المجاز في الموروث الفكري الأصولي العربي
جدل الموقف وحجاج المعتقد

د.مختار درقاوي

جامعة الشلف ـ الجزائر

يشكّل المجاز في ميراث الفكر العربي الإسلامي وبخاصة الأصولي آلية مهمّة لتأويل النصوص واستنطاقها كما يسهم ويلعب دوراً كبيراً في دعم آراء الفِرق الإسلامية والنهوض بها، بما يشكل خطرا جسيما وعقبة صلدة أمام التصور الظاهري. أفضى هذا التوجه الإنبائي والاستنهاض التأويلي بالمجاز إلى تولّد جدل معرفي رحب بين متصورين مهمين في الحضارة العربية الإسلامية:

- **متصور الشمول والتأويل الدلالي:** الذي ينهض ويستعين بالمجاز لدعم آرائه في الدين والعقيدة*، وهي الآراء التي ما كانت لتستقيم بحال إلاّ به، فغدا ردفا معينا لصرف دلالة الخطاب من معناه الظاهر إلى معناه الباطن، ومن رواد هذا الاتجاه أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم .

- **والمتصوّر الظاهري:** الذي يسلب غالبية أهله** قيمة المجاز القرائية من خلال السعي الحثيث إلى إلغائه من سجّل آليات القراءة وتفسير النصوص- بخاصة نصوص العقيدة، ومسلكهم هذا نابع من شعور وإحساس بخطر المبدإ، فهو متّكأ للتلاعب بالمعاني، واستثماره يفضي إلى تعطيل معاني الكثير من آي القرآن، وبخاصة آي العقيدة كالأسماء والصفات، ومن رواد هذا الاتجاه أهل السنة على اختلاف يسير فيما بينهم.

فالنص في نظر أهل الظاهر يجب أن يحمل على دلالته الظاهرة دون تحريف، والتحريف من منظورهم هو إما العدول باللفظ عن جهته إلى غيرها بالزيادة أو النقصان، أو تغيير حركة الإعراب وهذا ما يسمى تحريف اللفظ – أو تحريف المعنى، وهو العدول بالمعنى عن جهته وحقيقته وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر، وهذا ما يسمّى بالتأويل، ولكي تستقيم دعوتهم بحمل النصوص على الظاهر الموافق للمعنى، أنكروا وقوع المجاز في القرآن الكريم واستندوا في إنكارهم إلى حجج عديدة، نذكر منها:

1 – أنّ المجاز كذب، وهو غير الحقيقة، والقرآن كلام الله منزّه عن الكذب[1].

2 – وكذلك أن المتكلّم لا يعدل إلى المجاز إلاّ إذا عجز عن التعبير بالحقيقة، والعجز محال على الله[2].

3 – أن مصطلح الحقيقة والمجاز لم يظهر إلاّ بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى وأنّ أحدا من الصحابة الذين فسّروا القرآن وبيّنوا معانيه لم يذكروا أن للفظة حقيقة ومجازا، كابن عباس، وابن مسعود، ومجاهد، وكذلك لم يطالعنا هذا التقسيم عند النحويين واللغويين الأوائل، كالخليل، وسيبويه، والفراء، والأصمعي، وغيرهم، وأنّ مصطلح المجاز حادث من جهة المعتزلة[3]، والجهمية[4] من طوائف أهل الكلام[5].

4 – كذلك التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات البارئ بالظن غير جائز، فربما يؤوّلون الآية على غير مراد البارئ فيقعون في الزيغ[6].

والدارس اللساني إذا تصفح المكتوب الأصولي الذي ينهض بهذا الرأي يدرك أنّ سعي أهل الظاهر لرفض المجاز إنما هو من باب "سد الذرائع"، لأنّ الفرق الإسلامية كانت ترتكز في تعطيل النصوص على هذا المبدإ. وهذا ما جعل ابن قيم الجوزية يرى أنّ دعوى صرف اللفظ عن ظاهره إلى باطنه لا تتم إلاّ بتحقق أربعة أشياء:

- **الأوّل**: بيان امتناع الحقيقة.
- **الثاني**: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عيّنه، وإلاّ كان مفترياً على اللغة.
- **الثالث**: بيان تعيين ذلك المجمل إن كان له عدة مجازات.
- **الرابع** : الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة.

وانطلاقا من هذه الأسس قرّر الآتي: «فمن لم يقم بهذه الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة، وإن ادّعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعيّن له مجملا لزمه أمران، أحدهما بيان الدليل الدّال على امتناع إرادة الظاهر، والثاني جوابه على المعارض»[7].فقد أفضى النظر بابن قيّم الجوزية عن طريق استعمال الأسلوب الحجاجي إلى التشكيك في التنظير الذي أبداه المثبتون بتقريره

أنّ الانزياح والعدول لا يتم إلاّ عن طريق امتناع الدلالة الحقيقية، وقابلية الدال لذلك المدلول المعيّن، بالإضافة إلى توضيح دلالة الغموض في حالة تعدد المجازات.

وعليه فهو لا يجد أي مسوّغ عقلي أو شرعي أو لغوي لتقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز، ومن ثمّ فهو يتبنّى فكرة التقسيم الواحد للاستعمال الدلالي وحجته أنّ «العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ على معناه- وليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل- لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دلّ عليه ولا أشار إليه، وأهل اللغة لم يصرّح أحد منهم بأنّ العرب قسّمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك»[8].

ومثلما عنى ابن قيّم الجوزية بحمل اللفظ على دلالته الحقيقية بإنكار المجاز ألفينا بعضا من الأصوليين المحدثين يفيد من هذا المنوال الإجرائي، ويزيد عليه ردفاً آخر، يتجلى في المنطق الأرسطي لينتصر للمسلمة ذاتها، وذلك باتخاذ القياسي الحملي[9] آلية تدليلية ومطية ليبرهن من خلالها على القضية المزمع إثباتها فقالوا[10]:

- **المقدمة الصغرى**: لا شيء من القرآن يجوز نفيه.
- **المقدمة الكبرى**: وكل مجاز لا يجوز نفيه.
- **النتيجة**: لا شيء من القرآن بمجاز.

وهذه النتيجة سالبة كلية، ومقدمتا هذا القياس صحيحتان، يجوز الاحتجاج بهما مثلما هو مشاع بين المنطقيين، ولكن قد يقول القائل:

- **المقدمة الصغرى**: المجاز جائز في اللغة العربية.
- **المقدمة الكبرى**: وكل ما جاز في اللغة العربية جاز في القرآن.
- **النتيجة**: المجاز جائز في القرآن.

يرى محمد أمين الشنقيطي أنه لو تمّ التسليم بصدق المقدمة الصغرى تسليما جدليا، فإن التسليم بالمقدمة الكبرى غير وارد ولا متحقق، فعبارة كل جائز في اللغة العربية جائز في القرآن، يقال بنقيضها؛ لأنّ المتداول عند أهل المنطق أنّ نقيض الكلية الموجبة[11] هو الجزئية السالبة[12].

ومن ثمّ فإن المقدّمة الكبرى، الموجبة الكلية- التي دار حولها النزاع منتقضة بصدق نقيضها، الذي هو جزئية سالبة؛ أي بعض ما يجوز في اللغة ليس بجائز في القرآن، وعليه إذا تحقق صدق هذه الجزئية السالبة، تحقق نفي الكلية الموجبة التي هي قوله: كل جائز في اللغة العربية جائز في القرآن، والدليل على صدق الجزئية السالبة كثرة وقوع الأشياء المستحسنة عند البيانيين، من ذلك ما يسمّيه علماء البلاغة الرجوع[13]، ومثاله قول زهير بن أبي سلمى[14]:

قِفْ بالدِّيار التي لَـمْ يَعفُها القِدَمُ بلى وغيَّرها الأرواحُ والدِّيمُ.

فقوله: بلى وغيّرها... إلخ عندهم ينقض به قوله (لم يعفها القدم) إظهاراً، بأنه قال الكلام الأوّل من غير شعور، ثم تاب إليه عقله، فرجع إلى الحق وهذا بليغ جدا في إظهار الحب والتأثر عند رؤية دار الحبيب، ولا شك أنّ مثل هذا لا يجوز في القرآن ضرورة، ومثله أيضاً قول الشاعر[15]:

أليسَ قليلًا نظْرَةٌ إنْ نظَرْتُها إليكِ وكلّا ليسَ مِنكِ قليلُ

أثبت القلة ونفاها إيذانا بأنّ إثباته لها أوّلا قاله من غير شعور لما خامره من الحب.

وبعد هذا التصور المقتضب لظاهرة المجاز في القرآن واللغة العربية نلمح رأيا حجاجياً آخر اهتدى فيه أصحابه إلى قرار توفيقي مفاده أنّ «المجاز اسم مشترك، قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزّه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز، وقد يطلق على اللفظ الذي تجوّز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن»[16].

يرشدنا هذا المنحى الفكري إلى أن استقراء النصوص المجازية وتفكيك شفرتها شيء ينماز بطبيعة الإسقاط ذاته، فهو يأخذ حكمه ومنحاه، فتعليق المجاز بشيء باطل يفضي بالضرورة إلى نتيجة باطلة، لذلك نجد أبا حامد الغزالي يؤكد على أهمية القرينة، لأنّ بها ينصرف الذهن من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن «فكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة تتعين فيه القرائن»[17].

وعليه فإنّ فهم المراد من الخطاب أمر رهين ومرتبط بالقرينة ذاتها التي لها دور فاعل في إيضاح المقصود من النص، يقول أبو حامد الغزالي في هذا الشأن:«إنّه إن كان النص لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرّق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلاّ بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف ... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا

تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بذكرها المشاهد لها... أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى يتوجب علما ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً»[18].

فالجاعل من ميل أبي حامد الغزالي إلى تحديد خصائص الدلالة الحاصلة من العملية التلفظية- التي عبّر عنها بفهم المراد من الخطاب- هو إدراك الدلالة وفهم المقصود من انتظام علامات معينة في السياق، فهو ينطلق من حقيقة قارة وثابتة مؤداها «أنّ الخطاب ضربان: نص واضح أو احتمال راجح، فالنص كاف ذاته، داله ومدلوله واضحان ومرجعيته الإحالية معلومة لا تحتاج إلى دليل آخر خارج عن بنية العلامة نفسها، أمّا إذا كان احتمالاً فالمراد منه لا يمكن الوقوف عليه إلاّ بقرينة مصاحبة تغتدي ردفاً معيناً على ترجيح الدلالة المقصودة»[19].

انطلاقا مما سلف ذكره يمكن أن نخلص إلى:

1. أنّ الذين نفوا المجاز إنّما كان هدفهم هدم العماد الذي يرتكز عليه أهل الكلام في تأويل آي القرآن بما لا يوافق ويساير منحاهم الفكري، ومستندهم في الإلغاء والإقصاء قاعدة مهمة في التبحّث الأصولي تسمى "باب سد الذرائع".
2. أنّ بحث الأصوليين للمجاز لا يراد به الكشف عن الجوانب الجمالية والتشكيلية للنص، فإنّ ذلك ما يريده البلاغيون، ولكن مرادهم يكمن في إبراز الدلالات التي يحملها النص الشرعي.

ويجدر الإشارة في هذا السياق المعرفي إلى قيمة علم أصول الفقه عند العرب، ذهب الجابري إلى أنّ الحضارة العربية الإسلامية برمتها يمكن أن تفهم على أساس أنها حضارة فقه، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية، حين نقول عنها إنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوربية المعاصرة حين نصفها بأنها حضارة علم وتقنية.

وزاد الأمر تأكيدا بقوله"إنّه إذا كانت مَهمّة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مَهَمَّة أصول الفقه هي التشريع للعقل ليس العقل الفقهي وحده؛ بل العقل العربي ذاته كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية، والقواعد التي وضعها الشافعي في رسالته في علم أصول الفقه لا تقل أهمية

بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية عامة"[20].

نتفق في الرأي مع الجابري ونعتقد أنّ أهمّ نظام معرفيّ متكامل أخرجه العربي للناس هو النظام الفقهي الذي يتساوى في الأهمية إن لم يزد على النظام المعرفي اللغوي، "فكلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعّبة فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظّاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصّل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي، فهناك إذن دقائق لا يتعرّض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصّل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلّة خاصّة"[21].

لقد أدرك الأصوليون أنّ تناول المعنى لابدّ أن يكون باعتبارات عدّة ؛منها ما يتعلّق بالنص الشرعي، ومنها ما يتعلّق بالدرس اللساني، ومنها ما يتعلّق بمقصود المتكلّم والمخاطب، يقول ابن تيمية: "اعلم أنّ من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركّبة، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلِّم والمخاطب والمتكلَّم فيه وسياق الكلام الذي يعيّن أحد محتملات اللفظ، أو يبيّن أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبّط في هذه المواضع"[22].

وقد تابع ابن قيّم الجوزية هذا التوجه بتأكيده على ضرورة الوعي بالدلالات في فهم الخطاب بقوله: "لمّا كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على معنى واحد كان أصح الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم وهذا هو حقيقة الفقه"[23]، هكذا تفطن ابن القيم إلى أهمية العناصر التداولية والمنطقية مدركا أنّ التخاطب اللغوي ليس مسندا إلى العناصر الوضعية (الدلالة) فحسب؛ بل لابد من عناصر تداولية ومنطقية تكون هي الأساس لاستجلاء المعنى، وبهذا يتبيّن لنا التقاء المنظور الأصولي مع المنظور اللساني التداولي الحديث. وهنا بالذات يأخذ مصطلح الكفاية اللغوية في الدرس المعرفي الحديث مفهوما واسعا، بحيث أصبح يعني ويفرض أنّه لا يصدق على متكلّم لغة ما، مقدرته على استخدام اللغة إلا بموجب ثلاث آليات[24]:

- **الآلية الأولى**: الإدراك الكافي للمواضعات اللغوية ؛أي تملّك الأنساق الدلالية تملكا يستدعي شيئين الأوّل : الفهم، والثاني : حسن الإسقاط أو التوظيف.

- **الآلية الثانية**: التمتع بقدرة عقلية تمكّنه من أداء العمليات المنطقية التي يحتاج إليها في استنباط المعنى.

- **الآلية الثالثة**: ألمّ بأصول المحادثة، التي تسعفنا في استنباط المفاهيم عند التخاطب والتحاور.

وهذه الآليات هي الشروط والعناصر اللسانية التي لابدّ من توافرها في المجتهد والمفتي فجاء الأصولي ورسمها وبيّنها ؛لكي يسير عليها الفقيه ويبني عليها فتاويه، وما يسوّغ ذلك أنّ سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها تستدعي أنساقا تكون بمثابة محددات تكشف المراد، ولا غرابة إذ ذاك أن يكون المنطلق أو أوّل ما يتجه إليه علم أصول الفقه من استنباط المعنى هو تحرير الألفاظ، بما في ذلك تحريرها دلاليا وحتى تداوليا.

فمن قال لزوجته" إن خرجت من المنزل فأنت طالق"، من حيث الدلالةُ الوضعية أوالمعنى الوضعيّ يقع الطلاق، لكن من حيث المعنى التداولي فإنّ القضية منظور إليها بمنظار مقصدية المتكلّم، إن أراد التهديد والتخويف لا إيقاع الطلاق لم يقع وإن أراد الإيقاع الجازم حصل الطلاق[25]، وبناء على هذا تمّ تسطير القاعدة العامة في التبحّث الأصولي "العبرة بالمقاصد" المنصوص عليها بـ "إنّما الأعمال بالنيّات"[26].

مراجع البحث وإحالاته

* ـ المجاز هو سلاح المعتزلة في تأويل النصوص. ينظر: مختار لزعر، التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي مقاربة تأويلية في مشكلات المعرفة، دار الأديب، الجزائر، ص118.

** ـ المقصود بأهله: الظاهرية، وابن القاص من الشافعية، وابن خويز من المالكية، وداود بن علي الأصبهاني، ومنذر بن سعيد البلوطي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وغيرهم.

1 – ينظر: الشريف الرضي، تلخيص البيان في معجزات القرآن، تح: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1955، القاهرة، ص55.

2- المصدر نفسه، ص55.

3- المعتزلة: «سموا بذلك بسبب اعتزالهم قول الأمة في دعواهم أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر... اعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري» إبراهيم السامرائي، في المصطلح الإسلامي، دار الحداثة، ط1، 1990، لبنان، ص153.

4- الجهمية: «فرقة من الجبرية، وهي الجبرية الخالصة، أصحاب جهم بن صفوان »، في المصطلح الإسلامي، ص 126.

5- ابن تيمية، مجموع الفتاوي، جمعها : عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز دار الوفاء، ط1، 1997، الرياض، 7/ 87-96. وينظر ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ص231.

6- الشهرستاني، الملل والنحل، تقديم عبد اللطيف محمد العيد، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1977، ص106-107.

7- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ضبط وتخريج أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1 سنة 1414هـ - 1994م، بيروت، 4/ 373.

8- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، حققه علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، ط3 سنة 1418 -1998 م، المملكة العربية السعودية . ص241-242.

9- القياس الاقتراني الحملي: هو قياس يتألف من ثلاثة أقوال، من مقدمتين (قضيتين) حمليتين ونتيجة تلزم بالضرورة عنهما، وقد سمي بذلك لاقتران الحدود فيه بلا استثناء ومثاله في نظر الغزالي قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فيلزم منه أن كل جسم محدث، فهذا قياس مركب من مقدمتين ونتيجة- ينظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص98، وينظر مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، ط3 سنة 1985، بيروت/ ص169.

10- ينظر محمد أمين الشنقيطي، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، حقـ: ساحي بن العرمي، مكتبة السنة، ط1، سنة 1993، القاهرة، ص39.

11- الكلية الموجبة: هي التي تحكم بثبوت صفة لجميع أفراد الموضوع.

12- ينظر منع جواز المجاز، ص39.

13- الرجوع: «هو العود على الكلام السابق بالنقض لنكته» الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، ط3، بيروت، 6/ 37.

14- زهير بن أبي سلمى، الديوان، تحـ:فخر الدين قباوة، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط3، 1980، ص100.

15- البيت ليزيد بن الطثرية، المصدر نفسه، 6/ 37.

16- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، (د ت ط)، بيروت. 1/ 105.

17- المصدر نفسه، 1/ 339-340.

18- المصدر نفسه، 1/ 339-340.

19- أحمد حساني، العلامة في التراث اللساني العربي، رسالة دكتوراه، مخطوط، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، ص 277.

20- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، سنة 1984، بيروت، ص 100.

21- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، سنة 1984، بيروت، ص 91 .

22- ابن تيمية، التسعينية: مجموعة الفتاوى، جمعها : عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز دار الوفاء، ط1، 1997، الرياض5/ 128-129. وينظر ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، سنة 1983، 1/ 10. وينظر ابن تيمية، العبودية، المكتب الإسلامي، 5، 1399هـ، بيروت ص 77.

23- ابن قيّم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجمهية والمعطّلة، حققه علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، ط3 سنة 1418 -1998 م، المملكة العربية السعودية، ص 500-501.

24- ينظر محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد، ط 1، سنة 2004 بيروت ص 38.

25- ينظر جمال الدين الإسنوي، الكوكب الدّريّ فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تح:محمد حسن عواد دار عمار، ط1، 1985، الأردن، ص205.

26- متفق عليه، أخرجه البخاري في "بدء الوحي":(1/ 9) ومسلم في "الإمارة:(13/ 35) وغيرهما.