Globethics Repository



Majaz fi al-Qur'an al-Karim (Metaphor in The Qur'-an)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Said, Sukamto
Publisher	State Institute of Islamic Studies
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 09:36:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/181119

المجاز في القرآن الكريم

(دراسة عن المشكلة المصطلحية واللغوية)

سوكمتو سعيد

Abstract

A debate on *majāz* (metaphor) in the Quran has begun a long time ago. The different opinions are actually caused by the different view-points, e.q. the difference on *majāz* (metaphor), and the functions of language.

In fact, each group tries to purify the Quran as the word of Allah from any lackness. Since they are different in this issue, they disagree on wether or not *majāz* exists in the Quran.

Majāz is sometime seen equal to a lie. This is because *majāz* does not hold literary meaning, or it is employed when the real expression (*tarkib haqiqi*) is impossible to be found. Impossibility is not for Allah, therefore those who see *majāz* equal to a lie reject the notion of *majāz* in the Quran.

For those who consider *majāz* to be in the Quran do not see *majāz* as a lie due to its unreal meaning. The use of *majāz* does not necessarily indicate the lackness of Allah, but it shows rather the shortage of human language, that is the shortage of its descriptive function. *Majāz* style is used to express abstract meanings, such as beauty, dignity, mighty and so on. Using words for metaphorical meanings allows people to express their imagination in broad range by using the language symbols. This is one of language functions.

Another aspect function of language is transformative function. This allows people to transform anything they read or hear concerning any aspects outside themselves into their mind in a form of symbols acquainted to them. The transformation is done by comparing the new knowledge with the old one already existed in their mind. Here, the metaphorical process occurs.

Finally, it can be said that the use of *majāz* in the Quran is not merely language flower, or even a lie, but it is a need; a need of expression and understanding. The discussion around this problem is more complex because of the different views on the meaning of *majāz* and the functions of language. If this issue can be solved, the debate on *majāz* in the Quran can be reduced.

Abstrak

Telah lama terjadi polemik yang cukup tajam tentang majaz dalam al-Qur'ān: ada dan tidak adanya. Perbedaan ini sebenarnya dilatarbelakangi oleh berbagai perbedaan pandangan, antara lain, tentang apa *majāz* itu dan bagaimana fungsi bahasa, termasuk gaya bahasa *majāz* itu sendiri.

Masing-masing pihak berupaya mensucikan al-Qur'an (kalam Allah) dari sifat-sifat kekurangan. Namun karena perbedaan pandangan mereka dalam hal-hal pokok di atas, pada akhirnya mereka berbeda pendapat mengenai ada dan tidak adanya *majāz* dalam al-Qur'an.

Bagi yang berpendapat bahwa *majāz* identik dengan kebohongan karena ungkapan *majāzi* tidak memaksudkan apa yang tersirat (literal), atau bahwa penggunaan gaya bahasa *majāzi* itu digunakan kalau sudah tidak dapat lagi digunakan ungkapan haqiqah dan ketidakmampuan itu mustahil bagi Allah, maka mereka tentu akan berpendapat bahwa tidak ada majaz dalam al-Qur'an. Hal ini tentu saja dimaksudkan untuk mensucikan Allah dan kalam-Nya dari segala sifat kekurangan.

Adapun kelompok yang mengatakan adanya *majāz* dalam al-Qur'an tentu tidak memandang gaya bahasa *majāz* sebagai identik dengan kebohongan hanya karena tidak memaksudkan arti yang tersirat (literal). Digunakannya *majāz* tidak menunjukkan ketidakmampuan Mutakallim (Allah) menggunakan ungkapan haqiqah, melainkan menunjukkan keterbatasan bahasa manusia itu sendiri, dalam hal ini adalah keterbatasan fungsi deskriptif. Gaya bahasa *majāz* digunakan untuk mengungkapkan makna yang abstrak, misalnya keindahan, keagungan, kebesaran, dan sebagainya. Dengan bahasa pisikal (yang bermakna *majāzi*) maka orang diberi peluang untuk berimaginasi dengan menggunakan simbol-simbol yang lebih mudah dipahaminya.

Maka fungsi lain dari bahasa yang tak terbatas adalah fungsi transformatif, dengan fungsi ini manusia mentransformasikan segala se-

suatu yang dibaca atau didengarnya mengenai sesuatu yang di luar dirinya (*wujud khariji*) ke dalam benaknya (*wujud zihni*) dalam bentuk lambang-lambang yang lebih akrab dengannya dan lebih dikenalnya, dengan cara memperbandingkan pengetahuan baru yang akan dipahaminya dengan pengetahuan-pengetahuan yang telah ada sebelumnya. Disinilah terjadi proses metaforis.

Maka dapatlah dikatakan bahwa adanya majaz dalam al-Qur'an bukan hanya sebagai penghias bahasa, apalagi kebohongan, tetapi merupakan kebutuhan: kebutuhan pengungkapan dan kebutuhan pemahaman.

Persoalan ini menjadi lebih rumit karena adanya perbedaan arti istilah *majāz* dan fungsi bahasa itu sendiri. Jika hal ini dapat diatasi kiranya polemik tentang ada dan tidak adanya *majāz* dalam al-Qur'an dapat dipecahkan.

مقدّمة

اختلف العلماء حول وقوع المجاز في القرآن الكريم , فذهب فريق الى عدم وقوعه وذلك لأن المجاز أخو الكذب والقرآن منزّه عنه وأن المتكلم لا يعدل اليه الاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير. وذلك محال على الله. بينما ذهب فريق آخر الى وقوعه في القرآن وردوا الشبهة السابقة ولا يعتبرون المجاز أخا للكذب وانما يعتبرونه عنصرا مهما من عناصرالاسلوب الجميل وقالوا: " لوسقط المجاز من القرآن لسقط منه شطر الحسن, فقد اتفق العلماء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة".[١]

وإذا أمعنّا النظر الى هذه المسألة وجدنا أن منشأ الخلاف يرجع الى مسألة العقيدة أكثر منها الىالمسألة اللغوية , على سبيل المثال إذا كان هناك سؤال: هل لله يد ووجه؟ فقال فريق منهم : نعم لله يد ووجه ولكنهما ليسا مثل يد ووجه المخلوق لأن الله بيّن ذلك في القرآن : فقال: يد الله فوق أيديهم[٢] وقال

أيضا: ويبقى وجه ربك.. [٣] فهم يفهمون نص القرآن كما هو بدون التأويل ولا يتجرؤون القول في الله بما لم يذكره الله في كتابه أو بالأحرى لا يتجرؤون تأويل الأيات المتشابهات فأبقوها على مدلولاتها وذلك لأن الله وصف بها نفسه وليس هناك من أعلم منه تعالى.

بينما قال آخرون أن الله منزّه عن المماثلة مع المخلوق إذ لا يشابهه أي مخلوق كما قال تعالى: ليس كمثله شيء[٤] فكل آية يوهم ظاهرها المشابهة بالحوادث لا بدّ من التأويل على اعتبار أنها من المجاز, فقد ورد في القرآن ذكر الوجه والعين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة, وفي هذ الصدد قال الرازي: "فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة. ولا أعتقد أن عاقلا يرى أن يصف ربه بهذه الصفة, تعالى الله من ذلك علوا كبيرا."[٥]

ووقف فريق ثالث موقفا احتياطيا من هذه المسألة فاختاروا التوقّف وفوّضوا الأمر لله. طبعا, لا يقتنع كثير من الناس بهذا الموقف ولا سيما المتأخرين منهم. مما تقدم عرفنا أن الخلاف بينهم يدور حول العقيدة المتعلقة بصفة من صفات الله تعالى أكثر منه الى المسائل اللغوية.

حقا, إن هذه المسألة ليست بالامر الهيّن, فهي احدى الموضوعات الدقيقة التي واجهت المسلمين قديما وحديثا وأنه قد أثار من الجدل ما لم يثره أيّ موضوع آخر في مجال العقيدة الإسلامية . أحاول في هذه المقالة البحث عن المجاز في القرآن الكريم من ناحية اللغة ووظيفتها أكثر منها الى ناحية العقيدة. وذلك لأن منشأ الخلاف في هذا الأمر يرجع الى الاختلاف في مسألة العقيدة وبالأحرى الأمور المتعلقة بالصفات الإلهية كما سبق المثال , مع أن مسألة

المجاز ليست مسألة العقيدة وإنما كانت في الأساس مسألة لغوية, رغم أنها أصبحت في نهاية الأمر لا تنفصل عن مسألة أخرى تتصل بالتفكير الانساني. والذي ينبغي التمهيد به هنا هو إرجاع المسألة الى موضعها المناسب.

إن المسألة الرئيسيّة التي لا بد من بحثها في بداية الأمرهي ما يتعلق بوظيفة اللغة, وهل هناك محدودية للغة أم لا ؟ هل يحتاج الناس الى المجاز؟ والى أي مدى يلعب المجاز دوره في حياة الانسان اللغوية؟ ولربما كان اختلافهم في ذلك يرجع الى اختلافهم حول التعريف عمّا هو المجاز؟ فقد يقع منشأ اختلافهم حول وقوع المجاز في القرآن وعدم وقوعه يرجع الى اختلافهم في تعريف المجاز نفسه وفي الدور الذي لعبه في اللغة الانسانية؟ أسئلة كثيرة لا بد من إجابتها في سبيل حلّ هذه المسألة:

هل للغة محدودية؟

ان اللغة لها محدوديتها في التعبير عن معنى من المعاني, فهي-مثلا- عاجزة عن تعبير ما خطر ببالنا من الشعور بمنتهى السعادة بصفة مضبوطة. فكل ما تعبر عنه اللغة ليس إلا مجرد الوصف بطريقة تقريبية. وإذا كان هناك منزلان جميلان رغم أنهما يختلفان في تفاصيل البناء والطراز فإننا نعبر عنهما بتعبير بسيط: "منزلان جميلان" بغض النظر الى اختلافهما في نواح متعددة وذلك لأن اللغة إنما تعبّر عما خطر ببال الإنسان الذي هو وجود ذهني أو داخلي , ولا تعبّر عن عين المنزل الذي هو وجود خارجي رغم أن الأول انعكاس من الثاني. فالوجود الخارجي هو الحقيقة الثابتة التي نرجع اليها عند الاختلاف. أما الصور الذهنية فهي قابلة للزيادة والنقصان, إذن هناك فرق بين الصور الذهنية والوجود الخارجي (الحقيقة الخارجية). وعلى الرغم من أن

المنزلين الجميلين يختلفان في نواح متعددة إلا أن انطباع الإنسان في الأذهان نحوهما سواء تقريبا. فعبّرت اللغة عما في الأذهان من انطباع الجمال بتعبير بسيط :"إنهما جميلان" بغضّ النظر الىاختلافهما في نواح متعددة.

وإذا كانت وظيفة اللغة الوصفية (descriptif function) محدودة- كما سبق المثال- فإن هناك وظيفة أخرى لها, ألا وهي وظيفة التحويل (transformatif function) بمعنى أنها تحوّل الوجود الخارجي الذي هو كل شيء خارج الإنسان الى الوجود الذهني أو الداخلي في صورة الرموز التي يفهمها , فلا غرو أن لقب Ernst Cassirer الإنسان بأنه حيوان رمزي (أو على تعبير الكاتب: مخلوق رمزي). وبناء على ذلك استطعنا أن نقول أن عالَم الإنسان بصفة عامة عالَم الرموز, بمعنى أنه يفهم كل شيئ عن طريق الرموز التي يخلقها هو نفسه والتي بها يتمكّن الإنسان من القيام بالتفكير المجرد.[٦]

فإذا تفكّر الإنسان في شيء إنما تفكّر فيه بواسطة اللغة, وكل ما تلقاه من الخارج فسّره ثم حوّله الي رموز هو أقرب إليها.[٧] وإذا سمع كلاما أو قرأ نصّا فإنما سمعه أو قرأه في صورة اللغة ثم تتحوّل اللغة الى رموز أقرب الى الذاتية منها الى الموضوعية فقد تختلف الرموز التي حصل عليها الناس بعضهم عن بعض من نفس الكلام أو النص. وبعبارة أخرى قد يختلف إدراك الناس بعضهم عن بعض في فهم نفس الكلام أو النص باختلاف السياقات الزمانية أو المكانية.

دور المجاز في حياة الإنسان اللغوية

إن الإنسان إذا حاول أن يفهم كل شيء فإنه يقوم في نفس الوقت بعملية المقارنة مع معارفه الموجودة من قبلُ: تلك المعارف التي تكوّنت في نظام

موحّد, فالجزء منها يؤثّر الكل كما أن الكل يؤثّر الجزء. وبتعبير أوسع استطعنا أن نقول إن تصوّر الإنسان نحو موضوعٍ ما يرجع الى فهمه نحوه من خلال سياقاته وآفاقه.[٨] فالرجل الجبري-على سبيل المثال- الذي بنى تفكيره على أساس قدرة الله المطلقة إذا عرضت له آيات يشير ظاهرها الى القدرية فإنه يؤوّلها وفقا لآفاقه الجبرية, وكذلك الرجل القدري الذي بنى تفكيره على أساس عدل الله إذا عرضت له آيات يشير ظاهرها الى الجبرية فإنه يؤوّلها وفقا لآفاقه القدرية, وكذلك الرجل الاسرائيلي الصهيوني -مثلا- فإنه يفهم القضايا الفلسطينية من خلآل سياقه وآفاقه الصهيونية, كما أن الرجل الفلسطيني يفهمها من خلال سياقه وآفاقه لأسباب سبق ذكرها.

إن عملية المقارنة بين المعرفة التي يريد الإنسان الحصول عليها والمعارف السابقة (أو الموجودة من قبلُ) تعتبر من عملية المجاز إذ أنها تقتضي البحث عن أوجه الشبه بينهما كما تقتضي اتساع المعاني مع أن التشبيه والإتساع بجانب التأكيد -كما سيأتي- تعتبر أوصافا لازمة للمجاز فإن عدمت هذه الأوصاف كانت الكلمة حيقيقة. إن عملية البحث عن أوجه الشبه بين المعرفة الجديدة والمعارف السابقة (أو بعبارة قصيرة : عملية المجاز) يحتاج إليها الإنسان في حياته اللغوية فإن معرفته لشيء لا يأتي من فراغ وإنما هي سلسلة من المعارف السابقة منها والجديدة.

مصطلح المجاز

يعتبر المجاز مصطلحا جديدا لم يكن موجودا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة ولا التابعين. وأول كتاب يصلنا بعنوان "مجاز القرآن" هو لأبي عبيدة معمر ابن المثنى (توفي ٢٠٧ هـ) إلا أنه يعني

بهذا المصطلح : طريق العرب في التعبير عن مقاصدهم وأغراضهم وبيان ما قد يطرأ على الجملة العربية من تقديم أو تأخير أو حذف الى نحو ذلك.[٩] ومعنى ذلك أن مفهوم المجاز عند أبي عبيدة يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الأساليب, فهو لم يفرق بعدُ بين الحقيقة والمجاز. ومن الظواهر الاسلوبية التي اعتبرها أبو عبيدو من المجاز: الحذف والتشخيص والتعبير التصويري كالتشبيه والتمثيل والاستعارة

واشترط أبو عبيدة في الحذف أن يكون مما يمكن أن يعلمه المخاطب وأن لا يخل الحذف بوضوح المعنى, وذلك مثل قوله تعالى: فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم .. أي فيقال لهم أكفرتم. ومما نطلق عليه اسلوب التشخيص والذي يلفت نظر أبي عبيدة هو استخدام ضمائر العاقل بدلا من ضمائر غير العاقل, مثل: ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين[١٠] أما الأساليب التصويرية فلجأ أبو عبيدة الى تبسيطها بدلا من تحليلها وتذوقها وكشف مناحي الجمال فيها. فقوله تعالى: كل نفس ذائقة الموت يصبح معناه عنده : كل نفس ميتة وقوله تعالى: وألقيت عليك محبة مني يصبح معناه عنده : جعلت محبة مني في صدور الناس.

مما سبق عرفنا أن أبا عبيدة قد أدرك أن في هذه التعبيرات شيئا غير عادي يحتاج الى التوضيح , غير أنه لم يفرق بعد بين الحقيقة والمجاز. إن ما عناه أبو عبيدة بمصطلح المجاز في كتابه يختلف عن نفس المصطلح المتداول حاليا لأن دلالة الألفاظ (ومنها تعريف المصطلح) قد تتطور من وقت لآخر ومن كاتب لآخر حسب تطور التفكير الانساني. فأبو الفتح ابن جني (المعروف بان جني) وهو أول من جمع تعريفي الحقيقة والمجاز, يعرّف الحقيقة والمجازبأن **الحقيقة** ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة

و**المجاز** بضد ذلك" أي ما لم يقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. وإنما يقع المجاز ويعدل اليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي : **الاتساع والتوكيد والتشبيه** فان عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتّة.[١١]

إذا كان أبو عبيدة لم يفرق بين الحقيقة والمجاز بل اعتبر أن المجاز هو طريق العرب في التعبير فإن ابن جني يقسّم الكلام الى حقيقة ومجاز, ويصرح بأن المجاز متفرع من الحقيقة بمعنى أن الاستعمال الحقيقي أصل سابق على الاستعمال المجازي وأن هناك وضعا أولا للكلام.

وقال الإمام عبد القاهر الجرجاني معرّفا المجاز بأنه: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول؛ أو كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع الى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تُجُوّز بها اليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها.[١٢] فالحقيقة اللغوية عند الإمام عبد القاهر نوعان:

١-ما لم يحدث فيه نقل البتة

٢-ما حدث فيه نقل ولكن على خلاف شرط المجاز, مثل نقل "يزيد" من كونه فعلا مضارعا الى اسم لرجل. فالنقل في كلمة "يزيد" من فعل الى اسم رجل لا يجعله يخرج من كونه حقيقة.

وقد أنكر ابن تيمية الاستعمال المجازي والوضع الاول. إن إنكار ابن تيمية الوضع الأول معقول لأن دلالة الألفاظ تتطور من زمان لآخر وربما كانت الدلالة التي اعتبرناها أصلية قدتكون في حقيقة الأمر غيرأصلية. أما إنكاره الاستعمال المجازي فهو لا يعني إنكار توسع الدلالة أو بالأحرى إستعمال اللفظ الواحد على معنيين أو أكثر إلا أنه يجعل توسع الدلالة من باب الألفاظ

المتواطئة لا من باب المجاز على عكس ما اصطلح عليه البلاغيون بصفة عامة.

إذا كانت دلالة الألفاظ متطورة فإن تعيين الوضع الأول من ضمن التخمين الفكري ولا أحد يضمن بصحته. بناء على ذلك مال عباس محمود العقاد الى تعريف المجاز (من جاز - يجوز - مجازا) بأنه مجاوزة المعنى المحسوس الى المعنى المجرد.[١٣] فكلمة "القمر" لها معنى محسوس وهو نوع من جرم كبير في الفضاء ولكن لها أيضا معنى مجرد وهو البهاء. وفي هذا الصدد قال بيتر نيومرك (Peter Newmark) أن المجازكل تعبير مشخّص أو مجاوزة معنى الكلمة المحسوس أو تشخيص شيء مجرد أو استعمال كلمة أو جملة ليدل على غير معناها الحرفي أو بيان شيء من خلال شيء آخر.[١٤]

الآيات المتشابهة

بالرغم من كثرة الآراء التي قيلت في تفسير المتشابه فإن الذي درج عليه جمهور المفسرين في الواقع اعتبار أن الآيات المتشابهة في كتاب الله الكريم هي الآيات المتعلقة بالصفات والأفعال المضافة اليه سبحانه وتعالى. وذلك لأن هذه الآيات أخطر مسائل المتشابه والخطأ في فهمها أو تأويلها على غير وجهها قد يفضي الى التجسيم أو التعطيل. وعلى الرغم من أن بعض المفسرين يذهبون الى أنه لا متشابه في القرآن إلا أن الشائع استعمال المتشابه عنوانا على آيات الصفات وأحاديثها.[١٥]

والذي يجدر التمهيد به هنا هو أن الخلاف في تفسير المتشابه متصل بأصل مختلَف فيه بين المتكلمين وغيرهم من المحدثين والفقهاء حول جواز أن يكون في كتاب الله ما لا سبيل لنا الى العلم به أو عدم جوازه. فقد ذهب عامة

المتكلمين الى أن كل القرآن يجب أن يكون معلوما وأن الله تعالى لم ينزل شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراده بناء على قوله تعالى: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ..[١٦] ولو كان القرآن غير مفهوم لما أمروا بالتدبر فيه. وقد يكون التدبر فيه لمعرفة نفي الاختلاف والتناقض عنه كما أشار اليه قوله تعالى: ولو ردوه الى الله والى الرسول لعلمه الذين يستنبطونه منهم[١٧] فإن صحة النظر والاستنباط موقوفة على الإحاطة بمعناه. فمن اللازم أن يكون كل القرآن معلوما, وهذا ما ذهب اليه عامة المتكلمين.[١٨]

بينما ذهب عامة المحدثين الى أنه يصح أن يكون في القرآن بعض ما لا يعلم تأويله الا الله بدليل ما يلي:

١-قوله تعالى: ... وما يعلم تأويله الا الله..[١٩] والوقف هنا لازم عندهم.

٢-ما أخرجه الطبري من طرق عن ابن عباس قال:" التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها وتفسير لا يعذرأحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله.[٢٠]

تعليق

١-لو فرضنا أن هناك بعض ما لا يعلم تأويله الا الله فالسؤال: هل ذلك البعض معيّن أم غير معين أم هو الآيات المتشابهة؟ يبدو أنه ليس هناك تعيين في ذلك وأن ما يعتقده البعض متشابها قد لا يعتقده الآخر كمتشابه.

٢-إن وجود بعض ما لا يعلم تأويله الا الله -على فرض وجوده- لا يمنع التدبر فيه وذلك لأن التدبر في القرآن لا يفيد الجزم بأن النتيجة التي حصل عليها المتدبر موافقة لمراد الله تعالى. ومهما كانت النتيجة فإن التدبر نفسه

عملية فكرية طيبة من شأنها أن توصل المتدبر الى فهم عميق ودقيق وأن تعوّده على التفكير.

فالقرآن -إذن- مفتوح للتدبر غير أننا لا نستطيع الجزم بأن النتيجة موافقة لمراد الله تعالى إذ تتوقف درجة إصابة التدبر في القرآن على مدى توفر المتدبر بالعلوم المساعدة المتعلقة بالموضوع المتدبَّر فيه من العلوم اللسانية والدينية والكونية والاحتماعية وغيرها وتوفيق من الله تعالى.

بين التدبر والتأويل

إذا كان القرآن مفتوحا للتدبر فلا مانع -إذن- لتدبر الآيات المتشابهة وقد كان الأمر بتدبر القرآن واضح كما سبق, إلا أن المسألة : هل التأويل من ضمن التدبر أم أن التدبر في الآيات المتشابهة يفضي الى التأويل؟ وإذا كان كذلك فما هو التأويل المذموم الذي أشار اليه قوله تعالى ..فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله..[٢١]

إن التأويل المذموم -فيما يبدو- هو التأويل الذي يقصد به ابتغاء الفتنة لا التأويل الذي يقصد به حمل المتشابه على ما يطابق المحكم. إذن ليس كل التأويل بمذموم, فقد دعا رسول الله لابن عباس: "اللهمّ علّمه التأويل وفقّهه في الدين."[٢٢] ولكن هل المراد بالتأويل في هذا الدعاء هو صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز كما اصطلح عليه المتكلمون؟ طبعا لا يعني ذلك بتمامه لأن مصطلح المجاز يظهر مؤخرا حيث لم يتكلم به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الصحابة ولا التابعون لهم بإحسان رغم أن المراد ربما لا يكون بعيدا عنه, وذلك لأن دلالة التأويل -ودلالة الألفاظ بصفة عامة- قدتختلف بين وقت وآخر وبين كاتب وآخر.

على أني أعتقد أن المراد بالتأويل في دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم هو كما قال أبو طالب الثعالبي: تفسير باطن اللفظ (مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر). فالتأويل إخبار عن دليل المراد لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل, مثال ذلك في تأويل قوله تعالى: وإن ربك لبالمرصاد[٢٣] التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد لملاقاة الله.[٢٤]

مشكلتان أساسيتان

هناك -على الأقل- مشكلتان أرى أنهما أساسيتان وهما:

١-مشكلة فهم المصطلح.

إن المشكلة في فهم المصطلح ترجع الى تطور الدلالة من وقت لآخر ومن كاتب لآخر, فقد يكون منشأ الخلاف في المصطلح لا في الأصل المختلَف فيه كما لا يخفى. فالخلاف حول وجود المجاز وعدمه في القرآن ليس بعيدا عن الخلاف في فهم المصطلح. كما أن إنكار ابن تيمية وجود المجاز في القرآن لا يعني إنكاره التوسع في استعمال الألفاظ أو استعمال اللفظ الواحد للدلالة على معنيين أو أكثر, وذلك لأنه لا يجعل ذلك التوسع من باب المجاز وإنما يجعله من باب الألفاظ المتواطئة , بينما يُدخله الآخر في باب المجاز.

إن إنكار ابن تيمية وجود المجاز في القرآن يرجع الى إنكاره تقسيم الألفاظ الى حقيقة ومجاز, حيث يرى أن كل لفظ في كتاب الله ورسوله مقيد بما يبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة[٢٥] مثال ذلك عندما فسر ابن تيمية قوله تعالى وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم **استوى**

على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء.وما يعرج فيها **وهو معكم اينما كنتم** والله بما تعملون بصير[٢٦]

يبدو في الظاهر أن هناك تناقضا حيث إن الله استوى على العرش وهو أيضا في نفس الوقت معنا. فقال ابن تيمية في هذا الصدد: "ولا يحسب الحاسب أن شيئا من ذلك يناقض بعضه بعضا, وذلك إن كلمة "مع" في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها الا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أوشمال, فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى, فإنه يقال: " ما زلنا نسير والقمر معنا. فالله مع خلقه حقيقة وهو استوى على العرش حقيقة. هكذا رأى ابن تيمية.[٢٧]

من كل ما تقدم يتبين في وضوح أن مذهب الإمام ابن تيمية في المعية المنسوبة لله سبحانه هو جواز بل وجوب تأويلها وصرف اللفظ فيها عن الظاهر. وإذا ثبت هذا -وهو ثابت وصحيح- فلا معنى لإنكاره وجود المجاز في القرآن أو بعبارة أخرى يكون الخلاف في المصطلح فقط.

٢-مشكلة محدودية اللغة

إن هناك مشكلة لا تقل تعقيدا من مشكلة فهم المصطلح وهي مشكلة محدودية اللغة. ولما كانت وظيفة اللغة الوصفية محدودة فهي عاجزة عن وصف الأحوال القلبيةالعميقةبصفةمضبوطةكما تقدم و أنها عاجزة عن وصف الله, فكل ما تصفه اللغة الانسانية عن الله سبحانه وتعالى لا يخرج عن كونه لغة إنسانية مع أن الله ليس كمثله شيئ. فهنا تقع المشكلة ألا وهي مشكلة المشابهة. ذلك لأن الانسان لا يفهم لغة غير لغته الانسانية.

وإذا حاول أن يفهم صفة من صفات الله الذي ليس كمثله شيئ فإنه يقوم في نفس الوقت بعملية المقارنة مع معارفه الانسانية الموجودة من قبل. هنا

تحدث المشابهة ولكن هذه المشابهةضرورية في الفهم الانساني مع العلم بأنه ليس هناك مشابهة بين الخالق والمخلوق. إذا أردنا أن نفهم معنى أن الله سميع عليم -مثلا- فأول ما يتبادر الى الذهن هو السمع والعلم الانسانيان اللذان عرفناهما من قبل, وهذا هو المراد بعملية المقارنة, مع الوعي التام بأن ما خطر ببالنا عن الله فالله خلاف ذلك.

فالدور الذي تلعبه اللغة هو دور التحويل أي تحويل الوجود الخارجي (جميع الأشياء التي خارج الانسان والتي هو يحاول فهمها) الى الوجود الذهني في صورة رموز هو أقرب اليها للفهم, مع العلم بأن الوجود الخارجي شيئ والوجود الذهني شيئ آخر. وبالأحرى نقول بصدد الصفة المنسوبة الى الله التي وردت في الآيات المتشابهة إن الله وصفته في حقيقته شيئ وإدراكنا إياه شيئ آخر, بينما عجزت اللغة الانسانية عن تعبيره بصفة مضبوطة كما هو في حقيقته الا عن طريق المشابهة بصفة المخلوق. فمن جهة أن الله ليس كمثله شيء ومن جهة أخرى عجزت اللغة الانسانية عن تعبير ما ليس له مثل في المعارف الموجودة في الفكر الانساني. من هنا أدركنا منشأ المشكلة التي من شأنها اختلفت الآراء وثار الجدل من قديم الزمان الى يومنا هذا. والله أعلم بالصواب.

[1] الدكتور صبحي الصالح .*مباحث في علوم القرآن*.(بيروت : دار العلم للملايين , ١٩٨٨), ص: ٣٢٩

[2] سورة الفتح,آية : ١٠

[3] سورة الرحمن من آية ٢٧

[4] سورة الشورى من آية ١١

[1] الدوكتور عدنان محمد زرزور. *متشابه القرآن, دراسة موضوعية.* (دمشق: مكتبة دار الفتح, ١٩٦٩), ص: ١٦١

[6] I.Bambang Sugiharto. *Postmodernisme, tantangan bagi filsafat.* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hal. 112 - 113

[7] *Op. Cit.*

[8] John Wild (ed.). *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.* (Ervanston: Northwestern University Press, 1969), P: 87

[9] نصر حامد أبو زيد. *الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.* (بيروت : المركز الثقافي العربي, ١٩٩٦), ص: ١٠٠

[10] سورة فصلت : ١١

[11] أبو الفتح عثمان بن جني. *الخصائص.* (بيروت : عالم الكتب, ١٩٨٣ الطبعة الثالثة), الجزء الثاني, ص: ١٠٠

[12] الإمام عبد القاهر الجرجاني. *أسرار البلاغة في علم البيان.* (بيروت: دار الفكر , بدون السنة) ص: ٣٠٤

[13] عباس محمود العقاد. *اللغة الشاعرة مزايا التعبير في اللغة الغربية.* (القاهرة :مكتبة الغريب, بدون السنة) ص: ٤٠

[14] Peter Newmark. *A Textbook of Translation.* (London: Prentice Hall, 1988), hal. 104

[15] د. عدنان محمد زرزور. *المصدر السابق.* ص : ٥٢ -٥٣

[16] سورة محمد من آية ٢٤

[17] سورة النساء من آية ٨٣

[18] د. عدنان محمد زرزور . *المصدر السابق.* ص ٨٠

[19] سورة آل عمران من آية ٧

[20] د. عدنان محمد زرزور .*المصدر السابق.* ص: ٨٥

[21] سورة آل عمران آية: ٧

[22] عدنان محمد زرزور. *المصدر السابق.* ص ١٤٢

[23] سورة الفجر آية ١٤

[٢٤] عبد العظيم معاني وأحمد غندور. *أحكام من القرآن والسنة*. (القاهرة: دار المعارف, ١٩٦٧), ص : ٤

[٢٥] إقرأ أحمد أبو زيد. *المنحى الإعتزالي في البيان وإعجاز القرآن*. (الرباط: مكتبة المعارف, ١٩٨٦), ص: ٢٣١

[٢٦] سورة الحديد آية ٤

[٢٧] عدنان محمد زرزور .المصدر *السابق*. ص: ١٠٥