقيقي أو وهمي"[64] التراث سند معرفي حاضر فينا بقوة ولا يمكن الانسلاخ منه، فهو ضرورة وجودية في وعينا الذاتي، ودعامة مهمة في وجودنا المعرفي الراهن و"أثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بينا واضحا، ولكنه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا"[65] لكن ذلك كله لا يلغي في رأيه الجدل والصراع القائم بين التراث والحداثة، التراث ذو خلفية متينة الاتصال بالقرآن الكريم، أما الحداثة فهي تمد الصلة إلى الفلسفة والمنطق الغربي لذلك لا يمكن أن يلتقيا التقاءً تاما على فكرة واحدة، لذلك حسبه علينا أن "نتحرّك دائما حركة جدلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا، هذه الحركة يتحتم علينا ألا نغفل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التراث، وعلينا في نفس الوقت ألا تقع في أسر هذا التراث رفضا أو قبولا غير مشروط، فالتراث في النهاية ملك لنا، تركه لنا أسلافنا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا، بل لنتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة"[66] هذا الوعي بالتراث يتم من خلال إعادة قراءته قراءة متأنية، ومن تفسيره للمتلقي، لكن يجعل أبو زيد شرطا وهو تقويمه، لكن هذا التقويم في مشروعه يتم من خلال إعادة القراءة من زاوية حداثية، لذلك يرى نصر حامد أبو زيد أن "الدائرة التأويلية تعني أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة، بل عملية معقدة مركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يفسر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيله وجوانبه المتعددة"[67] يدرك أبو زيد أن التأويل ليس عملية سهلة، لأن الداخل إلى غمار هذا الحقل لابد أن يتسلّح بعدة مختلفة من لغوية، فلسفية، منطقية...الخ.

في كثير من السياقات يقدم نصر حامد أبو زيد قراءات تأويلية مستخدما رؤيته اللغوية والحداثية، مثلا في لفظة (الدين) يعطي قراءة مفادها قوله:"إن الدين في التداول القرآني لفظ يدل على (الشريعة) بصفة عامة، سواء كانت تلك الشريعة وضعية أم كانت منزلة من السماء، ولذلك يمكن الحديث عن دين الملك الذي كان يوسف يعمل له، كما يمكن لمحمد أن يرد على الكافرين...الدين إذن هو: طريقة في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانونا لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن (الإسلام) وحده –شريعة الاسلام) هي الطريقة الوحيدة المعتد بها، وفي كل المعاني والدلالات تظل كلمة (الدين) تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلا في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني"[68] قراءة أبو زيد للدين مخالفة لما هو وارد في النص القرآني، وهذا رغبة منه في جعل القرآن الكريم نص لغوي كباقي النصوص يجوز قراءته برؤية حداثية المرتكز فيها ما قدّمته الرؤية اللغوية اللسانية الغربية المتأثّر بها.

من بين تأويلاته تأويله للوح المحفوظ تأويلا مغايرا لما هو في التراث التفسيري عن المعتزلة أو مخالفيهم، حيث يرى أن بعض التصورات ذهب إلى"أن القرآن مدوّن فيه، هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولابد أن يكون محدثًا مخلوقًا مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصور (تعدد) القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الإسلامي؛ إذا كان اللوح المحفوظ مخلوقا محدثا، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديما أزليا، ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل المحتوى قديما بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا المحتوى محدث مخلوق؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل القديم الأزلي –الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي- على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟"[69] وهي قراءة تتلاق في بعضها مع الطرح الاعتزالي حول حقيقة القرآن الكريم وأنه مخلوق، لكن نصر حامد زاد التأويل رؤية أخرى وهي حقيقة اللوح المحفوظ وأنه مخلوق كذلك.

الخاتمة:

بهذا يعدّ التأويل إجراء معرفي همه الوحيد اقتحام عالم النصوص، ينشُد المعنى الكامن في باطن الألفاظ، وهذا بوصف القرآن الكريم حمّال أوجه، والوصول إلى معنى من خلال تعدّد المعاني باعتماد بنيات نصّية وسياقية.

يمكن إجمال أهم نتائج البحث فيما يلي:

1. إنّ تتبّع نسق الخطاب الاعتزالي ورصده أثناء عملية التكوّن والتشكّل، وهذا رغبة في إدراك القدرة التأويلية التي تمتّع بها؛ وذلك بالبحث عن البعد الخفي أو المحتجب واستنطاقًا يروم إكراه هذا الخطاب على البوح بالخلفيات الكامنة في ثناياه.
2. حقيقة الاهتمام بلغة النص الديني القرآن الكريم، أثارت كثيرا من القضايا التي تتعلق باللغة وبداياتها الأولى في هذا الوجود
3. الاستدلال العقلي عند المعتزلة دفعهم إلى ملاحقة التحليل العميق في المادة اللغوية من أجل الوصول إلى نتائج عقائدية تمثّل الأساس المعرفي لهم.

4. ارتبط في الفكر الاعتزالي بثنائية (الكلام الإلهي، وخلق القرآن) التي دارت رحاها الفكرية من القول بالمواضعة والاصطلاح.
5. بنى أبو زيد في مشروعه الفكري وبالأخص كتابه هذا (النص والسلطة والحقيقة) الذي يرى فيه مشروعية نقد الفكر الديني السائد في التراث، يرى فيه أنه قابع تحت السلطة الدينية تدعمها السلطة السياسية.
6. قضية خلق القرآن سار حامد أبو زيد مسار المعتزلة، لكنه زادها بعضا مما أمدّته الحداثة من علوم وآليات وإجراءات.
7. المعتزلة يوم أوّلت أوّلت من منظر التنزيه، أي تنزيه الذات القدسية على مشابهة المخلوقين، لذلك جعلت الاصطلاحية والثراء اللغوي كمداخل للخطاب القرآني، لكن أبو زيد قال بما قال وهو (خلق القرآن) لكنه تجاوز الأمر بتأثير من الحداثة إلى اعتبار عدّ النص تشكّل في زمن وثقافة.
8. استدلال القاضي عبد الجبار على المعنى نَلحظُ أنه انطلق من المجاز وارتكز عليه في فهم الدلالة وتأويلها وتحويلها حسب موجّهاته وغايته الفكرية والعقائدية
9. يرى نصر حامد أبو زيد في قضية المجاز أنه بوصفه سلاح التأويل الأساسي نابع من أن المجاز هو اتّساع في المعنى كما عرفته العرب، ويقدّم على ذلك قراءة لبعض الألفاظ و التراكيب من زاوية مجازية.
10. يدعو أبو زيد كعادته صراحة إلى التعويل على التأويل حيث يرى أن التقوقع داخل أسوار الماضي قد مضى وانقضى، وهو السلطة الدينية المصطبغة بالسياسية التي ما فتئت حسبه تعول على ظاهر النصوص دون التغلغل إلى أعماقها.
11. التّفريق بين المحكم والمتشابه سار عليها كل من القاضي عبد الجبار ونصر حامد أبو زيد، لأنهما أدركا أنها قطب الرحى في عملية التأويل
12. فهم القاضي المتشابه هو المحكم، فهو السند المعرفي لحل ما غمض وأبهم في كثير من السياقات القرآنية.
13. يرى أبو زيد المحكم هو الثابت في الحكم والدلالة، لذلك يرى أن المتشابه حرّك آلية الفهم والتعدد والاجتهاد ليكون للناس دليلا.
14. يكون القاضي عبد الجبار قد بلور لنفسه ضمن نطاق التأويلية العربية مجالا معرفيا، اعتمد فيه النظر إلى النص على أنه شبكة من العلاقات الدّلالية تحتاج إلى فكّ شفرات معانيها، باعتماد آليات مختلفة من لغوية ونحوية.
15. يطرح نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي أفكارا ممزوجة بين التراث والحداثة، حيث يرى أننا لا نستطيع الانسلاخ من التراث ولا العيش في بعد عن الحداثة.

فالواقع المعرفي والوجودي المبني على التّفكير والتدبّر وإعطاء الأشياء مقاديرها التي تستحقها هو الدافع والله من وراءه القصد والنية.

الهوامش:

هوامش وإحالات المقال

[1]- بثينة الجلاّصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي (آليات القراءة وسلطة التناص)، دار رؤية، تونس، ط1، 2004، ص09.

[2]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2008، ص09.

[3]- علي حاتم الحسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، مخطوط دكتوراه، جامعة المستنصرية، بغداد، سنة 1999، ص01.

[4]- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات إتحاد كتاب العرب، د ط، 1996، ص45.

[5]- محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة دار المنهاج، الرياض، السعودية، ط1، 1427هـ، ص86.

[6]- علي حاتم الحسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، ص01.

[7]- القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (الفرق غير الإسلامية)، تح محمود محمد قاسم، ص162.

[8]- هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، الإمارات، أبو ظبي،ط1، 2012، ص18.

[9]- نفسه، ص21.

[10]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006، ص189.

[11]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، ص190.

[12]- نفسه، ص191.

[13]- هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة ، ص71.

[14]- القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، د ط، د س، ص527.

[15]- نفسه، ص528.

[16]- القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، قوّم نصّه إبراهيم الأبياري، ص03.

[17]- سورة النساء، آية 164.

[18]- جمال حسين أمين، الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، ص324.

[19]- سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحرّ، التنوير للطباعة ، لبنان، ط1، ص22.

[20]- القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، ص128.

[21]- القاضي عبد الجبار أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، ص129.

[22]- نفسه، ص129.

[23]- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص52.

[24]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص30.

[25]- نفسه، ص33.

[26]- نصر حامد أبو زيد النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ، ص33.

[27]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص24.

[28]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص57.

[29]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص68.

[30]- نفسه، ص68.

[31]- نفسه، ص71.

[32]- إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، بيروت، لبنان،ط1، 2006،ص140.

[33]- بثينة الجلاّصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص317.

[34]- نفسه، ص321.

[35]- القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، ج7، ص209

[36]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص06.

[37]- نفسه، ص70.

[38]- نفسه، ص74.

[39]- نفسه، ص91.

[40]- نفسه، ص96.

[41]- نفسه، ص10.

[42]- هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص23.

[43]- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس،ط1، 1998 ، ص25.

[44]- عبد الله عبد الغني سرحان،التدبّر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التفسير، والتأويل، والبيان، والاستنباط، والفهم، أوراق عمل الملتقى العلمي الأول لتدبّر القرآن الكريم، المملكة العربية السعودية، 2009، ص266.

[45]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، المكتبة التوفيقية،مصر،د ط،د س،ص155.

[46]- محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، ط1، 2010،ص23.

[47]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص168.

[48]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ، ص09.

[49]- نفسه، ص111.

[50]- منقور عبدالجليل، النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، ط1، 2011، ص85.

[51]- القاضي عبد الجبار،متشابه القرآن، تح عدنان زرزور، دار التراث، ، دمشق، د طن د س، ص90.

[52]- شرح الأصول الخمسة، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، ص600.

[53]- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص88.

[54]- القاضي أبي الحسن عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص607.

[55]- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص86.

[56]- مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدراية مبادئ لتأصيل البحث التأويلي العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (وهران)، د ط، 2007، ص132.

[57]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص112.

[58]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص168.

[59]- مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدّراية، ص138

[60]- سورة البقرة، آية210.

[61]- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، تح أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة النافذة، مصر، ط1، 2006، ص68.

[62]- سورة البقرة، آية 186.

[63]- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص61.

[64]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005، ص51.

[65]- نفسه، ص51.

[66]- نفسه، ص51.

[67]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص22.

[68]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص15.

[69]- نفسه، ص72.

مكتبة المصادروالمراجع:

- القرآن الكريم

1. إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، بيروت، لبنان،ط1، 2006.
2. بثينة الجلاّصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي (آليات القراءة وسلطة التناص)، ، دار رؤية، تونس، ط1، 2004.
3. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، المكتبة التوفيقية،مصر،د ط،د س،ص155.
4. سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات إتحاد كتاب العرب، د ط، 1996.
5. سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحرّ، التنوير للطباعة ، لبنان، ط1، ص22.
6. عبد الله عبد الغني سرحان،التدبّر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التفسير، والتأويل، والبيان، والاستنباط، والفهم، أوراق عمل الملتقى العلمي الأول لتدبّر القرآن الكريم، المملكة العربية السعودية، 2009.
7. علي حاتم الحسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، مخطوط دكتوراه، جامعة المستنصرية، بغداد، سنة 1999.

8. القاضي أبي الحسن عبد الجبار المغني، في أبواب التوحيد والعدل (الفرق غير الإسلامية) ، تح محمود محمد قاسم.
9. القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، ج7.
10. القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، قوّم نصّه إبراهيم الأبياري.
11. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، د ط، د س.
12. القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، تح أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة النافذة، مصر، ط1، 2006.
13. القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تح عدنان زرزور، دار التراث، ، دمشق، د طن د س، ص90.
14. محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة دار المنهاج، الرياض، السعودية، ط1، 1427هـ
15. محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
16. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص52.
17. مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدّراية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (وهران)، د ط، 2007.
18. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
19. منقور عبد الجليل، النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، ط1، 2011.
20. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005،.
21. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006.
22. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2008.
23. الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس،ط1، 1998 .
24. هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، الإمارات، أبو ظبي،ط1، 2012.